

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

DAN ARBIB

Alcuni paradossi sulla situazione metafisica dell'infinito cartesiano

ABSTRACT: Divine infinity in the Cartesian corpus can be diffracted into an infinity of distance, proper to the creation of eternal truths (1630), and an infinity of substance, identifiable in *Meditatio III* (1641). This distinction reveals the structure of Cartesian metaphysics: the conquest by rationality (accomplished by infinity of substance) of the foundation of rationality (manifested by infinity of distance). Hence the duality of infinity: infinity is a *Ianus bifrons*, both founding and founded. To unfold this paradox, we first need to show that infinity fits into the tradition of metaphysics established by Duns Scotus, according to whom being obeys the primacy of concept, intelligibility and therefore univocity. As a result, the Cartesian idea of infinity paradoxically inherits the Scotian tradition, as further demonstrated by its determination of *idea maxime vera*, against any suspicion of material falsity. Thus, the metaphysical extraterritoriality of infinity may constitute a paradox at the very heart of the idea of infinity itself.

SOMMARIO: L'infinità divina nel corpus cartesiano può essere diffratta in una infinità di distanza, propria della creazione delle verità eterne (1630), e in una infinità di sostanza, reperibile nella *Meditatio III* (1641). Questa distinzione permette di mettere in luce la struttura della metafisica cartesiana: la conquista, per mezzo della razionalità (che l'infinità di sostanza porta a compimento) del fondamento della razionalità (che manifesta l'infinità di distanza). Donde la dualità dell'infinito che è un *Ianus bifrons*: al tempo stesso fondante e fondato. Per spiegare questo paradosso, è meglio mostrare in primo luogo che l'infinito si inserisce nella tradizione metafisica fissata da Duns Scoto, secondo il quale l'ente obbedisce al primato del concetto, dell'intelligibilità e dunque dell'univocità. E che in seguito a questo, l'idea cartesiana dell'infinito viene paradossalmente ad essere erede della tradizione scotista, come dimostra la sua determinazione dell'*idea maxime vera*, contrapposta a ogni possibile sospetto di falsità materiale. A tali condizioni, l'extraterritorialità metafisica dell'infinito costituisce un paradosso situato nel seno dell'idea stessa di infinito.

KEYWORDS: Descartes; Material Falsity; Metaphysics; Infinity; Duns Scotus

1. DUE INFINITÀ?

Infinità di distanza e infinità di sostanza

Si sa: sia la tesi della creazione delle verità eterne della primavera 1630 sia la prova *a posteriori* dell'esistenza di Dio della *Meditatio II* coinvolgono l'infinito, ma non lo chiamammo in causa né allo stesso titolo né nello stesso modo: è necessario stabilire una distinzione tra i due tipi d'infinità, tra un'infinità di *distanza* (1630) e un'infinità di *sostanza* (1641).

Cosa enuncia l'infinità di distanza? Lo scarto tra Dio e le verità create, ossia la rottura epistemologica e ontologica tra l'Increato e il creato attraverso l'incomprensibilità; da un tale scarto segue l'*estrinsecità* di questa infinità, relativa soltanto all'onnipotenza



instauratrice del creato. Non vi è alcun bisogno, infatti, perché vi sia questa cesura, che l'Increato sia esso stesso infinito; anzi, l'essere di questo ente può restare indiscusso, poiché tutto ciò che conta è la sua funzione di fondamento e, come conseguenza o condizione dell'esercizio di questa funzione, la distanza infinita tra il fondamento e il fondato. Poco importa la determinazione ontologica del fondamento, *cosa* esso sia (*quid sit*): conta soltanto *il fatto che* fondi (*quod sit*), e dunque che non sia quel che fonda, che fra essi vi sia uno scarto della più grande distanza possibile – distanza infinita. È precisamente per questo che le lettere del 1630 possono mantenere indeterminato il fondamento: perché esse lo determinano soltanto per la sua funzione di fondazione, ossia per la trascendenza inseparabile di tale funzione. Per di più, questa indeterminazione del fondamento lo è tanto *de facto* quanto *de iure*: infatti, come potrebbe il fondato determinare il fondamento? L'essenza del fondamento è restare fuori dal piano del fondato, infinitamente distante da esso, e, di conseguenza, non lasciarsi determinare in alcun modo da esso. Non si tratta soltanto del fatto che il fondamento *possa* esercitare la potenza fondatrice senza essere determinato da se stesso; ma precisamente del fatto che la esercita solo in quanto non ne è (interamente) determinato, poiché la sua funzione fondatrice conserva il suo scarto da ciò che fonda. L'infinità di distanza squalifica, di fatto come di diritto, qualsiasi teologia naturale, poiché essa esprime solo una pura funzione di trascendenza.

Tutt'altra è l'infinità di sostanza: attraverso essa, Dio è *intrinsecamente* infinito, infinito in sé, in quanto la prova dell'esistenza di Dio parte dalla posizione *ontologica* di quella infinità. Una tale infinità non è correlativa dell'atto fondatore di Dio; al contrario, essa potrebbe risultare dalla chiusura su se stesso di un ente che sarebbe dispensato da qualsiasi relazione all'esteriorità proprio dal suo compimento – l'incontestabile discrezione, se non l'assenza, della creazione delle verità eterne nelle *Meditationes* confermando allora la chiusura della *substantia infinita* sulla sua propria sostanzialità.¹ L'infinità di sostanza favorisce in tal modo la possibilità di una *theologia*: l'infinito in quanto caratterizza non più la distanza tra il creato e il creatore, ma l'essere stesso del creatore, autorizza una conoscenza del creatore stesso.

L'infinità di distanza è segno di una *trascendenza* dell'Increato rispetto a tutto il creato qualunque esso sia: l'infinità di sostanza dice l'infinità immanente all'essere divino. Questa distinzione potrebbe essere enunciata seguendo la concettualità aristo-

1. Si potrebbe, a rigore, ammettere che la creazione delle verità eterne sia soltanto suggerita nella *Meditatio VI*, AT VII, 71, 17-18: "Deus sit capax ea omnia efficiendi quae ego sic percipiendi sum capax"; nella *Meditatio VI*, VII, 78, 2-3 "omnia quae clare et distincte intelligo, talia a Deo fieri posse qualia illa intelligo"; in favore di una tale interpretazione di questi passi, cfr. Kobayashi 1993: 38 sgg. Quanto alla determinazione di Dio come *fons veritatis* (*Meditatio I*, AT VII, 22, 23-24) essa è di uso comune da quando Lattanzio ha fatto ricorso all'espressione per parlare della Chiesa (*Divinae Institutiones*, XL, 30: "Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei") e Agostino di Dio stesso (*Confessiones*, XII, xxx, 41: "Deum nostrum, fontem veritatis..."); l'immagine stessa di *fons* è biblica (*Eccl.* I, 5; *Ps.* 35, 10). Essa non può dunque, senza estrapolare, essere interpretata immediatamente come allusione alla trascendenza fondatrice delle lettere del 1630; *sed contra*, Gouhier 1987: 241 sgg.: "sotto la penna di Descartes, *fons* significa sorgente creatrice" (243).

telica: poiché l'infinità di distanza determina il fondamento soltanto nella sua relazione al fondato, esso appartenerebbe alla categoria della relazione, *πρός τι*; solo l'infinità, invece, appartenerebbe all'*ουσία* (e forse al *ποσόν* e al *ποιόν*, in un modo da precisare), in quanto essa enuncia l'*essere* stesso di Dio, indipendente da ogni posizione di fondazione di esteriorità, ciò che conferma il fatto che l'*ουσία* dispiega l'*ἐνέργεια*² come l'infinità della sostanza cartesiana si dà "actu" (VII, 47, 19). Così, l'infinità del 1630 non affetta Dio *absolute* ma *relative*: nel suo rapporto alla finitezza della creazione. Nella metafisica del 1641 avviene qualcosa di completamente diverso: Dio deve essere provato e può esserlo solo in quanto inscritto all'interno di un'ontologia scalare in cui l'infinità s'inserisce e di cui essa costituisce l'acme; da fondamento *estereiore* come lo era nel 1630, essa integra ora la metafisica e vi si dà come sostanza appartenente a pieno titolo al regno degli enti la cui esistenza è dimostrabile.

Lo scarto tra l'infinità di distanza e l'infinità di sostanza presenta in tal modo due caratteristiche: innanzitutto, l'infinità di distanza (1630) è estrinseca all'essere di Dio, mentre l'infinità di sostanza gli è intrinseca; in secondo luogo, la prima indica la trascendenza di Dio rispetto a ogni mente e all'essere fondato mediante la creazione, mentre l'infinità di sostanza affetta un essere di cui la trascendenza non è la determinazione primaria, in quanto deve, mediante essa, integrarsi in un nuovo percorso dimostrativo. Questo scarto, tra un'infinità *πρός τι* e un'infinità secondo l'*ουσία*, non deve essere troppo rapidamente ricucito; dovremo ritornare più volte sulla sua funzione strutturante.

La tensione dell'infinito

Ma se le cose stanno così, è perché la *philosophia prima*, dimostrando l'esistenza di Dio, deve riconquistare il fondamento della razionalità e del metodo e, con ciò stesso, la sua propria condizione ontica di possibilità – il Dio delle lettere del 1630. La *philosophia prima* deve uscire da se stessa, estradarsi, e di conseguenza, l'*ego* cedere a Dio. Una tale cessione significa in definitiva l'implosione dell'*ego* in direzione del suo fondamento ontico; ma questa implosione deve essa stessa avvenire sul piano proprio della *philosophia prima*, vale a dire sul piano noetico. Questa è dunque la posta in gioco con l'*idea infiniti*: inserirsi nella *philosophia prima* come *cogitatum* e stravolgere la *cogitatio* dirigendola verso il suo fondamento ontico. L'infinito è il luogo di questa concorrenza tra un primo principio ontico (Dio, 1630) e un primo principio epistemologico (l'*ego*, 1641); tra una metafisica che sfugge alla razionalità, perché la fonda, e una *philosophia prima* che vi si sottomette per risalire, al di là di se stessa, verso ciò che la rende possibile.

Come Giano, l'infinito fonda la razionalità ma deve ancora dipendere da essa. Da questa ambiguità, derivano tre conseguenze. – La prima impone di riconsiderare il dibattito tradizionale sull'"ordine delle ragioni": l'*ordo rationum* non deve essere inteso come la semplice messa in opera di deduzioni puramente orizzontali a partire da premesse che si suppongono date; irriducibile al dispiegamento di un *ordo* precedentemente definito dalla ristrettezza di una concettualità geometrica che potrebbe essere quella dell'*Ethica* di Spinoza, ma che non è – che non è proprio *mai* – né quella delle

2. *Metaphysica*, Λ, 7, 1072a31-32.

