

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO E STORIA DELLE IDEE

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

10, 2022

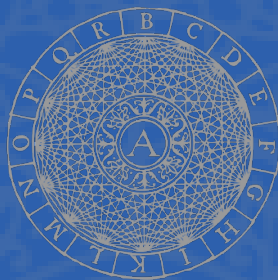
LE LEXIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE CARTÉSIENNE

Edité par

CLAUDIO BUCCOLINI

et

GILLES OLIVO



ILIESI
CNR

LEXICON PHILOSOPHICUM

INTERNATIONAL JOURNAL FOR THE HISTORY OF TEXTS AND IDEAS

A peer-reviewed online resource, published by the Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (CNR-ILIESI)

EDITORS-IN-CHIEF: Antonio Lamarra, Enrico Pasini

JOURNAL MANAGER: Pietro Restaneo

ASSOCIATE EDITORS: Claudio Buccolini, Simone Guidi, Massimiliano Lenzi, Cristina Marras, Chiara Rover, Michela Tardella, Francesco Verde

PRODUCTION MANAGER: Maria Cristina Dalfino

GRAPHIC DESIGN: Simone Guidi, Simona Lampidecchia

SCIENTIFIC ADVISORY BOARD: Luciano Canfora (Bari), François Duchesneau (Montréal), Daniel Garber (Princeton), Norbert Hinske (Trier), Christia Mercer (New York), Massimo Mugnai (Pisa), David Sedley (Cambridge)

FORMER MEMBERS: Tullio Gregory[†], Marcelo Dascal[†], Elisa Germana Ernst[†], Hans Poser[†]

WISE-PERSONS' COMMITTEE: Antonio Clericuzio (Rome), Antonella Del Prete (Turin), Roberto Palaia (Rome)

Lexicon Philosophicum
via C. Fea, 2 - 00161 Rome, Italy
lexicon@iliesi.cnr.it
www.lexicon.cnr.it

The individual contributions to Lexicon Philosophicum are licensed under a Creative Commons General Public License 'Attribution, Non-Commercial, Share-Alike' (CC BY-NC-SA). © CNR-ILIESI retains the copyright on the collection, for the single issues as well as for the Journal as a whole, in both print and digital editions.

ISSN 2283-7833

Periodico iscritto al n. 216/2013 del Registro della Stampa del Tribunale Civile di Roma
Direttore responsabile: Antonio Lamarra

LEXICON PHILOSOPHICUM



LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

10
2022

CONTENTS

SPECIAL SECTION

LE LEXIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE CARTÉSIENNE

Edité par Claudio Buccolini et Gilles Olivo

- 1 CLAUDIO BUCCOLINI, GILLES OLIVO, *Le lexique de la métaphysique cartésienne* :
Présentation

ARTICLES

- 5 VINCENT CARRAUD, Una doppia mostruosità: da *causa sive ratio* a *sui causa* /
A Double Monstrosity: From *causa sive ratio* to *sui causa*
- 41 GILLES OLIVO, La natura semplice e l'idea / Simple Nature and Idea
- 75 DAN ARBIB, Alcuni paradossi sulla situazione metafisica dell'infinito
cartesiano / Some Paradoxes about the Metaphysical Situation of Cartesian
Infinity
- 99 IGOR AGOSTINI, *Cogitatio* e *Res cogitans*. La genesi della distinzione fra
sostanza e attributo principale / *Cogitatio* and *Res cogitans*. The Genesis of
the Distinction between Substance and Principal Attribute
- 147 ALBERTO FRIGO, Doute et prudence dans la *Première Méditation* de Descartes
/ Doubt and Prudence in Descartes' *First Meditation*
- 161 ALICE RAGNI, Note sulla nozione di *prima philosophia* nel Seicento (a partire
da Descartes) / Remarks on the Notion of *prima philosophia* in the 17th
Century (Starting with Descartes)
- 181 SIMONE GUIDI, Descartes and the 'Thinking Matter Issue'
- 209 ALBERTO DE VITA, La filosofia di Descartes è una filosofia del soggetto?
Sull'uso cartesiano del termine '*subiectum*' dalle *Regulae* alle *Meditationes de
prima philosophia* / Is Descartes a Philosopher of the Subjectivity? On the
Cartesian use of the Term '*subiectum*' from the *Regulae* to the *Meditationes
de prima philosophia*
- 235 VINCENT CARRAUD, GILLES OLIVO, *Mens etiam corporea dici potest* (AT V, 223,
9-10) : une fiche / *Mens etiam corporea dici potest* (AT V, 223, 9-10): A Sheet

IN MEMORIAM

- 245 In memoriam Marine Picon
- 249 CRISTINA MARRAS, Rencontres et réceptions avec Marine Picon: quel est le fondement de la connaissance? / Encounters and Receptions of Marine Picon: What is the Foundation of Knowledge?
- 257 ENRICO PASINI, La longue persévérance. Pour Marine Picon / Long Perseverance. For Marine Picon

NOTES & DISCUSSIONS

- 277 GIULIA MANTOVANI, Il giornalismo spettatoriale e la trasmissione delle idee sulla lingua / The Spectatorial Journalism and the Transmission of Ideas on Language
- 285 MARIA CHIARA FERRO, FRANCESCA ROMOLI, Verso un lessico digitale dello slavo ecclesiastico / Towards a Digital Lexicon of the Church Slavonic Language

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

CLAUDIO BUCCOLINI, GILLES OLIVO

Le lexique de la métaphysique cartésienne : Présentation

Ce numéro consacré à *la terminologie de la métaphysique cartésienne* constitue une première étape d'un projet plus large portant sur le lexique cartésien, mené et développé par l'ILIESI, le Centre d'Études Cartésiennes (Paris), Sorbonne Université et l'Université de Caen Normandie, en collaboration avec le Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento-Ettore Lojacono de l'Université du Salento. L'analyse du lexique cartésien est conduite en utilisant les banques de données de l'ILIESI et du « Corpus Descartes », édition en ligne des œuvres et de la correspondance hébergée par les Presses Universitaires de Caen.

Ce projet d'étude lexicologique du cartésianisme se concentre sur la dynamique repérable entre le lexique du philosophe et son évolution au contact de celui de ses interlocuteurs et objecteurs, dont surgissent des formulations nouvelles, des approfondissements terminologiques, des précisions et des écarts forgés, à la fois, relativement au propre lexique du philosophe, qu'à celui de ses interlocuteurs. S'agissant d'apports fondamentaux à la réflexion cartésienne, ils s'avèrent en conséquence déterminants aussi pour l'établissement du langage de la métaphysique moderne en cours d'élaboration.

Ainsi, ne sont pas tant visés, ni l'histoire de la réception immédiate ou proche de l'expression lexicale de la pensée cartésienne, ni encore l'examen « interne » ou quantitatif de sa terminologie (fréquences, lemmatisations, concordances contrastives, etcetera) – bien que tous deux soient présumés – que l'étude du contexte lexicologique et historique d'élaboration et de transformation de cette terminologie. Il n'est ainsi pas question de reconstituer la stratification ou la nouvelle modulation d'expressions ou concepts tirés de sources, de textes éventuellement présents dans la bibliothèque ou sur le bureau de travail de Descartes, pour établir une sorte d'*Index* ou *Lexicon*. Il s'agit bien plutôt d'étudier la dynamique concrète des évolutions – modifications ou reconstitutions – du lexique cartésien, afin de caractériser la façon dont au cours d'un débat, s'altèrent ou se précisent – par approfondissement, subversion ou implication – la terminologie de départ engagée dans la confrontation, ce qui impose dès lors une explication serrée avec les mots, mais aussi les conceptions selon lesquelles s'énoncent les objections (dès le lendemain de la publication des *Essais* et du *Discours de la méthode*), et la manière dont la métaphysique cartésienne prétend y répondre.

Dans cette perspective, l'étude du lexique des *Meditationes de prima philosophia* s'impose à plusieurs égards non seulement la langue, latine à la place du français, s'impose comme la plus propre pour exposer la métaphysique ; mais le lexique latin même – qui, d'ailleurs, se ressent déjà des débats suscités par les écrits de 1637 – se trouve



interrogé, du fait des objecteurs, sollicitant d'être justifié, ou retouché ou tout simplement répété – dans ce dernier cas toutefois, dans de nouveaux contextes et selon de nouvelles tournures qu'exige la situation responsoriale, laquelle n'est plus celle de l'ordre de la découverte et de son exposition. Les *Objectiones* et les *Responsiones* offrent un accès privilégié – parce que resserré dans le temps (1640-1641), par rapport aux années de la gestation de l'ouvrage – à l'étude du développement et de l'élargissement considérables de la terminologie cartésienne, à la fois lexicologique et sémantique, où, nonobstant des accents de sévérité et de rigueur, voire d'agacement dans ses réponses, Descartes se montre ouvert à la demande d'éclaircissements et aussi à une évolution lexicologique au cours de laquelle s'élabore une partie essentielle de son lexique métaphysique.

La clé lexicologique permet dès lors de suivre la transformation du vocabulaire cartésien autrement qu'en appliquant un point de vue exclusivement « interne », par approfondissements autoréférentiels, comme par parthénogenèse, à travers une dynamique qui évolue conceptuellement *de claritate in claritatem*, s'attachant au contraire à décrire un développement en contexte, parce qu'il intègre ce qui arrive *du* et *par* le débat ; entendons, par la confrontation avec le lexique d'autrui et l'adoption d'un langage qui, s'adressant à des objecteurs, réitère le cartésianisme des positions défendues, tout en l'approfondissant au travers d'un lexique ductile qui se prête aux modifications requises pour s'expliquer et ainsi, persuader.

Les articles rassemblés dans ce numéro prétendent témoigner de cet effort et en fournir des exemples majeurs. Ils ont l'ambition d'examiner et d'évaluer dans quelle mesure les choix terminologiques, et donc lexicologiques et conceptuels, qui influenceront le développement ultérieur de la philosophie moderne, proviennent d'un contexte où les énoncés du cartésianisme auraient été repris par ses interlocuteurs et objecteurs, puis répétés ou réélaborés par Descartes dans ses réponses. Il est incontestablement requis, pour comprendre la métaphysique cartésienne, de revenir à ce lieu vivant de sa construction lexicale, en examinant la dynamique qui la lie au procédé d'élaboration responsoriale voulu par Descartes. En effet, une étude attentive des choix lexicaux de Descartes ne saurait se réduire aux simplifications auxquelles l'ont soumis ses successeurs – au premier chef parfois, les « cartésiens » eux-mêmes. Les contributions proposées voudraient en contextualiser de nombreux aspects, en tenant compte des deux constats suivants : les mots dans lesquels le cartésianisme est invoqué par ses interlocuteurs et ses objecteurs empruntent souvent à d'autres traditions ou contextes, et s'emploient plutôt par opposition que par assimilation, mais d'abord et avant tout par problématisation de ce qu'ils restituent. Quant aux modifications de lexique auxquelles Descartes consent, elles s'ordonnent au fait que cette métaphysique nouvelle est réfléchie, remodelée, voire adaptée, parce que destinée, sous forme de réponses, à ses objecteurs. Bornons-nous à mentionner pour le premier point le lexique post-scolastique de Caterus, métaphysico-théologique d'Arnauld ou de Mersenne (dans les *Deuxièmes* et *Sixièmes Objections*), ou scolastique de Bourdin ; le langage des objections des mathématiciens, philosophes et théologiens, qui reprennent parfois précisément les arguments « *ex atheorum locis communibus mutuatis* » avec lesquels Descartes aurait pourtant souhaité, si l'on en croit la *Praefatio*, éviter la confrontation ; ou le langage

du mécanisme et du matérialisme hobbesien, ou encore la terminologie de Gassendi. Concernant le second aspect, on constatera que dans les *Responsiones*, le lexique non seulement change et se précise, mais s'éloigne inexorablement du lexique traditionnel qu'on lui oppose, témoignant dans la polémique, de sa capacité de renouvellement et de l'irréductibilité de la nouvelle pensée à la terminologie traditionnelle, ce qui se borne à traduire qu'elle se confronte à des problèmes et à des objets insoupçonnés de ses objecteurs et pour lesquels il faut forger un nouveau vocabulaire : il suffit de songer aux lexiques de la cause, de la vérité, de l'idée et de la *natura simplex*, de l'infini, de la *cogitatio*, du doute, de la *philosophia prima*, de la matière, du sujet, de la *mens* et de la *corporeitas*, analysés dans les contributions recueillies dans ce numéro.

Sans aucun doute, l'étude de la terminologie de la métaphysique cartésienne doit-elle ses titres de noblesse à sa collation avec le langage, sur la table de travail, des textes de la « scolastique » (Gilson, puis dans la reprise et l'approfondissement de ce travail, celui entrepris par I. Agostini) ou d'« Augustin » (Janowski), ainsi qu'à l'étude des occurrences et des concordances (comme dans les *Indices* et les lemmatisations) dont rien ne saurait exempter une étude sérieuse. Et il ne fait pas plus de doute qu'elle continuera encore longtemps de s'en nourrir. Cet énorme travail dont les études cartésiennes n'ont pas encore fini d'encaisser les dividendes – sans qu'aucun autre auteur antique ou moderne n'offre, à ce jour, d'exemple comparable –, doit se doubler de celui qu'il autorise et dont il est le pendant assumé, consistant à en saisir, décrire et élaborer le contexte historico-lexical : la sémantisation dynamique qui naît de la confrontation et du débat dans lesquels le cartésianisme s'approfondit, se précise, se dénonce et, finalement s'opposant, révèle son irréductibilité au lexique traditionnel et courant, précisément à travers les mots des objecteurs. D'où des clarifications « inédites » et fondamentales transmises à la métaphysique ultérieure qui, non sans paradoxe, aura parfois bien du mal à les comprendre elle-même (et que les essais de ce numéro contribuent à rétablir) et qui souvent simplifiera et orientera de manière univoque, sinon didactique, la richesse et l'ampleur sémantique du lexique cartésien. Aussi, ne s'agit-il pas de disposer sur deux colonnes Descartes et Augustin, ou Descartes et Thomas. Il s'agit de confronter sur deux colonnes Descartes-s'exposant à Descartes-répondant et de mesurer les écarts, les incréments, la clarification et l'affinement du lexique, qui passent par celui des interlocuteurs et des objecteurs ; et ainsi, d'assister à un débat qui, souvent au prix d'oppositions toujours novatrices, procède par innovations sémantiques, hapax, tournures inaugurales ; et par là, de saisir son apport à la constitution d'une pensée qui, dans sa confrontation assumée et recherchée avec celles qui l'ont précédée, avec un dire autre, a acquis ses traits historiques : philosophie qui devient, historiquement et lexicologiquement, les mots par lesquelles elle se dit.

Les essais qui suivent ne prétendant à aucune exhaustivité illusoire, privilégient inévitablement certains thèmes et objets : la cause et la causalité, abordées selon deux syntagmes qui représentent autant de passages obligés sur cette question : *causa sive ratio* et *sui causa* (V. Carraud) ; l'évolution du lexique de la *natura simplex* et de l'*idea* sur fond de la détermination de l'essence de la vérité (G. Olivo) ; l'infini, abordé sous le double biais de la *distance*, des vérités éternelles, et de la *substance*, fondement de la

rationalité (D. Arbib) ; la *cogitatio* et la *res cogitans* (I. Agostini) ; le doute et la prudence (A. Frigo) ; la notion de *prima philosophia*, développée au cours du dix-septième siècle (A. Ragni) ; la question de la disjonction entre matière et pensée, et celle du préjugé (S. Guidi) ; l'évolution lexicologique et conceptuelle du *subiectum* entre *Regulae* et *Meditationes* (A. De Vita) ; enfin, la formule « mens etiam corporea dici potest » (V. Carraud, G. Olivo).

Le lexique cartésien a du mal à se laisser reconduire au lexique de la métaphysique courante de son époque et donc à celui de ses objecteurs : il les rudoie incontestablement et souvent les ruine d'une façon qui, au premier abord, s'expose au paradoxe. C'est qu'il faut accepter que les mots de Descartes doivent souvent dire l'inédit et l'inouï ; cet inédit deviendra le nouveau lexique de la métaphysique, dont les infléchissements, les modifications et les tournures ne se laissent pas saisir et réduire à des données quantitatives ou atteindre selon des procédés d'analyses automatisées, mais relèvent de l'analyse et de l'histoire lexicologiques de la philosophie.

NOTE ÉDITORIALE

Dans une présentation, nous ne pouvions que faire allusion aux nombreuses études consacrées au lexique cartésien (*Indices*, Lexiques, Dictionnaires, etc.), qu'on trouvera citées et discutées dans les articles qui constituent ce volume.

En revanche, nous ne pouvions pas ne pas rappeler explicitement des travaux classiques et pionniers qui ont été inspirés et publiés par l'ILIESI (à l'époque « Lessico Intellettuale Europeo ») et qui constituent, par leur ensemble précurseur, un considérable et unique lexique cartésien, dont nous avons, aussi bien que la communauté scientifique internationale, tiré profit. Nommons, par ordre chronologique de parution :

- les *Indices* : *Index des 'Regulae ad directionem ingenii'* par J.-R. Armogathe e J.-L. Marion (1976) ; *Index du Discours de la Méthode*, par P. Cahné (1977) ; *Index des 'Principia philosophiae'*, par F.-A. Meschini (1996) ;
- les entrées consacrées au lexique cartésien dans la collection des « Colloqui del Lessico Intellettuale Europeo », qui étaient d'abord rédigées par l'Equipe Descartes du CNRS dirigée par P. Costabel, puis, à partir du volume de 1982, par J.-R. Armogathe : *Ordo* (1979) ; *Res* (1982) ; *Spiritus* (1984) ; *Phantasia-Imaginatio* (1988) ; *Idea* (1990) ; *Ratio* (1994) ; *Sensus-Sensatio* (1996) ; *Signum* (1999) ; *Experientia* (2002) ; *Machina* (2005) ; *Natura* (2008) ; *Materia* (2011) ; *Locus-Spatium* (2014).

Claudio Buccolini

ILIESI-CNR, Roma

claudio.buccolini@cnr.it

ORCID: 0000-0001-6412-4617

Gilles Olivo

Université de Caen Normandie

gilles.olivo@unicaen.fr

ORCID: 0000-0001-5721-0904

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

VINCENT CARRAUD

Una doppia mostruosità: da *causa sive ratio a sui causa*

ABSTRACT: This study delves into an examination of two expressions found in Descartes' *Quartae Responsiones*, surprising and even contradictory. The first expression defines the reason for the absence of a cause as a cause itself: "causa sive ratio propter quam causa non indiget" (AT VII, 236: 9-10). The second expression asserts that being is received by that which already possesses it: "idem a seipso suum esse accipere non posse" (AT VII, 210: 1). Remarkably, Descartes endorses both of these apparently conflicting statements. Furthermore, these two assertions contribute to defining God's *inexhausta potentia* in a dual manner, a feature absent in the *Meditationes*. However, Descartes considers this dual determination crucial, describing it as "the first and principal, not to say the only, means we have of proving the existence of God" (AT VII, 238: 11-13). Indeed, this intricate situation, doubling the paradox, arises from the definition of the efficient cause. This study in philosophical lexicography seeks to elucidate aporias linked to the expressions *causa sive ratio* and *sui causa* in Descartes' thought.

SOMMARIO: Questo studio parte da due espressioni cartesiane presenti nelle *Quartae Responsiones*, sorprendenti, addirittura contraddittorie. La prima pensa la ragione dell'assenza di causa come una causa: "causa sive ratio propter quam causa non indiget" (AT VII, 236: 9-10). La seconda pensa l'essere ricevuto da ciò che lo ha già: "idem a seipso suum esse accipere non posse" (AT VII, 210: 1). E, comunque, Descartes le assume entrambe; in più, esse definiscono l'*inexhausta potentia* di Dio secondo una doppia determinazione assente nelle *Meditationes*, ma che ne costituisce nondimeno "il mezzo primo e principale, per non dire l'unico, che abbiamo per provare l'esistenza di Dio" (AT VII, 238: 11-13) a partire – raddoppiamento del paradosso – dalla considerazione della causa efficiente. Questo studio di lessicografia filosofica si impegna a chiarire le aporie note col nome di *causa sive ratio* e *sui causa*.

KEYWORDS: Reason; Cause; Efficient cause; *sui causa*; Demonstration of the Existence of God

Gli studi dell'ILIESI hanno ampiamente mostrato la loro fecondità nel pubblicare ricerche lessicografiche e filosofiche consacrate a *un* termine: così è stato per *res*,¹ *ratio*,² o ancora per *causa*,³ secondo una metodologia analoga che i discepoli della prima generazione del *Lessico* hanno fatto prevalere nell'annuario *Quaestio*.

Questo studio è incentrato su due parole, articolate da un *sive* che le rende apparentemente sinonime: la causa, ossia la ragione. È questo che caratterizza la filosofia nella sua epoca moderna, quella che riconosce alla causalità il conferire l'intelligibilità. Questa pretesa della causalità di assumere l'intelligibilità si riassume in una formula:

1. Fattori & Bianchi 1982.
2. Fattori & Bianchi 1994.
3. *Quaestio* 2002.



causa sive ratio. Con essa, la ragione di (della) causa, “*ratio causae*”, può ormai essere compresa come genitivo soggettivo, ossia come una “*ratio causae*”, una ragione che “rende la causa”. Questo chiasma di sinonimi non è un dato linguistico, ma una tesi filosofica: in effetti, non è pacifico che questo semplice *sive* sia sufficiente a porre l’equivalenza in virtù della quale la causa possiede, in quanto tale, una funzione razionale, e la ragione possiede come tale una funzione causale. Questa tesi è quella di Leibniz. Essa trova la sua espressione più radicale nelle *24 thèses métaphysiques* che definiscono la *causa* come *ratio realis*, appoggiandosi su due altre tesi fondamentali: vi è una ragione per la quale esiste qualcosa piuttosto che niente (conseguenza del principio di ragion sufficiente: *nihil fit sine ratione*); questa ragione deve essere un *ens reale*, ossia una causa, per la quale questo *ens reale* è un *ens necessarium*, che si rivela *existentificans*. Tale è l’apogeo leibniziano della metafisica, rimasto latente prima di lui (Heidegger parla di un tempo di incubazione millenario), negato dopo lui da Hume, che rifiuta ogni *connessione* reale della causa e dell’effetto in favore di *congiunzioni* costanti “nel nostro pensiero”, al punto che con Kant, il principio di ragion sufficiente come “fondamento di ogni esperienza possibile” diventa la seconda analogia dell’esperienza, destinata a fondare trascendentalmente la legge della causalità – causalità divenuta una categoria, ossia un concetto puro dell’intelletto. *Causa sive ratio* – la formula rimasta molto rara in Leibniz – costituisce così l’espressione tipica della sua metafisica. “Conclusione, dirà quel grande leibniziano che è stato Yvon Belaval in *Leibniz critique de Descartes*: la formula *causa sive ratio* concerne Leibniz; essa è inapplicabile a Descartes”.

Il dato è in effetti testuale: *causa sive ratio* si legge in Descartes, come un assioma, nelle *Responsiones* alle *Objectiones* alle *Meditationes de prima philosophia*, più precisamente nel primo assioma delle *Rationes* che provano l’esistenza di Dio *more geometrico* e nella sua ripetizione nelle *Quartae Responsiones*. La formula si applica dunque a Descartes – che la applica a Dio. Il nostro compito, dunque, si impone da se stesso: passare da una constatazione lessicale alla sua spiegazione filosofica, quel che comporterà l’afferrarne tutta la portata, resa manifesta da un’altra espressione inedita, formata anch’essa da due parole: *sui causa*.

Eccezionale, la formula *causa sive ratio* non lo è solamente per la sua rarità. Infatti, non appena Descartes mediante essa pone la potenza di Dio come “la causa o la ragione” per la quale Dio non ha bisogno di causa, essa lo è anche a due altri titoli: – innanzitutto quello del suo uso, mediante il quale l’equivalenza espressa dalla congiunzione *sive* vale di primo acchito come sostituzione. Essa è inventata per pensare come causa l’essere dispensato da ogni causa; – in seguito, nel sembrare applicarsi a un solo ente, esso stesso ente d’eccezione, Dio. Che l’assenza di causa valga come causa, può senza dubbio compiersi soltanto per la mediazione del concetto di ragione. Ma quel che dice immediatamente la determinazione divina di *sui causa*, è che questa ragione equivale alla causa soltanto in quanto Dio vi è sottomesso, ossia in quanto egli risponde, come ogni altra cosa, all’esigenza di causalità efficiente. Così Dio, nel dispensarsi dalla causa, dispensa a se stesso la sua causa sotto la figura della *sui causa*: esattamente, la potenza infinita è ciò per cui la ragione vale come causa. Lo vediamo, lungi dall’essere una ridondanza, l’equivalenza è un’acquisizione problematica del cartesianismo, propriamen-

te una tesi. La banalità lessicale alla quale accede dissimula una difficoltà concettuale, non minore senza dubbio di quella che cela l'espressione *sui causa* sulla quale vigeva l'interdetto medievale: non soltanto un'incongruenza, ma forse anche una vera contraddizione, che sarà cosa delicato attenuare. L'equivalenza sarebbe allora un'alleanza di parole, il pleonasmo un ossimoro, poiché, come dirà Wolff, "ratio et causa plurimum differant" (*Ontologia*, §71). È soltanto misurando questa differenza che si afferrerà l'interesse del mostro *causa sive ratio* – le pagine seguenti tentano di farlo.

QUEL CHE DESCARTES NON HA DETTO

A Caterus che gli aveva proposto di paragonare la sua prova dell'esistenza di Dio o, meglio, la prima riformulazione della prova,⁴ con la seconda via della *Summa theologiae*,⁵ Descartes risponde che preferisce tacere in merito agli altri, Tommaso e Aristotele, e rendere ragione soltanto di quel che ha scritto lui stesso: "de aliis me tacere, atque eorum tantum, quae ipse scripsi, reddere rationem".⁶ Passa allora a spiegare quel che

4. A VII, 47: 24-48:10 (l'indicazione AT VII prima di quella di pagine e righe verrà d'ora in poi omessa). Caterus non sembra comprendere che questa ripetizione che cerca la causa dell'*ego*, lo considera comunque sempre come *habens illam ideam* (48:1). Le *Secundae Responsiones* dichiareranno questa seconda prova *palpabilis*, più palpabile della prima poiché conclude da un esistente (l'*ego*, cioè la *mens*) e non più da un'idea, un altro esistente (Dio); è quindi opportuno che coloro la cui luce naturale sia troppo debole per vedere che l'applicazione dell'assioma della causa alla perfezione oggettiva dell'idea è una *prima notio*: "[...] *palpabilis* adhuc idem demonstravi, ex eo quod mens, quae habet istam ideam, a se ipsa esse non possit, [...] ho ancora dimostrato la stessa cosa, in modo più palpabile, a partire dal fatto che la mente, che ha questa idea, non può venire da se stessa", 136, 7-9 (trad. it., 861). Su questo *palpabilis*, si veda Gouhier 1962, cap. V, §3, Beyssade 1979: 286-288, che risolve l'apparente contraddizione tra il *palpabilis* delle *Secundae Responsiones* e l'*absolutius* delle *Primae* (106: 4-5).

5. L'interesse della ripetizione della prova dagli effetti è appunto, per Caterus, che essa eviti di passare attraverso la causa delle idee: "Illa demum ipsa illa via est, quam et S. Thomas ingreditur, quam vocat viam a causalitate causae efficientis, eamque desumpsit ex Philosopho: nisi quod isti de causis idearum non sint solliciti. E forte opus non erat, Questa è esattamente la stessa famosa via percorsa anche da san Tommaso, che la chiama via dalla causalità della causa efficiente e che aveva desunto dal Filosofo; senonché, costoro non si sono curati delle cause delle idee. E forse non ce n'era bisogno", 94: 13-18 (trad. it., 805).

6. A VII, 106: 11-13. Jean-Luc Marion ha dedicato diversi studi non solo tanto convincenti quanto raffinati, ma anche decisivi per la propria interpretazione della filosofia prima cartesiana, ai passi delle *Responsiones Primae, Secundae, Quartae* in cui la spiegazione del *dictat*, mediante il quale la luce naturale fissa la sottomissione di ogni esistente alla ricerca della causa, porta alla determinazione di Dio come causa *sui* (rispettivamente 108-112, 164-166, 235-245); cfr. *L'ambivalence de la métaphysique cartésienne*, in Marion 1993: 201-203; Marion 1981: 427-444; Marion 1986: 111-116; Marion 1996: 154-160. Le pagine seguenti sono di nuovo debitrice verso questi studi per il problema generale che le governa, come pure per alcune realizzazioni alle quali hanno dato luogo, anche, e soprattutto, quando se ne discostano su alcuni punti, come nel caso della presente analisi incentrata su un passo meno commentato delle *Primae Responsiones*.

ha detto, e nel farlo, così come in molti altri passaggi decisivi dell'opera,⁷ inizia *ricapitolando* in tre punti principali il lavoro svolto dalla *Meditatio III*. Si tratta di una ricapitolazione che si presenta fin da subito come paradossale poiché è composta di due punti che Descartes dice di *non avere né ricercato né concluso*, e prosegue inoltre, con l'enunciare un'impossibilità logica, perfettamente canonica e universalmente ricevuta, e che tuttavia egli rifiuta di approvare: 1) "Primo itaque, *non desumpsi meum argumentum ex eo quod viderem in sensibilibus esse ordinem vel successionem quandam causarum efficientium [...]*" (106: 14-15 ; negazione raddoppiata da "*non tam quaesivi a qua causa olim essem productus [...]*", 107: 5-6); 2) "Deinde *non quaesivi quae sit causa mei quatenus [...]*" (107: 8-9), che approfondisce "*praeterea non tantum quaesivi quae sit causa mei, quatenus [...]*" (107: 20-21); 3) "Denique *non dixi impossibile esse ut [...]*" (108: 7). Non soltanto Descartes tace riguardo agli argomenti degli altri, ma ricapitola la seconda prova della *Meditatio III* iniziando con l'enunciare *quel che non ha detto*, per far risaltare meglio quel che ha detto. Rendendo esplicito quel che non era detto nella *Meditatio III* – certamente non per completare la sua argomentazione, come se fosse possibile che vi mancasse qualcosa, ma per evitare il controsenso che avrebbe potuto originarsi forzando il paragone con San Tommaso e Aristotele –, Descartes arriva a dire molto più di quel che la *Meditatio III* aveva dimostrato: nientemeno che la possibilità che qualcosa sia causa efficiente di se stessa. Torniamo ai primi due argomenti che Descartes non ha né concluso né cercato, prima di giungere al terzo punto, che è letteralmente sorprendente per un lettore scolastico.

1) Se Descartes non ha preso ("non desumpsi") da nessuno il *suo* argomento, questo è dovuto semplicemente al fatto che egli non ha ripreso l'argomento che si ricava dall'ordine o dalla successione delle cause soltanto nelle cose sensibili. *Desumo*, era il termine già usato da Caterus per indicare la dipendenza di San Tommaso dall'*anagkè stènai* aristotelico (94: 17). In effetti, dedurre *l'evidenza* dell'esistenza di Dio da quella assai minore delle cose sensibili,⁸ sarebbe stato da un lato indebolirla, dall'altro, sotto-

7. Le ricapitolazioni che le *Meditationes* o le *Responsiones* fanno dei passaggi precedenti spesso dicono più di quanto questi passaggi sembrassero inizialmente contenere. Esse rivelano l'arricchimento proprio dell'autosviluppo del pensiero cartesiano di cui le *Responsiones* generalizzano il processo – quello che chiamiamo *l'eccesso* delle risposte. In altre parole, queste ricapitolazioni, o, per usare un termine cartesiano, questi *abrégé*, non sono affatto dei riassunti. Lunghi dal "aggiungere" qualcosa alle *Meditationes*, il loro potere speculativo è tale che essi stessi conducono, in risposta alle obiezioni, a tesi apparentemente nuove. Per molte tesi, prima fra tutte quella che sottomette Dio alla causalità, questi sviluppi, sollecitati dal rigoroso esame delle sue ragioni invocato da Descartes stesso – le sue ragioni, più che le sue conclusioni (si veda *Praefatio ad lectorem*, 8, 30-31 e 9, 29) – costituiranno delle *interpretazioni* più che dei *chiarimenti* (quel che Malebranche designerà come 'chiarimenti' non è assolutamente opportuno per Descartes).

8. "[...] tum quia Deum existere multo evidentius esse putavi, quam ullas res sensibiles, [...] sia perché ho ritenuto l'esistenza di Dio di gran lunga più evidente di quella di ogni cosa sensibile", 106: 16-18 (trad. it., 821). Si dovrà sottolineare questa notevole e più grande evidenza che non può essere assimilata all'affermazione dell'evidenza delle prove abbozzata nelle *Meditationes III* e *IV*, poiché quella non poteva dar luogo a un qualsivoglia confronto con l'evidenza delle cose sensibili, ancora sottoposte al dubbio. Infatti, se la *Meditatio III* pensa dapprima *l'idea entis summe perfecti et infiniti* come "maxime vera" (46: 12) poi "maxime clara et distincta" (46: 15-

metterla al ragionamento aristotelico per ricorrenza che permette soltanto di concludere la finitezza di un intelletto incapace di pensare una successione infinita,⁹ e non l'esistenza della causa prima (106: 18-107: 7).¹⁰ Rifiutando l'argomento, e invalidando

16), e infine, confrontandola con tutte le altre idee che ho in mente, “maxime vera, maxime clara et distincta” (46: 27-28), è solo in seguito che afferma che la *dimostrazione* dell'esistenza di Dio – ma non l'esistenza stessa – è *evidente*: “omnino est concludendum, ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, *evidentissime* demonstrari Deum etiam existere” (51: 2-5 si veda anche 49: 19, che qualificava come molto evidente la conoscenza che ho della mia dipendenza da un ente che non sono io, poi l'inizio della *Meditatio IV*, che riprende in maniera ancora più netta: “[...] manifeste concludo Deum etiam existere [...] ut nihil evidentius, nihil certius ab humano ingenio cognosci posse confidam”, 53: 14-18). Questa spiegazione è importante, anche se, in ambito strettamente cartesiano, la *Regula VI* avrebbe permesso già da molto di abolire questo scarto: infatti, per i contemporanei di Descartes formati dalla filosofia scolastica, una cosa è dire che la dimostrazione dell'esistenza di Dio è evidente (l'evidenza si riferisce all'argomento stesso quando è ben compreso), un'altra che l'esistenza stessa è evidente, cosa che renderebbe superflua una dimostrazione vera e propria. Così la prima prova dagli effetti potrebbe essere intesa come un'evidenza e non come una prova, o come prova *a priori*, poiché basta porre l'*idea infiniti* per conoscere evidentemente Dio. Più avanti, del resto, la discussione di Caterus si concentrerà sulla questione se l'essere di Dio è *per se notum*, quel che Descartes, come san Tommaso, nega in riferimento all'argomento ontologico (115: 9-12). Il qualificatore a cui il Sant'Uffizio affidò nel 1663 l'esame delle *Meditationes* è un buon testimone di questa difficoltà, e ha inteso la prima prova della *Meditatio III* come la posizione di un'evidenza: “[...] comminiscitur quendam ideam nobis insitam, ueluti characterem a Deo impressum [51: 16-17], quae idea repraesentet ens infinitum [45: 9-11], ex qua idea cognoscitur evidenter Deum existere [...]”. Si può così prendere subito atto dell'importanza delle *Primae Responsiones* nell'interpretazione della prova cartesiana: “[...] negat tamen demonstrari Deum a posteriori per effectus creaturarum etc. [...]” (si veda Armogathe & Carraud 2002).