Meditationes in particolare, né quella dell'impresa cartesiana in generale;³ esso non deve inoltre interpretarsi come la "verità della scienza" opposta alla "verità della cosa";⁴ ben altrimenti esso costituisce la traduzione epistemologica di una risalita verso il proprio fondamento ontico di ogni conoscenza. L'*ordo rationum* è quello di una risalita alle condizioni di possibilità dell'*ordo rationum* stesso. Una volta spiegato l'ordine in tal modo, le rotture che ne frantumeranno la continuità ci appariranno non tanto come abbagli quanto come conseguenze necessarie di un progetto in se stesso paradossale. – Seconda conseguenza: la risalita alle condizioni di possibilità proprie delle *Meditationes* deve prima o poi giungere a un'idea o una *perceptio*⁵ che non richieda alcuna conoscenza anteriore. Questa idea sarà prima, anche se non viene spiegata prioritariamente né primariamente nell'*ordo rationum*. La *philosophia prima* impone in tal modo una percezione che è condizione di qualsiasi conoscenza senza essere condizionata da nessun'altra – una percezione che si sostiene *da se stessa*. Noi intendiamo l'idea d'infinito come quella percezione che non ha bisogno di nessun'altra per essere percepita, ma che tutte le altre richiedono invece come condizione della loro intelligibilità: in quanto percezione ultima, essa è la più chiara e la più distinta, e fa conoscere in modo evidentissimo che Dio esiste. – Terza conseguenza: poiché, nella *philosophia prima*, questa percezione deve dispiegare il massimo della *cogitatio* per trafiggerla ed estasiarla in direzione del fondamento ontico del 1630, essa deve far prorompere la *cogitatio* perché, per mezzo di essa, l'*ego* possa trascendersi verso l'esteriorità fondatrice della *philosophia prima*. Ma questo erompere non può essere negativo, non può risultare da un difetto di *cogitatio*, d'intelligibilità o di metodo, in quanto questi ultimi reggono la *philosophia prima*; esso deve dunque essere eminentemente positivo: paradossalmente sarà proprio perché una certa percezione (l'infinito) è al suo più alto grado chiara e distinta che essa rovescia il primato dell'*ego*, della *cogitatio* e del metodo per trascendersi verso il fondamento ontico: Dio. L'infinito cartesiano si trova nel punto d'incontro tra il fondamento ontico di ogni *cogitatio* (1630) e la *cogitatio* più chiara e distinta (1641).

L'infinito e la struttura della metafisica cartesiana

Così, dall'infinità di distanza all'infinità di sostanza, Descartes avrà avuto bisogno di dieci anni per unificare i due volti del Dio della sua metafisica in un nome (l'infinito) che ne dice la funzione d'instaurazione delle verità e, al tempo stesso, lo sottomette all'*ordo meditandi*. Pertanto, la sintesi, abbozzata a grandi linee, degli impieghi dell'infinità divina dal 1630 al 1641 rende testimonianza di un percorso di notevole coerenza: il Dio del 1630 è infinito in quanto supera l'ordine comprensibile che instaura con la sua onnipotenza; ma quando, dieci anni più tardi, si tratta di provare l'esistenza di Dio per mezzo di un concetto interno alla catena deduttiva delle *Meditationes*, il concetto coinvolto è lo stesso che si trovava nel cuore della dottrina della creazione delle verità, in modo tale che *la medesima nozione di Dio permette di fondare le verità eterne, e*

3. Cfr. Gueroult 1953: I, 15-29.

4. Cf. Gueroult 1957.

5. Per l'equivalenza tra idea e percezione, cfr. *Principia*, I, 32 e I, 48.

dunque l'ordine, e di provare l'esistenza di Dio. Si vede bene il formidabile guadagno di questo ritorno all'infinità del 1630: poiché l'infinito può al tempo stesso sottrarsi ad ogni ordine (come autore delle verità) e inserirvisi (come idea chiara e distinta della *substantia infinita*); esso fonda la razionalità e permette, allo stesso tempo, di risalire al suo fondamento seguendo questa stessa razionalità. Seguendo le due determinazioni della metafisica, come trasgressione e fondazione delle verità e come insieme delle prime cose che si possono conoscere seguendo l'ordine e che danno i loro principi alle altre scienze, l'infinito riveste questi due ruoli: darsi come il concetto dell'incomprensibile che appare nell'orizzonte del finito per assicurare il suo ruolo di fondamento; inserirsi nella catena meditativa come la percezione auto-giustificata, condizione di possibilità di ogni altra percezione, e soddisfare le esigenze della razionalità fino al loro punto di frattura. Ai nostri occhi, questi due ruoli inoltre non fanno altro che sovrapporsi e contraddirsi; potremmo addirittura respingere come circolare la fondazione del fondamento per mezzo del fondato; ma questa tensione non è forse nel cuore della metafisica, non appena essa inizia a conquistare razionalmente il fondamento della razionalità, ossia di se stessa? Se così non fosse, tra le due funzioni dell'infinito vedremmo solo rivalità – rivalità del fondamento e del fondato, entrambi cavallerescamente battezzati con lo stesso nome: Dio, o l'infinito.

2. METAFISICA, *PHILOSOPHIA PRIMA*, *METAPHYSICA*

La circolarità dell'infinito

Eccoci in possesso di un'ipotesi che non abbiamo ancora pienamente colto: l'infinito, elaborando la metafisica dall'interno, cristallizza la rivalità del fondato e del fondamento – del fondato, infatti l'infinito è sottoposto all'ordine delle essenze conosciute dall'*ego*, e del fondamento, infatti l'infinito fonda l'*ego* stesso e queste essenze stesse. Come comprendere un tale paradosso? E in quale modo i testi di Descartes contribuiscono non soltanto a costituirlo, ma anche a renderlo permanente? L'eventuale rivalità tra le due tendenze dell'infinità, indotte dalle due determinazioni della metafisica cartesiana (1630 e 1641), si lascia ricomporre? In verità, le cose potrebbero essere più complesse: potrebbe essere che non vi sia affatto una semplice rivalità, che queste due tendenze non si oppongano come semplicemente contrarie l'una all'altra, ma che esse si alimentino reciprocamente e si servano l'una dell'altra. In che senso? Ciò che importa è che il fondamento (Dio) sia provato razionalmente per mezzo dell'idea dell'infinito perché possa, a sua volta, fondare la razionalità; o, altrimenti, circolarmente, che l'infinito fondi la razionalità, prima che questa s'impossessi del suo fondamento per farne oggetto della prova. La circolarità ci sembra preferibile alla rivalità; essa sola potrà introdurci nel cuore della metafisica cartesiana, se è vero, come dice Heidegger, che "Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineizukommen – l'importante non sta nell'uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta".⁶ Questo circolo impedisce che tra la metafisica del 1630 e la

6. Heidegger 1927: 153, trad. it., 194.

philosophia prima del 1641 vi sia solo una silenziosa opposizione; al contrario, esso esige che sia presa in conto la via che dalla prima conduce alla seconda e dalla seconda alla prima – detto in altri termini, la via attraverso la quale ciascuna di queste due tendenze, spinta alle sue ultime conseguenze, conduce all'altra. Che queste due tendenze non si oppongano, ma che, al contrario, si alimentino l'una l'altra, è ciò che suggerisce la loro frequente associazione negli stessi testi e il fatto che Descartes non vi abbia manifestamente mai trovato nulla da ridire. Ma allora deve essere possibile seguire l'infinito in *philosophia prima* fino al punto in cui s'inverte in fondamento stesso della razionalità finita, ossia scovare la possibilità di questo rovesciamento nel cuore della *philosophia prima* come una virtualità di cui essa è gravida e che, su un'altra linea teorica anche se (talvolta) negli stessi testi, altre proposizioni delineano. Questa impresa esige in primo luogo che si esplicitino tutte le modalità dell'inserimento dell'infinito nel cuore della *philosophia prima* del 1641; soltanto allora queste modalità potranno condurci direttamente al loro superamento, al loro rovesciamento in direzione dell'infinità fondatrice.

Metafisica cartesiana e metaphysica

Ma per il momento, questo progetto ammette ancora un'altra formulazione, che restituirà Descartes alla storia della metafisica. In effetti, determinata come *philosophia prima*, potrebbe darsi che la metafisica cartesiana possa raggiungere la *metaphysica* in fase di costituzione, se non addirittura che ne alimenti il flusso; in questo caso, l'infinità divina delle *Meditationes* s'inscriverebbe nell'orizzonte di una storia più lunga, alla quale Descartes si sottrae solo in apparenza – la storia della metafisica, nel suo senso strettamente storico di *metaphysica sive ontologia*. Posto il problema in questo modo, l'infinità del 1630, fondando la stessa *philosophia prima*, si sottrarrebbe dal luogo in cui quest'ultima incontra la storia della metafisica in fase di costituzione. Bisognerebbe d'altronde riconoscere un'equivalenza: sia che la metafisica del 1630 contraddica la metafisica del 1641, sia che quest'ultima sottragga la metafisica del 1630 alla *metaphysica* nel suo senso storico, bisogna ammettere che si tratta soltanto di due differenti versioni della stessa questione. Ecco quel che basta per giustificare un confronto della *philosophia prima* con la *metaphysica*, come scienza dell'*ens in quantum ens*. Questo confronto potrebbe evidentemente sembrare un paradosso,⁷ se è vero che nessuno più di Descartes era, almeno in apparenza, disinteressato alla *metaphysica*: il suo interesse per il concetto di *ens* è inesistente, almeno esplicitamente.⁸

Occupiamoci allora della metafisica per come si è progressivamente imposta a partire da Duns Scoto, successivamente a – e secondo – Avicenna: scienza dell'*ens in quantum ens*. Essa impone come *subiectum metaphysicae*, non Dio, secondo la sug-

7. Va ricordato tuttavia che una tale integrazione nella storia della metafisica non ha più, nel momento in cui scriviamo, niente di paradossale. Cfr. Marion 1986: 89-92, e, da un punto di vista strettamente storico, la notevole monografia Savini 2011.