9. È invocando un motivo che ci sembra originale, quello della finitezza della comprensione umana, che Descartes teorizza il rifiuto dell'*anagkè stènai* aristotelico nelle *Primae Responsiones*, e non riprendendo le critiche rivolte a questo ragionamento nelle tradizioni scotista e occamista (cfr. Carraud 2002: 79n). Nonostante un certo numero di opere sulla storia delle prove dell'esistenza di Dio, non abbiamo uno studio che ci permetterebbe di valutare l'eventuale novità cartesiana su questo punto.

10. Se Descartes può fare a meno di confutare l'*anagkè stènai* della *Meditatio III*, è perché vi cerca la causa che lo conserva ora, in quanto ha l'idea dell'infinito, e non quella che, un tempo, lo ha prodotto: “Satis enim apertum est nullum hic dari posse progressum in infinitum, praesertim non tantum de causa, quae me olim produxit, hic agam, sed maxime etiam de illa quae me tempore praesenti conservat. È infatti abbastanza palese che non si può dare qui alcun regresso all'infinito, specialmente perché non tratto, qui, soltanto della causa che un tempo mi ha prodotto, ma anche e soprattutto di quella che nel tempo presente mi conserva”, 50: 7-10 (trad. it., 747). L'argomento dell'*anagkè stènai* qui viene squalificato, ma verrà poi invalidato soltanto nella risposta a Caterus. Allo stesso modo, l'assioma II delle *Secundae Responsiones* ha la funzione proritaria di vietare la posizione stessa della questione che porterebbe all'*anagkè stènai*: “Tempus praesens a proxime praecedenti non pendet, ideoque non miror causa requiritur ad rem conservandam, quam ad ipsam primum producendam, Il tempo presente non dipende dal tempo che lo precede immediatamente e, perciò, per conservare una cosa non è richiesta causa minore che per produrla la prima volta”, 165, 4-6 (trad. it., 899). La ricerca della causa efficiente è condotta nel presente, il che esclude in anticipo che la causa sia necessariamente precedente all'effetto (108: 7-18; si veda *infra*).

così il paragone con Aristotele e San Tommaso, Descartes non ne accetta neppure l'operatore concettuale, la *causa efficiens* (106: 16), nell'accezione in cui essa era intesa nella via detta *a causalitate causae efficientis* (94: 16-17). Egli la assume qui nella sua definizione scolastica, senza indicare in alcun modo le caratteristiche proprie dell'efficienza cartesiana, a cominciare dalla sua esclusività: egli dovrà dunque giustificare la propria novità dottrinale nei termini stessi dei suoi obiettori, ossia ricorrendo a concetti divenuti inadeguati e, tuttavia, fonti di incomprensioni permanenti.¹¹ In tal modo è proprio questa efficienza della causa, perfettamente assunta da Descartes, che sosterrà tutto il peso della difficoltà e perfino quello della contraddittorietà di pensare la *causa efficiens sui ipsius*, non appena, ricapitolando l'ultimo punto verrà richiamato quel che non era stato detto (108: 7-8). Avendo quindi dovuto abbandonare l'esistenza delle cose sensibili, la *Meditatio III* ha ricercato, secondo le *Primae Responsiones*, la causa dell'*ego*, assunto soltanto *precisamente* (secondo la separazione che precede la ricerca: "praecisum") come una cosa pensante. L'"*ego sum, ego existo*", vale a dire l'*existentia mei ipsius*, viene indicata per la prima volta come *fundamentum* – nel senso di *fundamentum meae rationis*, il ragionamento che sottomette l'*ego* alla questione della causa che attualmente lo conserva. Ma per il primo principio, che è l'*ego*, essere al fondamento del ragionamento¹² non significa non essere concepito come un effetto: non significa essere concepito come l'effetto che dipenderebbe da una serie causale, non soltanto per essere, ma anche per essere concepito: "Itaque malui uti pro fundamento meae rationis existentia mei ipsius, quae a nulla causarum serie dependet, mihi quae tam nota est ut nihil notius esse possit".¹³ L'*existentia mei ipsius* è il migliore fondamento possibile – e indubbiamente l'unico vero – poiché essa si è scoperta *per se*, ed è dunque più conosciuta di qualsiasi altra esistenza, e a questo titolo essa è indipendente da ogni serie di cause

11. Il riutilizzo di concetti desueti e impropri, dopo che Descartes si è forgiato gli strumenti del proprio linguaggio filosofico, è ciò che costituiva già la singolare difficoltà della *Meditatio III*, ed è anche quel che rappresenta tutto l'interesse della sfida che le *Responsiones* rappresentano: dovremo misurare ad ogni istante le deviazioni, gli spostamenti e le approssimazioni che si produrranno in tal modo, a cominciare da quelli che riguardano i concetti della causalità. È così che vedremo Descartes cercare di colare il proprio concetto di efficienza nello stretto crogiuolo della vecchia causa efficiente scolastica, e persino ricorrere al concetto di causa formale.

12. Si sarà sensibili a questo uso esclusivo del fondamento nelle *Meditationes* come fondamento del ragionamento, e non al senso assoluto di ente primo; ma non sarà sorprendente che questo uso cartesiano di fondamento dia luogo ai medesimi controsensi di quelli che, dovuti a letture "kantiane", qualificano l'*ego* non meno assolutamente come "soggetto". Per altri usi di *fundamentum* nel senso di base del ragionamento, si vedano in particolare le *Secundae* o le *Quartae Responsiones*: "[...] exponam hic iterum fundamentum, cui omnis humana certitudo niti posse mihi videtur, esporrò qui, di nuovo, il fondamento sul quale mi sembra possa riposare tutta l'umana certezza", poi "Neque hoc ulla ratione fundamenta mea convellit, E tutto ciò non spazza via in alcun modo le mie fondamenta", 144: 23-25 e 235: 5 (che ripete 207: 23-24; trad. it., 873, 997).

13. "E così ho preferito utilizzare, quale fondamento del mio argomento, la mia stessa esistenza, che non dipende da alcuna serie di cause e mi è tanto nota che nulla può essere più noto", 107: 2-5; trad. it., 821.

(conoscere è conoscere mediante le cause).¹⁴ Ma proprio per questo motivo, l'*existentia mei ipsius* richiede una causa, e per questo può diventare il fondamento dell'argomento che condurrà all'esistenza di Dio come dalla sua causa. Lo abbiamo visto esistere, essersi causato: non essere stato causato,¹⁵ ma essere causato, vale a dire ammettere una causa. Lungi, dunque, dall'escludere la ricerca della sua causa, la perseità compresa nel concetto di fondamento la soddisfa prioritariamente, in quanto la realizza compiutamente come *fundamentum rationis*. Per questo motivo, chiedere ancora la causa, a partire dall'*existentia mei ipsius* stessa, ossia prenderla come fondamento del ragionamento, significa liberarsi dalle cause: "et de me non tam quaesivi a qua causa olim essem productus, quam a qua tempore praesenti conserve, ut ita me ab omni causarum successione liberarem".¹⁶

2) Ora, per l'*ego*, cercare la *causa sui* (*causa mei*, 107: 8) significa cercarla in quanto esso è una *res cogitans*. Non si potrebbe affermare in modo più chiaro come la *cogitatio*, mediante la quale la notorietà dell'*io* (la sua perseità) si attinge indipendentemente da ogni serie causale, venga sottomessa alla questione della causa. E interrogare se stessi (107: 12-13) non è soltanto interrogarsi come *res cogitans*, è sempre interrogarsi anche come *res cogitans ideam infiniti*: "Praeterea non tantum quaesivi quae sit causa mei, quatenus sum res cogitans, sed maxime etiam et praecipue quatenus inter caeteras cogitationes ideam entis summe perfecti in me animadverto".¹⁷ Quest'aggiunta (*praeterea*) non è una precisazione aggiuntiva, ma specifica: è ciò che l'*ego* cerca di più elevato (*maxime*) e principalmente (*praecipue*) quando cerca la causa di sé, in quanto pensa l'*ens summe perfectum*. Ciò significa non soltanto che l'idea di Dio è pensata per eccellenza, ma anche che essa è al principio degli altri pensieri dell'*ego*. Ciò che Descartes ha determinato nella *Meditatio III* non è cosa sia cercare una causa, o cosa significhi causa, ma ciò di cui vi è una causa (che non sia l'*ego* stesso), o piuttosto ciò che è in quanto vi è causa (l'*ego* in quanto ha o in quanto è l'idea di infinito), per conoscere per suo tramite e per quanto possibile, cosa è questa causa.¹⁸ Ecco il cuo-

14. Si veda, per es., *Principia* I, a.24: "[...] ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus, [...] in modo da acquisire così la scienza più perfetta, che è quella degli effetti mediante le cause.", AT VIII-1: 13-14; trad. it., 1729.

15. Essere una causa non impone in alcun modo l'anteriorità in rapporto all'effetto, non si tratta di restringere alle cause che precedono gli effetti il significato della causa, né la pertinenza della richiesta di causa. Descartes vi tornerà due pagine dopo, 108: 9-12; si veda *infra*.

16. "[...] e quel che ho ricercato, riguardo a me, non è stato tanto da quale causa sia stato una volta prodotto, quanto da quale sia conservato nel tempo presente, così da liberarmi da ogni successione di cause", 107: 5-7; trad. it., 821.

17. "Ancora: non ho ricercato tanto quale sia la causa di me in quanto sono una cosa pensante, ma anche e soprattutto in quanto mi accorgo che si trova in me, fra tutti gli altri pensieri, l'idea dell'ente sommamente perfetto", 107: 20-23; trad. it., 823. In tutta questa pagina, Descartes insiste sulle tappe di questa indagine: *quaesivi* (107: 8), *interrogare* (107: 12), *inquirendo* (107: 17), *quaerendi* (107: 18), *quaesivi* (107: 20), dopo *inquisivi* (106: 2), che si riguardava la ricerca globale.

18. "[...] in illa idea continetur quid sit Deus, saltem quantum a me potest intelligi, [...] in quella idea è contenuto che cosa Dio sia, almeno per quel che io posso intendere di lui", 107: 25-26 (trad. it., 823); si veda già il *Discours de la Méthode*: "[...] pour connaître la nature de

re stesso del fondamento: “Ex hoc enim tota vis demonstrationis meae dependet”.¹⁹

3) Con l'ultimo punto, Descartes eccede deliberatamente ciò che era sufficiente per la *Meditatio III*, la dimostrazione dell'aseità divina. Caterus, come tutti, si era accontentato di distinguere l'*a se negative*,²⁰ che significa “seipso, aut non ab alio” (AT VII, 95: 7) e caratterizza l'aseità divina, dall'*a se positivo*, concetto contraddittorio: “Jam enim non audio, si dicas: si a se est, sibi facile omnia dedidisset. Nec enim a se est ut a causa”.²¹ Descartes infatti aveva detto nella *Meditatio III*: “[...] si a me essem, [...] omnes [...] perfectiones [...] mihi dedissem”, AT VII, 48: 7-10.²² Caterus invece, per comprendere Descartes, si permette di attribuire a Dio quel che Descartes negava all'*ego*, allorché il ragionamento proseguiva, irrealmente, assumendo che l'*ego* fosse *per se*. È quindi supponendo che fosse valida questa attribuzione (quel che non si può pensare dell'*ego* si può pensare Dio) che la possibilità divina di questo dono (*dedissem*) porta Caterus a parlare

Dieu, autant que la mienne en était capable”, AT VI, 35. *L'ens summe perfectum* non è il primo dei nomi divini, perché questo primato spetterà all'infinito, ma è ciò che l'*ego* può afferrare dell'essenza di Dio. È *l'ens summe perfectum* che assegna a Dio la sua concettualità, secondo le “leggi della vera logica”: “Et, juxta leges verae Logicae, de nulla unquam re quaeri debet *an sit*, nisi prius *quid sit* intelligatur” (107: 26-108, 1). Dio non fa eccezione alla regola comune a qualsiasi *res* secondo la quale il quesito *quid sit* è preso logicamente come precedente il quesito *an sit*. In tal modo, Descartes firma la sua opposizione sia ad Aristotele che a San Tommaso – il che indica ancora una volta a Caterus quanto il suo argomento non dipenda dai loro, ivi compresa la prima conseguenza – e si raccordi, come avviene spesso, con una posizione scotista. Ricordiamo che in effetti, per gli aristotelici, si chiede sempre *an sit* prima che *quid sit*, secondo un principio che risale ad Aristotele stesso, *Secundi Analytici*, II, 1, 89 b 34-35 poi II, 8, 93 a 19-21; perché la scienza parte da una conoscenza nominale, dimostra l'esistenza della cosa, quindi le sue proprietà. Poiché l'essenza e gli attributi sono sempre l'essenza e gli attributi di ciò che è, le proprietà possono essere dimostrate solo se si è dimostrata l'esistenza della cosa in questione. Ora, questo rapporto costitutivo della dimostrazione è lo stesso anche quando l'oggetto è Dio. San Tommaso, da buon aristotelico, inizia sempre con *an sit* (*Summa theologiae*, q.2), e poi tratta *quid sit* (q.3-14). Per Duns Scoto, al contrario, è necessario partire dal concetto, se non altro perché è necessario stabilire la possibilità di Dio prima di mostrarne la reale esistenza: si veda, in particolare *Ord.* I, d. 3, §11 e soprattutto §17 (trad. Boulnois: 86-88, e Boulnois 1999, cap. VII, in part., 329, 334 e 364). Nella lettera del 31 dicembre 1640, in cui chiedeva a Mersenne di sostituire “verae logicae” a “meae logicae” (AT III, 272, 25-273, 3), Descartes ricorda di non essere l'unico a pensare, contro gli aristotelici e i tomisti, che il *quid sit* preceda *an sit*: la sua posizione qui si unisce a quella della corrente scolastica maggioritaria nella prima metà del secolo, gli scotisti, dunque, quei “teologi” che “quaerunt prius de Deo quid sit, quam quaesiverint an sit” (*quaero* deve probabilmente essere inteso in senso ordinario e puramente tecnico, quello di dividere le distinzioni in questioni) – ecco perché si può sostenere la priorità della questione *quid sit* sulla questione *an sit* senza fuoriuscire dalla “logica ordinaria”.

19. “Da ciò soltanto, infatti, dipende tutta la forza della mia dimostrazione”, 107: 23-24; trad. it., 823.

20. “Atque hoc modo, quantum memini, ab omnibus accipitur, ed è in questo modo che, per quanto io ricordi, essa è intesa da tutti”, 95, 7-8; trad. it., 807. Per alcuni esempi presi da “tutti”, si veda Marion 1996: 145-154.

21. “Infatti non ammetto che si dica appunto: se è da sé, si sarebbe dato facilmente ogni cosa. Infatti non è da sé come da una causa”, 95: 10-12; trad. it., 807.

22. Poi “[...] me fuisse, hoc est rem sive substantiam cogitantem ex nihilo emergere”, e “si majus illud haberem”, 48: 13-14 et 17.

di *causa* – quel che Descartes si era ben guardato di scrivere – e ad obiettare che nulla è *per se* come *per* una causa – ²³ quel che Descartes aveva scritto ancor meno. Descartes avrebbe potuto allora ammettere l'aseità negativa, che non avrebbe tolto nulla al rigore della dimostrazione o all'economia della *Meditatio III*. E invece, Descartes assume pienamente l'*ut a causa* dovuto all'interpretazione di Caterus ed afferma di *non* avere detto che è impossibile che qualcosa sia la causa efficiente di se stessa. “Denique non dixi impossibile esse ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius” (AT VII, 108: 7-8). Caterus non gli aveva chiesto tanto! Infatti, riprendendo i termini stessi dell'impossibilità enunciata da Tommaso d'Aquino,²⁴ Descartes, spingendosi oltre l'indipendenza dell'aseità negativa, non si accontenta di porre la possibilità di una causa di sé: afferma ciò che fino ad allora era stato ritenuto rigorosamente impensabile, una causa *efficiente* di sé.

Descartes chiarisce dunque le condizioni di tale affermazione. La proibizione tomista vale, lo ammette senz'altro, per cause che “precedono nel tempo” i loro effetti, o che differiscono da essi.²⁵ Negare in tali casi l'impossibilità di una causa efficiente di sé contraddirebbe il principio di non contraddizione: si tratta di una banalità evidente, che rende la questione “frivola”.²⁶ Tuttavia, questa duplice condizione sembra a Descartes una “restrizione” del concetto di efficienza: “non tamen <efficientis significatio> videtur in hac quaestione ita esse restringenda” (108: 11-12). Infatti, se si limita l'efficienza a queste due condizioni, si conferma l'impossibilità enunciata da Tommaso

23. Nonostante un uso di *efficere* per chiedersi se l'*ego* avrebbe avuto la forza di *fare* che essendo adesso fosse ancora in futuro (49: 12-14), e quindi l'attribuzione a Dio di un “vis [...] per se existendi” (50: 1): ma anche qui l'espressione avrebbe potuto essere intesa secondo l'aseità negativa (anche se Étienne Gilson parla di “sfida”, Gilson 1930: 228) – almeno prima del pieno sviluppo che la fine delle *Primae Responsiones* conferisce al concetto di forza, 119: 11-18 (ci torneremo *infra*).

24. Si veda *Summa theologiae*, Ia p., q.2, a.3, ad resp.: “Nec est possibile quod aliquis sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile” (si veda anche q.14, a.5, q.45, a.5) o *Summa contra Gentiles*, I, 18: “[...] non enim ipse [Deus] seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile” e I, 22: “[...] sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile, quia prius, secundum intellectum, est causam esse, quam effectum. Si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse; quod est impossibile”. Si veda anche *De ente et essentia*, VI, §4.

25. “[...] Ad illas causas quae sunt effectibus tempore priores, vel quae ab ipsis sunt diversae, [...] a quelle cause che, nel tempo, vengono prima degli effetti”, 108, 9-10; trad. it., 823. Descartes poteva facilmente negare, e nei termini stessi degli scolastici, la necessaria anteriorità della causa all'effetto; per concepire, invece, una causa non distinta da quella causata, sorgerebbero più difficoltà, che culmineranno nel concetto di *sui causa*.

26. “[...] Nugatoria quaestio esset: qui enim nescit idem nec seipso prius, nec a seipso diversum esse posse?, sarebbe questione frivola – chi non sa, infatti, che una medesima cosa non può venire prima di se stessa, né essere diversa da se stessa?”, 108: 12-14; trad. it., 823. Si veda anche la lettera a Mersenne del 18 marzo 1641, AT III, 336: 4-21 e 337: 4-16. In realtà, si tratta di una questione classica che obbliga semplicemente a distinguere un senso efficiente della causa dal suo senso di principio di una dimostrazione. Si veda, per es., Suárez, *Disputatio XXVI*, s. 2 o Goclenius, *Conciliator philosophicus*, I, XX, qu. XIV: “An causa et effectum sint simul?” I filosofi rispondono “Causa est prior effecto”, i logici “Causa est simul natura effecto”.

d'Aquino, ma al prezzo di quel che Descartes considera un profondo e sorprendente disconoscimento della *ratio efficientis*: infatti, una causa è propriamente efficiente unicamente nella produzione stessa dell'effetto.²⁷ Non c'è bisogno di insistere qui su questa differenza essenziale tra efficienza scolastica e cartesiana.²⁸ Osserviamo solo che la prima restrizione, in quanto perpetua il pensiero aristotelico dell'efficienza come capacità motoria (il padre causa il figlio), appare come una negazione dell'efficienza per come la luce naturale ne detta la *ratio*:²⁹ troviamo qui confermati, negativamente, per così dire, i criteri di efficienza, in particolare nel definire l'universalità e la totalità dell'efficienza.³⁰ Per la seconda condizione – la distinzione di causa ed effetto – la questione è più delicata e obbligherà Descartes a precisare che la *causa efficiens sui ipsius* non è una causa efficiente propriamente detta,³¹ e deve essere intesa analogicamente. Ma c'è un secondo dettato della luce naturale: è il medesimo che si incontra nella forma del primo assioma delle *Rationes... more geometrico dispositae*. Prima di esaminarlo più da vicino, è importante sottolineare l'ordine del ragionamento cartesiano: l'enunciato dell'assioma è richiesto dalla necessità stessa di dover pensare un *causa efficiens sui ipsius*. In altre parole, le *Primae Responsiones* rivelano che l'assioma

27. “[...] Non proprie habet rationem causae, nisi quandiu producit effectum, nec proinde illo est prior, [...] non ha propriamente la natura di causa se non fino a quando produce l'effetto e, quindi, non lo precede.”, 108: 16-18, trad. it., 823. Si veda l'eccellente commento di Gilson 1930: “Per gli scolastici, la causa è, in quanto causa, necessariamente anteriore al suo effetto in quanto effetto, e di conseguenza è anche distinta da essa, perché nella scolastica l'esercizio della causalità non è confuso con l'essenza della causa. Nel momento in cui qualsiasi natura produce il suo effetto, manifesta semplicemente con la sua azione il potere che già aveva di produrla, ma è in virtù della sua essenza che è causa, poiché agisce in quanto è. [In Descartes] non troviamo più nulla negli esseri a cui attribuire questa causalità essenziale, che apparterebbe loro anche al di fuori delle operazioni che esercitano. Ecco perché il cartesianesimo non può più mantenere questa distinzione scolastica tra la causalità della causa, anteriore al suo effetto, e l'esercizio di questa causalità, contemporaneo all'effetto”, 226-227.

28. È stato giustamente commentato più volte: si veda, per es., dopo Descartes stesso (239: 23-240: 8), Gilson 1930, citato nella nota precedente; Beyssade 1979: 301-303; Marion 1996: 149.

29. “[...] Lumen naturale non dictat ad rationem efficientis requiri ut tempore prior sit suo effectu, [...] il lume naturale non detta che alla natura dell'efficiente sia richiesto di precedere nel tempo il suo effetto”, 108: 14-16; trad. it., 823. Si veda già l'assioma II delle *Secundae Responsiones*, che proibiva tale condizione. Inoltre, tutta la fisica cartesiana, la meccanica delle cause seconde e la dottrina delle passioni, la invalidano in ogni momento.

30. Cfr. assioma della *Meditatio III*, AT VII, 40: 22-23; lettera a Elisabetta del 6 ottobre 1645, AT IV: 314, 22-24; *Entretien avec Burman*, AT V, 156, che riprendono la lettera a Mersenne del 27 maggio 1630, AT I, 152: 2: “ut efficiens et totalis causa”.

31. “Ex eo vero quod non possit alia conditio etiam tolli, debet tantum inferri non esse causam efficientem proprie dictam, quod concedo, Dal fatto poi che non possa togliersi anche l'altra condizione, si deve soltanto inferire che essa non è una causa efficiente propriamente detta, e lo concedo”, 240: 6-8; trad. it., 1003. Arnauld aveva dedotto dal silenzio di Descartes riguardo a questa condizione l'ammissione che per lui causa ed effetto differiscono. Non chiedeva altro per trovare conferma dell'evidenza che, non essendo diverso da me stesso, non posso essere *per* me stesso come *per* una causa – cosa che Descartes, lo vediamo, non nega (direttamente) specificando che il concetto di causa non deve essere propriamente preso nel senso di causa efficiente (240: 10-11).

I delle *Secundae Responsiones*, nella sua paradossale formulazione di *richiesta* (AT VII, 164: 28-165: 3), ha la funzione di rendere pensabile una causa efficiente di sé. La formula *causa sive ratio* risulta essere ciò grazie a cui il *sui causa* prende il suo significato. Ma allora come possiamo immaginare che a Descartes non manchino le ragioni per affermare una causa *efficiente* di sé: “D. Descartes rationes non deesse” (95: 25-26)?

UN’AUTO-INTERPRETAZIONE: L’EFFICIENZA DELLA CAUSA AUT RATIO

“Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat sive in ejus causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare”.³² Questa nozione comune e il suo parallelo nelle *Secundae Responsiones* sono stati specificamente commentati da... Descartes stesso nelle *Quartae Responsiones* che forniscono un secondo parallelo meno letterale ai due elementi principali dell’assioma (AT VII, 236: 9-10 e 238: 15-18). In tal modo, le due prime formulazioni della richiesta universale di causa non rappresentano soltanto una formalizzazione della *Meditatio III*, ma allo stesso tempo la sua spiegazione e la sua interpretazione, da parte dello stesso Descartes, – spiegazione e interpretazione che, abbiamo visto, superano l’acquisizione della *Meditatio* sottomettendo Dio stesso alla pertinenza della richiesta di causa. Ma c’è di più: avendo le *Quartae Objectiones* riguardato per una parte essenziale questa auto-interpretazione cartesiana,³³ le *Quartae Responsiones* a loro volta sono ancora meno direttamente giustificate dalla *Meditatio III* delle *Primae Responsiones*. Si tratta quindi di una spiegazione della spiegazione, o più precisamente della spiegazione di un’auto-interpretazione: dovremo misurare se questa spiegazione corrobora l’eccesso della risposta che caratterizzava le *Primae Responsiones*, o, al contrario, mira a mitigarne la portata disponendola secondo i vecchi concetti mutuati dalla dottrina scolastica delle cause. Questi passaggi, come abbiamo detto, hanno dato luogo a commenti spesso concepiti come altrettante glosse a una locuzione³⁴ divenuta epigrafe, *causa sive ratio*. E in effetti, questi passaggi sembrano avere in comune il fissare e il ripetere una formula assente dalle *Meditationes*, *causa sive ratio*, ma impressa dalle *Responsiones* per nominare precisamente l’immensità o potenza di Dio come ciò mediante cui la prima nozione comune secondo l’ordine geometrico si intende *de ipso Deo*, la causa o la ragione per cui non ha bisogno di causa, e in ciò stesso, soddisfa comunque la richiesta universale di causa; ovvero: “[...] ipsa ejus naturae immensitas est *causa sive ratio*, propter quam nulla causa indiget ad existendum” (*Secundae Responsiones*, *Rationes*); “[...] inexhausta Dei potentia

32. “Il lume naturale detta però senz’altro che non esiste cosa alcuna della quale non sia lecito domandare perché esista, ossia ricercarne la causa efficiente o esigere, se non ce l’ha, il perché non ne abbia bisogno”, 108: 18-22; trad. it., 823.

33. Per questo punto, come per la cronologia della redazione delle prime tre serie di obiezioni e risposte, si veda Carraud 1995, 110-128.

34. Meno numerosi di quanto si possa pensare, anche quando pretendono di studiare il concetto di causa (si veda Armogathe & Carraud 2003, s.v. “causa”; si veda, per es., Clatterbaugh 1999, che dedica i primi due capitoli del suo libro a Descartes senza dire una parola sulla locuzione *causa sui!*).

sit *causa sive ratio* propter quam causa non indiget”, “Cumque illa inexhausta potentia, sive essentiae immensitas sit quammaxime positiva, idcirco dixi *rationem sive causam* ob quam Deus non indiget causa, esse positivam”³⁵ (*Quartae Responsiones*). Prelevare, in queste tre citazioni, l’espressione *causa sive ratio*³⁶ porta i commenti³⁷ a proiettare indebitamente sulla sintassi cartesiana una precomprensione leibniziana.³⁸ Infatti in essa *ratio* è l’unico antecedente della subordinata che segue, “propter quam nulla causa indiget ad existendum” o una sua variante. Anche Descartes non scrive *causa sive ratio / propter quam...*, ma *causa/sive ratio propter quam...*³⁹ La semplice giustapposizione dei testi stabilisce questa constatazione puramente sintattica e tuttavia concettualmente decisiva per la nostra analisi.

35. “E in quanto quell’inesauribile potenza, o immensità di essenza, è quanto più possibile *positiva*”, 236: 10-13; trad. it., 999.

36. Questa selezione non è una caratteristica recente del commentario cartesiano; così Léon Brunschvicg (1922: 187): “La causalità, fisicamente parlando, non è nient’altro, secondo Descartes, che la ragione, matematicamente parlando: *Causa sive ratio*”.

37. Per citare solo i migliori, si veda Jean-Luc Marion, che da questa ‘selezione’ si lascia condurre a formule imprecise all’interno di un’analisi giusta e potente: “L’assenza di causa (efficiente) appartiene ancora al dominio della causalità, perché la causalità [...] definisce l’intero orizzonte della razionalità [certamente, si veda *infra*]. Ogni ente, per essere conosciuto nella sua *entità*, deve declinare la sua identità declinando ciò che lo assicura, la *causa sive ratio* [equivalenza estrapolate dal suo contesto, che Descartes non usa mai per parlare di ogni ente: poiché di ogni ente la causa rende ragione in quanto essa la causa, essa non è, in se stessa, la ragione di nient’altro che della sua esistenza]: la causa non produce tanto [?] un essere quanto, con ciò, essa ne rende ragione [sì, ma è proprio nella misura in cui produce, ossia nella misura in cui l’efficiente effettua, che essa rende ragione]; l’essenza della causalità consiste nella *ratio* resa più che [?] nell’efficienza [no, essa consiste proprio nell’efficienza, e, solo a questo titolo, nella ragione resa]”, Marion 1981, 431; si veda anche Marion 1996: 179 (trad. it., 110): “Nel 1641, ogni esistenza suppone una *ratio sive causa*”.

38. Si veda ancora Jean-Luc Marion, per es., in Marion 1996, 159 (trad. it., 98): “Da un’eccezione dell’esistenza divina rispetto alla causalità, ripresa da Tommaso d’Aquino, egli passa ad un assoggettamento di Dio stesso alla causalità, anticipando Leibniz”, poi Marion 1986, 115 (trad. it., 124-125).

39. Questa lettura non è meno erronea di quella che leggesse nelle *Quartae Responsiones* “ita contuli *causam formalem, sive rationem ab essentia Dei petitam*” (236, 20-22) separando *rationem* e *ab...* per autonomizzarvi la *causa (formalis) sive ratio*.

<i>Primae Responsiones</i>	<i>Secundae Responsiones</i>
nullam rem existere,	nulla res existit
de qua non liceat petere	de qua non possit quaeri
cur existat	quaenam sit causa cur existat.
	Hoc enim de ipso Deo quaeri potest,
	non quod indigeat ulla causa ut existat,
	sed quia ipsa ejus naturae immensitas est
Sive	
– in eius causam efficientem inquirere,	causa
aut, [vel, 235, 28]	sive
– si non habet,	ratio
cur illa non indigeat, postulare.	propter quam nulla causa indiget ad existendum
108: 19-22	164: 28-165: 3

Da questo confronto derivano immediatamente diverse conseguenze:

1) La causa richiesta per ogni cosa è la causa efficiente; più precisamente, la causa è richiesta per ogni cosa in quanto efficiente. E questo è vero per Dio stesso, che ricade sotto la legge comune o, meglio, sotto un diritto d'inchiesta comune, come conferma il commento cartesiano delle *Quartae Responsiones*: “[...] nisi licentiam demus animo nostro in rerum omnium, etiam ipsius Dei, causas efficientes inquirendi: quo enim jure Deum inde exciperemus, priusquam illum existere sit probatum?”⁴⁰

2) Se la legittimità della richiesta di una causa efficiente è universale, e non prevede alcuna eccezione, la risposta che assegnerebbe a ogni ente una causa efficiente tuttavia non lo è, poiché Dio non potrebbe averla. Per preservare l'universalità della domanda di risposta, è quindi necessario organizzarla in un'alternativa, che Descartes ha definitivamente sostituito a quella dell'antica disgiunzione della causalità (*causal/ causatum*): tutto ammette una causa efficiente (questo sarà il caso di qualsiasi esistente finito) o una ragione per cui non ne ha bisogno (Dio). In termini scolastici, il guadagno si può enunciare immediatamente: *essere causato* è un trascendentale, assolutamente valido per qualsiasi ente, nella forma sia di esserlo effettivamente (essere causato da una causa efficiente), sia della *ratio propter quam...*

3) Se la *ratio propter quam...* è equivalente alla causa quanto alla potenza di intelligibilità, non lo è alla sola condizione di essere misurata sull'efficienza, quand'anche non vi sia una produzione dell'effetto, come nel caso di Dio? Descartes non scrive mai *causa efficiens sive ratio*, perché non avrebbe senso chiamare efficiente la ragione di un'assenza di bisogno di causa, vale a dire la ragione di una non-efficienza, anche se è dall'efficienza che non è, che la ragione deriva il suo potere di intelligibilità (ciò che Descartes

40. “[...] se non accordiamo al nostro animo la licenza di ricercare le cause efficienti di tutte le cose, anche dello stesso Dio: con qual diritto potremmo infatti fare eccezione per Dio prima di provare che egli esiste?”, 238: 15-18; trad. it., 1001.

chiamerà analogia). In altre parole, l'equivalenza *causa sive ratio* ha senso solo nel non comprendere l'efficienza effettuata, vale a dire in questo caso ripiegando interamente in questo solo caso la *causa* sulla *ratio*, a sua volta pensata come efficienza non-effettuata (Dio non è causato). Ciò che è equivalente alla causa non è la ragione in generale (nel regime comune, al contrario, è la causa che fornisce la ragione degli effetti),⁴¹ ma solo quella ragione che è per l'eccezione divina la ragione del non-bisogno di causa. L'assioma della causa efficiente fornisce sufficiente intelligenza di tutti gli enti finiti; nell'unico caso di Dio, la *ratio* prende il posto di causa per preservare l'intelligibilità proprio in assenza di una causa (effettuata). L'eccezione divina conferma così la razionalità assicurata dalla causalità in quanto tale: infatti, quando la causalità si riferisce a questo ente verso il quale essa non può esercitarsi effettivamente, essa conserva tuttavia il suo valore di razionalità; da qui la "causa sive ratio", che segna, anche nei confronti di quel che non ammette causa, che la causa sia intesa come principio di intelligibilità. La *ratio propter quam...* prende il posto della causa solo in considerazione della razionalità conferita dall'efficienza, essa vale allora *come* causa, ma non ovviamente *in quanto* causa (vale a dire, in quanto causa che effettua): "omne id quod est, vel esse a causa, vel a se⁴² *tanquam* a causa".⁴³ Da qui l'analogia immediatamente e accuratamente proposta dalle *Primae Responsiones*: "adeo ut, si putarem [cosa che ovviamente non è] nullam rem idem quodammodo esse posse erga seipsam, quod est causa efficiens erga effectum

41. La causa rende ragione degli effetti, ricordiamolo, senza essere essa stessa intelligibile, ossia senza mai che si acceda mai alla sua natura; perché nella causa, precisamente, si può identificare solo l'efficienza stessa. La *lettera-prefazione* dei *Principia* ripeterà esplicitamente che le ragioni sono dedotte dalle cause, non sono cause ("cercare le prime cause e i veri principi da cui si possano dedurre le ragioni di tutto ciò che si è capaci di sapere", AT IX-2, 5: 22-24; trad. it., 2219). Dire, come insistiamo qui conformemente alle lettere a Mersenne di aprile-maggio 1630, che la causa efficiente è sufficiente per la comprensione degli effetti, vale a dire, per la loro razionalità (ma non per la loro comprensione, che ne fornirebbe la natura), non significa che essa sia intelligibile in se stessa. Ecco perché esiste una pura funzione di intelligibilità della causa – pura, ossia, ridotta alla determinazione di effettuarla che rende ragione dell'esistenza dell'effetto (ma né del come della sua produzione, né, *a fortiori*, della sua natura). È per questa funzione di pura determinazione dell'esistenza che si sostituisce all'efficienza è sostituita, per Dio, la *ratio propter quam...* in quanto essa è in luogo della causa. Si veda su questo punto Marion 1981: 360, poi Phillips 1984: partic. 19.

42. Ciò è confermato a partire dalla prima spiegazione dell'aseità positiva nelle *Quartae Responsiones*: "[...] Deus <est> a se *positive et tanquam a causa*; ubi tantum intellexi rationem, propter quam Deus non indiget ulla causa efficiente ut existat, fundatam esse in re positiva, nempe in ipsamet Dei immensitate, [...] Dio sia da sé *positivamente e come da una causa*; e qui quel che intendevo era soltanto che la ragione per la quale Dio non ha bisogno di alcuna causa efficiente per esistere è fondata in una cosa positiva, ossia nella stessa immensità di Dio", 231: 23-232: 1; trad. it., 993.

43. "[...] tutto ciò che è o viene da una causa o viene da sé come da una causa", 112: 4-5; trad. it., 829.

[...],⁴⁴ poi ripetuto per spiegare la *causa efficiens sui ipsius*⁴⁵ e che darà luogo al cuore del dibattito con Arnauld⁴⁶ – torneremo su questo.

4) Ma se ci atteniamo alla causa della sua efficienza effettuata – questo è il caso degli enti finiti – l'equivalenza della *causa sive ratio* diventa di nuovo una disgiunzione esclusiva:⁴⁷ *causa aut ratio*⁴⁸ – esattamente come Caterus voleva una ragione che spiegasse la realtà oggettiva delle idee, non suscettibile di essere causata: “At si idearum causam non das, rationem saltem assigna, Cur haec idea hanc realitatem objectivam potius contineat quam illam”.⁴⁹ Allo stesso modo, per Dio, potremmo plagiare, *si non causa ratio saltem*. Quel che Caterus aveva preteso invano per le idee, Descartes lo accorda solo a Dio: “Se in modo straordinario un essere potesse fare a meno di una causa, sarebbe comunque necessario fornirne la ragione”.⁵⁰ Rileggiamo: “nullam rem existere, de qua non liceat [petere cur existat] sive [in ejus causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare]”. La richiesta universale [*petere cur existat*] si sviluppa (*sive*) in una disgiunzione: “[in ejus causam efficientem inquirere), aut, si non habet, (cur illa non indigeat, postulare]”. L'uso di *ratio* nell'assioma delle *Secundae Responsiones* o nelle *Quartae Responsiones* corrisponde al secondo membro dell'alternativa – *si non habet [causam]*. Nelle *Quartae Responsiones*, Descartes stesso citerà la proposizione come l'aveva enunciata nelle *Primae Responsiones*, modificandola leggermente ma significativamente per far apparire chiaramente l'alternativa: “nullam rem existere in cujus causam efficientem non liqueat inquirere, *addidi, vel*, si non habet, cur illa non indigeat, postulare”.⁵¹ Ancora più significativamente, nel momento stesso in cui preciserà ad Arnauld che la causa di sé non può in alcun modo essere intesa come efficienza, Descartes riscriverà due volte *causa sive ratio* – o piuttosto una prima volta riprenderà

44. “[...] al punto che, se dovessi ritenere che nessuna cosa possa essere in qualche modo rispetto a se stessa ciò che la causa efficiente è rispetto al suo effetto”, 108: 22-24; trad. it., 823.

45. 111: 5-8.

46. 208: 14-16, poi 235: 17 sgg.

47. Questa disgiunzione esclusiva di un principio di causalità riservato alle creature e di un principio di ragione sufficiente pertinente per Dio (!) diventerà la sorte di un certo neotomismo, intriso, senza dubbio a sua insaputa, di un leibnizianismo caricaturale; si veda, per es., Descoqs 1925: 573: “l'essere che non ha in sé la sua ragione sufficiente ha una causa”.

48. Gli *indici* e le concordanze delle opere di Descartes di cui disponiamo sembrano confermare l'uso costante della congiunzione *aut* in senso disgiuntivo, conformemente al latino classico. Marilène Phillips (1984) evoca la possibilità di leggere *sive* in 165: 2 come una disgiunzione, e persino una disgiunzione esclusiva (Phillips 1984: 11, n. 1): questo semplificherebbe apparentemente la lettura dell'assioma I, ma non si conoscono occorrenze, nel latino moderno, in cui questo significato si imponga in modo manifesto.

49. “Ma, se non si ammette una causa delle idee, si determini almeno perché una tale idea contiene questa realtà obiettiva piuttosto che quella”, 93: 5-7; trad. it., 803. Ciò conferma il parallelismo delle due applicazioni dell'assioma della causa.; cfr. Carraud 2002.

50. Marion 1986: 113.

51. 235: 27-236: 1; Sottolineiamo sia l'aggiunta che l'insistenza sull'alternativa, *vel*. Descartes commenta immediatamente: “Quae verba satis indicant me putasse aliquid existere quod causa efficiente non indigeat, parole che mostrano a sufficienza che io ho ritenuto che esiste qualcosa che non ha bisogno di causa efficiente”; trad. it., 997.

letteralmente la formula dell'assioma I, prima di ripeterla per esplicitarla avendole sostituito il suo inverso, *ratio sive causa ob quam...*, in cui la locuzione *causa ob* suggerisce molto più debolmente la causa: “[...] sed tantum quod inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget. Cumque illa inexhausta potentia, sive essentiae immensitas sit quammaxime positiva, idcirco dixi rationem sive causam ob quam Deus non indiget causa, esse positivam”.⁵²

Se l'assioma della causa vale per tutti gli esistenti, allora è pertinente per Dio, solo se viene trasformato in principio di ragione.⁵³ Il principio di ragione deriva per Descartes dall'impossibilità di applicare l'assioma della causa efficiente, ossia soltanto nel caso di Dio. In altre parole, l'assioma della causa – nella generalità del suo oggetto, l'entità finita – e il principio di ragione (*ratio danda*) – che ha come oggetto solo Dio – sono complementari, entrambi sussunti sotto l'assioma – effettivamente universale – che *richiede* la causa per cui un ente esiste. Cogliamo così la funzione eccezionale dell'assioma I delle *Secundae Responsiones*: quella di essere al tempo stesso assioma della causa e principio di ragione. Ecco perché possiamo in definitiva identificare l'assioma della causa e il principio della ragione – in definitiva, ossia, a condizione di comprendere la ragione a partire dalla causa, come una causa. Le *Primae Responsiones* possono quindi fornire una versione finale dell'assioma – finale, perché successiva alla posizione della *sui causa* – che ne fa un principio di ragione: “Per se autem notum mihi videtur, omne id quod est, *vel* [disgiunzione] esse a causa [assioma della causa in senso stretto], *vel* a se *tanquam* a causa [in luogo della causa] ; nam, cum non modo existentiam, sed etiam existentiae negationem⁵⁴ intelligamus, nihil possumus fingere ita esse a se, ut *nulla danda sit ratio* [principio di ragione] cur potius existat quam non existat”.⁵⁵ Così si

52. “[...] ma soltanto nel senso che l'inesauribile potenza di Dio è la causa, ossia la ragione, per cui Dio non ha bisogno di causa. E in quanto quell'inesauribile potenza, o immensità di essenza, è *quanto più* possibile positiva, in tanto ho detto che la ragione, ossia la causa, per cui Dio non ha bisogno di causa è *positiva*”, 236: 8-13. La versione francese non riesce qui, senza ricorrere a locuzioni come “à cause de”, ad attenuare ciò che si intende per causa con “la raison ou la cause”.

53. Ma non in principio di ragion sufficiente. Ricordiamo che il principio di ragione sufficiente leibniziano è sempre enunciato secondo una doppia espressione: non soltanto: perché una cosa esiste piuttosto che non esistere? Ma anche: perché è così piuttosto che altrimenti? Questa seconda domanda, realmente costitutiva del principio, e la cui prima applicazione è quella di valere come principio di individuazione, non avrebbe alcun senso se applicata al Dio di Descartes. Concordiamo in questo con Robinet 1999: 341-342. Aggiungiamo che la *ratio* cartesiana è da dare, non da rendere, *ratio danda* e non *ratio reddenda*. Per tutto questo, si veda Carraud 2002.

54. La causa assume a tal punto l'*existentia* che perfino la ragione che rende ragione della sua negazione può essere pensata essa stessa come una causa, cf. Carraud 2002.

55. “Per sé noto mi sembra, invece, che tutto ciò che è *o* viene da una causa *o* viene da sé come da una causa: poiché, infatti, intendiamo non solo l'esistenza, ma anche la negazione dell'esistenza, non possiamo fingere nulla che sia così da sé che non si debba *dare alcuna ragione* del perché esista, invece di non esistere”, 112:3-8; trad. it., 829, leggermente modificata (corsivo dell'autore). Non possiamo quindi concordare con André Robinet, quando ritiene che “ciò che differenzia le *Rationes* e la Risposta IV dalle *Responsiones Primae* e *Secundae* può essere riassunto in una parola: *ragione*. L'obiezione arnauldiana ha l'effetto di provocare una

conferma l'universalità assoluta⁵⁶ della causalità intesa come *esigenza* della causa. Resta allora da pensare questa ragione, che non è una causa efficiente – ma che tuttavia non sembra poter essere pensata se non dal punto di vista dell'efficienza: almeno questo è ciò che lascia intendere il concetto di *causa efficiens sui ipsius* di cui Descartes enuncia la possibilità.

IL MOSTRO DELLA CAUSA DI SÉ

Estendere il concetto di causa di sé

1) *La singolarità cartesiana?* Infine, si tratta di confrontarsi con quello che ci eravamo posti come il requisito ultimo cui dovrebbero condurre, se non esplicitamente le *Disputationes metaphysicae* stesse, almeno la logica verso cui tende la loro dottrina della causa:⁵⁷ possiamo pensare che Dio come causa efficiente e totale sia egli stesso governato dalla causalità al punto da poter essere pensato come *sui causa*, e più esattamente, come *causa efficiens sui ipsius*? La questione è già stata oggetto di diverse analisi di Jean-Luc Marion, riassunte e proseguite nel capitolo *La causa sui. Responsiones Primae et Quartae* di *Questions cartésiennes II*.⁵⁸ Questo studio, orientato dal presupposto che la storia moderna della causalità come principio di ragione sufficiente si compia con Leibniz, evidenzia quale sia dal punto di vista storico la posta in gioco del concetto di causa *sui* mettendolo in relazione con l'orizzonte suáreziano dell'innovazione cartesiana: "l'istituzione onto-teologica della causa come ragione sufficiente di ogni esistenza", anche divina, vale a dire stabilire una prova *a priori* dell'esistenza di Dio, talvolta ricercata,⁵⁹ quasi sempre ritenuta impossibile, anche da Suárez stesso.⁶⁰ Essa mostra che con la *causa sui*, Descartes pretende niente meno che di giungere a una tale prova *a priori*, ottenuta mediante l'applicazione a Dio dell'"esigenza di una 'causa sive ratio', quindi

coppia alternativa non esclusiva: *causa o ragione, ragione o causa*", né, di conseguenza, quando giustifica il ricorso a *ragione* per superare l'ambiguità e l'inadeguatezza della parola causa nelle *Quartae Responsiones*; vedi Robinet 1999: 333 poi 334-335. Inoltre, l'opposizione *Rationes... more geometrico dispositae* et *Quartae Responsiones* versus *Primae et Secundae Responsiones* non ha più senso, non appena si constata che la *sui causa* compare solo nelle *Primae* e *Quartae Responsiones*.

56. Questa parola non è cartesiana (Descartes può comprenderla solo nel senso delle nature assolute delle *Regulae*): designiamo con ciò l'universalità dell'assioma in quanto mira a includere Dio stesso, ciò che abbiamo chiamato sopra universalità senza restrizioni; si veda anche Beyssade 1979: 300.

57. Si veda Carraud 2002.

58. Ivi: 143-182.

59. Da Enrico di Gand, sembra: si veda Boulnois 1999: cap. VII, 351-372.

60. Come abbiamo visto, le prime tre sezioni della *Disputatio* XXIX permettono di mostrare che "Suárez, se esclude in principio la *causa sui* seguendo il consenso dei suoi predecessori, ne discute nondimeno a più riprese, e non senza compiacenza, l'impossibilità, sembrando rinunciarvi solo a malincuore. [...] Suárez vede la possibilità dell'*a priori* per la *causa sui* e, almeno qui, la rifiuta", Marion 1996: 164 e 167; trad. it., 101-103; si veda già Marion 1986: 273-274; trad. it., 266-267.

di un *a priori* causale”: “Descartes, dunque, non impone storicamente⁶¹ la *causa sui*, perché ne ha chiaramente superato le difficoltà logiche; al contrario, tenta di attenuarne le difficoltà logiche perché deve utilizzarla per violare storicamente la proibizione imposta dai medievali alla legittimità di una conoscenza *a priori* dell’esistenza e, dunque, dell’essenza di Dio.”⁶² Non torneremo qui su questa conseguenza, definitivamente acquisita, né sui momenti della sua dimostrazione, in particolare quelli che supportano il divieto scolastico, non solo tomista, ma anche scotista o ockhamista,⁶³ e contemporaneo di Descartes, anche in correnti scolastiche non tomistiche,⁶⁴ e ancora ribadito in tesi contro la dottrina cartesiana discussa in Olanda nel 1647 e presiedute da Revius⁶⁵ – in effetti l’elenco di quanti rifiutano la *causa sui* può essere molto lungo, poiché il concetto è manifestamente contraddittorio. E neppure torneremo agli apparenti predecessori di Descartes, poiché di alcune famose formule di origine neoplatonica, di Plotino, di Proclo,⁶⁶ del *Liber de causis*,⁶⁷ o anche di sant’Agostino, anche se fosse stato rivisto e corretto da Goclenio⁶⁸ - si è fatta giustizia, e anche qui l’elenco potrebbe essere considerevolmente accresciuto ma ci porterebbe alla medesima conclusione: le rare formulazioni si avvicinano letteralmente alla *sui causa* cartesiana non intendono mai la causa secondo l’efficienza.⁶⁹ Infine, non torneremo neppure sulle precauzioni prese

61. Ivi: 166; trad. it., 105.

62. Ivi: 171; trad.it., 105-106.

63. Ivi: 148-152. Per Tommaso d’Aquino, si veda già il ricco dossier fornito da Casper 1969, specialmente per la definizione di libero come ciò che è *causa sui* (*Summa contra Gentiles*, I, 72; II, 49 e paralleli) tratta da Aristotele, *Metafisica*, A, 2, 982 b 25.

64. Vázquez, Eustache de Saint-Paul, Scipion Dupleix, ecc., ivi: 168.

65. Ivi: 170, nota 35. Per i riferimenti di queste tesi, si veda la bibliografia in Carraud 2002, s.v. Revius.

66. Per Plotino, *Enneadi* VI, 8, 20; per Proclo, *Elementatio theologica*, §46; si veda Carraud 2002, e Marion 1986: 148-149, nota 5.

67. §189 (ed. Magnard *et al.* 1990: 76); questa *causa sui* deriva il suo significato solo dall’autocostituzione delle sostanze intelligibili: Tommaso d’Aquino, commentando questo §189, lo analizza, del resto, come una causa formale, *In librum de causis expositio*, ed., Pera 1955: Roma, Marietti, 1955, §414: 131.

68. Il *Lexicon philosophicum* di Goclenius (s.v. “causa”, 55) distingue un senso proprio di causa e un doppio senso improprio: *conditio sine qua non* da una parte, *ratio* dall’altra. Ma questo senso di *causa* è giustificato solo da uno strano ricorso a un passo del *De Trinitate* di sant’Agostino, che identificherebbe in Dio causa della sapienza e causa dell’essere: “[...] quae causa illi [sc. il Padre] est ut sapiens sit, ipsa illi causa est ut sit: proinde si sapientia quam genuit, causa illi est ut sapiens sit, etiam ut sit ipsa illi causa est, La causa che fa che egli sia saggio è la stessa causa che fa che egli sia. Perciò, se la sapienza che il Padre ha generato è la causa che fa che egli sia saggio, essa è anche la stessa causa che fa che egli sia”, I. VII, c. I, §2 (BA 15, 514). Ma appunto, 1) Agostino parla della causa del Padre solo all’interno di un’ipotesi rapidamente revocata; 2) in cui non troviamo precisamente “ratio”! Goclenius quindi lo aggiunge da sé senza farsi scrupoli: “Quod est causa illi ut sit, est causa ut sapiens sit, id est, ratio”, indubbiamente temendo che si possa intendere causa in senso “proprio”, addirittura, *horresco referens*, efficiente.

69. Anche se fossero (quasi) moderni. Aggiungiamo agli esempi antichi o medievali dati da Jean-Luc Marion quello di Francisco Sanchez, *Quod nihil scitur* (1581): “Deinde in rebus aliae

da Descartes in conseguenza dei “teologi” che stesso evoca nelle *Quartae Responsiones* (242: 5-14) per preservare Dio dall’indegnità di essere causato, ossia di essere un effetto (come già affermava Suárez nella *Disputatio XII*).⁷⁰

D’altra parte, dovremo tornare al doppio “sviluppo”⁷¹ che Descartes propone per rendere pensabile il suo concetto di *sui causa* poiché esso mira a spiegare l’aseità divina. Questa duplice disposizione assume la forma di un’analogia, tra la causa efficiente presa in senso stretto e la *sui causa* divina, che stabilisce che Dio faccia in qualche modo verso se stesso la stessa cosa che la causa efficiente fa verso il suo effetto; si tratta di un’analogia certamente già stabilita nella *Primae Responsiones*, ma approfondita come analogia della causa efficiente con la causa formale intradivina nelle *Quartae Responsiones*, “ad causam formalem, hoc est ad ipsamet Dei essentiam pertinent, explicanda, pour expliquer les choses qui appartiennent à la cause formelle, c’est-à-dire l’essence même de Dieu” (241: 26-27), essenza positiva concepibile come “milieu, *intermedium*” tra la causa efficace propriamente detta e nessuna causa (239:16-17). Infine, Descartes stesso presenta l’analogia, in quest’ultima forma, come un’estensione (*extendere*, 239: 19 e 23) del concetto di causa efficiente, nel senso geometrico di un limite. Ma cosa significa estendere un concetto? Non è un modo semplice di parlare (*modus loquendi*, 241: 16)? Estendendo il concetto di causa in questo modo, Descartes non rinuncia al rigore dell’efficienza? Inoltre, non introduce surrettiziamente un nuovo concetto di causa, perdendo così l’unicità dell’efficienza? In questi due casi, il concetto cartesiano di causa non diventa ambiguo?⁷² In breve, la volontà di sottomettere Dio alla richiesta universale della causa, che finalmente si rende, con la *sui causa*, risposta positiva, non è forse il prezzo della perdita del senso esclusivamente efficiente della causa pur dopo averlo acquisito in modo così radicale? In altre parole, l’alternativa che si presenta a Descartes sembra potersi esprimere semplicemente in questi termini: o rinunciare, per pensare Dio, al *sui causa* in nome dell’unicità e del rigore del concetto di causa efficiente, op-

a se, ex se, in se, per se, *et propter se tantum sunt (liceat nobis ita loqui)* qualem dicunt primam causam Philosophi nostri Deum; aliae omnes ab hoc, non a se, non ex se, non in se, non per se, non sibi solis, nec propter se; sed aliae ab aliis, ex aliis aliae, aliae in aliis, aliae propter alias, Poi tra le cose, alcune sono solo da se stesse, a partire da se stesse, in se stesse, da se stesse, e a causa di se stesse (ci si perdoni di esprimerci così), come i nostri filosofi dicono essere la causa prima, Dio”, éd. A. Comparot, l. 633-637. Sottolineiamo la consapevolezza dell’incongruenza di una tale formula portata al rigore rivelato dalla parentesi.

70. Marion 1996: 174-175; cfr., Carraud 2002.

71. Marion 1996: 173; trad. it., 107: “Descartes, precisamente perché istituisce senza riserve il principio della causalità efficiente su ogni esistenza (principio di ragione sufficiente), dispone quasi senza limite del concetto semplicemente polemico della *causa sui*. C’è, d’altra parte, da meravigliarsi del fatto che Caterus e Arnauld abbiano concentrato la loro attenzione quasi esclusivamente sulla conseguenza (la *causa sui*)”; la pagina successiva parla di “accomodamenti”. Si veda anche Marion 1981: 432-434, che insiste sulla necessità per Descartes di “modificare” il concetto di efficienza.

72. Jean-Luc Marion parla di uno “scarto tra la causalità della *causa sui* e l’efficienza in senso stretto”, ivi, 176; trad. it., 108, dopo aver rilevato “l’indecisione delle [...] formulazioni della *causa sui*”, 173; trad. it., 107; si veda già Marion 1981: 433: “fra efficienza e *causa sui* interviene lo scarto di un’analogia”.

pure rinunciare – eccezionalmente – all’unicità e al rigore dell’efficienza della causa per pensare alla *sui causa* e, quindi, l’aseità divina. E tutto fa credere che Descartes abbia scelto il secondo corno dell’alternativa. L’analogia sarebbe quindi solo una “tattica”⁷³ per mascherare l’unico fallimento dell’efficienza, ma proprio questo fallimento segnalerebbe un doppio progresso storico di prima importanza: perché, consacrando l’obbedienza di ogni esistenza al principio di causalità, essa costituirebbe da una parte “la prima prova *a priori* dell’esistenza di Dio mai prodotta dalla metafisica”,⁷⁴ dall’altra, la prima introduzione del principio di ragione sufficiente.⁷⁵

Queste conclusioni sono pesanti e fanno della dottrina cartesiana della causa, o meglio delle sue difficoltà, un momento centrale nella storia lineare, coerente e omogenea che conduce la metafisica di Suárez fino a Leibniz e all’avvento del principio di ragion sufficiente. In altre parole, l’affermazione della *sui causa* segnerebbe solo un’apparente singolarità di Descartes, letterale ma non reale, poiché la singolarità cartesiana sarebbe inscritta in questa storia come una tappa principale, persino obbligatoria, senza soluzione di continuità con quelle precedenti o seguenti. Prima di sottoscrivere questa ricostruzione, dobbiamo verificarne la validità riportando le conclusioni appena esposte alle *Primae* e *Quartae Responsiones* che, a quanto pare, le hanno permesse, e quindi tornare alla questione decisiva che abbiamo posto all’inizio: possiamo pensare che l’aseità divina sia governata dalla causalità al punto da poter equivalere a una *sui causa*, più precisamente, ad un *causa efficiens sui ipsius*?

2) *Causa efficiens sui ipsius*. Che Dio sia *causa – efficiens – sui*, Descartes sembra sia affermarlo sia negarlo.

Lo afferma: “Sed plane admitto aliquid esse posse, in quo sit tanta et tam inexhausta potentia, ut [...] sit quodammodo *sui causa* (109: 3-6, citato in 236: 7 poi 242: 10); “[...] videtur non nimis improprie dici posse *sui causa*”⁷⁶ (109: 15-16). Descartes afferma che Dio è *causa sui*, anche se molto poco, esattamente due volte, e solo nelle *Primae Responsiones*, o nelle citazioni che se ne traggono nelle *Quartae Responsiones*. Ma la rarità di una tesi non significa assolutamente che sia poco importante, al contrario: si pensi alla discrezione con cui la dottrina della creazione delle verità eterne è presente nelle

73. Ivi: 176; trad. it., 108.

74. Ivi: 181; trad. it., 111.

75. Ivi: 180; trad. it., 111: “l’invenzione della *causa sui* [...] obbedisce solamente ad una necessità propriamente metafisica: l’esigenza di costituire una onto-teologia senza eccezione a partire dalla *causa*, così edificata a *causa sive ratio*. Il principio di ragione sufficiente è dunque instaurato non risolvendo le obiezioni sollevate dal caso di Dio, ma ignorandole”.

76. Si osserverà che Descartes dice sempre *sui causa* e non, come si è preso l’abitudine di dire, *causa sui*, ad eccezione delle locuzioni che qualificano la causa, come *causa efficiens sui ipsius*, che impedisce che l’aggettivo venga posposto ai due pronomi. Non può essere questione di sovradeterminare una differenza che in latino non esiste; limitiamoci a constatare che *sui* viene inteso prima di *causa*: la locuzione ci fornisce in tal modo prima il rapporto che Dio intrattiene con se stesso, e soltanto in seguito questo rapporto viene pensato come causa – l’analisi che condurremo di seguito giustificherà concettualmente questo ordine, comunque indifferente per quel che riguarda la lingua.

Responsiones. Cosa dice esattamente Descartes? Che Dio è pensabile *in qualche modo, quodammodo*, come causa di sé, e nient'altro. È solo alla fine di un ragionamento che Descartes non svolge, che il lettore è portato ad aggiungere la causa *efficiente* di sé, in ragione del principio che conduce alla *sui causa*:⁷⁷ “Denique non dixi impossibile esse ut aliquid sit *causa efficiens sui ipsius*” (108: 7-8). La formula delle *Quartae Responsiones* che ritorna sulla richiesta della causa efficiente, è ancora più attenuata: “[...] nisi licentiam demus animo nostro in rerum omnium, etiam ipsius Dei, causas efficientes inquirendi: quo enim jure Deum inde exciperemus, priusquam illum existere sit probatum?”⁷⁸ Ma nell'enunciare questo “principio” doppiamente negativo, Descartes si guarda bene dal dire di Dio che egli è *causa efficiens sui*, come dal dedurlo immediatamente. E, come abbiamo appena visto, nelle occorrenze in cui dice che Dio è *causa sui*, si guarda bene dal dire *efficientis*. Questo spiega l'imbarazzo di Arnauld, che manca di un sostegno testuale per attribuire a Descartes di aver detto che Dio è *causa efficiens sui*, e che deve quindi attenuare il proprio rifiuto di cercare in Dio una causa efficiente o “quasi-causa efficiente”: “ita quaerenti cur Deus sit, vel in esse perseveret, nulla, vel in Deo vel extra Deum, causa efficiens, vel quasi causa efficiens (de re enim, non de nomine, disputo), quaerenda est [...]”⁷⁹ Inoltre, nulla nelle *Primae Responsiones* giustificava che si potesse parlare di una causa “quasi-efficiente”, come fa la traduzione di Clerselier (AT IX-1, 167), ma solo di una quasi-causa, che è solo una ripetizione di *quodammodo*,⁸⁰ introdotto nella prima enunciazione dell'analogia, o del *tanquam a causa* (112: 5).

Descartes lo *nega* contemporaneamente, almeno se intendiamo la causa nel “significato proprio e ristretto di efficiente”, in un numero molto più elevato di occorrenze: “[...] ii qui, non nisi ad propriam et strictam *efficientis* significationem attendentes, cogitant impossibile esse, ut aliquid sit causa efficiens suis ipsius [...]”⁸¹ (109: 22-25); “Quamvis enim dicere non opus sit illum esse *causam efficientem sui ipsius*, ne forte de verbis disputetur [...]”⁸² (110: 31-111: 2); “Hoc enim ipso *Negavi* illud quod Viro Cl. durum videtur et falsum, nempe quod Deus sit *causa efficiens sui ipsius* [...]”⁸³ (235:

77. La stessa osservazione è presente in Marion 1996: 173, trad. it., 106: “il principio che conduce alla *causa sui* menziona almeno due volte l'efficienza della causa” – “almeno”, ossia “al più”, e ammettendo che si tratti effettivamente di questo per la seconda referenza.

78. “[...] se non accordiamo al nostro animo la licenza di ricercare le cause efficienti di tutte le cose, anche dello stesso Dio: con qual diritto potremmo infatti fare eccezione per Dio prima di provare che egli esiste?”, 238, 15-18; trad. it., 1001.

79. “[...] così, a chi chiede perché Dio esiste, o persevera nell'essere, non si deve ricercare in Dio o fuori di Dio alcuna causa efficiente, o causa quasi efficiente (non discuto, infatti, del nome, ma della cosa)”, 212: 31-213: 3; trad. it., 967.

80. 108: 22-23; 109: 6; 111, 5-6.

81. “[...] coloro che, non prestando attenzione se non al significato proprio e stretto di causa efficiente, pensano che sia impossibile che qualcosa sia causa efficiente di se stesso [...]”; trad. it., 825.

82. “Sebbene, infatti, affinché non si finisca per disputare sulle parole, non ci sia bisogno di dire che egli è causa efficiente di se stesso [...]”; trad. it., 827.

83. “Proprio in tal modo, infatti, ho negato quel che al Signore Illustrissimo *sembra duro e falso*, ossia che Dio è causa efficiente di se stesso [...]”; trad. it., 997.

19-21; ... sottolineiamo inoltre *negavi*); “[...] ubi verbum, sui causa, nullo modo de *efficiente* potest intelligi [...]”⁸⁴ (236: 7-8); “[...] ubique illam a causa efficiente esse diversam ex ipsis meis verbis cognoscatur”⁸⁵ (236: 24-26); “Itaque possum ultro admittere quaecunque a Viro Cl. afferuntur ad probandum Deum non esse causam efficientem sui ipsius [...]”⁸⁶ (237: 3-5); e infine, riassumendo Arnauld prima di invertire il suo ragionamento, 242: 28-243: 19. Aggiungiamo a questi riferimenti la lettera a Mersenne del 18 marzo 1641, il quale, chiedendogli di apportare correzioni tenendo conto delle obiezioni di Arnauld, in particolare l’aggiunta che costituisce la prima delle citazioni riportate, spiega: “Poiché non era mia intenzione dire che *aliquid potest esse causa efficiens sui ipsius*, parlando, *de efficiente proprie dicta*”, AT III, 336: 12-14; trad. it., 1427.

La prima constatazione testuale è dunque chiara: non si può dire che Descartes affermi e neghi allo stesso tempo, in una strana indecisione, che Dio sia *causa – efficiens – sui*. Egli afferma sempre che Dio è in qualche modo causa di sé, e non lo afferma mai, intendendo nel senso proprio della causa efficiente, che Dio sia causa efficiente di sé. Del resto, un passaggio dalla fine delle *Notae in programma* attesta la decisa negazione di aver sostenuto una *causam efficientem sui ipsius*: “[...] moneo libellorum istorum authorem, me nunquam scripsisse, *Deum non modo negative, sed et positive, sui causam efficientem dici debere*”⁸⁷ [...]. Quaerat, legat, evolvat mea scripta: nihil unquam simile in illis reperiet, sed omnino contrarium”⁸⁸. E infatti, se si rileggono le *Quartae Responsiones*, come il resto dell’opera pubblicata da Descartes, non vi si trova che Dio sia detto positivamente causa efficiente di sé; al contrario, egli lo nega continuamente. La negazione cartesiana è quindi impeccabilmente testuale. Ma è sufficiente la lettera del testo? Non è forse, per dirla con Arnauld, contestare solo la parola, non la cosa? Per questo Descartes non si limita alla negazione letterale, ma prosegue qualificando non l’espressione incriminata, ma l’opinione stessa che gli viene attribuita, come mostruosa: “Me vero a talibus opinionum portentis quam maxime esse remotum, notissimum est iis omnibus, qui vel scripta mea legerunt, vel aliquam mei notitiam habent, vel saltem me omnino fatuum esse non putant”⁸⁹. Questo non è eccessivo? In assenza della lettera,

84. “[...] dove la parola causa di sé non può essere intesa in alcun modo dell’efficiente”; trad. it., 997-999.

85. “[...] si riconosce dappertutto, dalle mie parole, che essa è diversa dalla causa efficiente”; trad. it., 999.

86. “E così io posso ammettere più che volentieri tutto ciò che il Signore Illustrissimo adduce per provare che Dio non è causa efficiente di se stesso [...]”; trad. it., 999.

87. Questa tesi (*Deum non modo negative, sed et positive, sui causam efficientem dici debere*) fu difesa sotto la presidenza di Heereboord nel dicembre 1647; si veda Verbeek 1992: 40-46 poi Marion 1996: 172, n. 37.

88. “Avverto l’autore di questi libelli che non ho mai scritto che si deve dire che *Dio è causa efficiente di se stesso non solo negativamente, ma anche positivamente*, [...]. Cerchi, legga, scorra i miei scritti: non troverà mai alcunché di simile in essi, ma anzi il contrario”, AT VIII-2, 368: 27-369: 1; trad. it., 2285.

89. “Invece è notissimo a tutti coloro che hanno letto i miei scritti, o mi conoscono un po’, o almeno non pensano che io sia del tutto insensato, che sono lontanissimo da tali mostruose di opinioni”, AT VIII-2, 369: 1-5; trad. it., 2285.

il ragionamento stesso delle *Primae e Quartae Responsiones* non tende all'affermazione della *causa efficiens sui*, poiché la causa non si può pensare che come efficiente e Descartes ammette che un Dio *sui causa*?⁹⁰ Ma se prestiamo attenzione al *positive* che ha qui un ruolo essenziale, la difesa di Descartes si rivela tanto rigorosa quanto testuale, e perfettamente coerente con ciò che ha costantemente affermato nelle *Quartae Responsiones*.⁹¹ Infatti Descartes ha detto che la *ragione* – e non la causa, precisamente⁹² – del non aver bisogno di causa per Dio è una cosa positiva, o una natura positiva (*positiva natura*, 236: 17), più esattamente, che essa è *fondata* su una cosa positiva, l'immensità di Dio, di cui nulla può essere più positivo, “qua nihil magis positivum esse potest” – non è indifferente che qui si ritrovi una formulazione vicina a quella dell'argomento “*a priori*” del *Proslogion* di Anselmo: “[...] Deus sit a se *positive*, et tanquam a causa; ubi tantum intellexi *rationem*, propter quam Deus non indiget ulla causa efficiente ut existat, *fundatam esse in re positiva*, nempe in ipsamet Dei immensitate, *qua nihil magis positivum esse potest*. Ille vero probat Deum a se non produci, nec conservari, *per positivum aliquem causae efficientis influxum*; quod plane etiam affirmo”.⁹³ Dio non è *positivamente* la sua propria causa efficiente: non si causa per un'azione (*influxus*) positivo della causa efficiente,⁹⁴ ossia per una causa positivamente efficiente.⁹⁵ La negazione opposta a Regius era stata, d'altronde, preceduta da una negazione testuale del tutto simile nel-

90. Si veda ancora Marion 1986: 114n: “ma resta il fatto che egli ha pensato, a volte, Dio proprio come causa efficiente di sé”; trad. it., 124n.

91. Jean Laporte per primo aveva, nonostante le apparenze, notato questa fedeltà cartesiana: Laporte 1950², 112, nota 2, che si riferisce a 235: 26-236: 3.

92. Come abbiamo visto, questo spiega l'unica formula in cui la menzione della ragione precede quella della causa: “[...] sed tantum quod inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget. Cumque illa inexhausta potentia, sive essentiae immensitas sit quammaxime *positiva*, idcirco dixi *rationem* sive *causam* ob quam Deus non indiget causa, esse *positivam*, [...] ma soltanto nel senso che l'inesauribile potenza di Dio è la causa, ossia la ragione, per cui Dio non ha bisogno di causa. E in quanto quell'inesauribile potenza, o immensità di essenza, è *quanto più possibile positiva*, in tanto ho detto che la ragione, ossia la causa, per cui Dio non ha bisogno di causa è *positiva*”, 236: 8-13; trad. it., 999.

93. “[...] Dio sia da sé *positivamente* e come da una causa, e qui quel che intendevo era soltanto che la ragione per la quale Dio non ha bisogno di alcuna causa efficiente per esistere è fondata in una cosa positiva, ossia nella stessa immensità di Dio, della quale non può esserci nulla di più positivo. Egli, invece, prova che Dio non è prodotto né conservato da se stesso, attraverso un influsso positivo della causa efficiente; ed anche questo sottoscrivo pienamente”, 231: 23-232: 4 (corsivo dell'autore); trad. it., 993.