8. Cfr., nelle *Regulae*, il discredito delle categorie dei filosofi (X, 381, 9-13), degli "entia philosophica" (X, 442, 27), "abstracta" (X, 443, 8 e 44, 23) detti "entia Scholastica" nella *Recherche de la vérité* (X, 517, 23), così come dei quattro sensi dell'essere secondo Aristotele; su questa squalificazione, cfr. Marion 1986: 80-86 e Carraud 1997.

gestione di Averroè, ma un *concetto di ente* i cui presupposti sono decisivi sotto tutti i punti di vista. (a) Innanzitutto che l'ente sia preso come un *concetto* – o, in altre parole, che il concetto abbia la priorità sull'ente. Infatti, affinché l'ente si faccia oggetto di scienza (*subiectum*), bisogna anche che si lasci assoggettare al concetto: nulla era tuttavia meno scontato. Questo passo ha richiesto nientemeno che una decisione filosofica fondamentale che la *metaphysica* deve a Duns Scoto. Nella sua radicalità, la rivoluzione scotista, promuovendo l'*ens* come *subiectum metaphysicae*, ha imposto uno squilibrio all'interno del *conceptus entis* convalidando il privilegio del *conceptus* sull'*ens*.⁹ (b) Questo primato del concetto obbedisce pertanto al primato della rappresentazione e dell'intelligibilità: l'ente è il concetto oggetto della metafisica solo in quanto ne mette all'opera l'intelligibilità richiesta dalla rappresentazione. La metafisica sarà “metafisica della rappresentazione” o non sarà. (c) Questa intelligibilità ha come corollario l'univocità del concetto, in quanto l'ente deve essere rappresentato per darsi come oggetto di una scienza; bisogna dunque che ogni ente convalidi la rappresentabilità universale dell'ente in quanto tale per entrare nell'ambito della metafisica. Ancora meglio, l'ente non si dà tanto in una rappresentazione, ma egli è *quel che* la rappresentazione rappresenta: la rappresentazione dà l'ente soltanto perché lo definisce innanzitutto come quel che essa stessa dà. È soddisfacendo l'entità (*étantité*) dell'ente rappresentabile, oggetto della metafisica, che qualsiasi ente s'inscrive nella metafisica.¹⁰ Pertanto, ogni ente condivide con l'*ens* trascendentale la rappresentabilità, dalla quale esso trae il dare se stesso come ente. Una tale condivisione fonda quindi la rappresentabilità universale dell'ente sull'univocità del concetto. Ogni equivocità (infatti non si tratta tanto di negare l'equivocità o l'analogia quanto di chiarirne le condizioni di possibilità¹¹) si staglierà su un fondo di univocità imposta dal concetto di ente.¹² Ma, di rimando, questa univocità ha un prezzo elevato: il concetto di ente si mantiene nella più grande indeterminazione, vuoto di ente in quanto trascendentale a ogni ente – oggettività pura di ogni oggetto.

Ora questi tre presupposti principali della metafisica intesa come scienza dell'ente, Descartes potrebbe non soltanto averli ammessi, ma addirittura rigorosamente fondati. (a) Come *philosophia prima*, la metafisica cartesiana sottopone gli enti alla rappresentazione, dunque al concetto. Questa egemonia del concetto è ben illustrata dalla definizione stessa della *philosophia prima*, e almeno per due motivi: innanzitutto, in quanto essa integra l'esigenza della conoscibilità nella definizione dei suoi oggetti

9. Marion 1999: 13-36.

10. Già Avicenna (*Avicenna Latinus*, I, 2, 12) dimostrava l'esistenza di Dio *in metafisica* (in quanto *quaesitum*) solo modalizzando secondo il possibile e il necessario l'*ens, subiectum* della metafisica (Avicenna 1978: 93); e Averroè non poteva fare di Dio l'oggetto della metafisica se non a condizione di dimostrarne l'esistenza *in fisica*, poiché nessuna scienza dimostra l'esistenza del suo oggetto: cfr. *Analitici Secondi*, I, 10, 76b11-16; Avicenna 1978: 87; *Avicenna Latinus*, I, 1, 5: “Nullum enim scientiarum debet stabilire esse suum subiectum – A nessuna scienza appartiene di stabilire l'esistenza del suo oggetto”.

11. Cfr. Boulnois 2011: partic. 30 sgg.

12. Cfr. Heidegger 1957: 295 e cfr. 305; trad. it.: 79; cfr. anche 85.

(“che si possono conoscere filosofando”¹³), e poi, in quanto essa promuove un concetto di ordine non ontico ma propriamente epistemologico – riconducendo così il primato del concetto sull’ente, proprio del concetto, al *conceptus entis*:¹⁴ l’ontico cede all’epistemologico, l’ente al suo concetto. Per il resto, questo ritrarsi dell’ontico dinanzi all’epistemologico, non era una delle grandi decisioni della *via cartesiana*? Dalle *Regulae* sino alle *Meditationes*, gli oggetti considerati sono soltanto essere, innanzitutto conosciuti e messi in ordine seguendo una priorità relativa unicamente alla conoscenza. Doppia traduzione dunque, in sede cartesiana, della priorità del concetto sostenuta, ben prima di Descartes, dalla metafisica. (b) Ma allora, visto che essa dispiega e insieme organizza la priorità del concetto, la *philosophia prima* cartesiana mette in opera la rappresentazione, caratteristica per eccellenza della metafisica. Come si enuncia questa rappresentazione? *Cogitatum*; non vi sarà niente, che non sia prima dato alla *cogitatio*. (c) In tal modo, facendo dell’ente rappresentabile l’oggetto della metafisica, Descartes definisce un’ontologia, mediante la quale l’ente si definisce soltanto, o innanzitutto, *ut cogitatum*: il primato del concetto impone in tal modo la supremazia dell’intelligibile e l’univocità tangenziale dell’*ens*, ridotto all’oggetto – *cogitatum* di una *cogitatio*. Non deve quindi sorprendere che Descartes anticipi la definizione dell’*ens ut intelligibile* che sarà in Clauberg l’oggetto stesso della metafisica, prima di essere ripreso da Wolff e addirittura da Fichte.¹⁵ È facile capire che il disinteresse di Descartes per la questione dell’*ens* non lo colloca ai margini dalla storia della metafisica: egli vi appartiene in tutto e per tutto, poiché, sostenendo sin dalle *Regulae*¹⁶ la priorità della rappresentazione dell’oggetto sull’oggetto stesso, compie un sacrificio alla rappresentazione e all’intelligibilità.

Ma non è ancora abbastanza. Non potremmo forse fare un passo supplementare e sostenere che, visto che ogni *cogitatum* presuppone un *cogito* in cui fondarsi, Descartes sia andato più lontano della metafisica in fase di fondazione dando alla rappresentazione il suo fondamento – l’*ego* del *cogito*? In effetti come poteva il primato della rappresentazione rinunciare a un *ego* per e mediante il quale vi è rappresentazione? Descartes avrebbe così inaugurato la svolta trascendentale che, da Scoto a Kant, ordina la rappresentazione verso l’*ego* che la condiziona;¹⁷ senza considerare tematicamente, come Scoto e Suárez, l’oggetto della metafisica, egli è andato più lontano di loro, dando

13. AT III, 235, 17-18 e 239, 7; trad. it., 1325, 1329.

14. Sul concetto di ordine nelle *Regulae*, cfr. Marion 1975: §12, 71 sgg.; cfr. *Discours de la méthode*, II, AT VI, 18, 31-19, 32.

15. Questa definizione si enuncia: “omne quod cogitari potest”, Clauberg, *Metaphysica de ente*, Groninga, 1647, §4, in *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, Blaev, 1691, ristampa anastatica in 2 voll.: 283; cfr. anche C. Wolff: “Essentia definiri potest per id, quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens – L’essenza può essere definita da ciò che è concepito per primo dell’ente e in contiene la ragion sufficiente” (*Ontologia*, 1730, §168); e perfino ancora Fichte: “Das Wort Sein bedeutet unmittelbar immer schon ein Objekt des Denkens, ein Gedachtes” (Fichte 1799: 105; e 1845: 359). Sul debito dell’ontologia nei confronti dell’instaurazione cartesiana, cfr. Marion 1986: 88-92.

16. J.-F. Courtine arriva addirittura a fare delle *Regulae* la metafisica generale presupposta dalla metafisica speciale delle *Meditationes*, cfr. Courtine 1990: 484-488.

17. Cfr. Marion 1999: 26-30.

alla rappresentazione un portatore, un titolare, insomma un fondamento ontico, nell'istanza *cogitante* – l'*ego*.¹⁸ La necessità propriamente istoriale della svolta trascendentale della metafisica che Descartes realizza si distingue anche per il suo porsi in un'ampia storia dell'*ego*. *A parte ante*, abbiamo potuto mostrare che il profilo di un *cogito* era già reperibile nella scuola scotista, ben prima di Descartes – anticipazione molto istruttiva: infatti se essa non basta affatto per definire alcuni scotisti come “pre-cartesiani”, per tracciare una “storia pre-cartesiana del cogito cartesiano” o (ancor meno) per indebolire la svolta cartesiana del *cogito*, essa attesta che la promozione di un concetto univoco di ente non poteva fare a meno di annunciare la rivendicazione, almeno tangenziale, di un *ego* al fondamento della rappresentazione.¹⁹ *A parte post*, quando Kant pretende di abolire l'ontologia in un'analitica dell'intelletto puro e di sostituire all'ontologia una scienza del cogitabile,²⁰ distrugge la metafisica meno di quanto la realizzi, fondandola definitivamente nell'*Ich Denke* trascendentale:²¹ da questo punto di vista, non soltanto Kant non ha messo fine alla metafisica, ma l'ha ricondotta ed esplicitata adottandone i presupposti maggiori; la critica kantiana della metafisica non ci fa uscire dalla metafisica: essa ne fa ancora interamente parte.

L'infinito e la metaphysica

La *philosophia prima* cartesiana, la cui elaborazione sembrerebbe a prima vista non dovere nulla alla storia della metafisica, può invece configurarsi come un *momento* cruciale della metafisica: essa ne dispiega tutte le aspettative, e addirittura le fonda. Da questa comunanza, il nostro interrogativo iniziale prende una nuova luce. Ci siamo interrogati sul problematico rovesciamento dell'idea dell'infinito, sottoposta al requisito dell'intelligibilità, in infinità fondatrice, sottratta all'intelligibilità che essa fonderebbe; in questa ipotesi, la *philosophia prima* del 1641 esponeva un concetto d'infinità suscettibile di essere approfondito, *contro* la *philosophia prima* stessa, in direzione di una fondazione per trascendenza. Ma un tale approfondimento non equivarrebbe a dispiegare pienamente le potenzialità non metafisiche celate dalla *metaphysica* nel suo senso storico? Un fatto, almeno, invita a pensarlo: che l'infinito sia apparso come primo nome di Dio nell'autore che, per primo, ha dato alla metafisica la sua definizione e il suo oggetto, il concetto univoco di ente: Duns Scoto. Ed è proprio Scoto che ha conferito alla metafisica

18. Su questo punto, cfr. Carraud 1999.

19. Cfr. Schmutz 2007, nonostante la critica di Carraud 2010: 232-233.

20. Cfr. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak III 207, A247/B303; trad. it., 271: “der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse *a priori* in einer systematischen Doktrin zu geben (z. E. den Grundsatz der Kausalität) muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen. – il nome risonante di ontologia, che pretende dare in una teoria sistematica conoscenze sintetiche *a priori* delle cose in generale (ad esempio, il principio di causalità) deve cedere il posto a quello modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro”. Su questo, cfr. Benoist 1996: 137-163; e Marion 2001: cap. 1 e *passim*.

21. È per questo che *tutto lo scotismo va verso Kant*, come hanno dimostrato i lavori di Honnfelder 1990, 2002, 2003.

sica il suo oggetto storicamente decisivo, il concetto univoco di ente, e determinato Dio come *ens infinitum* all'interno della stessa metafisica. Questa decisione riposa, come è evidente, su un paradosso: promuovendo l'univocità di un concetto, la metafisica non poteva integrare Dio senza esigere di sottometerlo all'intellegibilità; ora questa sottomissione all'intellegibilità si è operata attraverso il nome divino che era il meno adatto in apparenza ad autorizzarlo: l'*infinitum*! Inseparabile dall'incomprensibilità, l'infinità non doveva, in principio, sottrarre Dio a qualsiasi indagine condotta da un *ego* che determinava *a priori* e trascendentalmente la cogitabilità di ogni *cogitatum* possibile? D'altronde il concetto di *infinitum* era stato elaborato fino a Tommaso d'Aquino proprio in questo modo – come parte di una via negativa che mette in scacco l'intellegibilità o l'univocità. Ora, integrando Dio nella metafisica a titolo di *ens infinitum*, Duns Scoto ha distolto l'infinità divina dalla sua funzione di indicatore della trascendenza e l'ha ricollocata nel campo dell'intellegibilità univoca del concetto; l'infinito non è più un'eccezione per l'intellegibilità ma vi si integra perfettamente: l'*ens infinitum* diviene la figura metafisica di Dio, vale a dire la figura di Dio in quanto sottoposto al concetto. La svolta scotista della metafisica fu talmente profonda da tradursi in fagocitosi di ciò che, trasgredendo l'imperativo dell'intellegibilità, avrebbe dovuto sfuggirle – per definizione l'infinito.

Osiamo allora un'induzione *a priori*. Se Descartes appartiene alla metafisica in quanto, promuovendo il primato dell'*ego* e dell'intelligibilità, ha anticipato il suo oggetto come *cogitabile*, potrebbe darsi che egli abbia sottoposto, come Scoto, il Dio infinito al primato della rappresentazione, integrandolo all'*ens ut cogitabile* sottoposto al primato dell'*ego*. Tuttavia, non abbiamo visto che sin dal 1630 l'infinito fa eccezione alla razionalità fondandola? Una via d'uscita sembra possibile, ambigua e sottile: che l'idea d'infinito s'inscriva nella metafisica, proprio sfuggendole, vale a dire dissolvendo a suo proprio vantaggio il privilegio dell'*ego cogito*. Detto in altri termini: l'infinito si configurerebbe come il luogo di un litigio all'interno della metafisica intesa seguendo la sua costituzione onto-teo-logica, tra l'*onto*-logia (in cui si afferma il primato dell'*ego* rappresentativo da cui un tale *ens* dipende) e la *teo*-logia (che afferma il primato ontico di Dio fondatore delle verità e della razionalità stessa) – ossia, in ultima analisi, di un litigio tra i due enti supremi – l'*ego* e Dio. Ma questo litigio non lascia indenne la metafisica: compromettendo la solidarietà dei due poli dell'onto-teo-logia, essa compromette profondamente e radicalmente se stessa, in quanto consiste in questa sola articolazione. Insistiamo tuttavia: la fuga al di fuori della *philosophia prima* sarà possibile solo a partire dalle esigenze stesse della rappresentazione e non equivarrà in nessun caso ad una qualsivoglia posizione “di extra-territorialità” rappresentativa: per quanto quest'ipotesi possa sembrare paradossale, l'idea d'infinito aprirebbe una crepa dall'interno della *philosophia prima*, la *perforerebbe*²² e al tempo stesso *la convaliderebbe pienamente, complicandola*, non nelle sue lateralità, ma nel suo centro: sarebbe proprio convalidando le determinazioni storiche della metafisica, determinazioni confermate e fondate da Descartes, che l'infinità le sfuggirebbe e la smembrerebbe.

22. *Trouer* (= aprire) nel senso in cui Levinas osserva che il volto è “une trouée de l'horizon” “un'apertura dell'orizzonte” (Levinas 1961: 165; trad. it., 195).

3. LA SOTTOMISSIONE ALL'OGGETTITÀ

La metafisica della rappresentazione

Questa ipotesi impone una condizione non negoziabile: l'idea d'infinito può soddisfare la *philosophia prima* solo se prima si sottomette all'*ego*, titolare di ogni *cogitatio*, dandosi dunque come oggetto di una rappresentazione per un *ego* già trascendentale. Tre tesi cartesiane concorrono a convalidarla. (a) Innanzitutto, che vi sia conoscenza solo attraverso le idee, seguendo la 'regola' che Descartes espone a Gibieuf il 19 gennaio 1642: "non possiamo avere alcuna conoscenza delle cose se non attraverso le idee che ne concepiamo" (III, 476, 9-11; trad. it., 1562-1563). (b) Ora è evidente che non può esserci idea senza un *ego cogito*, in virtù della definizione dell'idea; in questo caso è permesso ricorrere alla definizione delle *Rationes* [...] *more geometrico dispositae* delle *Ilae Responsiones*: poiché l'idea è solo una forma di *cogitatio* ("cuiuslibet cogitationis formam illam...", VII, 161, 14-15; trad. it., 892) e che la *cogitatio* è "quod sic in nobis est, ut eius immediate conscii simus" (161, 7-8; trad. it., 160), essa stessa si ordina all'*ego* come ogni *cogitatio*; l'idea si definisce proprio grazie a tale ordinarsi: "chiamo in generale col nome di idea tutto ciò che è nella nostra mente quando concepiamo una cosa, qualunque sia la maniera in cui la concepiamo" (III, 392, 28-393, 2; trad. it., 1482-1483). Qui, la dequalificazione di eventuali differenze tra le "maniere di concepire" rivela il solo punto comune tra i diversi tipi di idee: che siano tutte *cogitationes* di un *ego*, quindi ordinate ad esso. (c) Bisogna, tuttavia, considerare un tipo particolare di idee, quelle che ricevono propriamente il nome di idee (VII, 37, 4; trad. it., 729) in quanto sono "tanquam rerum imagines – come immagini di cose". A cosa devono il loro statuto di quasi-immagini? Al fatto di rappresentare – alla loro *realitas obiectiva*. Che cos'è la realtà oggettiva? "*Per realitatem obiectivam ideae* intello entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea – Per *realtà oggettiva dell'idea* intendo l'entità della cosa rappresentata attraverso l'idea, in quanto è nell'idea" (VII, 161, 4-6; trad. it., 160). La realtà oggettiva è l'essere *della cosa* rappresentata in quanto rappresentata; l'idea porta in se stessa, come costitutiva di se stessa, la cosa stessa, ma in un modo ontologico degradato. Il duca di Luynes non si è d'altronde ingannato nel glossare *objective* con "per rappresentazione".²³ Alla *realitas obiectiva* spetta dunque la funzione di condurre la rappresentazione nel cuore stesso dell'idea: "rei repraesentatae" (161, 5; trad. it., 160), dicono le *Ilae responsiones*. Ora l'*idea infiniti*, apparendo *dopo* la distinzione fra idee, volontà e giudizi, come un'idea propriamente detta, si lascia scomporre in *realitas formalis* e *realitas obiectiva*; è su questa stessa *realitas obiectiva* che si fonderà tutta la prova *a posteriori*. Così, l'idea d'infinito, come ogni idea, *rappresenta*, e non potremmo contestarlo senza compromettere l'integralità del percorso della *Meditatio III* e senza contravvenire alla lettera dei testi. Poiché non c'è conoscenza se non attraverso l'idea, poiché l'idea, come modalità del *cogito*, si ordina all'*ego* centralizzatore, poiché l'idea d'infinito è l'idea *dell'infinito* solo a condizione di avere, come tutte le altre idee, una *realitas obiectiva*, l'*idea infiniti* soddisfa le esigenze metafisiche della rappresentazione.

Così Descartes ha condensato queste tre determinazioni in un'unica espressione: l'idea d'infinito è "maxime vera" (46, 12 e 28; trad. it., 740 e 742). Tuttavia, questa

23. Cfr. AT VII, 41, 28/IX, 33; VII, 42, 11/IX, 33; VII, 79, 20/X, 63.

espressione non è ovvia: riconoscere l'idea di Dio come l'idea *maxime vera* suppone un doppio paradosso, il primo legato a *vera*, il secondo a *maxime*. (a) Da una parte, come "idea *maxime vera*", occorre che l'idea sia *vera*, dunque che un'idea possa essere vera o falsa – ciò che Descartes aveva esplicitamente respinto qualche pagina prima: "quod ad ideas attinet, si solae in se spectentur, nec ad aliud quid illas referam, falsae proprie esse non possunt – per quanto attiene alle idee, se vengono considerate solo in se stesse, senza che io le riferisca a qualcos'altro, non possono essere propriamente false" (VII, 37, 13-15/IX, 29; trad. it., 730-731), e inoltre "etiam in ipsa voluntate, vel affectibus, falsitas est timenda – non si deve temere falsità alcuna neppure nella volontà, in se stessa, o negli affetti" (37, 17-18/IX, 29; trad. it., 730-731), in quanto "sola [...] iudicia, in quibus mihi cavendum est ne fallar – restano i soli giudizi in cui devo evitare di sbagliare" (37, 20-22/IX, 29; trad. it., 730-731): in quanto tali, ossia considerate come rappresentazioni di oggetti (di capra o di chimera, per esempio),²⁴ le idee non sono suscettibili né di verità né di falsità; esse possono essere constatate, non contestate. Affermare allora che l'idea dell'infinito è vera significa ammettere che le idee possano essere false, contraddicendo la lettera del testo cartesiano ("vix – difficilmente", VII, 37, 27/IX, 29; trad. it., 730). (b) La seconda difficoltà proviene dal superlativo "*maxime vera*": come intenderlo? Infatti sia che lo s'intenda come relativo ("l'idea più vera") o assoluto ("l'idea verissima"),²⁵ il *maxime* suggerisce di riportare la verità a una scala di gradi eminentemente paradossale in sé: come intendere che la verità di una rappresentazione possa misurarsi secondo una gradazione? È quindi il senso stesso del concetto di *verità* che tali paradossi sembrano mettere in questione.