94. Descartes non ha scritto che Dio è *negativamente* la causa efficiente di sé, perché la proposizione in realtà non ha alcun significato (non essere *causa di sé* per altro): ma potrebbe spingersi fino al punto di assumerlo, se si intendesse con ciò che Dio non è causa di se stesso per una causa efficiente, in quanto la causa efficiente implica sempre la distinzione di causa ed effetto; si veda *infra* la determinazione dell'essenza come causa formale.

95. “Causa positiva” si trova una volta nelle *Quartae Responsiones*, nel 240: 12, ma il suo significato non è chiaro: designa ciò che è stato appena pensato come qualcosa di intermedio tra la causa efficiente e l'assenza di causa, cioè come l'essenza positiva di una cosa; quindi qui è la causa formale che si dice positiva, nella sua stessa analogia con la causa efficiente, *stricto sensu* inapplicabile a Dio (240: 9-14).

le *Quartae Responsiones*: “Nec ullibi dixi Deum se conservare per positivum aliquem influxum, ut res creatae ab ipso conservantur, sed tantum immensitatem potentiae, sive essentiae, propter quam conservatore non indiget, esse rem *positivam*”.⁹⁶ In altre parole, ciò che gli scolastici chiamano aseità negativa è una cosa positiva, in quanto proviene da un’essenza supremamente positiva. Descartes sostituisce alla qualificazione puramente logica della positività e della negatività che caratterizza il concetto scolastico (essere per sé/non essere per altro)⁹⁷ una determinazione strettamente metafisica che impone di invertirne l’uso – come aveva già in qualche modo invertito la priorità dell’infinito e del finito mostrando che è l’infinito che, benché nominato negativamente, è concepito per primo, poiché supremamente positivo.⁹⁸ Assistiamo quindi al completo rovesciamento del senso dell’aseità, come Descartes aveva annunciato nella lettera a Mersenne del 18 marzo 1641: “L’assioma ordinario della Scuola: *nihil potest esse causa efficiens sui ipsius*, è il motivo per cui non si è intesa la parola *a se* nel senso in cui in cui la si deve intendere” (AT III, 336: 17-20; trad. it., 1427). L’aseità positiva degli scolastici era contraddittoria per Descartes, poiché l’uso della positività impone di nominare una causa (la conservazione mediante un’influenza positiva implica una causa esterna); l’aseità negativa era stata attribuita a Dio, che è per sé nel senso che non è per altri. Per Descartes, l’aseità negativa potrebbe essere adatta alle creature, ma a Dio spetta l’aseità positiva intesa come non-bisogno di causa efficiente, poiché la positività non solo non implica che si debba nominare una causa, ma richiede esattamente il contrario, ossia di non ammetterla; ciò per cui Dio sfugge ad ogni influenza positiva è di per sé positivo: “[...] nullas res posse intelligi esse *a se* nisi *negative*, praeter unum Deum”.⁹⁹ Descartes,

96. “E non ho affermato da nessuna parte che Dio si conserva attraverso un qualche influsso positivo, al modo in cui sono da lui conservate le cose create, ma soltanto che l’immensità della potenza, ossia dell’essenza, per la quale egli non abbisogna di qualcuno che lo conservi, è una cosa *positiva*.”, 236: 26-237: 2; si veda anche 237: 8-10; trad. it., 999.

97. Si veda Suárez, *Disputatio metaphysica* XXVIII, s. I, n. 7: “Nam quod dicitur ex se vel a se esse, licet positivum esse videatur, tamen solam negationem addit ipsi enti, nam ens non potest esse a se per positivam originem et emanationem; dicitur ergo esse a se, quatenus, sine emanatione ab alio, habet esse, per quam negationem nos declaramus positivam et simplicem perfectionem illius entis, quod ita in se et essentia sua claudit ipsum existere, ut a nullo illud recipiat, quam perfectionem non habet illud ens, quod esse non habet, nisi illud ab alio accipiat. Ciò che è detto essere *ex se* o *a se*, sebbene sembri essere positivo, aggiunge soltanto una negazione all’essere stesso, infatti un ente non può essere *a se* per un’origine positiva e un’emanazione; dunque si dice che è *a se* in quanto, senza emanare da nient’altro, ha l’essere; con questa negazione, dichiariamo la perfezione semplice e positiva di questo ente, che contiene in sé e nella sua essenza la sua stessa esistenza, non per riceverla da nessun altro; perfezione che non ha l’ente che non ha altro essere che quello che riceve da un altro”.

98. Si veda ad esempio la lettera a Clerselier del 23 aprile 1649, AT V, 356: 8-14.

99. “[...] nessuna cosa che non sia Dio può essere intesa essere da sé, se non *negativamente*”, 237: 13-15; trad. it., 999.

dunque, non rinnega se stesso.¹⁰⁰ E non è neppure “poco esatto”.¹⁰¹ E in lui non vi è neppure alcuna indecisione.¹⁰² Non è quindi possibile seguire Jean-Luc Marion quando scrive: “La causa positivamente efficiente di se stessa è davvero un ‘mostro’ (*portentum*) per le *Responsiones*? È significativo che non si possa rispondere univocamente a questa domanda”.¹⁰³ Le *causa efficiens sui ipsius* è davvero un’opinione mostruosa per Descartes. Dobbiamo quindi pensare sia Dio come *quodammodo sui causa*, sia il fatto che ciò non arriva mai fino al ‘mostro’ della *causa efficiens sui ipsius*. Ma è proprio per questo che dobbiamo porci ancor di più la domanda enunciata sopra, e che ora assume la sua forma radicale: come pensare questa causa¹⁰⁴ – la *sui causa* – se non è una causa efficiente, proprio quando l’efficienza si è assicurata l’esclusività del senso cartesiano della causa? Cosa significa il *quodammodo* che accompagna immancabilmente il *sui causa*, e che ne “cambia il senso”?¹⁰⁵ O, ancora, che riporta alla stessa questione: come pensare questa *ratio* eminentemente positiva che dispensa dalla *causa efficiens*?

LE VESTIGIA DI ARISTOTELE: UN’ANALOGIA

Non si tratta qui di esaminare di nuovo quel che le *Responsiones* designano come eminentemente positiva: la potenza stessa di Dio, le cui occorrenze Descartes spiega secondo i concetti di potere stesso, immensità ed essenza divina: “tanta et tam inexhausta potentia” (109: 4); “Immensa et incomprehensibilis potentia [...], tam exuperans” (110: 26-28); “realis ejus potentiae immensitas” (111:4; 237: 8-9); “Exuperantia Potestatis” (112: 10); “immensa potentia” (119: 13; 188: 23); “Ejus naturae immensitas” (165: 2); “Infinita potestas” (220: 20); “immensitas” (231: 26-232: 1); “inexhausta Dei potentia” poi “inexhausta potentia sive essentiae immensitas” (236: 11); “Immensitas potentiae, sive essentiae” (237: 1 e 8-9); “essentia tam immensa” (241: 2-3). La potenza, infatti, da attributo che era nella *Meditatio III* (*summe potens*, 45: 12-13, ecc.), diventa nelle *Re-*

100. “La sua consueta prudenza vuole attenuarne senza sosta la violenza, fin quasi rinnegandola”, Marion 1996: 172; trad. it., 106. Ma questo ‘quasi rinnegarla’ è esso stesso attenuato dal rifiuto di essere “tanto categorico” quanto Ferdinand Alquié e dall’osservazione che quest’ultimo non fornisce alcun riferimento preciso a sostegno del suo severo giudizio (si veda la nota successiva).

101. Ferdinand Alquié scrive: “Su questo punto, Descartes è poco esatto. Basta rileggere il testo delle *Quarte Risposte* [...] per vedere che egli è meno distante di quanto dica in questo luogo dall’opinione che gli viene attribuita, e che non considera affatto mostruosa questa opinione”; Alquié 1973, t. III, 819, n. 1.

102. Marion 1996: 173; trad. it., 107.

103. Ivi: 172; trad. it., 106.

104. Gilson 1930: 229-230 insisteva sulla necessità, per Descartes, di spingersi fino alla *sui causa*, poiché “un principio è assoluto o non è un principio [...], se Dio non è la causa di se stesso, in qual senso lo si ammetta [ma è proprio questo ‘in qual senso’ ad essere problematico!], non c’è più alcuna prova possibile dell’esistenza di Dio”. Abbiamo visto come l’assioma I risolve questo “dilemma” pensando la richiesta di causa come universale, non l’assioma della causa stessa.

105. Lettera a Mersenne del 31 marzo 1641, AT III, 337; trad. it., 1427.

sponsiones l'essenza stessa di Dio¹⁰⁶ – senza alcuna contraddizione, poiché ogni attributo di Dio ne deve esprimere l'essenza – perlomeno a partire dalla spiegazione concettuale e terminologica del *De Trinitate* di sant'Agostino: “inexhausta potentia sive essentiae immensitas” (236: 11); “Immensitas potentiae, sive essentiae” (237: 1).¹⁰⁷ Né si tratta inoltre di chiedersi cosa significhi, nel “sistema” cartesiano dei nomi divini,¹⁰⁸ l'emergere del *quodammodo sui causa*, non strettamente *tra* i nomi divini – *quodammodo* precisamente, ma anche *tanquam*, e ancora *ratio* anziché *causa*, impediscono alla *sui causa* di essere annoverata, in senso stretto, tra i nomi divini –, ma glielo permettono almeno, come abbiamo visto, in quanto fondata su uno di essi: “... Deus sit a se *positive*, et *tanquam a causa*; ubi tantum intellexi rationem, propter quam Deus non indiget ulla causa efficiente ut existat, fundatam esse in re positiva, nempe in ipsamet Dei immensitate”.¹⁰⁹ Si tratta qui solo di mettere in luce, in accordo con la ricerca condotta in questo studio, il modo di pensare la causa imposto dalla *sui causa* in quanto essa non è *causa efficiens sui*. Étienne Gilson aveva già detto quanto fosse difficile questo modo di pensare la causalità: “È difficile per noi nominare, e persino concepire quale possa essere questa causalità di se stesso in Dio, perché noi nella nostra esperienza conosciamo solo cause efficienti propriamente dette, vale a dire, distinte dai loro effetti”.¹¹⁰ Certamente difficile, ma non impossibile – e persino necessario.

Questo modo di pensare, Descartes stesso lo esplicita come *analogia* della causa efficiente. Le *sui causa* non si intende dell'efficienza, ma è pensabile grazie all'analogia che si può stabilire tra la causa efficiente presa in senso stretto e la *sui causa* divina, un'analogia che stabilisce che Dio fa in qualche modo a se stesso quel che la causa efficiente fa al suo effetto: “[...] Nobis omnino licet cogitare illum [*sc.* Deum] quodammodo idem praestare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus, ac proinde esse

106. Ecco perché è difficile seguire pienamente Étienne Gilson, anche se giustamente sensibile alla “dinamica” propria della potenza divina che instaura la *sui causa*, specialmente nella forma della forza menzionata nelle *Primae Responsiones* (“propria sua vi potest existere”, 119: 16-18): “La potenza di Dio viene a frapporsi tra la sua essenza e la sua esistenza, trasformando ciò che era solo la necessità statica di un'essenza in una relazione dinamica di causalità” (Gilson 1930: 226). È l'essenza stessa di Dio che ha questa forza, che noi possiamo analizzare soltanto come causa, e che ha come conseguenza l'esistenza come in qualche modo causata.

107. Sugli attributi divini di potenza e d'immensità, e sull'eventuale contraddizione tra le due determinazioni primordiali di Dio come potenza e come infinito, si veda Marion 1986: 242-243 e 248-251; trad. it., 239-240 e 244-247.

108. Questo è stato di nuovo il tema dell'opera di Jean-Luc Marion sul quale non dobbiamo tornare, se non per un punto: l'inclusione della *sui causa* come nome divino *allo stesso titolo* della potenza, dell'infinito o dell'*ens summe perfectum*: si veda Marion 1986: §§19 e 20, 257-292; 274 (trad. it., 252-282; 267) formula esattamente ciò che contestiamo: “Spetterà a Descartes il compito di superare l'ostacolo decisivo: interpretare direttamente l'essenza divina come potenza, per erigerla poi a causa efficiente di se medesima”.

109. “[...] Dio sia da sé *positivamente e come da una causa*; e qui quel che intendevo era soltanto che la ragione per la quale Dio non ha bisogno di alcuna causa efficiente per esistere è fondata in una cosa positiva, ossia nella stessa immensità di Dio”, 231: 23-232: 1; trad. it., 993.

110. Gilson 1930: 230.

a seipso positive”¹¹¹ (110: 31-111: 8). L’analogia è istaurata nelle *Primae Responsiones*, ed è nominata e teorizzata come tale nelle *Quartae Responsiones*: “[...] per analogiam ad efficientem referri posse” (240: 12); “Atque nihilominus isti omnes modi loquendi, a causae efficientis analogia petiti, pernecessarii sunt ad lumen naturale ita dirigendum, ut ista perspicue advertamus”¹¹² (241: 16-19); “[...] analogia causae efficientis usus sim ad ea quae ad causam formalem, hoc est ipsammet Dei essentiam pertinent, explicanda”¹¹³ (241: 25-27); “[...] per ipsam rei essentiam, sive causam formalem, quae [...] magnam habet analogiam cum efficiente [...]”¹¹⁴ (243: 23-26). Questa analogia è intesa come uno stretto *rapporto* (questa è, del resto, la parola che Clerselier sceglie più volte), più precisamente una comparazione di rapporti (uguaglianza geometrica), quel che gli scolastici avrebbero chiamato un’analogia di proporzionalità. Non c’è quindi motivo di interpretarlo come un’analogia di proporzione, o di attribuzione, che integri il primo analogato alla serie degli analoghi. Sebbene si tratti di pensare Dio, non abbiamo affatto a che fare con un uso teologico dell’analogia (di proporzione) – e quindi, ancor meno, con una “contro-analogia” (?).¹¹⁵ Inoltre, l’analogante, vale a dire il rapporto della causa efficiente con il suo effetto, non può essere inteso esclusivamente come operante tra enti finiti, può e deve anzi essere inteso altrettanto come l’efficiente attuata nel dispiegamento della potenza creatrice di Dio, causa efficiente e totale:¹¹⁶ proprio come quella che una creatura esercita verso un’altra, la causa efficiente che Dio esercita verso le creature vale come analogante della *sui causa*, ossia come analogante di quel che Dio fa verso se stesso. E questa analogia trova la sua piena pertinenza solo a condizione di essere preceduta dal *quodammodo* inteso come un promemoria permanente del fatto che la *sui causa* è solo una *ratio* che esprime il non-bisogno di causa, sebbene sia pensabile solo *a partire* dalla causa efficiente – a partire, ossia, precisamente per analogia. Possiamo quindi concludere su questo punto.

Ci eravamo chiesti: il concetto cartesiano di causa non diventa ambiguo? Des-

111. “[...] ci è del tutto lecito pensare che esso, in qualche modo, fa rispetto a se stesso la stessa cosa che la causa efficiente fa rispetto al suo effetto e, quindi, sia da se stesso in modo positivo”; trad. it., 827.

112. “Nondimeno, però, tutti questi modi di parlare, ricavati dall’analogia della causa efficiente, sono quanto più necessari a dirigere il lume naturale così da accorgerci in modo perspicuo di tutte queste cose”; trad. it., 1005.

113. “[...] essermi servito dell’analogia della causa efficiente per spiegare ciò che appartiene alla causa formale, ossia alla stessa essenza di Dio”; trad. it., *ibid.*

114. “[...] attraverso l’essenza stessa della cosa, ossia attraverso la causa formale, la quale [...] ha grande analogia con l’efficiente”; trad. it., 1007.

115. *Contra* Marion 1996: 176-178; trad. it., 108-110.

116. Di nuovo, non possiamo seguire Jean-Luc Marion: “la causalità efficiente si dice in senso stretto degli enti finiti e si dice analogicamente di Dio. Ma ne segue un ribaltamento prodigioso: Dio non si dice secondo e come causa efficiente che per analogia, dunque per riferimento alla causalità finita, sola strettamente efficiente”, *ivi*, 178; trad. it., 110. La confusione tra le due analogie è quindi chiara: “secondo l’analogia cartesiana, [ma è un’analogia di proporzionalità!] Dio, l’infinito [Dio non è considerato qui come infinito, ma come potenza] si dice per analogia e riferimento all’ente finito; invece, secondo l’analogia teologica, il finito si dice per riferimento a Dio [Descartes ne ha mai dubitato?]”.

cartes rinuncia al rigore dell'efficienza? La disponibilità a sottomettere Dio alla richiesta universale di una causa non ha come prezzo la perdita del senso esclusivamente efficiente della causa? In breve, la *causa sive ratio* non rende incoerente la sua dottrina della causalità? Certamente no. Infatti, l'alternativa presentata precedentemente si sta dimostrando mal posta. Ricordiamoci: o rinunciamo alla *sui causa* per pensare Dio, in nome dell'unicità e del rigore del concetto di causa efficiente, o rinunciamo all'unicità e al rigore dell'efficienza della causa per pensare alla *sui causa* e, quindi, l'aseità divina. Al contrario, l'analogia posta da Descartes ha come unico scopo quello di evitare questa alternativa artificiale. In effetti, una cosa è il *sensu* del concetto di causa efficiente preso in termini rigorosi, che è stato oggetto delle analisi precedenti, un'altra è la *funzione* che Descartes gli assegna in vista di questo pensiero analogo o pensiero limite dell'aseità divina espressa dalla *sui causa*. Le *Primae* e *Quartae Responsiones* concepiscono la *sui causa* a partire dalla *causa efficiens*, non ampliando, attenuando¹¹⁷ o indebolendo l'efficienza stessa fino al punto della sua de-concettualizzazione; in altre parole, concepiscono la *sui causa* non come una *causa efficiens sui ipsius*, ma come una *causa efficiens* – ossia, come una comparazione di rapporti.

Questa tesi trova una doppia conferma nella spiegazione dell'analogia sviluppata nelle *Quartae Responsiones* come estensione del concetto di causa efficiente, nel senso geometrico di limite, e nell'interpretazione che questa estensione consente secondo l'analogia della causa efficiente con la causa formale (intra)divina, ossia con l'essenza stessa di Dio.

a) “[...] causae efficientis conceptus eodem modo potest extendi, quo solemus in geometricis conceptum lineae circularis quammaximae ad conceptum lineae rectae, vel conceptum polygони rectilinei, cujus indefinitus sit numerus laterum, ad conceptum circuli extendere”¹¹⁸ (239: 18-23). L'estensione del concetto di causa efficiente conduce così a quel che in matematica si chiamerà, dopo Descartes, un passaggio al limite: ma Descartes, non disponendo del concetto di infinitamente piccolo del calcolo infinitesimale, concepisce questa estensione proprio come un'analogia. Tuttavia, l'applicazione del concetto di una linea (la tangente) a un'altra che normalmente non rientra in essa (la curva del cerchio o della cicloide), e persino la contraddice, non implica in alcun modo l'abbandono del rigore del concetto analogante. Pensando al cerchio come a un poligono regolare con un'infinità di lati,¹¹⁹ non indeboliamo il concetto di linea, ma ci diamo i mezzi, con questa estensione, per concepire qualcosa di più del cerchio stesso. È quindi la fecondità dell'analogia ad essere ricercata da Descartes poiché essa permette

117. Marion 1981: 434: “L'analogia non opera per considerare Dio secondo la prospettiva dell'efficienza, ma opera sull'efficienza per farvi restare a Dio”.

118. “[...] il concetto di causa efficiente può estendersi nello stesso modo in cui, in geometria, siamo soliti estendere quanto più possibile il concetto di linea circolare al concetto di linea retta, o il concetto di un poligono rettilineo avente un indefinito numero di lati al concetto di cerchio”; trad. it., 1003.

119. Si veda la lettera a Mersenne del 23 agosto 1638, in particolare AT II, 309, 21-23: “Ora, lo stesso accade ad un poligono di centomila milioni di lati, e di conseguenza anche al cerchio”; trad. it., 831.

di figurare o calcolare, e non è in alcun modo accompagnata da ambiguità o mancanza di rigore. Descartes vi ritorna due pagine dopo per evidenziare l'errore di ragionamento di Arnauld nel rifiuto di attribuire a Dio l'analogia della causa efficiente.¹²⁰ La dimostrazione di Archimede, basata sul presupposto che la sfera debba essere trattata come una figura rettilinea, non può essere criticata con il pretesto che la sfera *non è precisamente* una figura rettilinea.¹²¹

b) Lunghi dall'essere un'analogia incerta alla fine essa si sostituisce alle proposizioni rese mal sicure da un concetto comune alla causalità efficiente e alla causalità formale (238: 24-25) e poi da un concetto intermedio tra causa efficiente e assenza di causa (239: 17), come altrettanti aggiustamenti che segnalerebbero tutti l'essenziale incertezza concettuale della *sui causa* e testimonierebbero l'indecisione cartesiana; essa li rende possibili e ne stabilisce la coerenza, almeno quanto lo permette la sua espressione in una terminologia volutamente scolastica:

– innanzitutto, un concetto comune: “[...] conceptum quendam causae efficienti et formali communem, ita scilicet ut quod est *ab alio*, sit ab ipso tanquam a causa efficiente; quod autem est *a se*, sit tanquam a causa formali, hoc est, quia talem habet essentiam, ut causa efficiente non egeat”¹²² (238, 24-28). Questo concetto comune non significa affatto una misura comune a queste due cause; infatti, Descartes per proporre un concetto comune distingue “non la causa formale e la causa efficiente prese in Dio assolutamente [cosa che non avrebbe senso], ma l'essenza di Dio e l'uso creatore della sua causa efficiente”.¹²³ Al contrario, vi si riconosce letteralmente la *causa sive ratio*: ciò che si dispensa dalla causa efficiente è per sé come per una causa formale, vale a dire, per questa *ratio* presa dalla sua essenza. Descartes quindi si limita qui a formulare la *ratio* che equivale per Dio a quel che è la causa efficiente per un'esistente finito, nel vocabolario della causalità formale. Lunghi dal considerarlo come un semplice aggiustamento, Étienne Gilson vi vedeva “la formula più felice alla quale Descartes sia mai giunto”¹²⁴ nella sua laboriosa discussione con la scolastica. Ma proprio questa riscrittura rende esplicita l'analogia già sottintesa dalla *causa sive ratio* dell'assioma I delle *Rationes... more geometrico dispositae*. Troviamo quindi qui conferma delle nostre precedenti analisi della locuzione *causa sive ratio*: *causa sive ratio* non significa un'identità rigorosa, ma un'equivalenza funzionale, tale che l'analogia tra l'operazione della causalità

120. Si veda Gilson 1930: 231 e Robinet, 1999: 337.

121. 245: 3-20. Non è certo, tuttavia, che Archimede abbia fatto esattamente quel che Descartes gli attribuisce, anche se ha effettivamente usato l'analogia delle figure curve con quelle rettilinee costruendo approssimazioni per eccesso o difetto (si veda *Sulla sfera e il cilindro* e *La misura del cerchio*). D'altra parte, è Descartes stesso che assimila il cerchio a un poligono di un'infinità di lati: su Descartes e la cicloide, si vedano le lettere a Mersenne del 23 agosto e dell'11 ottobre 1638, poi Costabel 1982: 117-120.

122. “[...] un concetto comune alla causa efficiente e a quella formale così che ciò che è *da altro* venga da quest'altro come da una causa efficiente, mentre ciò che è *da sé* venga da sé come da causa formale, ossia perché ha un'essenza tale da non aver bisogno di causa efficiente”; trad. it., 1001.

123. Olivo 1997: 103. Si veda anche Robinet 1999: 339.

124. Gilson 1930: 228.

efficiente e quella della causalità formale, permette di pensare a Dio che esercita il suo potere creativo verso se stesso; mediante ciò accediamo negativamente (dal non-bisogno della causa efficiente) a una determinazione positiva di Dio. In tal modo il *conceptus causae efficienti et formali communis* acquisisce il nome che conosciamo da tempo: *causa sive ratio*. Non è sorprendente poiché in realtà nel concetto di causa formale, riutilizzato al solo scopo della discussione con Arnauld,¹²⁵ Descartes non concepisce più nulla di precisamente *causale*. La causa formale è la ragione presa dall'essenza, secondo una definizione perfettamente usuale nella seconda scolastica.¹²⁶ Ma Descartes intende ormai soltanto la *ratio* che deve equivalere per analogia la causa (efficiente) proprio perché non è più una causa. Siamo pienamente d'accordo qui con l'analisi di Gilles Olivo, che anticipa le nostre conclusioni: "Parlando di causa formale per Dio, Descartes non pensa questa causalità a partire dalla forma, ma a partire dall'esigenza di una causa efficiente (creatrice) alla quale il creatore fa eccezione di diritto. [...] L'essenza di Dio, che ci si manifesta in modo inadeguato sotto la forma di una causa creatrice efficiente e totale, fa eccezione al bisogno di una causa efficiente creatrice efficiente. Ed è esattamente ciò che egli ha chiamato *causa sui*. [...] Questa causa formale, che è la ragione presa dall'essenza di Dio, è determinata esclusivamente dall'efficienza, precisamente come non-bisogno della causa efficiente creatrice".¹²⁷

L'analogia permette così di spiegare "cose che appartengono alla causa formale" (241: 25-27). Ecco perché l'analogia tra causa efficiente e causa formale è ben lungi dal rivelare una contraddizione nell'efficienza; è l'impossibilità di estendere la prima alla seconda che manifesterebbe una contraddizione (241: 29-24: 2): la cosa è ormai abbastanza chiara, poiché la causa formale non è una causa, ed esse trae la sua possibilità di essere pensata precisamente soltanto dall'analogia con la causa efficiente, o dalla sua estensione. Questo è ciò che Gilles Olivo chiama giustamente l'uso euristico della causa efficiente.¹²⁸

– Ecco perché allora questa causa formale, ossia l'essenza, che abbiamo visto essere stata concepita come positiva, può apparire come un intermediario tra la causa efficiente intesa nel suo senso stretto e l'assenza di causa: "[...] inter *causam efficientem* proprie dictam et *nullam causam* esse quid intermedium, nempe *positivam rei essentiam*, ad quam *causae efficientis conceptus eodem modo potest extendi* [...]"¹²⁹ (239: 16-19). Ancora una volta – e per una buona ragione, oseremmo dire! – questo 'medium' è

125. Un altro 'ri-uso' del concetto di forma, diretto contro le forme sostanziali, avviene nella lettera a Regius di gennaio 1642 (AT III, 505). Come ha sottolineato Gilles Olivo, vi si constata che "le forme sostanziali sono definite in base all'efficienza che le crea, vale a dire, dalla causalità efficiente che gli conferisce il loro status e non come indicazione di qualsivoglia causalità della forma", Olivo 1997: 103; si veda anche Olivo 1993 in Verbeek 1993.

126. Si veda, per es., Suárez, *Disputatio Metaphysica* XV, s.1I, n.7 e 8.

127. Olivo 1997: 105.

128. Ivi: 104.

129. "[...] fra la *causa efficiente* propriamente detta e *nessuna causa* c'è qualcosa di intermedio, vale a dire *l'essenza positiva della cosa*, alla quale il concetto di causa efficiente può estendersi [...]"; trad. it., 1003.

pensabile soltanto per analogia. Se la *Meditatio III* faceva uso dell'assioma della causa efficiente senza allontanarsi un attimo dal rigore del suo concetto, come puro *medium* – “primum et praecipuum *medium*, ne dicam unicum, quod habeamus ad existentiam Dei probandum”¹³⁰–, le *Quartae Responsiones*, senza allontanarsi ulteriormente da tale rigore, e poiché non si era mai “udita la parola *a se* nel senso in cui la si deve intendere”¹³¹ fanno ‘funzionare’ la (richiesta di) causa efficiente come un *intermedium*, ossia entro un’analogia, elaborata perché è necessario intendere l’incomprensibile potenza di Dio. È quindi il concetto di *sui causa* stesso che esige tale ‘funzionamento’ *a partire* da quello di causa efficiente, ma non *su* quello di causa efficiente.

La *sui causa* non è dunque un nome divino, ma è un concetto che prota a compimento un compito tanto decisivo quanto preciso, e di conseguenza limitato: pensare, per mezzo della causa efficiente, vale a dire grazie alla funzione euristica dell’analogia che essa permette, l’aseità positiva di Dio, ossia la sua stessa potenza. Pensiero sempre inadeguato certamente, poiché la potenza di Dio è per noi incomprensibile, ma non impossibile. È un pensiero approssimativo, ma di un’approssimazione assolutamente rigorosa e controllata – come lo è un’approssimazione in matematica – che acquista il suo senso solo a condizione di avere costantemente presente che la *sui causa* (non) è (che) una *ratio* che esprime il non-aver-bisogno di causa.¹³² Ecco perché essa non può che dare luogo a una *interpretazione* della potenza: “*Illud a se* [debemus] interpretari tanquam a causa, propter exuperantiam potestatis”¹³³ (112: 9-10). E questo pensiero, che mira ad avvicinarsi alla potenza divina interpretandola, ha uno strumento: l’analogia della causa efficiente. Certo, la causa efficiente autorizza soltanto un’analogia, ma questa analogia, che si esprime rigorosamente nella *sui causa*, è il principale, per non dire il solo e unico mezzo per concepire la potenza divina – benché senza comprenderla.

Il ricorso all’inesauribile potenza di Dio, delle *Primae* e *Quartae Responsiones*, conferma letteralmente la qualificazione di Dio come potenza incomprensibile delle *lettere a Mersenne* di aprile e maggio 1630 (AT I, 146: 4-5 e 150: 22), *via* la *Meditatio III* (55: 20-21): “immensa et incomprehensibilis potentia” (110: 26-27, eccetera). Ma come possiamo concepire questa potenza incomprensibile in quanto è sottoposta, come ogni esistente, alla richiesta di una causa? L’abbiamo appena visto: per analogia con la causa efficiente. È vero che nelle lettere del 1630, la potenza incomprensibile definiva da sola l’essenza divina e la causa efficiente designava esplicitamente solo l’atto creatore, delle esistenze come delle verità, soddisfacendo così l’esigenza di intelligibilità di tutti gli enti, senza essere intelligibile essa stessa: “Dio è una causa la cui potenza supera i

130. “[...] il *mezzo* primo e principale, per non dire l’unico, che abbiamo per provare l’esistenza di Dio”; 238: 11-13; trad. it., 1001 (corsivo dell’autore).

131. Lettera a Mersenne del 18 marzo 1641, AT III, 336: 18-19.

132. “[...] *verbum, sui causa*, [...] tantum quod inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget, la parola *sui causa* [...] <va inteso> soltanto nel senso che l’inesauribile potenza di Dio è la causa, ossia la ragione, per cui Dio non ha bisogno di causa”; 236: 7-10, ecc.; trad. it., 997-999.

133. “[...] si debba interpretare quella parola, *da sé*, come se significasse da una causa, a motivo del potere”; trad. it., 829.

limiti dell'intelletto umano".¹³⁴ Le *Responsiones* insegnano inoltre che l'immensità della potenza determina non soltanto il rapporto di Dio con le creature, ma anche con se stesso. La *potentia* che assicura la ragione del non-avere-bisogno di causa non è, essa stessa, intelligibile. Ci basta che sia concepita (ma non compresa) per analogia con la causa efficiente. In questo senso l'assioma della richiesta di causa si applica a Dio nelle *Responsiones* come nelle *lettere* del 1630: *ad extra* la *potentia* è causa (incomprensibile), e questa assegnazione di una causa alle creature e alle verità eterne, considerate come creature, è sufficiente per la nostra intelligibilità; la *potentia* è intrinsecamente incomprendibile, ma si lascia concepire, per analogia, come *sui causa*, e questo è sufficiente per la nostra intelligibilità in assenza di una causa per Dio. Ciò conferma che solo l'efficienza assicura l'intelligibilità, ma di due oggetti e a due titoli diversi: da una parte l'efficienza intesa in senso proprio riguardo a tutti gli esseri finiti, dall'altra invece al servizio di un pensiero analogico di Dio. Se la potenza incomprendibile definisce sempre soltanto l'essenza divina, la causa efficiente è tuttavia l'unico mezzo che abbiamo per pensarla in se stessa, e non più solamente *ad extra*, nella sua efficienza creatrice.¹³⁵ I testi del 1641 rimangono governati dalla stessa problematica di quelli del 1630, ma usano la causa efficiente per pensare ciò che quelli del 1630 avevano ritenuto di inaccessibile trascendenza. Lungi dal definire l'essenza divina, la causalità rende accessibile a un intelletto finito, l'intrinseca infinita potenza.¹³⁶ Infatti, non abbiamo altro mezzo al di fuori della causa per pensare alla forza enigmatica mediante la quale Dio può esistere da sé, secondo la formula delle *Primae Responsiones* che consacra la disgiunzione di possibilità e potenza: "Quia cogitare non possumus ejus existentiam esse possibilem, quin simul etiam, ad immensam ejus potentiam attendentes, agnoscamus illud propria sua vi posse existere, hinc concludemus ipsum revera existere"¹³⁷ (119: 11-15). La causalità non è diventata l'essenza di Dio,¹³⁸ ma ciò mediante cui l'intelletto umano, in quanto finito, non può non pensare la potenza divina.

In altre parole, l'analogia è strettamente un effetto dell'imperfezione della mente umana. Le *Primae Responsiones* avevano, si ricorderà, introdotto l'analogia che, insieme al *quodammodo* iniziale, mette in rapporto la causa efficiente e il suo effetto, e ciò che Dio fa verso se stesso, con la formula *nobis omnino licet cogitare...* (111 : 5 "il nous est tout à fait loisible de penser..." traduce abbastanza debolmente Clerselier). Rispondendo ad Arnauld, Descartes gli ricorda questo *nobis omnino licet cogitare* che l'obiettore aveva trascurato di riprendere criticando l'analogia (208: 14-16), e ne afferma

134. Lettera a Mersenne del 6 maggio 1630, AT I, 150: 18-19; trad. it., 151.

135. Si veda ancora Olivo 1997: 105.

136. Non possiamo quindi approvare l'opposizione costruita da Marion 1996: 179; trad. it., 110: "Nel 1630, solo la potenza incomprendibile definisce intrinsecamente l'essenza divina, mentre la causalità non designa che la creazione *ad extra*; nel 1641, la causalità definisce l'essenza divina allo stesso titolo della potenza incomprendibile". Non allo stesso titolo, ma per concepirlo senza violare in alcun modo la sua incomprendibilità di principio.

137. "Non possiamo pensare che la sua esistenza sia possibile senza riconoscere anche, al tempo stesso, prestando attenzione alla sua immensa potenza, che esso può esistere per propria forza, potremmo da qui concludere che esso esiste nella realtà".