Falsità materiale e idea vera

Esploriamo innanzitutto il primo paradosso. Nel contesto della *Meditatio III*, la *verità* dell'idea risponde al sospetto di un certo tipo di falsità che si enuncia come *falsità materiale*;²⁶ è per questo che la sequenza VII, 46, 8-18 (idea molto chiara e distinta) segue

24. VII, 37, 13-15; trad. it., I, 730.

25. Il duca di Luynes (AT IX, 37) e Beyssade 1990: 121-123 optano per il superlativo assoluto.

26. Bisogna riconoscere che il lessico relativo a materiale/formale/oggettivo non è molto omogeneo nelle *Meditationes et Responsiones*: (a) la *Meditatio III* oppone le idee considerate *formaliter* ("cogitandi quidam modi", 40, 7-8; trad. it., 732) alle idee considerate *obiective* ("una unam rem, alia aliam repraesentat", 40, 10-11; trad. it., 732); (b) la *Praefatio ad lectorem*, invece, oppone *materialiter* ("pro operatione intellectus", 8, 21; trad. it., 690) a *obiective* ("pro re [...] repraesentata", 8, 22-23), in modo che il *materialiter* equivale qui al *formaliter* della *Meditatio III*; (c) infine, le *IVae Responsiones* oppongono *materialiter* ("operationes intellectus", 232, 16-17; trad. it., 992) a *formaliter* ("quatenus aliquid repraesentant", 232, 13-14). Così, l'idea considerata come "tagliata nella stoffa del mio pensiero (taillée dans l'étoffe de ma pensée)" è talvolta considerata *formaliter* (*Meditatio III*), talvolta *materialiter* (*Praefatio ad lectorem* e *IVae Responsiones*); considerata come rappresentativa, è considerata talvolta *obiective* (*Meditatio III* e *Praefatio ad lectorem*) talvolta *formaliter* (*IVae Responsiones*). Resta da capire perché le idee in questione sono chiamate materialmente false: cfr. l'ipotesi di F. Alquié: "le idee sensibili che Descartes invoca non sono in niente le copie o le rappresentazioni delle cose esterne [...] Quando io le considero, le considero in se stesse e materialmente" (Descartes 1963-1973: II, 675 n. 2); quella di M. Beyssade: "falsità materiale in quanto l'idea offre materia d'errore" (Beyssade

immediatamente la sequenza VII, 46, 5-8 (sospetto di falsità materiale), alla quale essa si articola mediante un *nam contra* (46, 8). Accedere al senso della verità dell'idea esige in tal modo un'analisi preliminare dell'idea materialmente falsa, in contrasto con la quale essa potrà essere chiarita.²⁷

Nella *Meditatio III*, Descartes riconosce:

Quamvis enim falsitatem proprie dictam, sive formalem, nonnisi in iudiciis posset reperiri paulo ante notaverim [= VII, 37], est tamen profecto quaedam alia falsitas materialis in ideis – Sebbene, infatti, come ho prima notato, la falsità propriamente detta, ossia quella formale, non possa trovarsi che nei giudizi, tuttavia nelle idee c'è sicuramente un'altra falsità, materiale (VII, 43, 26-29/IX, 34; trad. it., 737-739).

Esiste dunque una “*quaedam* [...] falsitas materialis in ideis”, ciò che Descartes aveva del resto un po' anticipato:

si tantum ideas ipsas ut cogitationis meae quosdam modos considerarem, nec ad quidquam aliud referrem, *vix* mihi ullam errandi materia dare possent – se mi limitassi a considerare queste stesse idee come dei modi del mio pensiero, e non le riferissi ad alcunché d'altro, *difficilmente* potrebbero offrirmi materia d'errore (*Meditatio III*, AT VII, 37, 25-28; trad. it., 731)

l'errore non colpisce soltanto i giudizi, e particolarmente i giudizi di conformità dell'idea intra-mentale alla cosa extra-mentale (37, 23-25; trad. it., 730), ma può anche trovarsi nell'*idea ipsa*, anche se solo *vix*, difficilmente.²⁸ In cosa le idee “mi potrebbero dare occasione d'inganno?”, come traduce il Duca di Luynes. Se le idee hanno la funzione di rappresentare, la loro falla, il loro fallimento o cedimento, deve essere segnalato in merito alla loro qualità rappresentativa. E in effetti, le idee materialmente false peccano proprio a causa di quel che, in esse, ha il compito di rappresentare, ossia della loro realtà oggettiva. La falsità materiale designa uno sregolamento patologico della realtà oggettiva dell'idea. Come descrivere un tale sregolamento? Le idee materialmente false sono caratterizzate dall'*eccesso* di rappresentatività rispetto al loro (non-)oggetto, poiché esse propongono una rappresentazione di una non-*res*, di un *nihil*, paragonabile a quella di una *res*:

est tamen profecto quaedam alia falsitas materialis in ideis, cum non rem tanquam rem – tuttavia nelle idee c'è sicuramente un'altra falsità, materiale, quando rap-

1994: 232), che ha dalla sua parte VII, 37, 28; VII, 232, 24 e V, 152; noi azzarderemmo l'ipotesi seguente: poiché l'idea materialmente falsa mette in questione soltanto la *realitas obiectiva*, *materialiter* è da intendere nel senso di *obiective*, in opposizione al *formaliter*: si tratta allora di distinguere la *materia* dalla rappresentazione, come contenuto di pensiero (*realitas obiectiva*), dalla sua forma, come atto della mente (*idea* o *cogitatio*, *modus cogitandi*).

27. Il fatto che il tema dell'idea materialmente falsa venga svolto esclusivamente nella *Meditatio III* o nei testi che le sono associati (*IVae Obiectiones* e *Responsiones*) non deve dunque farlo passare per secondario, poiché è *per mezzo e contro* di essa che la determinazione propria dell'idea d'infinito può emergere. Per un'altra interpretazione dell'interesse della *materialiter falsitas*, riguardo alla conoscenza dei corpi, cfr. Beyssade 1994.

28. Questo *vix* stupirà ancora Burman, cfr. *Colloquio con Burman*, AT V, 152.

presentano una non cosa come se fosse una cosa (43, 28-30/IX, 34; trad. it., 739):
 si quidem sint falsae, hoc est nullas res repraesentent – se sono false, ossia non
 rappresentano alcuna cosa (44, 10-11/IX, 35; trad. it., 739).

Le idee materialmente false sono false proprio perché rappresentano – *troppo*; esse si definiscono per il loro *eccesso rappresentativo*, poiché ciò che esse rappresentano non si lascia per definizione *oggettivare* sotto la forma di un *esse obiectivum*. Se sono false, non è perché *non* rappresentano o non rappresentano *niente*, ma perché rappresentano *positivamente* il *niente*: “idea quae mihi illud tanquam reale quid et positivum repraesentat, non immerito falsa dicetur – l’idea che me lo rappresenta come un che di reale e positivo sarebbe detta, non senza motivo, falsa” (44, 6-8/IX, 35; trad. it., 739). Esse hanno dunque poco contenuto rappresentativo,²⁹ ma questo *poco* è già *troppo*, anche se è un *troppo* che non è *molto*. È per questo che l’idea materialmente falsa non invalida il principio secondo il quale “nullae ideae nisi tanquam rerum esse possunt – non possono darsi idee se non come idee di cose” (44, 4/IX, 34-35; trad. it., 739): al contrario lo realizza fino al suo limite, l’idea che è materialmente falsa lo è solo perché ogni idea per definizione rappresenta. È quel che significa la sequenza 44, 4-8: *perfino se* il freddo è privazione, l’idea di freddo sarà *in un certo modo* positiva, poiché all’essenza dell’idea appartiene il rappresentare “tanquam reale quid et positivum”, vale a dire, in fin dei conti, il rappresentare, il possedere una *realitas obiectiva* – per questo motivo, l’idea di freddo sarà detta materialmente falsa. Le idee materialmente false sono solo fraudolentemente “rerum quarundam ideae”, poiché in realtà sono piuttosto “non rerum” (43, 25-27).

Ciò solleva un duplice problema. (a) Se lo sregolamento della realtà oggettiva suscita la falsità materiale dell’idea solo a condizione che il suo correlato ontico sia letteralmente *niente*, allora la diagnostica relativa alla falsità materiale riposa sulla verifica dello statuto ontico di tale correlato; solo questa verifica permetterà di pronunciarsi sull’eventuale sregolamento tra il noetico e l’ontico; l’idea di freddo, per esempio, sarà materialmente falsa se, e soltanto se, essa inganna rappresentando ciò che non è come qualcosa. Ma com’è possibile una tale verifica dello statuto ontico, quando il dubbio ha squalificato ogni posizione di ente, o piuttosto quando ha ridotto ogni entità all’*ens ut cogitatur*? (b) Per di più, questa prima condizione rende necessario un giudizio – giudizio a rigore impossibile (poiché imporrebbe di misurare l’idea al suo correlato extra-mentale), contraddittorio (poiché impedirebbe *in fine* nel suo principio qualsiasi possibilità di una qualsivoglia falsità materiale) e problematico (poiché comprometterebbe la distinzione tra il giudizio e l’idea³⁰). Non è proprio questo d’altronde che Arnauld farà notare? Poiché un’idea rappresenta sempre, quando m’inganno sull’*ens* rappresentato, io commetto soltanto un errore di giudizio. Prendiamo l’esempio del freddo, direttamente dalla *Meditatio III* (206, 12-15; trad. it., 958 citando 43, 26-29; trad. it., 736-738); delle due, l’una: *o* il freddo è una privazione e allora, non potendo l’*esse obiectivum* di una privazione essere positivo poiché il nulla non ha *esse obiectivum*, non potrà essere rappresentato da un’idea oggettivamente positiva e la sua idea essere

29. AT VII, 44, 15: “tam parum realitatis mihi exhibent”.

30. Sulla distinzione tra giudizio e idea propriamente detta, cfr. AT VII, 36, 30-37, 12.

materialmente falsa (206, 16-18/20-24; trad. it., 958); *oppure* l'idea del freddo ha una realtà oggettiva, ma allora semplicemente non sarà più l'idea *del freddo*: credere di avere l'idea positiva del freddo, significa giudicare male l'idea credendola idea *del freddo* e commettere così un errore di giudizio. Il fondo dell'argomento è quindi molto semplice: a positività ontica, *esse obiectivum* positivo e idea vera; alle privazioni, nessun *esse obiectivum* e quindi nemmeno idea (207, 5-6)? Un'idea positiva che esibisce un ideato positivo, un'idea oggettivamente positiva, non può rinviare a un *ens* negativo o di privazione. Un'idea positiva è quindi sempre l'idea di qualcosa di positivo; la positività non viene dal fatto che un'idea è un'idea (formalmente, tutte le idee sono positive, in quanto “tagliate nella stoffa del pensiero”³¹), ma proprio dal fatto che rappresenta sempre positivamente qualcosa. Ma allora, la falsità è nel giudizio, non nell'idea stessa: l'errore consiste nel rapportare il contenuto dell'idea a un *ens* a cui l'idea non si rapporta: l'idea del freddo al freddo, l'idea di Dio a un idolo. Si tratta qui di una questione di *rapporto* tra l'idea e la cosa reale, extra-mentale. Per Arnauld, l'idea del freddo, in quanto rappresenta, è vera, sempre vera, nessuna idea può essere materialmente falsa.³²

Chiunque vedesse nell'analisi di Arnauld soltanto una contestazione della tesi di Descartes, sbaglierebbe; infatti cos'altro fa, in fondo, se non radicalizzare l'imputazione cartesiana di falsità ai soli giudizi,³³ esibendo il giudizio implicitamente contenuto nella supposta idea del freddo? È senza dubbio per questo che Descartes accorda nella sua risposta che l'idea di una privazione non può essere positiva, poiché l'essere oggettivo di una privazione non è positivo (232, 10-11; trad. it., 992). Ma l'essenziale della sua risposta si trova altrove: essa consiste nel presentare l'idea come una mediazione tra la cosa e l'*ego*: questa mediazione non potrebbe essere superata, ed è proprio perché essa costituisce questa mediazione che l'idea stessa può essere falsa:

frigoris idea non est frigus ipsum, prout est obiective in intellectu, sed aliud quid quod perperam pro ista privatione sumitur; nempe est sensus quidam nullum habens esse extra intellectum – l'idea del freddo non è il freddo stesso in quanto è oggettivamente nell'intelletto, ma qualcosa d'altro, che scorrettamente viene assunto per questa privazione: è una sensazione che, al di fuori dell'intelletto, non ha essere alcuno (233, 11-15/IX, 180-181; trad. it., 994-995).

S'impone allora un “aliud quid quod perperam pro istud ens sumitur”, principio di possibilità dell'errore che giustifichi chela falsità materiale dipenda dall'idea stessa. Ed è proprio questo *aliud quid quod pro* a fornire ‘materia’ d'errore. L'idea materialmente falsa ci dà maggiore *occasione d'errore* (“*occasionem erroris*”, 233, 23/IX, 181; trad. it., 995), in quanto ci rappresenta ciò che non è come ciò che è; da qui, la precisazione decisiva apportata dalle *IVae Responsiones* alla *Meditatio III*: la falsità materiale non dipende dal giudizio sull'idea ma dalla rappresentazione stessa. Certo, potremmo, a rigore, concedere ad Arnauld che l'idea materialmente falsa s'interpreta come giudizio, ma nel

31. AT VII, 40, 7-10.

32. Arnauld evoca un altro argomento – quello dell'impossibilità per una positività (di rappresentazione) di provenire dal nulla, VII, 207, 19-24.

33. AT VII, 37, 17-25.

senso che essa è l'*occasione* di un giudizio falso che nasce dall'oscurità stessa dell'idea.³⁴ In cosa dà occasione di errore? Nell'indeterminatezza della sua realtà oggettiva. Nelle *VIae Responsiones*, l'idea del freddo non è più materialmente falsa *a condizione che il freddo sia privazione* del caldo come nella *Meditatio III* (VII, 44, 4-8; trad. it., 738), ma perché la sua realtà oggettiva *non permette di distinguere* se essa rappresenta come un *ens* un *ens* o un *nihil*:

propter hoc tantum illam materialiter falsam appello, quod, cum sit obscura et confusa, *non possim diiudicare an mihi quid exhibeat quod extra sensum meum sit positivum, necne*; ideoque occasionem habeo iudicandi esse quid positivum, quamvis *forte* sit tantum privatio – la chiamo materialmente falsa soltanto perché, essendo oscura e confusa, *non posso giudicare se mi fa, o non mi fa*, vedere qualcosa di positivo al di fuori della mia sensazione; e ho perciò l'occasione di giudicare che questo qualcosa è positivo, per quanto, *forse*, sia soltanto una privazione (234, 13-18/IX, 181; trad. it., 995).

Tutto risiede nel “non possim diiudicare an ... necne”: l'idea materialmente falsa non è più quella che sicuramente mi rappresenta il *nihil* come *res*, ma quella che non mi permette di sapere *se* all'idea della *res* corrisponda proprio una *res* o un *nihil*. Nella *Meditatio III*, bisognava rapportare l'idea positiva di freddo alla *privazione* che il freddo è, ciò che rendeva necessario un giudizio; nelle *IVae Responsiones*, è il *fatto stesso* di non poter distinguere se la cosa esibita è intrinsecamente positiva o negativa a rendere l'idea materialmente falsa. Nelle *Meditationes*, era la certezza del *nihil*, nelle *Responsiones*, l'*incertezza* del *nihil/res*. Nelle *Responsiones*, il *non possim diiudicare* (234, 15; trad. it., 994) significa l'oscurità dell'idea, oscurità che comprende un giudizio falso quasi-immanente all'idea – per così dire, un giudizio prima di ogni giudizio: la falsità non è nel giudizio ma nella qualità stessa dell'idea stessa.³⁵ È quel che conferma nel 1648 un passaggio del *Colloquio con Burman*:

Est nihilominus materia errandi, etiamsi eas ad nullas res extra me referam, cum possim errare *in ipsa earum natura* – Vi è nondimeno materia d'errore anche se non le riferisco ad alcuna cosa che sia fuori di me, poiché potrei errare a proposito della loro stessa natura (V, 152/ B 9, 38-39; trad. it., 1257).

Un'idea può allora essere falsa *in abstracto, in ipsa* – senza che ci si richiami all'esistenza della cosa, poiché la falsità materiale non dipende più dal rapporto dell'ente con l'esistenza, ma alla *qualità della rappresentazione*. È questo approfondimento delle *Responsiones* rispetto alle *Meditationes* che permette loro di collocare le qualità seconde tra le idee materialmente false, ciò che niente aveva ancora autorizzato nella *Meditatio III*.³⁶ e per un

34. AT VII, 234, 14-19.

35. Cfr. Beyssade 1994: 233.

36. Nella *Meditatio III* le qualità seconde non sono ancora idee materialmente false: le idee di luce, colori, suoni, odori, sapori, caldo, freddo, le qualità tattili “nonnisi valde confuse et obscure a me cogitantur, adeo ut etiam ignorem an sint verae, vel falsae” (43, 23-24); Descartes si accontenta di notare che la loro confusione e oscurità *m'impediscono di risolvermi* tra la loro verità e la loro falsità, “hoc est, an ideae, quas de illis habeo, sint rerum quarum ideae, an non rerum” (25-26).

buon motivo, è la loro stessa indeterminazione che, adesso, perora la loro falsità materiale.

Servendoci di queste analisi, torniamo all'idea d'infinito. Come eliminare l'eventualità della sua falsità materiale? Mobilitando, evidentemente, la realtà oggettiva, ossia invocando la precisione e la determinazione del suo tenore rappresentativo. È per questo che Descartes evoca di volta in volta il suo massimo realtà oggettiva (46, 12-15) poi il suo massimo di chiarezza e di distinzione (46, 15-16). L'idea è *maxime vera* in quanto contiene più realtà oggettiva di ogni altra: "plus realitatis obiectivae quam ulla alia contineat" (46, 9; trad. it., 740): cosa significa questa dichiarazione? Cosa significa il concomitante aumento della 'veritas ideae' e della realtà oggettiva? Qualunque sia la validità dell'*idea infiniti* al di fuori della sfera dell'*ego*, la sua realtà oggettiva è assicurata e non lascia dunque pesare su di essa alcun sospetto di falsità. Descartes va addirittura più lontano: poiché l'idea d'infinito comprende tutto quel che l'*ego* può percepire di chiaro e di distinto,³⁷ possiede il massimo di chiarezza e distinzione – come se la sua chiarezza e la sua distinzione risultassero dall'accumularsi della chiarezza e distinzione di tutte le altre idee (che essa comprende). Infatti, se l'idea dell'infinito lo dà *totum*, essa suppone un'addizione da parte della mente, una totalizzazione, come indica un'importante sequenza:

iudicare, illa omnia quae clare percipio, et perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quae ignoro, vel formaliter vel eminenter in Deo esse, ut idea quam de illo habeo sit omnium quae in me sunt maxime vera, et maxime clara et distincta – e che giudichi che tutte le cose che percepisco chiaramente e so implicare una qualche perfezione, e forse anche innumerevoli altre che ignoro, siano formalmente o eminentemente in Dio perché l'idea che ho di lui sia, tra tutte quelle che sono in me, massimamente vera e massimamente distinta (46, 24-28; trad. it., 741-743).

L'*ego* giudica che tutto quel che è chiaro e distinto può e deve essere *importato* (*importare*) nell'idea di Dio: non che l'idea non dia l'infinito in atto, ma giustamente *la sua infinità in atto impone che la mente le attribuisca tutta la chiarezza e tutta la distinzione. L'idea è massimamente chiara e distinta per totalizzazione* (che corrisponde a quel che è, nell'essere, l'infinito in atto, ossia la totalità di tutte le perfezioni infinite).

Resta una domanda: potrebbe esserci una disputa sulla priorità tra carattere di chiarezza e distinzione, e realtà oggettiva di un'idea?³⁸ In effetti, la loro solidarietà è evidente: le idee materialmente false "parum clarae et distinctae sunt" (43, 31-44, 1), che è come dire che "parum realitatis mihi exhibe[re]" (44, 15). L'omologia delle costruzioni grammaticali conferma che è il tenore troppo debole di realtà oggettiva a rendere l'idea del freddo poco chiara e poco distinta, e dunque materialmente falsa. È il grado di realtà oggettiva che determina il grado di chiarezza e distinzione: più elevata sarà la realtà oggettiva di un'idea, più chiaramente e distintamente quest'ultima sarà percepita. Il converso può essere altrettanto verificato: riconosco il grado di realtà oggettiva

37. VII, 46, 15-17; trad. it., 740.

38. Un dibattito oppone gli interpreti che fanno dipendere la chiarezza e la distinzione dalla realtà oggettiva a quelli che sostengono l'ordine inverso. Per i primi, cfr. in particolare Gouhier 1987: 128 e Scribano 2006: 69; per i secondi, cfr. Olivo 2005: 389-390.

di un'idea al suo grado di chiarezza e di distinzione. Che l'idea d'infinito possieda la chiarezza e la distinzione di *tutte* le idee chiare e distinte significa *esattissimamente* che accumula per ciò stesso i gradi di verità: “clare et distincte percipio, quod est reale et verum” (46, 16-17). È quindi poco importante determinare cosa venga prima, la realtà oggettiva o il criterio di verità. Certo, la realtà oggettiva sembra la *ratio essendi* della chiarezza e la chiarezza la *ratio cognoscendi* della realtà oggettiva; ma su un piano integralmente noetico, la *ratio essendi* si dà allo stesso tempo di quel che essa rende possibile, ed è con uno stesso movimento che percepisco un'idea chiaramente e distintamente e che vedo la sua realtà oggettiva. L'*intellectus* non distingue due momenti nella sua visione ('prise en vue'), poiché la chiarezza è la maniera in cui l'oggetto si fenomenalizza ed esso ha realtà oggettiva solo se si fenomenalizza.