138. Marion 1996: 179; trad. it., 110: "Da attributo divino, la causalità è divenuta essenza divina".

tutta l'importanza: "... praemittendo verba, *nobis omnino licet cogitare*, significavi me haec tantum propter imperfectionem intellectus humani sic explicare"¹³⁹ (235: 23-25). In altre parole, se l'intelletto umano può pensarlo, se ne ha la *licenza*, è innanzitutto perché, a causa della sua imperfezione costitutiva, vale a dire della sua finitezza, non potrebbe pensare in un modo migliore la potenza divina. Rimaniamo ben nella problematica aperta dalle lettere del 1630 e costantemente sostenuta da Descartes: la causa efficiente è l'unico mezzo del quale la mente, nella sua finitezza, dispone per pensare Dio, e come causa efficiente e totale di tutte le cose, e per analogia nel rapporto che ha con se stesso. Ora su questa determinazione costitutiva di ogni pensiero, la finitezza, Descartes ritorna rovesciando l'argomento di Arnauld. Per Arnauld, infatti, concepire un'aseità positiva di Dio è contraddittorio, poiché Dio "fuisset enim antequam esset"¹⁴⁰ (212: 1-2). Una simile concezione è interamente dovuta all'imperfezione dell'intelletto umano che assimila erroneamente Dio al creato: "Concludamus igitur, concipi non posse Deum esse a seipso *positive*, nisi per imperfectionem nostri intellectus, Deum instar rerum creatarum concipientis"¹⁴¹ (212: 11-13). Certamente, risponde Descartes, concepire l'aseità positiva, ossia pensarla secondo l'analogia con la causa efficiente, è l'effetto dell'imperfezione della mente umana; ma è esattamente per questo che una tale concezione è pertinente, poiché è la sola di cui disponiamo per pensare Dio: ma, certo, non al modo delle cose create! Al contrario, è perché Dio non è assimilabile a un'esistente creato, per il quale basterebbe la pura e semplice causa efficiente, che dobbiamo ricorrere all'analogia. L'accordo è formalmente perfetto – dobbiamo parlare di Dio "più degnamente [...] di come ne parla il volgo, che lo immagina quasi sempre come una cosa finita"¹⁴² –, a partire da posizioni assolutamente inverse: ciò che per Arnauld porta ad assimilare Dio al creato è proprio ciò che, per Descartes, lo preserva da tale assimilazione: "[...] praemittendo verba, *nobis omnino licet cogitare*, significavi me haec tantum propter imperfectionem intellectus humani sic explicare".

Pensare la potenza divina *a partire* dalla causa efficiente secondo l'analogia della *sui causa*, vale a dire come *causa sive ratio*, è dunque pensare Dio nel modo più distaccato possibile senza smettere di soddisfare l'ultimo enunciato delle *Meditationes*: "Naturae nostrae infirmitas est agnoscenda".¹⁴³

139. "[...] premettendo le parole *ci è del tutto lecito pensare*, ho fatto sapere che mi spiegavo in tal modo solo a causa dell'imperfezione dell'intelletto umano". La formula "*licet nobis cogitare, è lecito pensare che...*" è quindi tutt'altro che "lenitiva" (Robinet 1999: 333, che è vittima della traduzione francese)!

140. "sarebbe stato prima di essere"; trad. it., 965.

141. "Concludiamo dunque che non si può concepire che Dio sia da sé stesso *positivamente* se non a causa dell'imperfezione del nostro intelletto che concepisce Dio secondo le cose create"; trad. it., 967.

142. Lettera a Mersenne del 15 aprile 1630, AT I, 146: 17-19; trad. it., 147. Osserviamo, inoltre, che la seconda ragione che Arnauld apporta è proprio quella che contraddiceva in anticipo la dottrina del 1630: "Causa efficiens alicujus non quaeritur, nisi ratione existentiae, non vero essentiae, Di una cosa non si chiede la causa efficiente se non in ragione dell'esistenza, non di certo in ragione dell'essenza", 212: 15-16; trad. it., 967.

143. "[...] si deve riconoscere la fragilità della nostra natura", 90: 15-16; trad. it., 799.

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

- Alquié, F. (éd.) 1973. Descartes, R. *Œuvres Philosophiques*, Paris, Garnier, t. III.
- Ariew, R. et Grene A.-M. 1995. *Descartes and his Contemporaries, Meditations, Objections and Replies*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Armogathe, J.-R. et Carraud, V. 2001. "La première condamnation des *Œuvres* de Descartes, d'après des documents inédits aux Archives du Saint-Office", *Nouvelles de la République des Lettres*, 2, pp. 103-107.
- Armogathe, J.-R. et Carraud, V. 2003. *Bibliographie cartésienne, 1960-1996*, Lecce, Conte.
- Beyssade, J.-M. 1979. *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion.
- Biard, J. et Rashed, R. (éds.) 1997. *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, Vrin.
- Boulnois, O. 1999. *Être et représentation: une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe - XIVe siècle)*, Paris, PUF.
- Brunschvicg, L. 1922. *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Alcan.
- Carraud, V. 1995. *Arnauld: from Ockhamism to Cartesianism*, in Ariew & Grene 1995, pp. 110-128.
- Carraud, V. 2002. *Causa sive ratio. La Raison de la cause, de Suárez a Leibniz*, Paris, PUF.
- Casper, B. 1969. "Der Gottesbegriff *ens causa sui*", *Philosophisches Jahrbuch*, 76, pp. 315-331.
- Clatterbaugh, K. 1999. *The Causation Debate in Modern Philosophy, 1637-1739*, New York & London, Routledge.
- Costabel, P. 1982. *La roue d'Aristote et les critiques françaises à l'argument de Galilée in Démarches originales de Descartes savant*, Paris, Vrin, pp. 117-120.
- Descosq, P. 1925. *Institutiones metaphysicae generalis: éléments d'ontologie. Tomus primus*, Paris, Beauchesne.
- Duns Scoto, J. 1988. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Ordinatio I, dist. 3, I^{re} Partie et dist. VIII I^{re} Partie, *Collatio 24*, introduction, traduction et commentaire par O. Boulnois, Paris, PUF.
- Fattori M., e Bianchi, M. (a cura di) 1982. *Res. III^o colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, Roma, Ed. dell'Ateneo.
- Fattori M., e Bianchi, M. (a cura di) 1994. *Ratio. Atti del VII^o colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo*, Firenze, Olschki.
- Gilson, É. 1930. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin.
- Goclenius, R. 1609. *Conciliator philosophicus scriptus in usum opponentium simul et respondentium*, Kassel.
- Goclenius, R. 1613. *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francofurti, typis viduae Matthiae Beckeri, impensis Petri Musculi et Ruperti Pistorii.
- Gouhier, H. 1962. *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin.
- Laporte, J. 1950². *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF.
- Magnard, P., Boulnois, O., Pinchard, B. et Solère, J.-L. 1990. *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de Causis*, Paris, Vrin.
- 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. 1993. *Sur l'ontologie grise de Descartes: Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris, Vrin.
- 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. 1993. *L'homme en personne: Descartes, Suárez et la position de l'ens per se*, in Verbeek 1993, pp. 69-91.
- Olivo, G. 1997. *L'efficience en cause: Suárez, Descartes et la question de la causalité*, in Biard & Rashed 1997, pp. 91-106.
- Pera, C. (ed.) 1955. *S. Thomae Aquinatis. In librum de causis expositio*, Roma, Marietti.
- Phillips, M. 1984. "La causa sive ratio chez Descartes", *Les Études philosophiques*, 1, pp. 11-21.
- Quaestio. Annuario di storia della metafisica* 2002/2. "La causalità".
- Robinet, A. 1999. *La lumière naturelle, Intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin.
- Sanchez, F. 1984. *Quod nihil scitur* (1581), éd et trad. par A. Comparot, Paris, Klincksieck.
- Suárez, F. 1856-61. *Opera omnia*, éd. par D. M. André (t. 1-4), puis C. Berton (t. 5-26), Paris, Vivès, 26 t.; *Indices*, 2 voll., 1878.
- Verbeek, T. 1992. *Descartes and the Dutch, Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois UP.
- Verbeek, T. 1993. *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain. Studies in the History of Ideas in the Low Countries*, Amsterdam, Rodopi.
-

A Double Monstrosity: From *causa sive ratio* to *sui causa*

Vincent Carraud

Sorbonne Université, Paris

vincent.carraud@sorbonne-universite.fr

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 *stipida* 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'intellessione di quel che dico assume dunque la struttura dell'idea, il che significa che: i) l'intellessione 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 consci*); 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 *consci*/*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

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 metafi-

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 erroribus 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-scholastique", 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

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

IGOR AGOSTINI

Cogitatio e Res cogitans. La genesi della distinzione fra sostanza e attributo principale

ABSTRACT: This article addresses the debated question of the relationship between substance and principal attribute by proposing a diachronic approach to its solution and, specifically, by tracing back to the *Tertiae Responsiones* the genesis of the distinction later formulated in the *Principia philosophiae*. Hobbes challenges Descartes for a categorical error in the inference from *cogitatio* to *res cogitans*, stigmatizing the use of naming *res cogitans* by abstract terms. Descartes acknowledges the use, in the *Meditationes*, of a vocabulary of abstract terms, in particular, of *cogitatio*, to name the thinking subject, explaining his choice by the opportunity of distinguishing the essence of the thinking substance from that which does not pertain to it; however, in order to escape the categorical error denounced by Hobbes, he introduces a distinction, between *res cogitans* and *cogitatio*, as the *ratio communis* of ‘cogitative’ acts, which tacitly alters the approach of the *Meditationes* and initiates the transition to the ontology of the *Principia*.

SOMMARIO: Questo articolo affronta la dibattuta questione dei rapporti fra sostanza e attributo principale proponendo un approccio diacronico per la sua soluzione e, segnatamente, individuando nelle *Tertiae Responsiones* la genesi della distinzione teorizzata nei *Principia philosophiae*. Hobbes contesta a Descartes un errore categoriale nel passaggio da *cogitatio* a *res cogitans*, stigmatizzando l’uso della nominazione della *res cogitans* mediante termini astratti. Descartes riconosce l’uso, nelle *Meditationes*, di un vocabolario di termini astratti, in particolare, di *cogitatio*, per nominare il soggetto pensante, spiegandolo con l’opportunità di distinguere l’essenza della sostanza pensante da ciò che ad essa non pertiene; ma, per neutralizzare l’errore categoriale denunciato da Hobbes, introduce una distinzione, fra *res cogitans* e *cogitatio*, quale *ratio communis* degli atti ‘cogitativi’, che modifica tacitamente l’impostazione delle *Meditationes* e che avvia la transizione verso l’ontologia dei *Principia*.

KEYWORDS: *Cogitatio*; Abstract Terms; Attribute; Substance; Distinction

1. Nel 1957, a Royaumont, nel *Congrès Descartes* che fece la storia della grande stagione della ricerca cartesiana del secolo scorso, i due maggiori studiosi dell’epoca si fronteggiarono a lungo sul problema della distinzione tra la sostanza e la sua proprietà principale (*praecipua proprietas*), o attributo principale (*praecipuum attributum*); quest’ultima, secondo la definizione dell’articolo LIII della prima parte dei *Principia philosophiae*, denota la proprietà della sostanza che ne costituisce l’essenza o natura, e alla quale si rapporta ogni altra proprietà (“*quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur*”, AT VIII-1, 25, B Op I, 1746); inoltre, secondo l’insegnamento dell’articolo LXII, l’attributo si differenzia per sola distinzione di ragione dalla sostanza stessa (“*distinctio rationis est inter substantiam et aliquod eius attributum, sine quo ipsa*



intelligi non potest”, I, art. LXII, AT VIII-1, 30, B Op I, 1754).¹ Che la sostanza non possa ridursi all’attributo principale – dunque la *res cogitans* alla *cogitatio* e la *res extensa* all’*extensio* (AT VIII-1, 25, B Op I, 1746) – fu la tesi argomentata da Ferdinand Alquié, già avanzata ne *La découverte métaphysique de l’homme* (nonché ribadita nella sua annotazione alle *Œuvres*),² cui Martial Gueroult ritenne di opporre un’evidenza testuale a suo dire inoppugnabile, diretta ed indiretta. Diretta: la tesi della distinzione di ragione dell’articolo LXII. Indiretta: il fatto che nessun luogo cartesiano asserisca l’esistenza di una distinzione più che di ragione fra sostanza e attributo principale;³ d’altra parte, nel testo dell’articolo LXIV convocato da Alquié (“Per hoc [...] quod ipsas in substantiis quarum sunt modi consideramus, eas ab his substantiis distinguimus, et quales revera sunt agnoscimus”, AT VIII-1, 31, B Op I, 1756), era evidentemente questione solo della distinzione fra sostanza e modi, intesi come determinazioni variabili della sostanza.⁴

Eppure, l’evidenza testuale non era così incontrovertibile: se probabilmente con troppa irruenza Alquié rilevava che mai Descartes aveva identificato la sostanza pensante alla *cogitatio*⁵ – al contrario, Descartes riconoscerà a Hobbes (e invero Gueroult non se ne avvide) di aver fatto proprio questo nelle *Meditationes* (“cogitatio <sumi solet> interdum [...] *pro re* in qua est facultas”, AT VII, 174, B Op I, 912, corsivo mio), come si vedrà –, egli giustamente osservava che nei *Principia* l’attributo principale è identificato da Descartes non alla sostanza, ma alla sua natura, esibendo a sostegno della sua affermazione il testo, stavolta inequivocabile, dell’articolo LIII (“una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietates, quae ipsius naturam essentiamque constituit [...] Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis”, AT VIII-1, 25 B Op I, 1746). Al che, Gueroult non aveva di meglio che di replicare che l’attributo designava l’essenza della cosa e non la cosa stessa solo nell’ordine della percezione e non anche nell’ordine della realtà.⁶ La replica, peraltro, era fragile: di fatto, Alquié poté controbattere agevolmente – sebbene, come si vedrà, spostando il fulcro del problema – che essa acuiva ancora di più la distinzione fra attributo e sostanza, in quanto, nella misura in cui l’identità reale dei due termini deve passare attraverso la prova della conformità fra ordine della percezione e ordine della realtà, allora è possibile che l’attributo non

1. CDR: 32-71.

2. Alquié 1950: 264-267; Alquié in Descartes 1963-1973: III, 133.

3. CDR: 34 sgg. Nel dibattito, si schierarono con Gueroult sia L. J. Beck (CDR: 45) sia J. Wahl (CDR: 52).

4. Landucci 2002: 130 n. 13 (la parte tematica di quest’opera, con alcune aggiunte, è stata poi ripubblicata, su iniziativa di Alberto Frigo, nel 2021). Sull’accezione cartesiana del termine modo, cfr. *infra*, p. 131 e n. 100.

5. CDR: 41, affermazione paradossalmente fatta nella stessa pagina in cui Alquié invocava la risposta ad Hobbes quale testo massimamente rappresentativo della distinzione della sostanza dall’attributo (cfr., *infra*, n. 110). Cfr. anche, Alquié 1982: 10: “Descartes ne dit jamais *sum cogitatio*, mais *sum res cogitans*” (e vedi anche Alquié 1950: 180); il che è vero, ma altrettanto è vero che, nelle *Meditationes* e sino alle risposte ad Hobbes, come vedremo, Descartes non ha in alcun modo distinto *cogitatio* e *res cogitans*.

6. CDR: 36.

sia sostanza;⁷ a tale rilievo, ad esser impietosi, occorrerebbe aggiungere che, paradossalmente, se vi era stato uno studioso che aveva chiarito la distinzione fra il livello della percezione e quello della realtà, specificando che esso riguarda tanto le essenze quanto le esistenze, questi era stato proprio Gueroult.⁸

La risposta, alla difficoltà mossa di Alquié, era in realtà più semplice: sostenendo che l'attributo principale è identico all'essenza – ovvero: distinguendolo certamente (e di ragione) dalla sostanza – Descartes dovette per forza ritenere che fra attributo principale ed essenza non sussistesse distinzione alcuna, neppure di ragione (la quale invece appunto intercorre fra attributo principale e sostanza). Proprio questa riflessione, d'altra parte, consente di appurare che di una distinzione (di ragione) fra attributo e sostanza Descartes ha pur bisogno, nei *Principia*, ed è questa esigenza che è espressa nell'asserto non meramente descrittivo, ma normativo, del *Colloquio con Burman*, che Alquié aveva invocato ne *La découverte* (stranamente, non più a Royauumont):

Praeter attributum quod substantiam specificat, debet adhuc concipi ipsa substantia, quae illi attributo sub sternitur, ut cum mens sit res cogitans, est praeter cogitationem adhuc substantia quae cogitat etc.⁹

Oltre l'attributo che specifica la sostanza, dunque, si deve (*debet*) concepire la sostanza stessa; dunque, nel caso della mente, oltre al pensiero (*cogitatio*), la sostanza che pensa (*quae cogitat*); e di questa esigenza occorre spiegare il perché. Occorre farlo tanto più che, per Descartes, come si legge nella lettera sulla distinzione fra essenza ed esistenza, la distinzione di ragione è per definizione sempre ragionata (“Illam voco distinctionem Rationis nempe rationis Ratiocinatae”, ossia ha un fondamento reale, in quanto nulla possiamo pensare senza fondamento [“Neque enim quicquam possumus cogitare absque fundamento”], *A X****, 1645-1646, AT IV, 349, B 536, p. 2132). Quale sarebbe, dunque, il fondamento reale della distinzione di ragione fra sostanza e attributo principale?

Al dibattito, non giovò, credo, un'attitudine propria a ciascuna parte. Di Gueroult: la negligenza dell'identificazione dell'attributo principale, da parte di Descartes, non con la sostanza, ma con la sua essenza. Di Alquié: una qualche equivocità, ovverosia l'oscillare della sua argomentazione dal piano dell'essenza attuale al piano dell'essenza possibile; quest'ultima appare rilevabile anche nella pur efficace argomentazione con cui, come s'è visto, egli replicava a Gueroult che la distinzione fra ordine della percezione e della realtà giocava a favore della tesi della distinzione fra sostanza e attributo principale, ma risulta ancor più evidente quando, nella *Découverte*,¹⁰ adduceva a sostegno della sua tesi l'affermazione di Descartes (nella lettera sulla distinzione fra essenza ed esistenza) secondo cui l'essenza considerata come esistente nell'intelletto umano si

7. *Ibid.*

8. Gueroult 1953: I, 331-333.

9. *Colloquio con Burman* AT V, 156, B Op II, 1264-1266; cfr. Alquié 1950: 265.

10. Alquié 1950: 265-266.

distingue realmente dall'esistenza;¹¹ questo perché la questione dibattuta si poneva a proposito dell'essenza considerata come esistente in atto, che Descartes afferma inequivocabilmente come distinta solo di ragione, sebbene ragionata, dall'esistenza. Il fatto è che, per Alquié, la distinzione fra sostanza e attributo principale esprimeva prima d'ogni altra cosa la prova della verità della propria interpretazione della metafisica cartesiana come esperienza ontologica, irriducibile al concetto;¹² non a caso, Gueroult poneva il problema della distinzione fra attributo principale ed essenza proprio contestando questa interpretazione.¹³ Ma ciò che al dibattito nocque più di ogni altra cosa credo sia stata un'attitudine comune a entrambi, e cioè l'assenza di un'indagine sul fondamento della distinzione di ragione, il quale resta non interrogato sia (secondo la tendenza di Gueroult) tutte le volte che, tenendo ferma la tesi della distinzione di ragione fra sostanza e attributo, la si riduca a solo una parte di ciò che essa insegna, ossia che sostanza e attributo sono realmente identici, trascurando l'altra sua parte, ossia che essi sono pur distinti, seppur solo razionalmente; sia, anche (secondo la tendenza di Alquié), tutte le volte che, per argomentare l'irriducibilità fra sostanza e attributo principale, si tenda a ridurre quest'ultimo a un concetto:¹⁴ d'altronde, è evidente che considerato come tale esso si distingue (realmente) dalla sostanza,¹⁵ laddove il fondamento reale della sua distinzione di ragione dalla sostanza lo concerne in quanto considerato come identico realmente alla sostanza.

Cionondimeno, Alquié intuì il punto decisivo: la resistenza della nozione cartesiana di attributo principale ad ogni riassorbimento in un'identità *tout court* nella sostanza, la quale consente a Descartes, nei *Principia*, nel cosiddetto "trattato della sostanza",¹⁶ di ragionare sempre a tre termini, ovverosia sostanza, attributo principale e modi (intesi, in senso stretto, quali affezioni), negando, bensì, fermamente, ogni distinzione più che di ragione fra i primi due livelli, ed asserendo, di contro, la distinzione modale fra essi ed il terzo livello, ma pur tuttavia non rinunciando mai a parlare sia di sostanza sia di attributo. E questo è il motivo più profondo, mi pare, per cui il dibattito di Royaumont, come provano non solo la sua posterità,¹⁷ ma anche i suoi antecedenti

11. *A X****, 1645-1646, AT IV, 349, B 536, 2132: "Cum per essentiam intelligimus rem, prout est obiective in intellectu, per existentiam vero rem eandem, prout est extra intellectum, manifestum est illa duo realiter distingui".

12. Alquié 1957: 10-31.

13. CDR: 32-33.

14. CDR: 42: "[...] ma thèse consiste à dire que l'être n'est précisément pas réductible au concept. Si vous me demandez ce qu'est l'Être dans le plan des concepts, je ne peux donc pas vous le dire, vous fournir un 'attribut' qui soit adéquat à l'être".

15. Il quale si spingeva persino a contestare non solo la pertinenza, ma anche l'attendibilità filologica della lettera sulla distinzione fra essenza ed esistenza: "Mais en réalité le texte, confus et semblant hâtif, obscurcit plus qu'il n'explique les articles 60 à 65 [...] qu'il est censé préciser. On peut douter qu'il nous soit parvenu sous une forme correcte" (in Descartes 1963-1973: II, 629).

16. Cfr. Becco 1978: 45-56; Marion 1996a: 203-229; cfr. anche 1996b: 91-99.

17. Sebbene esso sia oggi sostanzialmente affievolito e comunque irrisolto. Sulla linea di Gueroult, cfr. Nolan 1997: 130; Landucci 2002: 130 n. 13; Pasnau 2011: 147-148; McCracken

(non solo in ambito francese),¹⁸ non era meramente verbale,¹⁹ perché girava attorno, pur senza mai agguantarla, al problema cruciale: perché è necessario un fondamento reale per la distinzione fra sostanza e attributo principale?

2. In *Meditatio II*, al termine dell'indagine sulla natura dell'io, condotta per sottrazione a partire dal concetto spontaneo e naturale di "uomo", Descartes perviene, come noto, alla conclusione che, di tutto ciò che mi ero un tempo attribuito (ovvero, di tutto ciò che era contenuto in quel concetto), una cosa soltanto è inseparabile da me e non può essermi strappata, ossia il pensiero (*cogitatio*):

Cogitatio est; haec sola a me divelli nequit.²⁰

Da questo consegue che io sono soltanto, precisamente, una cosa pensante (*res cogitans*), ossia una mente, o animo, o intelletto, o ragione (*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*):

[...] sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae.²¹

Sul rilievo finale, "voces mihi prius significationis ignotae", verrò fra poco. Per quel che attiene invece alla clausola *praecise*, va subito chiarito che essa indica, da un lato, che quello che posso attribuirmi, il pensiero, me lo posso attribuire con certezza; dall'altro, che quello che non posso attribuirmi (un corpo, il muovermi, il sentire ecc.) è per il momento solo astratto da me, e tuttavia non escluso – analogamente, non è escluso (Descartes lo dirà subito sotto), che il pensiero sia corporeo. Ma certamente, in quanto cosa pensante, io sono una cosa vera (*res vera*) e veramente esistente (AT VII, 27, B Op I, 716).

Su questo passo verterà la seconda delle obiezioni indirizzate contro le *Meditationes* da Hobbes: che io sia una *res cogitans* – osservava il filosofo inglese – è senz'altro corretto; dal fatto che penso – vale a dire: dal fatto che abbia una rappresentazione

2008: 803-804. Sulla linea di Alquié, cfr. Kenny 1968: 66-67; Curley 1969: 9; Rodis-Lewis 1971: I, 342; Marion 1991: 358-359; Rozemond 1998: 221 n. 19. Si constata purtroppo spesso, nella letteratura in lingua inglese, una diffusa negligenza di quel momento decisivo del confronto che fu Royauumont (ad esempio assente del tutto, come l'intera letteratura in lingua francese, nella voce di Sowaal 2015: 38-44). La problematica è legata alla tesi dell'inconoscibilità della sostanza, in contrapposizione all'attributo, perché è su questo punto che fanno generalmente leva i sostenitori della tesi della distinzione: cfr., ad esempio, Marion 1991: 358-359: "La *res* dont l'existence reste recherchée, devient, comme telle, inconnue: en dehors de l'attribut, elle demeure absolument inconnaissable".

18. Cfr., ad esempio, quale sostenitore della distinzione fra sostanza e attributo principale, Laporte 1950: 185-190; mentre, in favore della loro identità, cfr. Versfeld 1940: 96, l'antesignano degli studi cartesiani novecenteschi in ambito inglese (oggetto all'epoca di un'importante recensione: cfr. Keeling 1942, su cui si veda Lotti 2023: 202-204).

19. Come pure a tratti apparve agli stessi protagonisti: "Pourquoi, alors, ne sommes-nous pas d'accord?" [Alquié]; "Nous sommes tout à fait d'accord [...]" [Gueroult] (CDR: 43); "Là nous sommes d'accord. Mais..." [Alquié], (CDR: 45).

20. *Meditationes*, II, AT VII, 27, B Op I, 716.

21. *Ibid.*

(*phantasma*), sia che io dorma, sia che io sia sveglio – si conclude infatti che io sono pensante, perché “penso” (*cogito*) e “sono pensante” (*sum cogitans*) significano la stessa cosa. Inoltre, dal fatto che sono pensante segue che sono, perché chi pensa non è nulla:

Sum res cogitans; recte. Nam ex eo quod cogito, sive phantasma habeo, sive vigilans, sive somnians, colligitur quod sum cogitans; idem enim significant *cogito* et *sum cogitans*. Ex eo quod sum cogitans, sequitur, *Ego sum*, quia id quod cogitate non est nihil.²²

Nondimeno, non è corretto dedurre, dal fatto che sono pensante (*cogitans*), che sono pensiero (*cogitatio*), così come non è corretto dedurre, dal fatto che sono intelligente (*intelligens*), che sono intelletto (*intellectus*). Nello stesso modo, infatti, si potrebbe dire: sono camminante (*ambulans*), dunque sono una camminata (*ambulatio*). Non correttamente, dunque, Descartes assume come identici, nella sua definizione, *res intelligens* e *intellectio*, essendo quest'ultimo soltanto l'atto della cosa intelligente, o, almeno, *res intelligens* e *intellectus*, che è soltanto una facoltà di ciò che è intelligente:

Sed ubi subiungit, *hoc est, mens, animus, intellectus, ratio*, oritur dubitatio. Non enim videtur recta argumentatio, dicere: *ego sum cogitans, ergo sum cogitatio*; neque *ego sum intelligens, ergo sum intellectus*. Nam eodem modo possem dicere: *sum ambulans, ergo sum ambulatio*. Sumit ergo D. Cartesius idem esse rem intelligentem, et intellectionem, quae est actus intelligentis; vel saltem idem esse rem intelligentem, et intellectum, qui est potentia intelligentis.²³

Questo è dunque, secondo Hobbes, ciò che invalida l'inferenza operata da Descartes, vale a dire l'identificazione fra il soggetto e i suoi atti, o facoltà, operata di contro alla prassi di tutti i filosofi, i quali distinguono il soggetto dalle sue facoltà e dai suoi atti, ossia dalle sue proprietà e dalle sue essenze, in quanto altro è l'ente, altro è l'essenza:

Omnes tamen Philosophi distinguunt subiectum a suis facultatibus et actibus, hoc est, a suis proprietatibus et essentiis; aliud enim est ipsum ens, aliud est eius essentia.²⁴

La conclusione dell'argomento è nota: è possibile che la cosa pensante sia soggetto della mente, della ragione, o dell'intelletto e, quindi, qualcosa di corporeo. Il contrario è assunto senza essere provato, a discapito del fatto che tale inferenza costituisce il fondamento della conclusione che Descartes pretende di ottenere:

Potest ergo esse ut res cogitans sit subiectum mentis, rationis, vel intellectus, ideoque corporeum aliquid: cuius contrarium sumitur, non probatur; est tamen haec illatio fundamentum conclusionis, quam videtur velle D. C. stabilire.²⁵

Subito sotto (AT VII, 173, ll. 7-26), Hobbes argomenterà che tale soggetto è materiale, e lo farà in modo senz'altro assertorio, ma lasciando solo implicito il nerbo dell'inferenza (toccherò in seguito questo punto); ma, qui, la sua conclusione è che Descartes non ne prova l'immaterialità, vale a dire che è *possibile* che esso sia qualcosa di corporeo; e

22. *Meditationes*, II, AT VII, 172, B Op I, 910.

23. *Ibid.*

24. *Meditationes*, II, AT VII, 172-173, B Op I, 910.

25. *Meditationes*, II, AT VII, 173, B Op I, 910.

su questa prima parte dell'argomento di Hobbes mi soffermerò adesso.

I punti fondamentali stabiliti da Hobbes sono due:

A) Irriducibilità dei due membri all'interno delle due coppie oppozionali *cogitans/cogitatio*; *intelligens/intellectio* (*intellectus*), il primo appartenente alla classe di ciò che Hobbes chiama "facoltà o atti", ossia "proprietà o essenze", il secondo coincidente col soggetto di tali facoltà, atti, proprietà o essenze; ovvero, rispettivamente, secondo la classificazione hobbesiana, il primo al livello dell'essenza, il secondo al livello dell'ente.

B) Negazione dell'inferenza dal primo al secondo membro all'interno delle due coppie, vale a dire da *cogitans* a *cogitatio* e da *intelligens* a *intellectio* (*intellectus*).

Nella terminologia hobbesiana, quale si fisserà di lì a poco nella critica al *De mundo* di Thomas White del 1643, e poi nel *De corpore* (1655), il termine "essenza" indica ciò da cui (*ab*) o per cui (*propter quod*) si denomina il corpo: ad esempio, quando si denomina un certo corpo "uomo" perché è un animale razionale, quell'"essere animale razionale" è chiamato "essenza dell'uomo"; e, così, l'"essere uomo" o "umanità" è l'essenza dell'uomo, come l'"essere corpo" o "corporeità" è l'essenza del corpo o l'"essere bianco" o "bianchezza" è l'essenza del bianco; in questo senso, essa è detta "accidente", in quanto accidente è appunto ciò per cui (*propter quod*) si impone un certo nome al corpo, ossia si denomina un determinato soggetto.²⁶ È per questo che Hobbes può allineare, con Descartes, non solo essenze ad accidenti, ma anche essenze ed accidenti, presi insieme, a facoltà e atti: si tratta, in tutti i casi, di pure denominazioni a partire da cui si nomina la cosa, dette "accidenti" – osserva Hobbes sottolineando l'accezione peculiare in cui intende il termine – non in quanto proprietà contingenti, ma in quanto non costitutive della cosa stessa, dunque in opposizione non a proprietà necessarie o inseparabili della cosa, ma alla cosa stessa (dunque, al soggetto delle proprietà, ad esse irriducibile).²⁷ Questo è il motivo per cui, dal punto di vista di Hobbes, non solo gli atti del pensiero ma il pensiero stesso, che per Descartes invece definisce la stessa cosa (o sostanza) pensante, appartiene sempre e soltanto alla sfera delle proprietà e non a quella della cosa o soggetto.

Questo quadro è dirimente per comprendere il senso dell'argomento di Hobbes. Secondo una lettura corrente, in effetti, Hobbes obietterebbe a Descartes di avere identificato il pensiero, che in realtà costituisce solo una facoltà o atto della cosa pensante,

26. Hobbes 1973: XXVII, 314: "*Esse autem tunc essentia solet dici, quando corpus ab ipso denominatur ut quando corpus aliquod ideo nominatur homo quia est animal rationale, illud esse animal rationale vocatur essentia hominis, sic esse hominem, sive humanitas est essentia hominis; esse corpus, sive corporeitas, est essentia corporis; et esse album sive albedo, essentia albi*"; ivi: II, VIII, 23: "Accidens autem, propter quod corpori alicui certum nomen imponimus, sive accidens, quod subiectum suum denominat, *Essentia* dici solet, ut rationalitas hominis, albedo albi, extensio corporis dicitur *essentia*". Voir Pécharman-Petit 1992: 41-42: "La causalité qu'exerce l'accident, de par son inhérence à un corps, sur notre conception de ce corps s'achève dans l'imposition d'un nom au corps ainsi conçu".

27. Hobbes 1966: I, 29: "Accidentia dico non eo sensu quo Accidens opponitur necessario, sed quia non sunt res ipsae, nec rerum partes".

con la cosa pensante.²⁸ Lettura testualmente inoppugnabile, in quanto, come s'è visto, Hobbes contrappone a Descartes la distinzione ricetta fra facoltà ed atti da un lato e soggetto dall'altra. Tale lettura, però, senza ulteriori precisazioni, si espone ad un'ambiguità relativamente al senso da attribuire al termine "facoltà" o "atto". Nella sua accezione canonica, di estrazione scolastica (che Descartes assume senz'altro), l'atto o la facoltà designa il livello, rispettivamente, delle operazioni e delle potenze dell'anima, in contrapposizione, quali determinazioni rispettivamente accidentali – nel senso di contingenti, o appunto puramente potenziali – sia al livello dell'essenza, che designa una proprietà necessaria (quella che Descartes nei *Principia* chiamerà "principale", ossia esprime l'essenza) del soggetto, sia al soggetto stesso, in cui tutte le proprietà ineriscono, e a cui quell'essenza è realmente identica (ciò che Descartes nei *Principia* chiamerà "res", o "*substantia*"). Però, per Hobbes, come s'è visto, atto e facoltà sono sempre e soltanto sinonimi di "accidente", inteso non quale proprietà contingente, in opposizione a necessaria, bensì come proprietà *tout court*, in opposizione alla cosa, ossia al soggetto delle proprietà, di modo che questo resta definito per opposizione non all'implesso soggetto/essenza, ma al solo soggetto. Ora, se si intende "facoltà" o "atto" nel primo senso, quello che Hobbes contesterebbe a Descartes, negando l'inferenza *res cogitans/cogitatio*, sarebbe che il pensiero possa essere una proprietà contingente della sostanza, e non una determinazione necessaria, ovvero: Hobbes affermerebbe che il pensiero non ne costituirebbe l'essenza (ed è questa interpretazione della critica di Descartes ad Hobbes che la lettura corrente, se non ulteriormente specificata, sembra suggerire, essendo il senso canonico dei termini "facoltà" ed "atto" quello di determinazioni contingenti).²⁹ Tuttavia, assumendo "facoltà" nel secondo senso, quello che Hobbes contesterebbe a Descartes sarebbe piuttosto che il pensiero possa essere una pura proprietà (per quanto si voglia necessaria, dal punto di vista di Descartes) e non una cosa, ossia un soggetto di proprietà. In altri termini, nel primo caso, ciò che Descartes non avrebbe provato sarebbe che l'essenza della sostanza che pensa sia il pensiero; nel secondo, che la *sostanza* che pensa sia pensiero.

È chiaro che, nei due casi, risulta diversa la conclusione dell'obiezione. Nel primo caso, infatti, questa concluderebbe come possibile una determinazione alternativa al pensiero dell'essenza della sostanza pensante, ossia il corpo (che la parte susseguente dell'argomentazione – AT VII, 173, ll. 7-26 – stabilirà poi senz'altro come tale); e così l'obiezione di Hobbes coinciderebbe perfettamente con quella già avanzata da Mersenne (AT VII, 129, B Op I, 852), che presto avanzerà Arnauld (AT VII, 200, B

28. Pécharman-Petit 1992: 256: "L'accusation d'avoir confondu la chose à laquelle une faculté est inhérente et cette faculté elle-même"; Garber 2013: 46: "On his reading, Descartes is not distinguishing properly between a faculty ('*facultas*') or an '*actus*' and the underlying subject"; Marion 2005: 66: "Il faut [...] soigneusement distinguer le *subiectum* des facultés, dont il diffère".

29. Così, ad esempio, Marion, *ibid.*: "J'atteins certes par la pensée mon existence, mais non pas mon essence"; o Jolley 1992: 408: "it confuses the mere act of a subject with the essential nature of the subject".