Idea vera e verità

L'idea d'infinito è *vera* perché ha una realtà oggettiva e dunque rappresenta qualcosa; ed è *maxime vera* perché rappresenta massimamente, detiene il massimo di realtà oggettiva e dunque è massimamente chiara e distinta. Ecco risolti i nostri paradossi iniziali: una falsità è pensabile direttamente dall'idea e la verità è suscettibile di gradi, poiché dipende dall'intensità e dal livello di determinazione del contenuto oggettivo dell'idea. È precisamente perché l'idea d'infinito si lascia rappresentare perfettamente, che essa è *maxime vera*.

Cosa significa questa determinazione per il significato stesso della verità? Che per l'*ego cogito* essa si misura con la rappresentazione; la verità si ripiega interamente sulla rappresentazione. Ora non c'è forse qualche insostenibile paradosso nel fare della rappresentazione il *criterium* della verità? Eppure, questo paradosso potrebbe essere proprio costitutivo del concetto metafisico di verità. Lo conferma un testo che riprende in modo sorprendente, unico e definitivo, la determinazione propriamente cartesiana della verità: la lettera a Mersenne del 16 ottobre 1639³⁹ sull'opera di Eduard Herbert di Cherbury, *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*.⁴⁰ Descartes vi distingue una definizione della verità “*quid nominis* a chi non capisce la lingua” (AT II, 597, 10-11; trad. it., 1061) e una “definizione di Logica”. Se “non si può dare” la seconda, possiamo comunque interrogarci su una definizione *quid nominis*, distinguendo tra il suo “significato proprio”, ossia la “conformità del pensiero con l'oggetto” (597, 12-13; trad. it., 1061, modificata), e il significato legato “alle cose che sono fuori dal pensiero” seguendo la quale il termine *verità* significa “che queste cose possono fungere da oggetti a pensieri veri, sia ai nostri, sia a quelli di Dio”.

È questo secondo significato che ci permetterà di comprendere il senso cartesiano

39. AT II, 596, 16-599, 27. Le righe che seguono devono molto al notevole approfondimento di Olivo 2005: 217 sgg.

40. E. H. di Cherbury, *De veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso*, 1^a ed., Parigi, 1624; 2^a ed., Londra 1633, et 3^a ed., Paris, 1639 (trad. fr.: *De la Vérité, en tant qu'elle est distincte de la Révélation, du Vraysemblable, du Possible et du faux*).

del “pensiero vero” – ossia della *cogitatio vera*, dunque di *idea vera*.⁴¹ Facendo emergere un preoccupante scarto tra “cose” e “oggetti”, essa impone un paradosso: se la verità *legata alle cose che sono fuori dal pensiero* significa la possibilità per la *cosa* di offrirsi come oggetto di un “pensiero vero”, allora la *cosa vera* si definisce da sé: *che può essere oggetto di un pensiero vero*. La verità della *cosa fuori dal pensiero* consiste, paradossalmente, nel poter essere un oggetto *di* pensiero: la *cosa*, in quanto (e se è) vera, deve poter essere ricondotta all’oggetto. Contro ogni aspettativa, la verità di una cosa “fuori dal pensiero” non è quindi da ricercare nel suo essere-cosa, preso assolutamente, nella sua essenza o esistenza reale indipendentemente dal pensiero, ma nel suo fungere da oggetto-per-il pensiero-vero. Il pensiero, dapprima evacuato a favore della cosa (597, 12-13; trad. it., 1060), si vede reintegrato in un secondo tempo in quanto definisce la verità stessa della cosa. La verità della cosa non si affranca mai dal pensiero, poiché, quando si tratta di definirla “fuori dal pensiero”, è ancora definita dal suo rapporto al pensiero, la sua capacità di “fungere da oggetto [o oggetti] di pensieri veri”. Questo paradosso mantiene la cosa vera, in quanto essa è vera fuori dal mio pensiero, in un rapporto al mio pensiero. Qual è la natura di questo rapporto? Esso consiste in una possibile mutazione, una possibile deviazione o, meglio, viraggio (nel senso in cui un colore “vira” in un altro), della *cosa* in oggetto: la *cosa* può fungere da oggetto di pensieri veri. La verità dell’ente reale si enuncia quindi nella sua possibilità a ritrovarsi oggetto per un *ego cogito*.

I due sensi della verità diventano nettamente chiari. Il secondo (verità di una cosa) si misura dalla possibilità di una cosa di trovarsi ad essere oggetto per il pensiero, come materia di *cogitatio* per pensieri veri, come *oggetto*. La verità della *cosa* è sotto la tutela della verità dell’oggetto – da cui dipende. O piuttosto, più soddisfacente è l’oggettivazione, più vera è la cosa stessa. E il primo senso della verità (nel suo “significato proprio”), si chiarisce altrettanto bene: “la conformità del pensiero con l’oggetto” non designa altro che la conformità del pensiero alla cosa che pensa, vale a dire l’oggetto, poiché l’oggetto è la cosa in quanto oggettivata alla mente: conformità perfetta del pensiero alla cosa pensata, dell’*ens cogitans* al suo *cogitatum*. Ma allora, contro ogni apparenza, questa “conformità” non si limita a ripetere la determinazione scolastica della verità come *adaequatio rei et intellectum*⁴² e nient’altro; né se ne allontana il più possibile:⁴³ essa la precisa, rispondendo in anticipo al problema della rappresentazione che Kant porrà definitivamente nel suo corso di *Logica*:⁴⁴ come può la rappresentazione

41. La coppia francese *véritable/faux* traduce il latino *verus/falsus*: cfr. AT VII, 5, 3-5 = IX, 7; VII, 12, 8-9 = IX, 9; VII, 15, 17-19 = IX, 11; VII, 17, 3 = IX, 13; VII, 21, 28 = IX, 17; VII, 6, 14-15 = IX, 8.

42. Cfr. per es., Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, Ia p., q. 16, art. 1, e Ia p., q. 21, art. 2. *Sed contra*, per un’interpretazione tomista del “significato proprio” cartesiano, cfr. Laporte 1945: 140 n. 5.

43. Cfr. Beyssade 2002: 179.

44. Kant, *Logik*, VII, Ak IX 50; trad. it., Kant 1990: 60-61: “La verità, si dice, consiste nell’accordo della conoscenza con l’oggetto. [...] Ora, però, io posso confrontare l’oggetto con la mia conoscenza solo c o n o s c e n d o l o. [...] poiché l’oggetto è fuori di me e la conoscenza è in me, io posso giudicare soltanto se la mia conoscenza dell’oggetto si accorda con la mia conoscenza dell’oggetto. Gli antichi chiamavano dialette un tale circolo nel definire.”

essere comparata alla *res* senza che la *res* stessa si faccia oggetto di rappresentazione? Questo problema, che Kant risolverà grazie all'elaborazione di un concetto di "verità trascendentale" che formula l'esigenza di adeguazione dell'oggetto alle condizioni trascendentali dell'esperienza possibile,⁴⁵ Descartes lo risolve già sottomettendo la verità della *cosa* alla condizione trascendentale della sua rappresentabilità a titolo di *oggetto*: la verità dell'idea non viene stivata nella verità della cosa, ma inversamente, la verità della cosa dipende dalla verità dell'idea: la verità della cosa è dunque la verità del pensiero.⁴⁶

Questa analisi apre da capo un'altro interrogativo: nella formula "servire da oggetto [o da oggetti] a pensieri veri", cosa significa *oggetto*? In effetti, Descartes non ha mai smesso di elaborare questa nozione, che riprende alla scolastica scotista. La prima occorrenza di questo concetto si trova nelle *Regulae*. La determinazione cartesiana della verità vi si trova preparata sin dalla *Regola XII*:

notandum est, intellectum a nullo unquam experimento decipi posse, si praecise tantum intueatur *rem sibi obiectam*, prout illam habet vel in se ipso vel in phantasmate, neque praeterea iudicet imaginationem fideliter referre sensuum obiecta, nec sensus veras rerum figuras induere, nec denique res externas tales semper esse quales apparent; in his enim omnibus errori sumus obnoxii – 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, in quanto la ha in se stesso o in un fantasma, e se, inoltre, non giudica che l'immaginazione restituisca fedelmente gli oggetti dei sensi, né che il senso riproduce le vere figure delle cose, né infine che le cose esterne sono sempre tali quali appaiono: infatti in tutto ciò [in tutte queste cose] siamo esposti all'errore (AT X, 423, 1-8/Marion 1977: 49; trad. it., 763).

L'errore è ritenuto impossibile finché l'*intuitus* dell'*intellectus* si porta sulla *res sibi obiecta*, ossia precisamente sulla *res* vista come *oggetto*, "oggettata" allo sguardo – senza pregiudicare il rapporto tra i *sensuum obiecta*, falsamente riportati dall'immaginazione, e le *res externae*. La verità è qui "pura e semplice presa di coscienza del contenuto presente alla mente":⁴⁷ l'intensità dell'*intuitus* garantisce l'oggettività, perché innanzi tutto la costituisce.⁴⁸ Comprendiamo ora che le *Meditationes* si limitano solo a riformulare questa risposta: "trovarsi oggettata", essere *objective*, significa, nella *Meditatio III*, darsi mediante una *realitas obiectiva* debitamente e incontestabilmente attestata, indipendentemente da qualsiasi interrogazione sul rapporto tra la rappresentazione e la cosa

45. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, An. Tr., II, cap. I: "In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht – Ma è nella totalità di ogni esperienza possibile che hanno luogo tutte le nostre conoscenze ed è nel riferimento generale a questa che consiste la verità trascendentale che precede e rende possibile ogni verità empirica" Ak III, 139; trad. it., Kant 1967: 195.

46. Cfr. Olivo 2005: 219: "non ci sono due, ma una sola determinazione essenziale della verità: essa è verità del pensiero".

47. J. Brunschwig in Descartes 1963-1973: I, 149 n. 1.

48. Cfr. Marion 1977: 108-109.

extra-mentale. Così il problema della falsità dell'idea (e dunque della sua eventuale verità) può porsi su un piano di dubbio solo se la verità dell'idea è svincolata da qualsiasi riferimento ad una qualsivoglia trascendenza: il concetto di oggettività può così prendere senso senza rischio di confusione con quello dell'esistenza della cosa esterna. La questione della verità si restringe attorno a quella della realtà oggettiva: un'idea è vera in quanto offre all'*ego* un contenuto rappresentazionale soddisfacente. Un'idea vera è una vera idea. Così la *verità* rientra innanzitutto nell'ambito della *realtà oggettiva* dell'idea; così si lascia afferrare di nuovo il legame tra verità e realtà oggettiva, sottinteso dalla risposta alla questione della *materialis falsitas* in termini di chiarezza e distinzione, dunque di realtà oggettiva. Ma allora l'essere stesso si restringe attorno alla cogitabilità. Descartes anticipa qui, l'abbiamo già detto, la definizione metafisica dell'*ens* come *cogitabile* di Clauberg.