Op I, 950) e che ripeterà un'intera posterità, Leibniz compreso.³⁰ Nel secondo caso, invece, essa proverebbe non la possibilità di una determinazione alternativa dell'essenza della sostanza pensante, bensì che il soggetto – nel senso che la letteratura anglosassone designa col termine di *bare subject* – risulta per definizione altro dal pensiero, in quanto altro per definizione dalle sue proprietà, accidentali o essenziali che siano (in senso canonico); da questo punto di vista, l'argomento di Descartes sarebbe basato non sullo scambio di una proprietà contingente con una necessaria, ma – in ultima istanza – su un errore categoriale, ossia sulla confusione fra proprietà e soggetto di proprietà; un errore che ancora denuncerà, contro De Volder, Leibniz³¹ – con ogni probabilità sotto l'influenza di Hobbes –, nel quale dunque si trovano entrambe le linee argomentative.³² Ora, proprio la considerazione della conclusione dell'argomento sembrerebbe provare che la lettura corretta è la seconda. Se così non fosse l'argomento stesso non si attaglierebbe allo scopo per cui Hobbes lo ha utilizzato, e cioè provare che è possibile che la sostanza pensante sia corporea; d'altronde, lo stesso Descartes aveva riconosciuto che, anche provato che il pensiero costituisca una proprietà necessaria della sostanza pensante, resta sempre possibile che esso sia corporeo (AT VII, 27, B Op I, 716). Non solo: essendo per Hobbes le essenze pure denominazioni, non può essere a questo livello che si deciderebbe la questione della materialità, o meno, della mente. Al contrario, una volta escluso, *tout court*, che il pensiero sia identificabile alla sostanza pensante stessa, è già escluso che questa possa essere incorporea, sotto la clausola – che Descartes era tenuto ad accettare, stante l'opposizione massima da lui stabilita fra pensiero e materia³³ – che il pensiero non implica, certo, di per sé, l'incorporeità (in quanto potrebbe appunto essere corporeo), ma, se vi è incorporeità, questa non può che essere nel pensiero; ovvero, resta già provata la corporeità della mente.³⁴

30. *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, GP IV, 365: “Nondum perfecte demonstratum memini vel ab autore nostro vel ab eius sectatoribus, substantiam cogitantem extensione [...] carere, ut inde constet alterum attributum ad alterum non requiri in eodem subiecto, imo nec cum ea consistere posse”.

31. Cfr. A De Volder, 20 giugno 1703, GP II, 249: “Neque praedicatum nisi in concreto sumatur, cum subiecto idem est, itaque mens quidem cum cogitante (etsi non formaliter) sed non cum cogitatione”. Il principio alla base è la distinzione fra soggetto e forme (o attributi), già emergente dal *De formis seu attributis Dei* (aprile 1676), AK VI, 3, 514: “Mira res, aliud esse subiectum, aliud esse formas” e certamente la distinzione fra concreto ed astratto, attestata esemplarmente nella tavola di definizioni, ancora inedita, risalente ai primi anni dei *Nouveaux Essais*, LH IV, 7C, fol. 89r: “Concretum est Ens cui inhaerent alia (nempe abstracta) et quod non rursus alteri inhaeret” (su cui cfr. Pelletier 2020).

32. Cfr. (anche per l'influsso di Hobbes su Leibniz) Di Bella 1998, 2004 e 2005: 55 sgg.

33. Cfr. fra l'altro, *Meditationes, Synopsis*, AT VII, 13, B Op I, 696: “Adeo ut eorum naturae non modo diversae, sed etiam quodammodo contrariae agnoscantur”.

34. In tal modo, la seconda parte dell'argomentazione (AT VII, 173, ll. 7-26), in cui Hobbes, come rilevavo, procede ad affermare in modo assertorio che la sostanza che pensa è corpo, non sarebbe altro che una reiterazione di quanto già stabilito nella prima parte: se il pensiero non può essere identico al soggetto che pensa, potendo provenire l'incorporeità solo dal pensiero, il soggetto che pensa sarà necessariamente corporeo. Sarebbe così possibile offrire una soluzione alternativa anche al dibattito sul fondamento dell'argomento di Hobbes, che ha sempre scon-

3. Se le considerazioni che ho appena svolto sono corrette, ciò che Hobbes obietterebbe a Descartes è che il suo argomento è invalido logicamente, in quanto incorre nella fallacia nota come “sostanzializzazione dell’astratto”, secondo cui un nome astratto, in questo caso *cogitatio*, viene utilizzato per designare una cosa concreta,³⁵ ovvero appartenente ad un altro ordine. Si tratta cioè di un errore categoriale determinato dall’uso scorretto del linguaggio, nel caso specifico dall’abuso dei termini astratti. Nelle *Tertiae Obiectiones*, Hobbes è ellittico anche su questo punto, non menzionando neppure il termine “astratto”; nondimeno, la fallacia sarà da lui apertamente denunciata nel 1655, nei capitoli III e V della prima parte del *De corpore* – dei quali la critica avanzata contro Descartes nella seconda obiezione delle *Tertiae Responsiones* deve essere dunque considerata come la formulazione embrionale.

Ora, nel capitolo III (*De propositione*), Hobbes definisce “concreto” il nome di una cosa che si suppone esistere, di modo che, talvolta, è chiamato *suppositum*, talvolta *subiectum* (ὑποκείμενον); ad esempio: *corpus, mobile, motum, figuratum, cubitale, cali-*

certato gli studiosi per la mancata esplicitazione delle ragioni del passaggio, in AT VII, 173, B Op I, 910, in poche righe, da “potest [...] esse ut res cogitans sit subiectum mentis, rationis, vel intellectus, ideoque corporeum aliquid” a “rem cogitantem esse corporeum quid” (corsivo mio), e sull’esegesi del quale si oppongono un’interpretazione canonica, per cui agirebbe un materialismo presupposto (Alquié in Descartes 1963-1973: 601), nel migliore dei casi, secondo le letture più benevole, edificato su precise basi teoriche o argomentative sottese (Marion 2005: 70-77; Carraud & Olivo 2018: 1066 n. 21 e, ora, Duncan: 17, per cui l’argomento si fonderebbe, come anche secondo Garber 2013: 47, sull’epistemologia di Hobbes, per cui ogni idea è immagine, dunque sempre di cose corporee), ed una revisionista, per cui al di sotto dell’argomento agirebbe la premessa per cui la *cogitatio*, essendo variabile, esige sempre un soggetto invariabile (Curley 1994: 151-152), secondo una sorta di anticipazione della critica di Kant all’anima-sostanza (Landucci 2002: 139-141, seguito da Mori 2010: 168 n. 64; vedi anche Landucci 2014: 69). Tali interpretazioni si scontrano, l’una, contro l’attribuzione ad Hobbes di un irriducibile dogmatismo, l’altra contro la difficoltà che ad essere variabile è la *cogitatio* come atto, non la *cogitatio* come essenza. Nella lettura che qui propongo, l’argomentazione addotta da Hobbes (AT VII, 173, B Op I, 910) a sostegno della tesi dell’identità fra sostanza pensante e materia – ovvero: i soggetti di ogni atto devono essere necessariamente intesi sotto una ragione corporea, ossia sotto la ragione di materia (“Sub ratione corporea, sive sub ratione materiae”), come sarebbe proprio a Descartes a mostrare in *Meditatio II* con l’esempio della cera, che rimane identica al si sotto delle variazioni (su cui cfr. AT VII, 30, B Op I, 720) – andrebbe intesa nel senso che segue: l’esempio della cera conferma che il soggetto delle proprietà è sempre altro dalle proprietà, e ad esse irriducibile; e, quindi, autorizza, anch’esso, a interdire il passaggio da “penso” a “sono pensiero”. E ritengo che Hobbes dica che l’esempio in questione provi questo sulla base dell’affermazione, da parte di Descartes, che quello che resta della cera, dopo le variazioni, è un “*extensum quid, flexibile, mutabile*” (AT VII, 31, B Op I, 720, corsivo mio), ovvero un qualcosa (*quid*) di *altro* dall’estensione stessa e dalla sua capacità di acquisire figure e mutazioni (esattamente come la *res* che soggiace al pensiero), a differenza di queste non osservabile, ma solo inferibile. Interpretazione, peraltro, questa hobbesiana, che più corretta non potrebbe essere, non stabilendo qui in alcun modo Descartes l’identità, che si avrà solo fra *Meditatio V* e *VI* (su cui cfr. *Synopsis*, AT VI, 13, B Op I, 696), fra sostanza estesa ed estensione, la quale in *Meditatio III* è ancora qualificata come modo ed allineata a figura, posizione e movimento (“*sunt tantum modi quidam substantiae*”, AT VII, 45, B Op I, 738).

35. Su questa fallacia, che ancora sarà denunciata in ambito neopositivista, cfr., ad esempio, Reichenbach 1961: 23.

dum, frigidum, aequale, Appius, Lentulus, e così via. “Astratto”, invece, risulta il termine denotante la causa esistente di un nome concreto – come *esse corpus, esse mobile, esse motum, esse figuratum, esse tantum, esse calidum, esse frigidum, esse simile, esse aequale, esse Appium, Lentulum*, la quale è appunto indicata dai rispettivi nomi astratti, ossia corporeità, mobilità, movimento, quantità, calore, freddo, somiglianza, uguaglianza e (nomi di cui si valeva Cicerone) Appietà e Lentulità:

[...] Et nomina his aequivalentia, quae communiter Abstracta dici solent, ut corporeitas, mobilitas, motus, quantitas, calor, frigus, similitudo, aequalitas (et quibus vocibus Cicero usus est) Appietas, Lentulitas.³⁶

La menzione, da parte di Hobbes, di Cicerone, consente di appurare quanto già rilevato da altri commentatori, ossia che l’analisi hobbesiana dei nomi astratti si colloca sempre sul piano grammaticale; in ultima istanza, parlando di termini “astratti”, Hobbes ha in mente sin dall’inizio il senso grammaticale dell’espressione.³⁷ Il riferimento a Cicerone, d’altronde, costituisce più di un mero esempio: è un riferimento puntuale all’autore unanimemente riconosciuto quale principale artefice di quel fondamentale fenomeno storico (grosso modo collocabile nel periodo che va dalla fine della Repubblica all’età di Adriano) che fu la costituzione della terminologia astratta latina, vale a dire delle formazioni sostantivali deverbative, coniate a partire dai rispettivi verbi mediante l’aggiunta dei suffissi sulla radice verbale. I nomi astratti, in particolare quelli in *-tio* ed in *-us*, non solo conoscono in questo periodo una straordinaria proliferazione (i soli astratti in *-tio* diventano, da 450, ben 850), ma diverranno un modello di derivazione la cui produttività non si è ancora esaurita nelle lingue romanze, per ragioni da ricondurre sul piano semantico (maggiore tecnicità di questi nomi sui rispettivi nomi verbali), sintattico (equivalenza dei casi retti con l’infinito sostantivato greco) e stilistico (in primo luogo, la *concinntas*); un vero e proprio “trionphe de l’abstraction” – com’è stato chiamato dal maggiore studioso del fenomeno –, profondamente influenzato dalla lingua greca e culminante nel lessico della letteratura cristiana.³⁸ Si spiega così la particolare insistenza, da parte di Hobbes, sia nelle *Tertiae Responsiones*, sia – come subito vedremo – qui nel *De corpore*, sui termini *Intellectus* e *Cogitatio*, esempi filosoficamente pregnantissimi, in quanto legati al tentativo, come sappiamo, di una via immaterialista, di deverbativi in *-us* ed in *-tio*: “Intellectus agit”, “Intellectus intelligit”, “Considerari potest cogitatio sine consideratione corporis”.³⁹

Hobbes insiste sul fatto che i nomi astratti denotano la causa del nome concreto, rimarcando altresì che essi non designano mai la cosa stessa: la corporeità, così, indicando la causa del nome “corpo”, non designa il corpo stesso. Tali cause sono le medesime dei nostri concetti, ossia una potenza o azione o affezione della cosa concepita,

36. Il riferimento di Hobbes era ad un luogo classico di Cicerone, contenuto nelle sue *Epistulae ad familiares*, lib. 3, ep. 7, 5: “Ullam Appietatem aut Lentuliatatem valere apud me plusquam ornamenta virtutis existimas?”.

37. Minerbi Belgrado 1994: 66-67.

38. Marouzeau 1949: 123. Vedi anche Traina 1977.

39. Per maggiori dettagli, rinvio ad Agostini & Capone 2011.

chiamata da taluni – rileva – “modo”,⁴⁰ ma, più comunemente “accidente”, quest’ultimo definito per opposizione non a ciò che è necessario, bensì alla cosa stessa. Inoltre, il termine “astratto”, in questa circostanza, viene a indicare ciò che, come s’è visto, nell’*Anti-White* designava e nello stesso *De corpore* designa l’essenza: ciò da cui (*ab: Anti-White*) o per cui (*propter quod: De corpore*) si impone un determinato nome al corpo. È dunque in questo senso che il nome astratto indica, secondo Hobbes, la causa di un nome concreto: esso denota la ragione della stessa denominazione, la quale, tuttavia, risulta completamente altra dalla cosa stessa. Hobbes veniva così a svuotare l’accidente di ogni portata ontologica: i nomi astratti, difatti, a differenza di quelli concreti non sono anteriori, ma posteriori alla proposizione che entrano a costituire perché, se non vi fosse la proposizione, dalla cui copula derivano, non potrebbero esistere,⁴¹ cosicché il loro statuto risulta puramente simbolico.⁴²

Nonostante questo, tanto nella vita comune, quanto in filosofia, dei termini astratti si fa grande uso ed abuso: uso perché, senza nomi astratti, nella maggior parte dei casi non si potrebbe effettivamente ragionare – “Recordor quidem acutissimum Hobbesium abstractis aliquam utilitatem tribuere”, registrerà Leibniz⁴³ – ovvero sia calcolare le proprietà dei corpi (se infatti si moltiplicasse, dividesse, aggiungesse o sottraesse calore, luce, velocità mediante nomi concreti, si verrebbe a dire, ad esempio, che un caldo è doppio di un caldo, un luminoso doppio di un luminoso, un moto doppio di un moto, ed in tal modo non raddoppiremmo le proprietà, ma gli stessi corpi caldi, luminosi, mossi ecc.); abuso perché, proprio vedendo che è possibile considerare (ossia sottoporre ad un calcolo quantitativo) gli accidenti senza considerare il corpo (ovvero sia, per l’appunto, astrarre), alcuni parlano di accidenti come se si potessero separare da ogni corpo. Da qui traggono origine – rileva Hobbes – “i grossolani errori di certi metafisici” (*quorundam metaphysicorum crassi errores*).⁴⁴

Gli errori che si producono a livello proposizionale sono analizzati da Hobbes nel capitolo V (*De erratione*), proprio a partire dalla definizione di verità o falsità proposizionale offerta nel capitolo III: vera è ogni proposizione in cui si congiungono insieme due nomi di una sola e medesima cosa, mentre falsa è ogni proposizione in cui i nomi congiunti sono nomi di cose diverse.⁴⁵ Da tale definizione risulta infatti che una proposizione sarà falsa in tutti quei modi in cui i nomi congiunti non sono nomi della stessa cosa; e, poiché i generi delle cose cui si danno dei nomi sono quattro, ossia corpi, ac-

40. Allusione, ritengo, all’uso del termine in Descartes, che egli poteva leggere nei *Principia* (cfr., *infra*, n. 100); e che la critica del *De corpore* tenga ben presente i *Principia* risulta fra l’altro dalla lunga discussione dedicata da Hobbes alle nozioni, centrali nella parte II, di luogo interno, luogo esterno, spazio.

41. Hobbes 1966: III, §4, 29.

42. Zarka 1987: 116.

43. Nella *Dissertatio Praeliminaris* all’edizione del *De veris principiis* di Nizolio (GP IV, 147), citando dunque proprio Hobbes quale autorità a sostegno della legittimità di un certo uso dei termini astratti, di cui Leibniz si impegnerà in un’operazione di riduzione: cfr. Di Bella 1998: 240 e n. 10.

44. Hobbes 1966: III, §4, 30.

45. Ivi: V, §2, 51.

cidenti, fantasmi, sarà necessario che in ogni proposizione vera i nomi congiunti siano entrambi o di corpi, o di accidenti, o di fantasmi o di nomi, e che, ogni volta che questo non accade, si dia una proposizione falsa. Il primo dei sette casi possibili di incoerenza predicativa è quello in cui il nome del corpo è congiunto con un nome di accidente, ovvero sia un nome concreto è congiunto con un nome astratto. Esempi di questo errore sono proposizioni come: “L’essere è ente”, “L’essenza è ente”, “*To ti en einai*, la quiddità, è ente”, e molte altre proposizioni analoghe che si trovano nella *Metafisica* di Aristotele; allo stesso genere appartengono altresì proposizioni quali “L’intelletto agisce”, “L’intelletto intende”, “La vista vede”, “Il corpo è grandezza”, “Il corpo è quantità”, “Il corpo è estensione”, “L’essere uomo è uomo”, “La bianchezza è bianca”. Si tratta di proposizioni tutte false perché, dato che nessun soggetto è di un accidente, cioè nessun corpo è accidente, nessun nome di accidente dovrà essere attribuito ad un corpo e nessun nome di corpo dovrà essere attribuito ad un accidente. Eppure, rileva Hobbes, di errori è piena la filosofia, stigmatizzando con questa affermazione esplicitamente Aristotele – non solo menzionato, ma presentato quale rappresentante esimio di tali errori –, ma, anche, implicitamente, Descartes come risulta dal riferimento alle due proposizioni “Il corpo è quantità”, “Il corpo è estensione”.⁴⁶

Che la polemica hobbesiana coinvolga Descartes è confermato dal capitolo III, dove “i grossolani errori di certi metafisici”, derivanti dall’astrazione degli accidenti dal corpo, erano anzitutto illustrati col caso della separazione del pensiero dal corpo, immediatamente seguito da quello relativo alla separazione della quantità dal corpo:

Hinc enim originem trahunt quorundam metaphysicorum crassi errores; nam ex eo quod considerari potest cogitatio sine consideratione corporis, inferre volunt non esse opus corporis cogitantis.⁴⁷

Il peso attribuito a Descartes rispetto alla genesi degli errori metafisici sembra qui prominente, specialmente se comparato a quello attribuito ad Aristotele, in quanto gli abusi metafisici scolastici sono menzionati, subito dopo, quali derivazioni ulteriori dalla medesima fonte:

Ab eodem fonte nascuntur illae voces insignificantes, *substantia abstracta*, *essentia separata*, aliaque similia. Etiam confusio illa vocum a verbo *Est* derivatarum, ut *essentia*, *essentialitas*, *entitas*, *entitativum*, et *realitas*, *aliquidditas*, *quidditas*, quae apud gentes quibus copulatio non sit per verbum *est*, sed per verba adiectiva ut *currit*, *legit*, etc.⁴⁸

Il paradigma dell’abuso dei termini astratti è, in questo luogo, identificato inequivocabilmente con Descartes; in questo senso, la critica di Hobbes ai termini astratti non solo prolunga la polemica umanista contro i barbarismi degli scolastici, ed in particolare l’opera di Lorenzo Valla, nel quale deve essere identificata la fonte della polemica hobbesiana contro le essenze,⁴⁹ ma la estende agli sviluppi metafisici più recenti, segna-

46. Ivi: V, §3, 52.

47. Ivi: III, §4, 30.

48. *Ibid.*

49. Cfr. Paganini 2007: 337-357.

tamente all'identificazione cartesiana della *res cogitans* alla *cogitatio*. In questa sorta di spaccato di storia della metafisica condotta in controluce alla critica dei termini astratti, in cui è veduta, in continuità con la grande stagione dell'umanesimo, la cifra stessa della speculazione metafisica, Descartes assume pertanto una posizione preminente, e le pagine del *De corpore* prolungano senz'altro la polemica del 1641, ovvero l'interdizione dell'inferenza dalla *cogitatio* intesa quale atto (in senso hobbesiano) alla *cogitatio* in quanto *res*, poiché è facendo della *cogitatio* una *res* che, dal punto di vista di Descartes, si può asserire che non è il corpo a pensare.

Non solo, ma lo sviluppo del *De corpore* fornisce una prova aggiuntiva a favore della lettura della critica di Hobbes a Descartes nelle *Tertiae Obiectiones* che ho proposto sopra, per cui ciò che Hobbes contesterebbe a Descartes non sarebbe lo scambio di una proprietà contingente con una proprietà necessaria, ma l'errore categoriale consistente nella trasformazione di una proprietà in una *res*; ovvero: Descartes opererebbe una reificazione di un astratto nella nominazione della *res* mediante l'astratto *cogitatio*. Che, anzi, se questo è vero, la critica di Hobbes contro le essenze, quale prende forma nell'*Anti-White* e si sviluppa nel *De corpore*, trova proprio in queste pagine delle *Tertiae Obiectiones* la sua prima formulazione, e quasi un terreno di sperimentazione.⁵⁰ Sicché, se nella storia della filosofia Descartes è per Hobbes l'ultimo episodio di quel fenomeno di abuso degli astratti che caratterizza la metafisica di ogni tempo e, dunque, reitera la barbarie scolastica che avevano denunciato le sue fonti umanistiche, nella storia della formazione del pensiero hobbesiano è proprio contro Descartes che è per la prima volta documentata la critica contro gli astratti, sebbene la sua formulazione risulti, anche qui, ellittica ed egli si dispensi persino dall'uso della terminologia "astratto"/"concreto", che sarà invece Descartes a convocare. Scoprendo proprio lui le carte.

4. Descartes non solo comprenderà perfettamente che l'obiezione di Hobbes ruotava sull'abuso dei termini "astratti", ma la renderà anche esplicita, assumendo in pieno, anzi, l'uso di quei termini: "Fateor [...] usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis". E rivendicherà di tale uso la correttezza, asserendo la validità della transizione da *cogitans* a *cogitatio* e da *intelligens* a *intellectio* o *intellectus* – e questo attraverso la negazione dell'irriducibilità fra *cogitans/cogitatio* e *intelligens/intellectio* o *intellectus*. Alla distinzione, introdotta da Hobbes senza ulteriori specificazioni, tra *cogitans* e *cogitatio*, o tra *intelligens* e *intellectio* (e *intellectus*), Descartes oppone un'enumerazione di tre casi,

50. Negli *Elements of Law* si trova una critica contro le astrazioni alla base della formazione dell'idea dello spirito e, in particolare, di Dio: "When we attribute the name of spirit unto God, we attribute it, not as a name of anything we conceive, no more than when we ascribe unto him sense and understanding; but as a signification of our reverence, who desire to abstract from him all corporeal grossness" (Hobbes 1969: I, §11, n. 4, 55). La polemica è però del tutto sganciata dalla problematica dei termini astratti, dei quali peraltro non si tratta affatto nel capitolo 5 dedicato ai nomi (*Of Names, Reasoning, and Discourse of the Tongue*); donde l'evidente assenza di corrispondenza, su questo punto, col capitolo 4 (*Of Speech*) della prima parte del *Leviathan*, come risulta altresì dalla tavola sinottica offerta da Baumgold 2017: 24-31. Invece, sulla critica di Hobbes agli astratti nel *Leviathan*, cfr. il citato articolo di Paganini 2007: 349-351.

due dei quali confermano la distinzione hobbesiana, mentre uno la smentisce; di fatto, se *cogitatio* ed *intellectio* venissero presi come atti, essi si distinguerebbero da *cogitans* e da *intelligens*; non risulterebbero però affatto distinti se essi venissero presi come *res* – come tali, invero, essi erano presi in *Meditatio II*, e come tali possono essere legittimamente presi (AT VII, 174, B Op I, 913).

Descartes argomenta questo punto a partire dalla lista dei termini *mens*, *animus*, *intellectus*, *ratio* (AT VII, 174, ll. 4-9, B Op I, 913), per poi passare a *cogitatio* (ll. 10-14) e ad *intellectio* (ll. 15-18), cominciando a farlo mediante un argomento per autorità. Egli osserva cioè di non avere inteso indicare le mere facoltà, ma le *res* dotate di queste facoltà, e questo in accordo con un uso unanime per quel che riguarda i primi due termini e certo ampiamente diffuso per quel che riguarda i secondi due:

Ubi dixi *hoc est mens, animus, intellectus, ratio*, etc., non intellexi per ista nomina solas facultates, sed *res facultate cogitandi praeditas*, ut per duo priora vulgo intelligitur ab omnibus, et per duo posteriora frequenter; hocque tam expresse, duo priora vulgo intelligitur ab omnibus, et per duo posteriora frequenter; hocque tam expresse, totque in locis explicui, ut nullus videatur fuisse dubitandi locus.⁵¹

Il rilievo linguistico di Descartes era solo in parte esatto,⁵² ma il fulcro della risposta proveniva dalla distinzione dei tre sensi in cui può intendersi appunto *cogitatio*, introdotta per spezzare l'assimilazione, da parte di Hobbes, di *ambulatio* a *cogitatio*. Infatti, mentre il termine *ambulatio* non può che essere preso per l'azione in se stessa, *cogitatio*, invece, può essere inteso in tre sensi, vale a dire per: 1) l'azione

51. *Tertiae Responsiones*, AT VII, 174, B Op I, 912.

52. *Animus*, di provenienza dal latino classico, era certamente attestato nella scolastica in contesti tecnici per designare l'anima stessa, ad esempio in Conimbricenses 1590: 75: "Non ergo animus est ad corpus, quod nauta ad navem". Non altrettanto cristallino risulta invece il riferimento agli altri tre termini. *Mens* ed *intellectus* avevano alle spalle la tradizione dionisiana, dove designavano gli angeli e la stessa anima umana: lo ricordava anche Tommaso, discostandosi dall'uso e riservandoli alla parte più alta dell'anima (Thomas de Aquino, *S. th.* I, 54, 3, 1^{um}; ad 1^{um}, in Thomas de Aquino 1882-: V 47a; 47 b: "[...] *Mens* enim et *intellectus* nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum, nominat ipsos angelos *intellectus* et *mentes*. [...] *Ad primum ergo dicendum quod angelus dicitur intellectus et mens, quia tota eius cognitio est intellectualis. Cognitio autem animae partim est intellectualis, et partim sensitiva*"; *S. th.* I, 75, 2, c., in Thomas de Aquino 1882-: V, 196b: "[...] *Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus*"), salvo egli stesso poi indicare con essi l'anima stessa: "[...] animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens" (*ibid.*). Più stabile, invece, la terminologia di *ratio*, a denotare, variamente, le parti dell'anima, ma anche, in particolare, secondo la definizione dello pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*, l'aspetto dell'anima per cui essa intuisce il vero: "Ratio siquidem est animi aspectus, quo per se ipsum verum intuetur. Ratiocinatio vero est rationis inquisitio. Quare illa opus est ad videndum, ista ad inquirendum" (*De spiritu et anima*, cap. 1, PL XL, 681). In Tommaso, *ratio* indica talvolta *mens*, ma intesa come facoltà dell'anima, e non come l'anima stessa: cfr. Busa 1994: 174-195. Ma Descartes aveva ragione nel dire che *ratio* veniva talvolta attribuito all'anima stessa, come in Piccolomini 1602: II, 504: "Considero primo, quod Anima dicitur ratio, substantia, et id quod est vivens". Janovsky 2004: 42, si limita a citare un solo testo di Agostino, ossia *De Trinitate*, IX, n. 2, dove occorrono quali sinonimi *mens* e *spiritus*. Per l'uso di *ratio* in Descartes, cfr. Armogathe 1992; e, soprattutto per *animus*, cfr. Armogathe 1984: 325-331.

del pensiero; 2) la facoltà del pensiero; 3) la cosa (*res*) stessa cui la facoltà inerisce:

Neque hic est paritas inter ambulationem et cogitationem: quia ambulatio sumi tantum solet pro actione ipsa; cogitatio interdum pro actione, interdum pro facultate, interdum pro re in qua est facultas.⁵³

Lo stesso vale per i rapporti fra *res intelligens* da un lato e *intellectio* ed *intellectus* dall'altro:

Nec dico idem esse rem intelligentem et intellectionem, nec quidem rem intelligentem et intellectum, si sumatur intellectus pro facultate, sed tantum quando sumitur pro re ipsa quae intelligit.⁵⁴

Assevera dunque Descartes: se si prendono *intellectio* e *cogitatio* come la *res* che intende e che pensa, si può dire che *intellectio* e *cogitatio* risultano identiche alla *res intelligens* ed alla *res cogitans*. Questa era una posizione impegnativa: se tradotta nell'ontologia del "trattato della sostanza" della *Prima Pars* dei *Principia philosophiae*, che generalmente si suole sovrapporre retrospettivamente sulle *Responsiones*, se non sulle stesse *Meditationes*, quello che Descartes verrebbe a sostenere – considerando egli qui, come del resto altrove, quali senz'altro sinonimi *res* e *substantia* ("rem, sive substantiam", AT VII, 174, B Op I, 912)⁵⁵ – sarebbe un'identificazione, senza ulteriori specificazioni, fra l'attributo principale, il pensiero (*cogitatio*), e la sostanza pensante (*res cogitans*). Invece, nel 1644, il pensiero, come sappiamo, sarà, bensì, asserito realmente identico alla cosa o sostanza pensante (come l'estensione alla cosa o sostanza estesa), ma in quanto ne costituisce, in senso stretto, la natura (*natura*):

Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus.

L'identità, nei *Principia*, è dunque fra attributo principale e natura della sostanza, e non fra attributo principale e sostanza, e questo perché fra attributo principale e sostanza si dà, come sappiamo, la distinzione che Descartes denomina, nei *Principia*, "di ragione" (art. LXII: *De distinctione rationis*, AT VIII-1, 30, B Op I, 1754), la quale conferma, bensì, l'identità reale fra attributo e sostanza, ma non si applica ai rapporti fra attributo e natura della sostanza in quanto l'attributo semplicemente è la natura della sostanza, senza esserne distinto razionalmente.

Al contrario, ciò che Descartes sostiene con Hobbes, rilevando la possibilità di nominare la *res* o *substantia* che pensa (*cogitans*) mediante il pensiero (*cogitatio*), non riguarda affatto la natura della *res* o *substantia*, che neppure è menzionata – come neppure, mai, la distinzione di ragione – bensì la *res* o *substantia* stessa. Non, dunque, la natura della sostanza pensante, ma la sostanza pensante stessa è *cogitatio*. La controprova è incontestabile, perché, come s'è visto, è Descartes stesso ad assumere in pieno – e a riconoscere d'averlo fatto nelle *Meditationes* – anche questo punto:

53. *Tertiae Responsiones*, AT VII, 174, B Op I, 912.

54. *Ibid.*

55. Dunque certamente retroproiettando su *Meditatio II* l'uso del termine attestato per la prima volta solo in *Meditatio III* (AT VII, 40, B Op I, 732), come noto (cfr. Becco 1976: 45-66).

Fateor autem ultro me ad rem, sive substantiam, quam volebam exuere omnibus iis quae ad ipsam non pertinent, significandam, usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis, ut contra hic Philosophus utitur vocibus quammaxime concretis, nempe subiecti, materiae, et corporis, ad istam rem cogitantem significandam, ne patiatur ipsam a corpore divelli.⁵⁶

Hobbes ha pertanto ragione, sottolinea Descartes, nel ravvisare nelle *Meditationes* l'identificazione della *res cogitans* con la *cogitatio* (o l'*intellectio* stessa). Ho effettivamente nominato – riconosce – la cosa, o sostanza, pensante mediante vocaboli il più possibile astratti (riferimento a *mens*, *animus*, *intellectus*, *ratio*, ma anche – come s'è visto – a *cogitatio* ed *intellectio*), e questo per volerla spogliare di tutto ciò che ad essa non appartiene (laddove l'altro, osserva, si vale di termini quanto più concreti – ossia “soggetto”, “materia”, “corpo”, perché la vuole legare al corpo stesso).

Del resto, a rileggere bene il passo conclusivo dell'argomento col quale Descartes terminava l'operazione di sottrazione condotta a partire dalla nozione spontanea e pre-filosofica di uomo per la determinazione della natura dell'io asserendo l'indubitabilità della sola *cogitatio*, egli aveva proceduto a fare di essa il soggetto di forme verbali: “*Cogitatio est; haec sola a me divelli nequit*” (corsivo mio). La traduzione di De Luynes, che introdurrà la nozione di *attributum principale* (“[...] je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient. Elle seule ne peut être détachée de moi”, AT IX-1, 22), che di fatto retroproietta l'ontologia dei *Principia* su quella delle *Meditationes*, non era dunque conforme alla lettera del testo e, introducendo la nozione di attributo, neppure al suo senso.⁵⁷ Non solo: così facendo, occultava, rimuovendone le tracce, la stadiazione della metafisica del 1641, ove era stabilita l'identità della *cogitatio* non con l'essenza (il futuro “attributo”) della *substantia cogitans*, ma con la *substantia cogitans* stessa.

Il senso in cui *mens*, *animus*, *intellectus*, *ratio*, *intellectio* e *cogitatio* sono termini astratti, problema su cui la letteratura critica ha generalmente glissato,⁵⁸ è lapalassiano, una volta ricostruita, nel modo che s'è proposto, l'obiezione di Hobbes: è il senso, appunto, in cui intende tali termini Hobbes stesso, ossia anzitutto grammaticale, riferito a formazioni astratte deverbative, sostantivi divenuti cioè astratti per derivazione dai rispettivi verbi; *ratio* è astratto in -io, *animus* ed *intellectus* astratti in -us, *mens* in -ns (quest'ultimo forse derivato, secondo l'esegesi celebre di Lorenzo Valla, via il supino *metum*, da *memini*).⁵⁹ Descartes, dunque, comprese benissimo Hobbes. Non solo, ma volle dare ad intendere bene all'altro d'averlo fatto, esplicitando proprio lui quello che nell'obiezione era più insinuato che reso esplicito: “Fateor [...] usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis”.

56. *Tertiae Responsiones*, AT VII, 174, B Op I, 912.

57. Cfr. Kambouchner 2023: 104: “*cogitatio est* – formule remarquable, qu'il aurait plutôt fallu rendre par ‘il y a la pensée’ ou ‘il y a le penser’”.

58. Pécharman 1992: 257, si limita a parlare di “choix terminologiques différentes”; un tentativo di spiegazione, invece, in Landucci 2002: 63, secondo il quale “astratto” significherebbe neutrale rispetto all'alternativa materialismo/spiritualismo; sulla stessa linea Hill 2012: 89 sgg.

59. Valla 1444: III, §58, 213: “Hinc videtur derivari mentio, quasi a meno praesenti, et geminato praeterito memini: unde supinum metum, ex quo mentio, et mens, quae omnium recordatur”.

5. Sulla definizione di *res cogitans* quale *mens, animus, intellectus, ratio* Descartes fu sollecitato tre volte dagli autori delle *Obiectiones*: la prima, appunto, da Hobbes, la seconda da Gassendi, e la terza da Bourdin. Nelle *Quintae Responsiones*, chiarirà che quei termini, che la tradizione riservava alla parte più alta dell'anima, egli li riferiva all'anima stessa: “*mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero*” (AT VII, 356, B Op I, 1156); e così era anche delucidato il senso dell'aggiunta alla fine della definizione “*voces mihi prius significationis ignotae*” (AT VII, 27, B Op I, 816): prima della scoperta dell'identità fra io e pensiero, la mente appariva al meditante, intriso di cultura aristotelica, solo una funzione superiore dell'anima. Analoga sarà la spiegazione della definizione nelle *Septimae Responsiones*, dove Descartes chiarirà che l'aggiunta mirava appunto a escludere che gli si potesse imputare d'aver inteso col nome di “mente” qualcosa di più che con il nome di cosa pensante (“*huic rei cogitanti nomen mentis, sive intellectus, sive rationis, imposui, non ut aliquid amplius significarem nomine mentis quam nomine rei cogitantis*”, AT VII, 491, B Op I, 1300).

Si trattava di un chiarimento fondamentale, ma che, nell'uno e nell'altro caso, si poneva su un piano differente rispetto al problema che era stato discusso con Hobbes: mirava, con Gassendi e con Bourdin, a evidenziare le conseguenze desiderate dell'identificazione della mente col pensiero, ossia la destituzione del concetto tradizionale di anima, quale atto primo di un corpo fisico organico in cui il pensiero è (solo) funzione superiore disimpegnante le funzioni inferiori proprie all'anima vegetativa e sensitiva. E questa destituzione era, per Descartes, rilevante che di più non avrebbe potuto essere: se, come nella concezione aristotelico-tomista dell'anima, il pensiero fosse solo una facoltà dell'anima, allora la mente sarebbe una cosa anche quando non pensa; ma, proprio per questo, sarebbe una cosa la cui essenza non consiste interamente nel pensare e, quindi, sarebbe stato possibile supporla, nello “spazio” non assorbito dal pensiero, come materiale.

Ma in *Meditatio II* Descartes aveva fatto più che trasformare il pensiero da funzione ad essenza dell'anima: lo aveva identificato all'anima stessa, nel momento in cui aveva designato, con il termine *cogitatio*, non solo l'azione o la facoltà, ma la stessa cosa (*res*) pensante; e questa era la posta in gioco peculiare alla discussione con Hobbes ed assunta esplicitamente dal filosofo. Per effetto dell'identificazione della *cogitatio* con *res cogitans* non vi è spazio alcuno per un attributo distinto – neppur di ragione – dalla sostanza pensante, con cui venga a coincidere il pensiero, che invece risulta ridotto, verso l'alto, a facoltà o atto, o, verso il basso, alla stessa cosa soggetto della facoltà e degli atti che da questa promanano. Il che può essere verificato constatando tre punti.

In primo luogo, nelle *Meditationes* è assente una qualsivoglia elaborazione teorica della nozione di attributo, o proprietà, principale, nel senso tecnico che ritroveremo nei *Principia*. Il dato è confermato sia dall'analisi lessicale, sia da quella semantica. Si registrano infatti solo due occorrenze del termine *attributum*, ed in entrambi casi ad indicare esclusivamente le perfezioni di Dio,⁶⁰ e mai l'essenza o natura della cosa o sostanza. Lo stesso vale per *proprietas*, che occorre solo tre volte, tutte in *Meditatio V*, ad indicare

60. *Meditationes*, III, AT VII, 52, B Op I, 748: “*placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, eius attributa apud me expendere*”; V, AT VII, 63, B Op I, 764: “*Multa mihi supersunt de Dei attributis*”.

le proprietà dimostrabili delle figure geometriche;⁶¹ evidentemente, una tale accezione del termine non solo non è identificabile alla proprietà principale dei *Principia*, ma presuppone una distinzione dalla stessa, essendo le dimostrazioni della geometria condotte, secondo Descartes, in conformità alla dimostrazione *potissima*, a partire dall'essenza della cosa (ed è questa che coincide con quella che i *Principia* appunto denomineranno "proprietà" – o "attributo" – principale), da cui esse quindi si distinguono quali sue conseguenze logiche. Né la nozione di modo è mai usata nel senso ampio che ad essa ascriveranno, come sappiamo, pure i *Principia*, come equivalente a quella di proprietà, accanto al senso più ristretto di modificazione accidentale,⁶² ma solo in quest'ultima accezione.⁶³ Gli scritti precedenti e la corrispondenza – limitandone qui l'analisi a poco oltre il termine *ad quem* della data di invio delle *Tertiae Responsiones*, l'aprile 1641⁶⁴ – forniscono indicazioni analoghe.⁶⁵

61. *Meditationes*, V, AT VII, 64, 65, B Op I, 766: "demonstrari possint variae proprietates de isto triangulo"; "varias de iis <figuris>, non minus quam de triangulo, proprietates demonstrare. Quae sane omnes sunt verae, quandoquidem a me clare cognoscuntur, ideoque aliquid sunt, non merum nihil"; VI, AT VII, 72, B Op I 776: "eas proprietates, quibus chiliogonum ab aliis polygonis differt".

62. Cfr., *infra*, p. 131.

63. *Meditationes*, III, AT VII, 40, B Op I, 732: "illae <ideae> quae substantias mihi exhibent, maius aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis obiectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia, repraesentant"; AT VII, 45, B Op I, 738: "quia sunt tantum modi quidam substantiae, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter"; VI, AT VII, 78, B Op I, 784: "percipio illas <facultates imaginandi et sentiendi> a me, ut modos a re, distingui".

64. A Mersenne, 21 aprile 1641, B 309, p. 1447; AT III, 361, ll. 19-20.

65. Non si registra alcuna occorrenza in latino di *attributum*, mentre, per quel che attiene al francese *attribut*, il senso prevalente è, ancora, quello di perfezione divina (A Mersenne, 28 gennaio 1641, AT III, 297, B 302, p. 1394: "J'ai prouvé bien expressément que Dieu *était* Créateur de toutes choses, et ensemble tous ses autres attributs"; A Mersenne, luglio 1641, AT III, 394, B 318, p. 1482: "ces attributs, et une infinité d'autres qui nous expriment sa grandeur, lui conviennent"), mentre è documentata una sola occorrenza del termine in riferimento a un altro oggetto, l'anima, ma ancora una volta alquanto generica, ad indicare le perfezioni dell'anima, per analogia agli attributi di Dio (A Mersenne, luglio 1641, AT III, 396, B 318 p. 1486: "tous les attributs qui appartiennent aux substances spirituelles lui <à l'âme> conviennent"). Quanto a "proprietà", in latino, negli scritti a stampa, la sola occorrenza è in *Géométrie*, I, AT VI, 378, B Op I, 504 ("<lineae> quam habeant proprietatem, non constat"), dove il termine designa lo stesso concetto che in *Meditatio V*. Accezioni sempre abbastanza generiche sono le poche attestate nella corrispondenza (ad esempio, a Beeckman, 17 ottobre 1630, AT I, 163, B 34, p. 162: "[...] proprietatem ad radios inflectendos"; Hobbes a Mersenne per Descartes, 30 marzo 1641, AT III, 345, B 306, p. 1434: "motus [...] easdem semper habebit proprietates"; a X***, agosto 1641, AT III, 432, B 324, p. 1524: "variorum proprietatum"). Analogo discorso per il francese, sia negli scritti a stampa (ad esempio: *Géométrie*, II, AT VI, 390, B Op I, 520: "les anciens Géomètres [...] n'ont peut-être pas assez remarqué leurs <de la Conchoïde et de la Cissoïde> propriétés"; AT VI, 413, B Op I, 552: "toutes les autres propriétés"; AT VI, 424, B Op I, 568: "<les> lignes courbes [...] ont diverses propriétés"; AT VI, 429, B Op I, 574: "diverses propriétés"), sia nella corrispondenza (A Mersenne, fine gennaio 1637, AT I, 479, B 136, p. 476: "les propriétés des lignes courbes". Semmai, si può sottolineare il riferimento alla nozione di proprietà specifica, ma il contesto resta estremamente lontano da quello dell'ontolo-

In secondo luogo, nelle *Meditationes*, la nozione di distinzione di ragione, di cui Descartes pur già dispone, e che utilizza, non interviene mai nella determinazione dei rapporti fra sostanza pensante e *cogitatio* (analogamente, fra sostanza estesa ed *extensio*), determinazione per la quale, invece, essa sarà fondamentale nei *Principia*: la distinzione di ragione, infatti, è chiamata in causa solo a proposito dei rapporti fra conservazione e creazione (AT VII, 49, B Op I, 744). Nella *Synopsis*, riferendosi a *Meditatio VI*, Descartes scrive di avere fornito i segni (*signa*) delle distinzioni (AT VII, 15, B Op I, 698), ma, di fatto, nel luogo cui presumibilmente rinvia, non si trovano che i criteri della distinzione reale e di quella modale (AT VII, 78-79, B Op I, 785).⁶⁶

In terzo luogo, nel testo decisivo, per la determinazione della natura della mente, ovvero *Meditatio VI*, Descartes non asserisce che l'essenza della mente consiste nel pensiero, ma nella cosa pensante: “la mia essenza consiste unicamente in ciò, che sono una cosa pensante (*nihil plane aliud ad naturam sive essentiam meam pertinere animadvertam, praeter hoc solum quod sim res cogitans*)” (AT VII, 78, B Op I, 785). Non vi è cioè qui alcuno spazio per una *cogitatio*, intesa quale essenza della *res cogitans*, distinta in qualche modo da questa, e la natura dell'io è assorbita per intero nella *res cogitans stessa*.

Non solo, dunque, nelle *Meditationes*, la *cogitatio* viene a designare, la cosa (*res*) pensante stessa e non il suo attributo essenziale, ma non vi è alcuna elaborazione della nozione di attributo; né la nozione di distinzione di ragione è mai operante a proposito della determinazione dei rapporti fra pensiero e sostanza pensante e, più in generale, in relazione al concetto di sostanza; infine l'essenza dell'io, al momento della prova della distinzione reale, è parificata senz'altro alla *res cogitans*. Ma proprio questa sovrapposizione fra *res cogitans* e *cogitatio* poneva il problema evidenziato da Hobbes, e che Descartes accetterà di discutere accreditando la correttezza dell'interpretazione dell'altro e motivando la sua scelta.

6. Descartes indicava ad Hobbes le ragioni della sua scelta di designare la *res cogitans* con termini astratti, riconducendola alla necessità di spogliare quanto più possibile il termine nominato da ciò che non gli compete. L'idea era cioè la seguente: l'uso di un termine astratto consente di esprimere meglio, rispetto a uno concreto, la natura di una cosa, in quanto la discrimina da ciò che essa non è. Sul perché l'uso di un termine astratto consenta di meglio conseguire questo obiettivo, era stavolta Descartes a non essere esplicito; credo però che quello che egli volesse dire sia che la nominazione del soggetto di proprietà e di atti mediante un termine astratto, in luogo di un termine concreto, consente di esprimere non semplicemente *che* a quel soggetto competono

gia dei *Principia* (A Mersenne, 3 maggio 1638, AT II, 130, B 166, p. 668: “propriété spécifique de l'Hyperbole”; A Mersenne, 29 giugno 1638, AT II, 176, B 170, p. 708: “propriété qui lui fût spécifique <à la tangente de la Parabole>”).

66. Lo stesso Gueroult 1953: I, 67 sgg. (dopo di lui, cfr. anche Dutton 1993: 248 n. 9), che vedeva anticipati in *Meditatio II* i criteri delle distinzioni, si limitava a individuarvi quelli delle distinzioni modale e reale. A livello di apparati di edizioni commentate, il passo della *Sinossi* non fu glossato da Alquié (in Descartes 1963-1973: II, 403), né successivamente lo sarà da Kambouchner e Beyssade (cfr. Descartes 2018: 925 n. 18).

determinate proprietà, ma *perché*: se, infatti, si dice “ciò che pensa intende”, non si esprime esplicitamente che un determinato soggetto intende in quanto pensa, mentre lo si esprime se si dice “il pensiero intende”; in una parola, il termine astratto consente di meglio esprimerne l'essenza.

Che sia questo l'argomento implicito nelle *Tertiae Responsiones* lo si può ipotizzare rilevando il fatto che Descartes lo aveva già utilizzato una volta, a proposito del termine astratto “*extensio*”, nelle *Regulae ad directionem ingenii*, all'interno dell'analisi delle prima delle tre possibili forme di predicazione dell'estensione analizzate in *Regula XIV*. Qui Descartes rilevava che, sebbene l'asserto “ciò che è esteso (*extensum*) occupa il luogo” dica esattamente la stessa cosa dell'asserto “l'estensione (*extensio*) occupa il luogo”, è tuttavia preferibile utilizzare il secondo, perché significa più distintamente ciò che concepiamo, vale a dire che “un soggetto occupa un luogo in quanto è esteso”, cosa che non fa invece il primo: questo, di per sé, può significare anche solo “ciò che è esteso è un soggetto che occupa il luogo”, cosa che però vale anche per altri soggetti (altrettanto, cioè, si potrebbe dire “ciò che è animato occupa il luogo”). *Extensio*, a differenza di *extensum*, indica cioè la ragione (*ratio*), il perché (*quare*) della convenienza di una determinata proprietà al soggetto (AT X, 442, B Op II, 786).⁶⁷

Quest'opzione in favore della nominazione mediante astratti, detto fra parentesi, denotava un'attitudine reazionaria, da parte di Descartes nei confronti della polemica umanista contro i barbarismi del latino scolastico dei termini astratti – si tratta cioè di un Descartes che certamente ancora accoglie, pur rielaborandole, per tutti gli anni Venti, istanze provenienti dalla cultura rinascimentale (con buona pace del mito dell'*Anti-Renaissance*)⁶⁸ e che del resto pur teorizza esplicitamente nelle stesse *Regulae* la tesi secondo cui gli enti astratti non sono mai formati, nella fantasia, separati dai soggetti (AT X, 443, B Op I, 786). Ora, una tale attitudine, nelle *Meditationes*, attraverso la nominazione della sostanza pensante mediante l'astratto *cogitatio*, si tradurrà in una vera e propria scelta teorica, rivendicata appunto nelle *Tertiae Responsiones*; mentre, come vedremo, saranno proprio i *Principia* a far cadere, sulla scia della discussione con Hobbes, il primato dell'astratto sul concreto teorizzato in *Regula XIV* e sancito nelle *Meditationes*. Sicché, su questo punto preciso, se è problematico, come si è rilevato, asserire che in *Regula XIV* sarebbe già presente la distinzione di ragione fra attributo principale e sostanza teorizzata nei *Principia*, forse,⁶⁹ occorrerebbe altresì sottolineare che

67. Cfr. Beyssade 2021: 97-98, che tuttavia mi pare non avvedersi del nesso della problematica con la denominazione della *res cogitans* e della *res extensa* nelle *Meditationes* e della sua esplosione nel dibattito con Hobbes, pervenendo alla conclusione per cui proprio il primato accordato ad *extensio* su *extensum* sarebbe uno dei pochi elementi della *Regula XIV* ad anticipare la dottrina della distinzione di ragione dei *Principia*: cfr., *infra*, n. 69.

68. Cfr., di contro, per una valutazione generale, Garin 1993: 3-56 (in particolare 27-28, 44-45); e, per aspetti più particolari, gli studi di Rossi 1960a: 35 (cfr. anche Rossi 1960b: 135-178), Vasoli 1999: 187-208, oltre ad altri contributi presenti in Faye 1998.

69. Cfr. l'osservazione di Marion 1977: 265, in riferimento alla seconda forma di predicazione dell'estensione (“Il corpo ha estensione”): “On voit que si l'étendue doit s'entendre ici au sens d'un accident universel (pour donc se prédiquer d'un sujet), la position de la Règle XIV approche de l'attribut principal”. *Contra*, Beyssade 2021: 100 sgg. (cfr. anche la nota in 337 in

il privilegio di *extensio* su *extensum*, in cui si è pur voluto rinvenire uno dei pochi tratti precursori delle posizioni del 1644,⁷⁰ anticipa la tesi delle *Meditationes* circa la nomina-zione della *res cogitans* mediante l'astratto *cogitatio* – la quale, come sappiamo, solo dopo evolverà nella dottrina della distinzione di ragione dei *Principia*.

Tornando, ora, alla scelta cartesiana in favore dei termini astratti, se l'esegesi che ho proposto è corretta, risulta anche perspicuo il motivo per cui la nomina-zione mediante termini astratti consenta di ottenere il *desideratum* rivendicato da Descartes con Hobbes, ossia di spogliare la *res cogitans* da tutto ciò che ad essa non compete: esprimendo *cogitatio* meglio di *res cogitans* il perché dell'attribuzione al soggetto delle sue proprietà, ossia, consentendo di meglio esprimerne l'essenza, tale astratto permette anche di meglio separarne tutto ciò che ad esso non conviene e dunque di evidenziarne l'unicità – “Cogitatio est; haec sola a me divelli nequit”. Designando, dunque, la *res cogitans* con la *cogitatio*, Descartes ha inteso esprimere, in conformità con questa idea, il soggetto che pensa, ma anche la ragione del pensare e, con ciò, distinguerlo dal suo opposto. Nel farlo, egli intercettava peraltro la caratteristica che riconoscerà propria ai termini astratti proprio Hobbes, per cui il termine astratto è la causa esistente di un nome concreto, interpretando però tale causalità in senso forte, quale determinazione interna alla cosa stessa (al contrario di Hobbes). Eppure, la sua scelta Descartes non l'avrebbe tenuta ferma, e proprio a partire dalle *Tertiae Responsiones*.

7. L'abuso dei termini astratti, secondo Hobbes, coinvolge la metafisica tutta, da quella aristotelica a quella cartesiana, come s'è visto; ma a questo si dovrebbe aggiungere che, per Hobbes, con l'identificazione della *cogitatio* con la *res cogitans*, la filosofia cartesiana non segna semplicemente la tappa più recente della storia della deriva della metafisica verso l'astratto, bensì il suo momento culminante: e questo perché Descartes non si è

Descartes 2016: 724) e, ora, Dika 2023: VII, §7.7, XI, §§11.5 e 11.6. L'argomento principale utilizzato da Beyssade e da Dika (e che prima di loro era stato invocato da Natorp 2016: 53) è che, nell'analisi della proposizione “Il corpo ha estensione”, Descartes assimilerebbe l'estensione alla figura, dunque ai futuri modi (AT X, 444-445), ma esso non è dirimente perché tutto il problema è di sapere se Descartes non concepisca anche la figura al modo del futuro attributo; né è probante l'utilizzazione del linguaggio dell'inerenza (“Quod peculiare est istis entibus quae in alio tantum sunt, nec unquam sine subiecto concipi possunt”, AT X, 444, B Op II, 788), perché, come si vedrà (*infra*, p. 133), Descartes lo impiega per qualsivoglia proprietà inerente, anche necessaria, applicandolo anche ai futuri attributi. Che, anzi, sarei piuttosto propenso a ritenere che Descartes pensi davvero, in *Regula XIV*, la figura nei termini di una proprietà essenziale, non solo a motivo dell'affermazione di una connessione necessaria fra essa e l'estensione, ma anche perché così farà anche nelle (dunque – ritengo – sino alle) *Primae Responsiones*, assimilando il rapporto figura/cosa figurata al rapporto – chiaramente di implicazione necessaria – giustizia/giusto e misericordia/misericordioso (“non possum tamen complete intelligere [...] figuram [...] absque re in qua sit figura [...] Nec eodem modo iustitiam absque iusto, vel misericordiam absque misericorde, intelligo”, AT VII, 120-121, B Op I, 838), così assimilando indebitamente la distinzione modale alla distinzione di ragione, come riconoscerà apertamente nei *Principia* (I, art. LXII, AT VII, I-1 30, B Op II, 1754). Sulla questione, ma in relazione alla distinzione reale, cfr. anche Zepeda 2016: 203-219.

70. Beyssade 2021: 101: “le premier énoncé, vrai, dit le privilège de l'étendue pour expliquer l'occupation du lieu” (vedi, *supra*, n. 69).

limitato ad abusare dei termini astratti, incorrendo nell'errore, che sarà denunciato nel *De corpore*, di mescolarli a nomi concreti in proposizioni metafisiche, ma si è spinto ad identificare senza residui il concreto *res cogitans* con l'astratto *cogitatio*. Nel contestare, difatti, l'identificazione fra *res cogitans* e *cogitatio*, Hobbes ascrive a Descartes una presa di posizione eccentrica rispetto a qualsivoglia filosofo, prima di lui. Tutti i filosofi, infatti, sottolinea, distinguono il soggetto dagli atti:

Omnes tamen Philosophi distinguunt subiectum a suis facultatibus et actibus.⁷¹

Omnes philosophi: tutti i filosofi; compresi dunque, gli aristotelici. Da questo punto di vista, Hobbes sembra sviluppare la polemica sui termini astratti non solo estendendo, in maniera peraltro originale, la polemica umanista, coinvolgendo Descartes oltre agli aristotelici, né semplicemente muovendo nella sua personale evoluzione proprio da Descartes: Hobbes critica Descartes perché considera la nominazione della *res cogitans* mediante la *cogitatio* il caso apicale della storia dell'abuso dei termini astratti. D'altronde, se Hobbes ha veduto con chiarezza cristallina che quello che Descartes aveva fatto, nelle *Meditationes*, era, né più né meno, che l'identificazione della mente con la *cogitatio*, egli non era stato il primo ad avvedersene. Lo avevano fatto tutti gli obiettori che lo avevano preceduto. Così, alla lettera, Caterus:

[...] te revera nil esse praeter mentem aut cogitationem, vel rem cogitantem.⁷²

E subito di seguito, ancora:

Illa autem mens et cogitatio aut a seipsa est, aut ab alio [...].⁷³

Poi, di nuovo, i secondi obiettori (Mersenne), disinvoltamente associando *cogitatio* a *res cogitans*:

[...] te revera nil esse praeter mentem aut cogitationem, vel rem cogitantem.⁷⁴

E Clauberg, in un passo della *lectio* IV su *Meditatio II* della *Paraphrasis in Meditationes*, scriverà:

Quanta enim res cogitatio!⁷⁵

Il riferimento era, qui, alla seconda definizione cartesiana della *res cogitans*, intesa come *res* "dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens" (AT II, 28, B Op I, 718; reiterata in AT VII, 35, B Op I, 2726), ovverosia come inclusiva di una pluralità di modalità del pensiero comprendenti anche i sensi e l'immaginazione: "Non pauca sane haec sunt" (AT II, 28, B Op I, 718; e cfr. AT VII, 129, B Op I, 852: "multas ibi animadverti"). Ma quello che va sottolineato, dell'esegesi di Clauberg, è la nominazione della *cogitatio* quale *res*: non, semplicemente, essenza della *res cogitans*, ma essa stessa *res*; sì che non è la mera *res cogitans* a declinarsi nella pluralità delle modalità del pensare, bensì la *cogitatio* stessa.

71. *Tertiae Obiectiones*, AT VII, 172, B Op I, 910.

72. *Primae Obiectiones*, AT VII, 94, B Op I, 804.

73. *Ibid.*

74. *Secundae Obiectiones*, AT VII, 122, B Op I, 840.

75. Clauberg 1968: 372.

8. L'insieme dei dati sopra raccolti sembra suggerire l'esistenza di uno sviluppo nel pensiero di Descartes, fra le *Meditationes* ed i *Principia*, a proposito della tesi dell'identità senza ulteriori specificazioni fra *res cogitans* e *cogitatio*, così come essa era stata: 1) fissata nelle *Meditationes*; 2) interpretata da Hobbes; 3) reinterpretata da Descartes nelle *Tertiae Responsiones*, che accreditano l'esegesi hobbesiana. Eppure, proprio nelle *Tertiae Responsiones*, Descartes avvia quella riformulazione della dottrina delle *Meditationes* che condurrà alla distinzione fra sostanza e attributo principale per come verrà teorizzata nella *Prima pars* dei *Principia*, la cui ontologia viene dunque a configurarsi nella sua forma embrionale proprio in queste pagine delle risposte ad Hobbes, nelle quali occorre pertanto localizzare il momento preciso di transizione verso le posizioni del 1644.

Opponendo ad Hobbes l'argomento che la *cogitatio* può designare o l'atto, o la facoltà, o la sostanza, infatti, Descartes non faceva che ribadire ciò che l'altro gli aveva contestato, ossia l'identificazione della *cogitatio* con la *res cogitans*, limitandosi a provare che non era vero che le *Meditationes* avessero assimilato senza restrizioni la *cogitatio* alla *res*, in quanto tale assimilazione non valeva se si intendeva per *cogitatio* la facoltà o l'operazione, che egli aveva distinto, ove necessario, dalla rispettiva *res*; in tal modo, però, era eluso il punto critico, ovverosia quello di avere identificato la *cogitatio* alla *res*. Quel che a Descartes veniva contestato, cioè, era la legittimità dell'identificazione della *cogitatio* con la *res cogitans*, e la risposta, inefficace, del filosofo consisteva nel dire che egli aveva *anche* distinto le facoltà del soggetto.

Questo comprometteva anche la risposta alla conclusione che Hobbes faceva discendere dalla sua obiezione, e cioè la mancata prova dell'incorporeità del pensiero: l'irriducibilità, infatti, fra l'atto (o essenza) e il soggetto interdice il passaggio dall'uno all'altro e, in tal modo, impone di pensare il soggetto come irriducibile all'atto, dunque, nel caso in questione, di pensare il soggetto come altro dal pensiero e, quindi, come necessariamente corporeo, essendo pensabile l'incorporeità solo nella dimensione della *cogitatio*.

Di qui uno sviluppo del tutto differente, da parte di Descartes, della propria argomentazione, sebbene egli la presenti come una spiegazione che differisce solo terminologicamente dall'altra:

Sed omittamus verba, loquamur de re.⁷⁶

In tal modo, egli compiva dichiaratamente la scelta di affrancarsi dall'uso dei termini astratti per designare la *res cogitans*; ma, come vedremo, questa scelta si porta dietro delle conseguenze imponenti. Argomentava dunque Descartes accordando ad Hobbes che il pensiero non può essere senza cosa pensante e, più in generale, che nessun atto, ossia nessun accidente, può essere senza la sostanza cui inerisce. Questo, però, vale dal punto di vista della cosa stessa, mentre, dal punto di vista della conoscenza, si va dalla proprietà alla sostanza, in quanto quella medesima sostanza non la conosciamo immediatamente per se stessa, ma solo in quanto soggetto, appunto, di alcuni atti (Descartes prosegue utilizzando la terminologia di Hobbes, qualificando come "atti" le proprietà). Detto altrimenti, se in se stessa la sostanza precede gli atti, in ordine alla nostra conoscenza essa li segue, in quanto, non potendola apprendere immediatamente in se stessa,

76. *Tertiae Responsiones*, AT VII, 174, B Op I, 912.

la conosciamo mediante questi atti. Ne consegue che è alquanto ragionevole – ed anche l’uso vuole in effetti così – che si nominino dapprima con nomi differenti le sostanze che conosciamo quali soggetti di atti, ossia di accidenti, differenti, verificando poi se quei differenti nomi significhino cose differenti o una sola ed identica cosa. Ovvero: poiché la sostanza si manifesta a noi sotto una molteplicità di atti, ne risulta che anche i nomi che attribuiremo ad essa potranno essere differenti; dopo di che, però, si dovrà esaminare se a questa molteplicità di nomi consegua anche una molteplicità effettiva nella realtà, ovvero se essi designino cose differenti o identiche. Vi è, qui, non solo la tesi, di estrazione scolastica, richiamata dallo stesso Hobbes (“Veteres quoque Peripatetici docuerunt satis clare non percipi substantiam sensibus, sed colligi rationibus”, AT VII, 178, B Op I, 916), e che sarà ratificata nei *Principia* (I, art. LII, AT VII, 25, B Op I, 1746, “Non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit; sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet eius attributo”), che le sostanze siano conosciute a partire delle sue manifestazioni,⁷⁷ ma anche l’idea che tale nominazione risponda ad un processo spontaneo (non semplicemente il filosofo, ma l’uomo in quanto tale conosce e nomina il reale a partire dalle sue

77. Cfr., fra la lunga schiera degli autori che l’avavano sostenuto, Thomas de Aquino, *S. th.* I, 87, 1, ad 1^{um}, in Thomas de Aquino 1882-: V 356b: “Color est per se visibilis, substantia autem per accidens”; Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, 3, 1, 3, in Iohannes Duns Scotus 1950-: III 87³⁻⁴: “Substantia non immutat immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensibile”; Guilelmus de Ockham, *Quodlibeta* III, 6, in Guilelmus de Ockham 1974-1986: *Op. th.* IX 227: “Cum igitur de substantiis non habeamus experientiam nisi per accidentia”; Toletus 1615-1616: III 13vb-14rb: “conceptus substantiae [...] est duplex. Alter absolutus: alter connotativus. Absolutus est: quo intelligitur substantia pura, et secundum se, absque respectu ad accidens aliquod. At connotativus est, quo intelligitur substantia cum ordine ad accidens vel affectum [...] Intellectus noster in corpore nullum habet conceptum absolutum substantiae, sed omnes sunt connotative [...] nunquam conceptum habemus substantiae distinctum, ita, ut non concipiatur sub ordine ad aliquod accidens sensatum, vel ad aliquem effectum, et passionem”; F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, XXXIII, 1, 2, in Suárez 1856-1878: XXVI 330b: “Nos enim ex accidentibus pervenimus ad cognitionem substantiae, et per habitudinem substandi eam primo concipimus”. A discapito, però, dell’ampia ed autorevole convergenza (evocata dal “*veteres*” di Hobbes), la dottrina era alquanto discussa, come rilevavano gli stessi Toletus (“*Haec conclusio est probabilis, licet multi contrariam sentiant*”, Toletus 1615-1616: III 14rb) e Suárez (*Disputationes metaphysicae*, XXXVIII, 2, 8, in Suárez 1856-1878: XXVI 502b-503a: “Adverto non deesse qui dicant, respectu nostri, et via originis, prius cadere in cognitionem nostram substantiam quam accidens, saltem quoad confusam et imperfectam cognitionem, licet quoad distinctam et propriam cognoscatur substantia per accidentia”), il quale si richiamava a Soncina e a Iavelli. Vedi, infatti, Soncina 1586: 130a: “Et ideo videtur aliter dicendum quod prius causatur in intellectu species substantiae, per quam intellectus primo intelligit confuse naturam, cuius habetur phantasma: puta rosam, et per eandem, aut forte per aliam speciem intelligit accidentia, et proprietates eius et tandem eandem rem distincte ac perfecte intelligit”; Iavelli 1588: 154v e155r: “Igitur pro via nostra pono duas conclusiones, prima est, substantia quo ad praedicata communia a quibus trahitur cognitio confusa, prius apprehenditur ab intellectu nostro, quam accidens [...] Secunda conclusio, substantia quo ad conceptum distinctum, quo apprehendimus eius proprium genus et differentiam, cognoscitur posterius accidente”.

manifestazioni),⁷⁸ il quale deve essere sottoposto a controllo, in sede filosofica (un tema comune, quello della rettifica del linguaggio, nella filosofia moderna, e che Descartes aveva abordato in *Meditatio II*):⁷⁹ nello specifico, occorrerà verificare se alla molteplicità dei nomi scaturiti dalla molteplicità delle nominazioni corrispondano più cose o se invece essi non designino se non un'unica cosa.

Tale verifica esige un concetto comune con cui raggruppare gli atti per poi differenziare le sostanze cui essi competono, come Descartes mostra nel seguito del suo argomento. Alcuni atti, dunque, rileva Descartes, sono nominati "corporei": essi sono grandezza, figura, movimento e tutto ciò che non può essere pensato senza estensione; per conseguenza, a partire dalla nominazione comune di "corporei" per questi atti, si nomina con un unico nome, "corpo", la sostanza cui essi ineriscono; d'altronde, non è possibile fingere che la sostanza soggetto della figura sia altra dalla da quella soggetto del movimento, in quanto tutte quelle proprietà convengono sotto la ragione comune (*ratio communis*) di estensione. Altri atti, invece, sono nominati "cogitativi": essi sono intendere, volere, immaginare, sentire, ecc. e tutto ciò che non può essere concepito senza pensiero; per conseguenza, a partire dalla nominazione comune di "cogitativi" per tali atti, si nomina con un unico nome, in quanto convengono tutti sotto la ragione comune di pensiero, o percezione, o coscienza, "cosa pensante" o "mente", la sostanza cui essi convengono. Purché unico, il nome con cui si designa la sostanza che è soggetto degli atti cogitativi può essere trascelto liberamente, a patto solo che non si confonda tale sostanza con quella corporea, in quanto gli atti cogitativi non hanno alcuna affinità con i corporei, poiché il pensiero, che è la loro ragione comune, differisce interamente nel genere dall'estensione, che è la ragione comune degli altri. Ma, dopo aver formato due concetti distinti di queste due sostanze, sarà facile conoscere, in base a quanto detto in *Meditatio VI*, che queste costituiscono due differenti sostanze.⁸⁰

Il processo è dunque il seguente: a partire dalla percezione degli atti si producono una pluralità di nomi, i quali però vengono unificati sotto un unico termine (*cogitativus* o, in alternativa, *corporeus*), in quanto quegli atti sono percepiti bensì come diversi l'uno dall'altro, ma anche come convenienti sotto una ragione comune (*ratio communis*); a partire da quest'unico nome che accomuna gli atti si nominerà con un unico nome (*corpus*, o *res extensa*, o *mens*, o *res cogitans*) anche il soggetto su cui insistono.

78. Descartes torna a più riprese sull'origine "spontanea", addirittura arbitraria, dei nomi. Per esempio, in *Le monde*, AT XI, 6-18, B Op II, 215-217; *Discours*, AT VI, 58, 2, B Op I, 93; *La Dioptrique*, AT VI, 112, 5-28, B Op I, 161-163; *Principia*, IV, art. CXCVII, AT VII, I-1, 320, 23-321, 23, B Op I, 2197; *Burman*, AT V, 150, 17-25, B Op II, 1255. Tra i numerosi passi dell'epistolario cartesiano, peraltro, mi limito a ricordare la lettera al Marchese di Newcastle, 1646, AT IV, 574, B 587, 2351. Sul linguaggio in Descartes, cfr., oltre a Chomski 2007 (dalla prospettiva della linguistica cartesiana), Cantelli 1992.

79. *Meditationes*, II, AT VII, 32, B Op I, 722: "Haereo tamen in verbis ipsis, et fere decipior ab ipso usu loquendi. Dicimus enim nos videre ceram ipsammet, si adsit, non ex colore vel figura eam adesse iudicare". Il tema sarà ripreso alla fine della prima dei *Principia*, dove nell'abuso del linguaggio sarà individuata la quarta causa della formazione degli errori (*Principia philosophiae*, I, art. LXXIV, AT VII, I-1, 37-38, B Op I, 1768).

80. *Tertiae Responsiones*, AT VII, 175-176, B Op I, 914-916.

In questo processo di nominazione, rileva Descartes, la nominazione comune degli atti e la nominazione del soggetto mediante un unico nome avviene spontaneamente, ma altrettanto spontaneamente è normata dalla ragione comune degli atti: quegli atti sono concettualmente diversi gli uni dagli altri, ma anche convenienti in una *ratio* che, accomunandoli, è tale per cui non possono da essa essere separati e debbono, per conseguenza, riferirsi ad un medesimo soggetto, secondo una necessità che si impone alla mente (ovverosia, in termini cartesiani, si tratta di un'idea non fittizia – “non si può fingere” –, attestata dal criterio delle idee innate di *Meditatio V*, ossia l'inseparabilità); si tratta, cioè, di una necessità che regola tanto la connotazione (sotto una ragione comune), quanto, per conseguenza, la denotazione (il riferimento ad un soggetto unico) della nominazione e, dunque, impone un termine comune per designare ciò che accomuna gli atti e un termine unico per designare il soggetto cui questi si riferiscono. La sola cosa che dipende dall'arbitrio è la scelta del nome con cui designare il soggetto (e, sottende Descartes, anche ciò che accomuna gli atti); e, qui, occorre fare attenzione, rileva, semplicemente a non nominare con lo stesso nome il soggetto di atti differenti, poiché le ragioni comuni che hanno consentito la nominazione comune degli atti e la nominazione unica del soggetto sono interamente differenti le une dalle altre. Ma è proprio la considerazione e la comparazione di queste medesime ragioni comuni, da cui risulta che esse sono differenti interamente le une dalle altre, che consente di evitare questo, facendo dunque concludere che i soggetti cui esse si riferiscono sono, come ha mostrato *Meditatio VI* (AT VII, 78, B Op I, 785), diversi l'uno dall'altro.