A conferma di ciò, la delicatissima ma fondamentale lettera di Descartes a Clerselier del 23 aprile 1649 (AT V, 356, 15-21; trad. it., 2694) sottomette definitivamente l'idea vera dell'infinito alla giurisdizione della rappresentazione:

Est, inquam, haec idea summe vera etc. [Quest'idea, dico, è sommamente vera, ecc].

La verità consiste nell'*essere*, la falsità soltanto nel *non essere*, di modo che l'idea dell'infinito, comprendendo tutto l'essere, comprende tutto ciò che c'è di vero nelle cose, e non può avere in sé alcunché di falso, per quanto, d'altra parte, si voglia supporre che non è vero che questo *essere infinito* esiste.⁴⁹

Si tratta di pensare una determinazione dell'*essere* identificata con la *verità nelle cose* ma diversa dall'*esistenza* di queste cose – il che equivale all'operare una conversione del trascendentale dell'*ens* in trascendentale del *verum*. Ora questa conversione dispiega tre tesi sull'idea d'infinito. (a) Innanzitutto, che *l'idea infiniti*, in quanto *idea summe vera*, è l'idea massimamente rappresentabile; l'infinito non deroga alla rappresentazione, ma al contrario la assume pienamente e definitivamente. Idea materialmente falsa e idea di Dio si situano dunque come agli antipodi di una gerarchia delle idee: l'idea materialmente falsa è falsa quanto l'idea di Dio è vera, vale a dire al suo più altro grado: la prima per mancanza di realtà oggettiva, la seconda per dispiegamento di una realtà oggettiva di una ricchezza senza pari.⁵⁰ L'infinito, supremamente cogitabile mediante

49. Questo passaggio si dà come una spiegazione del sintagma: “Est, inquam haec idea summe vera etc.”, che AT V, 356, n. c, situa nella *Meditatio III*, 41-42 – a torto, poiché, da una parte, l'articolazione VII, 41-42 è consacrata alla confutazione dell'ipotesi secondo cui “cum realitas quam considero in meis ideis sit tantum obiectiva, non opus esse ut eadem realitas sit formaliter in causis istarum idearum” (41, 30-42, 2), e d'altra parte soprattutto perché questo sintagma, alla lettera, *non* si trova nelle *Meditationes*, e neppure d'altronde nell'integralità del corpus cartesiano, come gli *indici* informatici confermano. In realtà, l'espressione ripresa da Clerselier e commentata da Descartes riassume *Meditatio III*, AT VII, 46, 11-12: “Est, inquam, haec idea entis summe perfecti et infiniti maxime vera”, ipotesi tanto più probabile se si considera che le *Meditationes* non contengono alcuna occorrenza di *summe vera* (VII, 46, 28, ripete invece “maxime vera, et maxime clara et distincta”).

50. Questa “svolta idealista” del concetto di verità – la verità dell'idea non si allinea tanto alla verità dell'ente reale quanto l'inverso – sarà ripreso da Spinoza per il quale il principio “verum index sui” apre al concetto di idea adeguata, idea considerata indipendentemente da ogni rap-

il quale l'insieme delle determinazioni del pensabile si trovano associate, si dà in una rappresentazione superlativamente ricca,⁵¹ in modo tale che Dio convalida quindi al massimo grado l'esigenza metafisica di rappresentabilità. L'infinità non eccettua dunque Dio dalla metafisica intesa come onto-teo-*logia*, ma lo iscrive in essa in quanto soddisfa esattamente l'esigenza della rappresentazione. (b) Comprendiamo allora perché l'infinito ha fatto il suo ingresso in metafisica congiuntamente alla determinazione rigorosa e, in un certo senso, inaugurale della metafisica come scienza dell'ente in quanto ente rappresentabile: se l'infinito è il nome più esatto di un Dio al quale s'impone l'esigenza della rappresentazione, è perché esso si dà in una rappresentazione di una ricchezza insuperabile; infinito è dunque il nome del Dio rappresentabile che esige la determinazione scotista della metafisica. L'apparizione dell'infinito come nome divino per eccellenza in metafisica, non ha dunque niente di casuale, e neppure forse niente di paradossale, ma è correlativa alla promozione del *concetto* di ente: il concetto di ente infinito è massimamente un concetto. Infine, (c) perché Descartes ci riconduce all'esigenza della rappresentazione? L'abbiamo detto, sin dall'istante in cui il *subiectum metaphysicae* si determinava come il *concetto* di ente, il primato del concetto sull'ente stesso conferiva a questo concetto una carica trascendentale che rendeva necessario un *ego* trascendentale. Ora l'*ego*, all'alba della *Meditatio III*, disponeva solo del materiale ideale – dei concetti oggettivi – poiché il dubbio lo ha tagliato fuori da qualsiasi radicamento mondano, e replica il primato propriamente metafisico del concetto sull'essere. In queste condizioni, l'infinito non può eludere il primato dell'*ego* rappresentativo ma al contrario si ordina ad esso: occorre che si abbia un'idea, un'idea dell'*ego*, e che la rappresentazione sia pienamente *cogitatio*. In quanto rappresentazione massimamente vera, l'*idea infiniti* convalida il privilegio metafisico dell'*ego* poiché essa lo comanda.

Riadattamento del §12 e dei §§18-24 di Arbib 2021.

Traduzione di Maria Teresa Bruno.

ABBREVIAZIONI

AT = René Descartes, *Œuvres*, éd. par C. Adam, P. Tannery, J. Beaudet et P. Costabel, volumes I-XI, Paris, Vrin & CNRS, 1964-1974.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Arbib, D. 2021. *Descartes, la métaphysique et l'infini*, Paris, PUF (2017¹).

Avicenna 1978. *Métaphysique du Shifâ'*, éd. par G. I. Anawati, Paris, Vrin.

Benoist, J. 1996. "Sur une prétendue ontologie kantienne: Kant et la néo-scolastique", in *Kant et la pensée moderne*, éd. par Ch. Ramond, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 137-163.

Beyssade, J.-M. 1990. *Méditations métaphysiques*, Paris, Livre de Poche.

porto con l'oggetto (*Eth.* II, def. IV; cfr. anche, sulla differenza tra idea adeguata e idea vera, la lettera LX a Tschirnhaus, Spinoza 1972: IV, 270-271). Ma Descartes anticipa anche il concetto kantiano di verità trascendentale (mediante la distinzione dalla verità empirica), *Kritik der Reinen Vernunft*, Ak III 139, cfr. *supra*. Su questo punto, ricordiamo tuttavia la prudenza di Beyssade 2002: 179-180.

51. Cfr. *Meditatio III*, VII, 46, 24-28.

- Beyssade, J.-M. 1994. "Réponse à Lilli Alanen et à Raul Landim *sur la fausseté matérielle*", in *Descartes. Objecter et répondre*, éd. par J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, Paris, PUF, pp. 231-246.
- Beyssade, J.-M. 2002. "En quel sens peut-on parler de transcendantal chez Descartes", in *Le problème des transcendants du XIV au XVII, siècle*, éd. par G. Federici Vescovini, Paris, Vrin, pp. 175-185.
- Boulnois, O. 2011. "La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique", in Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, pp. 11-81.
- Carraud, V. 1997. "Descartes appartient-il à la métaphysique?", in *Lire Descartes aujourd'hui*, éd. par O. Depré et D. Lories, Louvain & Paris, Peeters, pp. 153-171.
- Carraud, V. 1999. "L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'Ontosophia de Clauberg, de 1647 à 1664: de l'ens à la mens", in *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. by Th. Verbeek, Dordrecht & Boston & London, Kluwer Academic Publishers, pp. 13-38.
- Carraud, V. 2010. *L'invention du moi*, Paris, PUF.
- Courtine, J.-F. 1990. *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF.
- Descartes, R. 1963-1973. *Œuvres philosophiques*, éd. par F. Alquié, 3 vols., Paris, Garnier.
- Fichte, J. G. 1799. *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen*, in *Werke*, hrsg. von F. Medicus, Leipzig, Eckart Verlag.
- Fichte, J. G. 1845. *Rückerinnerungen, Fragen, Antworten*, in *Sämtlichen Werke*, hrsg. von J. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp.
- Gouhier, H. 1953. *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier.
- Gouhier, H. 1987. *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin.
- Gueroult, M. 1957. "Vérité de la science et vérité de la chose dans les preuves de l'existence de Dieu", *Colloque de Royaumont*, II, Paris, Minuit, pp. 108-140.
- Heidegger, M. 1927. *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer; trad. it., di P. Chiodi condotta sull'undicesima edizione, Milano, Longanesi, 1970.
- Heidegger, M. 1957. *Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik in Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen; trad. it., *La struttura onto-teo-logica della metafisica*, in M. Heidegger, *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Milano, Adelphi, 2009.
- Honnfelder, L. 1990. *Scientia transcendens*, Hambourg, Felix Meiner.
- Honnfelder, L. 2002. *La métaphysique comme science transcendantale*, Paris, PUF.
- Honnfelder, L. 2003. "Metaphysics as a Discipline: From the 'Transcendental Philosophy of the Ancients' to Kant's Notion of Transcendental Philosophy", in *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400-1700*, ed. by R. L. Friedman and L.O. Nielsen, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, pp. 53-74.
- Kant, I. 1967. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, rist. 2005.
- Kant, I. 1990. *Logica. Un manuale per le lezioni*, a cura di M. Capozzi, Napoli, Bibliopolis.
- Kobayashi, M. 1993. *La philosophie naturelle de Descartes*, Paris, Vrin.
- Laporte, J. 1945. *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF.
- Levinas, E. 1961. *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff; trad. it., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, a cura di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1982, rist. 2004.
- Marion, J.-L. 1975. *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin.
- Marion, J.-L. 1977. *Descartes, Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par J.-L. Marion avec des notes mathématiques de P. Costabel, La Haye, Nijhoff.
- Marion, J.-L. 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF.
- Marion, J.-L. 1999. "La science toujours recherchée et toujours manquante", in *La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, éd. par J.-M. Narbonne et L. Langlois, Paris & Vrin, Québec & Les Presses de l'Université Laval, pp. 13-36.
- Marion, J.-L. 2001. *De surcroît*, Paris, PUF.
- Olivo, G. 2005. *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF.
- Savini, M. 2011. *Johannes Clauberg. Methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin.

-
- Schmutz, J. 2007. "L'existence de l'*ego* comme premier principe métaphysique avant Descartes", in *Généalogies du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*, éd. par O. Boulnois, Paris, Vrin, pp. 215-268.
- Scribano, E. 2006. *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Roma & Bari, Laterza.
- Spinoza 1972. *Opera*, hrsg. von C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winters Universitaetsbuchhandlung (1925').
-

Some Paradoxes about the Metaphysical Situation of
Cartesian Infinity
Dan Arbib
République des Savoirs (ENS/CNRS/Collège de France)
"Mathesis", UAR 3608
dan.arbib@gmail.com