Questo argomento, come si è mostrato, introduce una novità importante, rispetto alle *Meditationes*, che Descartes mette in opera nelle *Responsiones* per superare una difficoltà che era stata già segnalata da Caterus (AT VII, 100, B Op I, 812) e Mersenne (AT VII, 122-123, B Op I, 840-842), e cioè che non si può procedere, per la prova dell'incorporeità della mente, a partire dalla premessa che nel concetto di essa non si trova nulla di incorporeo, ma occorre partire da un concetto che escluda la corporeità.⁸¹ Questo, certamente, accadeva in *Meditatio VI*, al momento della prova per la distinzione reale, cui infatti Descartes rinverrà sempre gli obiettori, ma quel concetto, presupposto alla prova, non risultava formato in *Meditatio II*, come rilevava Mersenne, richiamandosi all'autorità di Descartes stesso:

[...] meminervis te, non actu quidem et revera, sed tantum animi fictione, corporum omnium phantasmata pro viribus reiecisse, ut te solam rem cogitantem esse concluderes.⁸²

La difficoltà sollevata dal Minimo rileva l'assenza, in *Meditatio II*, non della premessa della veracità di Dio che consenta il passaggio dall'idea chiara e distinta alla verità di me stesso come sostanza pensante e non corporea, bensì della chiarezza e distinzione di tale concetto,⁸³ in quanto solo astrattivo e non ancora esclusivo della corporeità,

81. Landucci 2002: 97-98.

82. *Secundae Obiectiones* II, AT VII, 122, B Op I, 840.

83. Cfr. ancora il rilievo di Leibniz, con rinvio a Malebranche: “Neque id mirum est, recte enim animadverti autor libri de inquirenda veritate (a quo nonnullis egregia monentur), nullam

come in effetti lo stesso Descartes sembra asserire nel testo decisivo di *Meditatio II* in cui interdice l'inferenza della distinzione reale, indicando quale ragione ostativa solo l'assenza di una conoscenza della natura del corpo, e mai il dubbio sull'evidenza.⁸⁴ E non vi è alcun dubbio che sia anche questo il senso dell'obiezione di Hobbes, allorché, intimando a Descartes che potrebbe essere che la *res cogitans* sia il soggetto della mente, aggiunge: "Cuius contrarium sumitur, non probatur" (AT VII, 173, B Op I, 910),⁸⁵ proprio sulla linea di Mersenne: "Quod circa duas primas Meditationes solum animadvertimus" (AT VII, 122, B Op I, 840).

Ciò che però caratterizza in proprio l'obiezione posta da Hobbes è la convergenza in essa di due difficoltà, che si pongono su due piani differenti: non solo la necessità di formare un concetto esclusivo della mente come non corporea, ma anche quella di non sovrapporlo integralmente all'astratto *cogitatio*. Di qui l'elaborazione di un nuovo argomento per la distinzione reale, che, per un verso, punta ancora, come nelle *Meditationes*, sulla *cogitatio* quale via d'accesso ineludibile – stante l'inconoscibilità diretta delle sostanze – alla *res cogitans*, ma che, per altro verso, differenzia i due livelli, facendo della *cogitatio* non la *res cogitans* stessa, ma la *ratio communis* – altra nozione assente nelle *Meditationes* – degli atti attribuiti in proprio alla *res cogitans*. Il ragionamento di

a Cartesianis afferri distinctam cogitationis notionem, itaque nihil mirum est, si quid in ea lateat, ipsis non constat" (GP IV, 365). Leibniz si riferisce all'*Éclaircissement XI*, in Malebranche 1958-1967 : III, 167 (per sapere se le qualità sensibili siano o meno modi della mente, non si deve considerare l'idea dell'anima, ma – e sono i cartesiani stessi a farlo – quella dell'estensione, il che è una prova ulteriore che l'idea dell'anima non è chiara e distinta).

84. AT VII, 27, B Op I, 716: "Fortassis vero contingit, ut haec ipsa, quae suppono nihil esse, quia mihi sunt ignota, tamen in rei veritate non differant ab eo me quem novi? Nescio, de hac re iam non disputo; de iis tantum quae mihi nota sunt, iudicium ferre possum. Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi. Certissimum est huius sic praecise sumpti notitiam non pendere ab iis quae existere nondum novi; non igitur ab iis ullis, quae imaginatione effingo". Non vi può essere alcun dubbio che, secondo questo testo, sia l'assenza di una conoscenza della natura del corpo (e, dunque, per conseguenza, di un concetto distinto della mente) a interdire la conclusione che la mente è incorporea: infatti, ciò che è ignoto (e che dunque osta alla conclusione suddetta) sono le cose corporee, in quanto sono queste che cadono sotto l'immaginazione e che si è supposto non essere: cfr. Landucci 2002: 64 sgg. La possibilità non ancora esclusa, evocata da Mersenne (AT VII, 122, B Op I, 842) e poi, come sappiamo, da Hobbes, è che sia la materia a pensare: vedi anche, in questo fascicolo, il saggio di S. Guidi, *Descartes and the 'Thinking Matter Issue'*, e, per la circolazione della teoria della materia pensante negli anni di Descartes, Buccolini 2010: 3-24. Per l'interpretazione canonica, secondo la quale in *Meditatio II* sarebbe l'assenza della veracità di Dio a non consentire l'inferenza dell'immaterialità della mente, cfr., fra gli altri, Gueroult 1953: I, 82 sgg. e Scribano 1997: 47-48; la lettura opposta, ancora oggi minoritaria, secondo cui ciò che manca è invece la stessa chiarezza e distinzione del concetto di mente, già accennata da F. Alquié (in Descartes 1963-1973: 420, 19 n. 2), fu sostenuta da Frankfurt 1970: 117 sgg. In favore della seconda lettura sta, fra l'altro, il fatto che, ancora in *Meditatio IV*, il meditante asserisca di non disporre ragione alcuna che lo persuada dell'eterogeneità di mente e corpo: "Contingitque ut dubitem an natura cogitans quae in me est, vel potius quae ego ipse sum, alia sit ab ista natura corporea, vel an ambae idem sint; et suppono nullam adhuc intellectui meo rationem occurrere, quae mihi unum magis quam aliud persuadeat" (AT VII, 59, B Op I, 758).

85. Curley 1994: 153.

Descartes punta, così, sull'inconoscibilità diretta della *res cogitans*, verso cui si riconosce quale unico accesso quello compiuto attraverso gli atti unificati sotto una determinata *ratio communis* (*cogitatio*). In tal modo, egli viene a far decadere la nominazione della *res cogitans* mediante l'astratto *cogitatio* (strada preferenziale, ma non vincolante, come sappiamo, rispetto all'esigenza di non attribuire alla cosa tutto ciò che ad essa non conviene), ma anche a giustificare la necessità di dover comunque passare attraverso le proprietà, dunque gli astratti, per pervenire alla sostanza pensante, in se stessa inaccessibile, e a distinguerla dalla sostanza corporea.

E certamente in tal modo egli aveva anche proceduto nelle *Meditationes*, dove aveva mosso dall'atto del pensare (*cogitare*) per determinare cosa io fossi. Tuttavia, egli muoveva lì dal *cogitare* per pervenire a quell'attribuzione a se medesimo del (solo) pensiero ("Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit", AT VII, 27, B Op I, 716) nella quale le *Tertiae Responsiones*, all'inizio della risposta alla seconda obiezione di Hobbes, ravviseranno una nominazione mediante il pensiero (*cogitatio*) della stessa cosa pensante (*res cogitans*). Invece, adesso, nello sviluppo della risposta ad Hobbes, Descartes muove, bensì, sempre, dal pensare, cui corrispondono gli atti qui denominati *cogitativi*, e passa bensì, sempre, attraverso la *cogitatio* per nominare la *res*, ma la *cogitatio* nomina, direttamente, solo la *ratio communis* di tali atti, non anche la *res cogitans* stessa, semplicemente *de-nominata*, dalla *cogitatio*, *cogitans* (ma solo, appunto, *res cogitans* o, ancora, *mens* – unico termine astratto tenuto fermo da Descartes, per poter differenziare, come sappiamo, la sua *res cogitans* dall'anima – e non *cogitatio*). Di qui l'elaborazione di una nozione del tutto assente nella risposta a Caterus, che ancora ruotava sulle nozioni della mente e del corpo (senza riferimento alla loro essenza),⁸⁶ come pure nella risposta a Mersenne (nella quale Descartes si limita a inviare a *Meditatio VI*: AT VII, 131, B Op I, 854-856): quella, appunto, di *ratio communis* degli atti mentali e degli atti corporei, che consente di accomunare la diversità degli atti sono un nome comune e, sulla base di questo, di attribuire un nome unico al soggetto degli atti; e, in seconda batuta, operata tale attribuzione, di distinguere, comparando le rispettive ragioni comuni e rilevandone l'opposizione, le due sostanze.

Senonché, la *ratio communis* costituisce un terzo elemento, intermedio fra la sostanza e gli atti, analogo alla sostanza perché unico come questa ed analogo agli atti perché predicabile della sostanza, ma nondimeno distinto in qualche modo dall'uno e dall'altra. In tale elemento va ravvisata l'anticipazione del concetto di attributo che sarà operante nei *Principia* e che invece era inoperante nelle *Meditationes* e nell'*incipit* delle risposte ad Hobbes. La strategia responsoriale infatti è cambiata: *cogitatio* ed *extensio* non nominano più la sostanza pensante o la sostanza estesa, come nelle *Meditationes* e nell'*incipit* della risposta ad Hobbes, ma la ragione comune degli atti, la quale consente la nominazione unica, come "res" *cogitans* ed *extensa*, delle rispettive sostanze (sulla

86. *Primae Responsiones*, AT VII, 121, B Op I, 838: "Complete intelligo quid sit corpus, putando tantum illud esse extensum, figuratum, mobile etc., deque illo negando ea omnia quae ad mentis naturam pertinent; et vice versa intelligo mentem esse rem completam, quae dubitat, quae intelligit, quae vult, etc., quamvis negem in ea quicquam esse ex iis quae in corporis idea continentur".

base della nominazione comune degli atti come *cogitativi e corporei*). Ed è cambiata per ovviare alla fallacia che Hobbes ritiene affettare la concezione cartesiana della mente: la sostanzializzazione dell'astratto.

La concessione decisiva si aveva, d'altronde, sin dall'inizio dell'argomento:

Certum est cogitationem non posse esse sine re cogitante.⁸⁷

Questo è un brano di importanza capitale: Descartes non semplicemente vi afferma che il pensiero come modo non può stare senza soggetto – dunque, in questo senso, le idee, o pensieri (*cogitationes*),⁸⁸ senza il pensiero (*cogitatio*), ciò che aveva ripetutamente asserito anche nelle *Meditationes* –,⁸⁹ ma che non può stare senza soggetto nemmeno il pensiero (*cogitatio*) in quanto tale, senza ulteriori specificazioni. E, infatti, nei *Principia*, l'assioma per cui “il nulla non ha proprietà” sarà esemplificato, prima nell'art. XI, poi nell'articolo LII, in maniera generica su “affezioni”, o “qualità”, o “proprietà” (“Notandum est, lumine naturali esse notissimum, nihili nullas esse affectiones sive qualitates”, I, art. XI, AT VIII-1, 8, B Op I, 1718; “Nihili nulla sint attributa, nullaevae proprietates aut qualitates”, I, art. LII, AT VIII-1, 25, B Op I, 1746),⁹⁰ intese come sinonimi, quali proprietà prese in senso ampio, senza distinzione fra determinazioni variabili ed invariabili, che non sarà introdotta che nell'articolo LVI (AT VIII-1, 25, B Op I, 1746). Che, anzi, si potrebbe persino aggiungere, a rigore, che tale assioma non si trova formulato affatto, in Descartes, prima delle *Responsiones*, trovandosi nelle *Meditationes*, quale corollario del principio di causalità efficiente, solo l'assioma per cui “dal nulla non viene nulla” (“Hinc autem sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri”, AT VII, 40, B Op I, 734).⁹¹ E ritengo che di questo fatto vi sia anche un perché, e cioè che se l'assioma per cui “dal nulla non viene nulla” può essere applicato (e Descartes lo applica)⁹² al rapporto tra sostanza e modi in quanto questi dipendono dalla sostanza nell'ordine della causalità efficiente, altrettanto non può dirsi del rapporto fra sostanza

87. *Tertiae Responsiones*, AT VII, 175, B Op I, 914.

88. *Meditatio III*, AT VII, 34, B Op I, 726: “Ideas, sive cogitationes, menti meae obversari”.

89. *Meditatio III*, AT VII, 37, B Op I, 730: “Talem esse naturam ipsius ideae, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, praeter illam quam mutuatur a cogitatione mea, cuius est modus”; “Si tantum ideas ipsas ut cogitationis meae quosdam modos considerarem [...]”. E, difatti, Hobbes gli attribuirà senz'altro questa tesi: “Sed unde nobis est notitia huius, ego cogito? Certe non ab alio quam ab hoc, quod non possumus concipere actum quemcumque sine subiecto suo, veluti saltare sine saltante, scire sine sciente, cogitare sine cogitante” (AT VII, 173, B Op I, 910). Sul modo in cui le idee presuppongono la *cogitatio* (intesa come soggetto), come modi di essa, cfr., in questo fascicolo, il contributo di G. Olivo, *La natura semplice e l'idea*.

90. Cfr. l'assioma anche nella lettera di Descartes per Arnauld, 29 luglio 1648, AT V, 223, B Op II, 2580: “Nihili nullas proprietates esse posse”; A More, 15 aprile 1649, AT V, 344 B 694, p. 2684: “Non-entis nulla esse posse vera attributa”.

91. Poi ripreso nelle *Rationes more geometrico dispositae*, AT VII, 165, B Op I, 898: “Nulla res, nec ulla rei perfectio actu existens, potest habere nihil, sive rem non existentem, pro causa suae existentiae”. Sulle diverse formulazioni di tale assioma (e per la prova del suo statuto assiomatico), cfr. Carraud 2002: 185 sgg.

92. *Meditationes*, II, AT VII, 40, B Op I 732: “Quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procede-

e suo attributo, come Descartes chiarirà, in termini nettissimi, nella lettera per Arnauld del 29 luglio 1648:

habetque mens a seipsa quod hos vel illos actus cogitandi eliciat, non autem quod sit res cogitans, ut flamma etiam habet a seipsa, tanquam a causa efficiente, quod se versus hanc vel illam partem extendat, non autem quod sit res extensa.⁹³

Il fatto è che Descartes ha ora approvata la distinzione hobbesiana fra soggetto e proprietà in quanto tale, ossia inclusiva di qualsivoglia determinazione, sia variabile, sia essenziale (per Hobbes, ovviamente, tutte allo stesso livello, ma per lui no). Ed è questa distinzione che sarà ratificata nell'articolo LII della prima parte dei *Principia* ("Facile ipsam <substantiam> agnoscimus ex quolibet eius attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa, nullaeve proprietates aut qualitates", AT VIII-1, 25, B Op I, 1746) – ove per "attributi" si intende la classe di tutte le proprietà della sostanza, all'interno della quale rientra, come prima, la proprietà o attributo principale, ossia l'essenza ("Una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur", art. LIII, AT VIII-1, 25, B Op I, 1746).

Da questo momento in poi, diverranno proprietà di una *res* non solo le *cogitationes* (intese quali modi), ma la *cogitatio* stessa, che non è più la *res* stessa ("Sumi [...] cogitatio [...] interdum pro re in qua est facultas", AT VII, 174, B Op I, 912), ma quella che le *Tertiae Responsiones* avevano chiamato *ratio communis* e i *Principia* qualificheranno "proprietà" o "attributo" principale (AT VIII-1, 25, B Op I, 1746).

Lo diranno in maniera cristallina le *Notae in programma quoddam*:

[...] quicquid alicui rei a natura tributum esse cognoscimus, sive sit modus qui possit mutari, sive ipsamet istius rei plane immutabilis essentia, id vocamus eius *attributum*.⁹⁴

La *cogitatio* continua ad essere soggetto⁹⁵ (soggetto, si intende, dei modi, ossia di proprietà variabili⁹⁶), ma questo è perché essa, in quanto costituisce la natura della sostanza pensante, deve essere concepita come identica alla sostanza pensante ossia alla mente (lo stesso per quel che riguarda *extensio* e sostanza estesa), da cui si distingue solo di ragione:

re videntur"; AT VII, 41, B Op I, 734: "Talem esse naturam ipsius ideae, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, praeter illam quam mutuatur a cogitatione mea, cuius est modus".

93. Descartes per Arnauld, 29 luglio 1648, AT V, 221, B Op II, 2578.

94. *Notae in programma quoddam*, AT VII, I-2, 348, B Op I, 2260.

95. Cfr., ad esempio, *Notae in programma quoddam*, AT VII, I-2, 349, B Op I, 2260: "Verum ipsa cogitatio, ut est internum principium, ex quo modi isti exurgunt, et cui insunt, non concipitur ut modus, sed ut attributum, quod constituit naturam alicuius substantiae", ma, soprattutto, la già citata lettera per Arnauld del 29 luglio 1648, da cui risulta non solo, come chiarito negli articoli LXIII e LIV della prima parte dei *Principia*, che la *cogitatio* può essere intesa sia come atto (ovvero come modo), sia come natura pensante (*natura cogitans*), ma anche che, così intesa, essa è una natura particolare (*natura particularis*) che riceve (*recipit*) tutti quegli atti (*Descartes per Arnauld*, 29 luglio 1648, AT V, 221, B Op II, 2578).

96. Cfr., *infra*, n. 100.

Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus.⁹⁷

Nondimeno, in se stessa, essa è una proprietà (essenziale), ed in quanto tale è un predicato di un soggetto altro (sebbene di ragione) da essa. È, questo, l'insegnamento fondamentale della dottrina dell'attributo principale dei *Principia philosophiae*, la quale ratifica l'apertura dello spazio concettuale, ricavato dalle *Tertiae Responsiones* attraverso la dottrina della conoscenza indiretta della sostanza, per un apposito *nominandum*, distinto da un lato dalla *res* e dall'altro dalla facoltà e dagli atti, di cui la *cogitatio* possa essere il *nominans* proprio, spazio del quale, nelle *Meditationes*, non vi era traccia alcuna.

Le *Secundae Responsiones*, ricevute da Descartes solo poco prime delle *Tertiae*, e dunque probabilmente redatte, almeno per un certo lasso di tempo, negli stessi giorni,⁹⁸ attestano la transizione verso i *Principia* con la *definitio V*, in cui va ravvisata la prima occorrenza del termine *attributum* in un senso concettualmente prossimo a quello che esso avrà nei *Principia*, ovvero come proprietà essenziale della sostanza. Descartes definisce infatti la sostanza come la cosa cui inerisce immediatamente, come in un soggetto (ossia: attraverso la quale esiste ciò che percepiamo), una proprietà, o qualità, o attributo. Di essa, infatti, non abbiamo altra idea se non della cosa in cui esiste formalmente o eminentemente tutto ciò che percepiamo, o che è obiettivamente in qualcuna delle nostre idee, in quanto è noto per lume naturale che del nulla non può darsi alcun attributo reale:

Omnis res cui inest immediate, ut in subiecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cuius realis idea in nobis est, vocatur *Substantia*. Neque enim ipsius substantiae praecise sumptae aliam habemus ideam, quam quod sit res, in qua formaliter vel eminenter existit illud aliquid quod percipimus, sive quod est obiective in aliqua ex nostris ideis, quia naturali lumine notum est, nullum esse posse nihili reale attributum.⁹⁹

Qui “proprietà”, “qualità”, o “attributo” indicano le determinazioni della *res* in maniera generica, senza distinzione fra determinazioni essenziali o accidentali. È in questo senso che verrà utilizzato nei *Principia*, appunto quale sinonimo di qualità, anche il termine *modus*, segnatamente nell'*incipit* dell'articolo XLIX (“Atque haec omnia tanquam res,

97. *Principia philosophiae*, I, art. LIII, AT VII, I-1, 30-31, B Op I, 1756.

98. Le *Secundae Obiectiones* pervennero a Descartes il 14 gennaio (A Mersenne, 21 gennaio 1641, AT III, 282, ll. 5-7, B 299, p. 1379; cfr. B Op I, 839, n. 1) e le *Tertiae* appena una settimana dopo, il 22 gennaio (A Mersenne, 28 gennaio 1641, AT III, 293, ll. 16-17, B 301, p. 1391; cfr. B Op I, 908, n. 1). Le *Secundae Responsiones* furono inviate con ogni probabilità il 4 febbraio (in A Mersenne, 21 gennaio 1641, AT III, 286, B 299, p. 1383 e 28 gennaio 1641, AT III, 293, B 301, p. 1389, infatti, Descartes dichiara di non avere ancora spedito le sue risposte, che invece risultano senz'altro inviate in A Mersenne, 4 marzo 1641, AT III, 328, B 304, p. 1421); cfr. B Op I, 852, n. 22. Delle *Tertiae Responsiones* è possibile stabilire solo il termine *ad quem*, l'aprile del 1641 (A Mersenne, 21 aprile 1641, AT III, 361, B 309, p. 1447; AT III, 361; cfr. B Op I, 908, n. 1). Per la tesi della contemporaneità, mi permetto di rinviare anche agli argomenti che ho addotto in Agostini 2010: 164.

99. *Secundae Responsiones*, AT VII, 161, B Op I, 892-894.

vel rerum qualitates seu modos, consideramus”, AT VIII-1, 23, B Op I, 1744) e, ancora, in quello dell’articolo LXVI, che chiarirà difatti di intendere col termine “modo” ciò che altrove – ossia, appunto, nell’articolo XLIX – si era qualificato col nome di attributo o qualità (“*Et quidem hic per modos plane idem intelligimus, quod alibi per attributa, vel qualitates*” AT VIII-1, 26, B Op I, 1748). Da questo senso del termine “*modus*” Descartes distinguerà esplicitamente, nel seguito dello stesso articolo, il senso stretto del termine, quale proprietà inerente variabile, in opposizione appunto all’attributo principale, ma anche al senso generico del termine;¹⁰⁰ e lo stesso farà, nel medesimo luogo, per il termine “qualità”.¹⁰¹

Questa distinzione, all’interno del concetto di proprietà, fra un senso generico ed uno specifico, differenziato in proprietà essenziale e proprietà variabile, è operante già nelle *Rationes more geometrico dispositae*, segnatamente nella distinzione fra proprietà o attributi che ineriscono immediatamente alla sostanza e proprietà che vi ineriscono mediatamente. Lo chiariranno le due successive definizioni, identificando le prime, rispettivamente, alla *cogitatio* per la mente ed all’*extensio* per il corpo, e le seconde agli accidenti che tali proprietà presuppongono:

VI. Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur *Mens* [...] loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur.

VII. Substantia, quae est subiectum immediatum extensionis localis, et accidentium quae extensionem praesupponunt, ut figurae, situs, motus localis, etc., vocatur *Corpus*.¹⁰²

L’attributo che inerisce immediatamente alla sostanza (e cui ineriscono gli altri attributi) coincide, per un verso, con la *ratio communis* delle *Tertiae Responsiones* e, per un altro verso, anticipa il futuro attributo principale dei *Principia*; la sua nota distintiva consiste

100. “Sed cum consideramus substantiam ab illis affici, vel variari, vocamus *modos*” (AT VII, I-1 26, B Op I, 1748), ossia, come ribadirà successivamente il paragrafo LXI, i modi in senso stretto, considerati in quanto modalmente distinti dalla sostanza (“*Distinctio modalis est duplex: alia scilicet inter modum proprie dictum, et substantiam cuius est *modus**”, AT VII, I-1 29, B Op I, 1752). Si tratta del senso già operante, ma in quanto applicato alle *cogitationes*, nell’articolo XXXII, come pure all’inizio di *Meditatio III*: “*Omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur*” (AT VII, I-1 17, B Op I, 1732); “*Illos tamen cogitandi modos, quos sensus et imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus*” (AT VII, 34-35, B Op I, 726).

101. Anch’essa proprietà variabile, dunque assimilata, sotto questo punto di vista, al modo inteso in senso stretto, in opposizione all’attributo (“*In Deo non proprie modos aut qualitates, sed attributa tantum esse dicimus, quia nulla in eo variatio est intelligentia*”), ma da differenziarsi nondimeno anche dal modo, in quanto, mentre questo è proprietà da cui la sostanza è affetta o variata (*affici, vel variari*), la qualità è proprietà a partire da cui, attraverso tale variazione, la sostanza è denominata (*denominari*); dove ritorna, evidentemente, la teoria della denominazione della sostanza a partire dagli atti, mediante la *ratio communis* (o attributo principale), teorizzata nelle *Tertiae Responsiones*, per cui la *res* soggetto degli atti *cogitativi*, ovvero accomunati nella *cogitatio*, è denominata *cogitans*; *cogitans*, giustappunto, ma non più *cogitatio*, secondo la palinodia intervenuta rispetto alle *Meditationes*, per effetto dell’accoglimento, come sappiamo, dell’obiezione di Hobbes.

102. *Secundae Responsiones*, AT VII, 161-162, B Op I, 894.

nel fatto che tutti gli altri attributi non possono essere pensati (“cogitari non possunt”) senza di esso (*Tertiae Responsiones*) ovvero lo presuppongono (“praesupponunt”: *Rationes more geometrico dispositae*; “praesupponit”, *Principia*).

Questo schema si ritrova, tale e quale, nelle *Quartae Responsiones*, che difatti si richiamano esplicitamente alle *Secundae* e alle *Tertiae*. Scrive appunto Descartes che, *ut alibi notatum est*, non conosciamo le sostanze immediatamente, ma soltanto alcune forme o attributi. Poiché, però, questi debbono inerire ad una sostanza, allora, in questa maniera, conosciamo la sostanza stessa, quale cosa cui quegli attributi o forme ineriscono:

Neque enim substantias immediate cognoscimus, ut alibi notatum est, sed tantum ex eo quod percipiamus quasdam formas sive attributa, quae cum alicui rei debeant inesse ut existant, rem illam cui insunt vocamus Substantiam.¹⁰³

È dunque in tal modo che, attraverso le *Responsiones*, viene a costituirsi il concetto di attributo che sarà operante nei *Principia*, inteso non, come nelle *Meditationes*, nel senso tradizionale di perfezione divina, ma nel senso di proprietà essenziale della sostanza in quanto tale (dunque, certamente, come nel caso dell’attributo divino, identica realmente al soggetto, ma estesa a qualsivoglia soggetto). Quest’accezione del termine Descartes avrebbe potuto trovarla in Suárez, nel senso di proprietà del soggetto (denominata *essentia* o *ratio formalis*) distinta solo razionalmente dal soggetto stesso (sul modello degli attributi di Dio, ma esteso sull’intero orizzonte dell’ente), diversamente da quanto accade per le proprietà distinte realmente dall’ente.¹⁰⁴ E sicuramente lì ritengo che la trovò: egli, cioè, che proprio in quelle settimane legge le *Metaphyscae disputationes*, che cita esplicitamente nelle *Quartae Responsiones* (AT VII, 235, B Op I, 996), si vale della nozione suáreziana di attributo quale proprietà distinta di (sola) ragione dal soggetto per ricavare lo spazio concettuale entro cui ridefinire, dopo le obiezioni di Hobbes, lo statuto ontologico della *cogitatio*, con l’obiettivo di tenerne ferma, da un lato, l’identità reale con la sostanza, ma, dall’altro lato, di differenziarla da essa per lasciar cadere la nominazione del concreto *res cogitans* mediante l’astratto *cogitatio*. L’applicazione, nei *Principia*, della dottrina della distinzione di ragione ai rapporti fra sostanza e attributo principale completerà questa capillare ma gigantesca operazione di riassetamento che permea le *Responsiones Secundae, Tertiae e Quartae*.

Si noterà altresì, nelle risposte ad Arnauld, l’uso del lessico dell’inerenza per qualificare gli attributi (“Formas sive attributa, quae cum alicui rei debeant inesse”), sem-

103. *Quartae Responsiones*, AT VII, 222, B Op I, 980.

104. Suárez, DM, III, 1, 5-6, in Suárez 1856-1878: XXV 104ab: “Proprietas quae, a subiecto in re distincta, quae non item. – Exempla. – Est igitur imprimis advertendum, aliud esse, praedicatum aliquod esse veram et realem passionem subiecti; aliud vero concipi, explicari, et praedicari a nobis per modum passionis, seu proprietatis, quod proprius diceretur per modum attributi, ad eum modum quo Theologi loquuntur de divinis perfectionibus. De ratione igitur verae ac realis passionis sunt illae conditiones positae in principio; ad posteriorem autem modum attributi seu proprietatis non sunt necessariae, praesertim illa de distinctione ex natura rei, sed sufficit distinctio rationis, qua unum ut subiectum habens aliquam essentiam seu rationem formalem, saltem confuse conceptam, aliud vero per modum perfectionis seu proprietatis concipiatur”.

pre in conformità con una scelta terminologica precisa e costante che dalle *Rationes more geometrico dispositae* (“Omnis res cui inest immediate [...]”; “Substantia, cui inest immediate cogitatio [...]”) passerà nei *Principia* (“Cum generalius spectamus tantum ea substantiae inesse, vocamus attributa”, I, art. LVI, AT VIII-1, 26, B Op I, 1748); e dall’opera del 1644, poi, nelle *Notae* (“Attributa illa iis inesse”), sino al *Colloquio con Burman* (“Omnis res cui inest [...] ipsa substantia, quae illi attributo sub sternitur”). Proprio di attributi, in senso stretto, ossia di proprietà invariabili, si parla in tutti i contesti appena convocati, come è chiaro, nelle *Rationes more geometrico dispositae*, dal fatto che ci si riferisca ad attributi che ineriscono immediatamente (in contrapposizione alle determinazioni variabili, che ineriscono mediatamente); nei *Principia*, dal fatto che gli attributi siano subito esemplati sul caso degli attributi di Dio (in contrapposizione ai modi, da Dio contestualmente esclusi) e, nelle *Quartae Responsiones*, dal fatto che si precisi che le forme, o attributi, sono ciò che consente di conoscere che la cosa cui ineriscono sia una sostanza, ciò che evidentemente non può dirsi dei modi; nelle *Notae*, dal rilievo, nella stessa frase, che quegli attributi non sono realmente diversi dai soggetti; nell’*Entretien avec Burman*, dall’asserzione che quegli attributi specificano la sostanza.

La transizione era stata avviata nelle *Tertiae Responsiones*, dove Descartes aveva asserito che tutte le proprietà, anche quelle essenziali, si predicano di un soggetto; si trattava di una svolta, come sappiamo, rispetto alle *Meditationes*, in cui restando fissato il suo spettro semantico fra il versante della facoltà o atto e quello della *res*, la *cogitatio* risultava essere o una proprietà, ma non essenziale, o *tout court*, una *res*, soggetto di proprietà, e dunque per definizione non proprietà essenziale. Sicché ritengo non semplicemente che la redazione delle *Rationes more geometrico dispositae* e delle *Tertiae Responsiones* sia contemporanea, ma che i luoghi paralleli delle *Rationes* siano stati composti subito dopo e sulla scia della svolta sancita dalla replica a Hobbes rispetto alle *Meditationes*. Lo statuto di *cogitatio* ed *extensio*, così modificato dalle *Meditationes* alle *Responsiones*, e poi di qui ai *Principia*, per cui esse passano da *res* a proprietà (necessarie) inerenti alla *res*, sarà ratificato da una formula delle *Notae in programma*, con cui le si caratterizza come attributi inerenti in soggetti non da essi differenti:

Sed non dixi, attributa illa iis *in esse* tanquam subiectis a se diversis.¹⁰⁵

Questo testo stabilisce che la *cogitatio* e l’*extensio* non ineriscono in un soggetto altro da esse, e non che non ineriscono in un soggetto,¹⁰⁶ come alcuni studiosi hanno ritenuto.¹⁰⁷ Se si manca questo punto, non solo si manca la crisi innescata dalle obiezioni di Hobbes, ma non si può più spiegare l’impiego costante, come s’è visto, da parte di Descartes, del lessico dell’inerenza per designare il rapporto dell’attributo alla sostanza.

105. *Notae in programma*, AT VII, I-1 348, B Op I, 2260.

106. Ed infatti l’obiezione di Regius, cui Descartes risponde, recitava: “Si nonnullos alios Philosophantes sequamur, qui statuunt extensionem et cogitationem esse attributa, quae certis substantiis, tanquam subiectis, insunt” (*Explicatio*, 2, AT VII, I-2, 342, B Op I, 2252); perché l’obiezione cadesse, a Descartes sarebbe bastato dire che estensione e pensiero non sono attributi inerenti; ma il fatto è che, per lui, l’attributo è per definizione inerente (cfr., *supra*).

107. Pasnau 2011: 150; Sowaal 2015: 43.

9. Argomentava Descartes con Hobbes che il pensiero può essere inteso sia come *res*, sia come atto, sia come facoltà, mentre negli articoli LXIII-LXIV della prima parte dei *Principia* si leggerà che pensiero ed estensione possono considerarsi o come costitutivi della *natura* della sostanza intelligente e della corporea o come modi della sostanza. La variazione che conta, dal 1641 al 1644, non è nel passaggio da uno schema tripartito ad uno bipartito: i *Principia* menzionano comunque sia le facoltà, sia gli atti, solo che ora sono classificati quali modi sia gli uni (“Cogitatio et extensio sumi etiam possunt pro modis substantiae, quatenus scilicet una et eadem mens plures diversas cogitationes habere potest”, I, art. LXIV, AT VIII-1, 31, B Op I, 1756), sia le altre (“Eadem ratione, diversos cogitationum modos, ut intellectionem, imaginationem, recordationem, volitionem”, I, art. LXV, AT VIII-1, 32, B Op I, 1758). La variazione decisiva risiede invece nel fatto che se con Hobbes pensiero ed estensione erano identificati alla *res*, ovvero alla sostanza, adesso sono considerati come identici alla natura della sostanza. È la tesi, come sappiamo, dell’art. LIII, poi ripetuta alla lettera nell’articolo LXIII:

[...] extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis.¹⁰⁸

Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia.¹⁰⁹

Quello dell’articolo LIII, peraltro, era esattamente il testo che aveva esibito Alquié, con Gueroult, ed a ragione, se non fosse che egli lo considerava quale espressione di un punto di vista rappresentativo del pensiero cartesiano nel suo complesso, laddove esso registrava la variazione intervenuta a seguito del dibattito con Hobbes.¹¹⁰ Il punto, infatti, è che, sulla scia delle *Tertiae Obiectiones* e *Responsiones* e l’assestamento terminologico delle *Rationes more geometrico dispositae*, i *Principia* hanno sostituito ad uno schema binario, quello delle *Meditationes*, in cui si hanno da un lato *cogitatio* ed *extensio*, non distinte dalle rispettive *res*, dall’altro i modi dell’una e dell’altra, uno schema ternario, in cui si hanno *cogitatio* ed *extensio*, intesi quali attributi principali, poi la sostanza pensante e la sostanza estesa, intese come *res* cui quegli attributi sono bensì identici realmente, ma distinti razionalmente, e infine i rispettivi modi.

Ne risulta che l’ontologia dei *Principia*, lungi dal differenziarsi da quella delle *Meditationes* per l’essenziale riformulazione della stessa secondo uno stile più affine a quello della scolastica – come spesso s’è sostenuto e, certo, come sovente accade, quando si abbia a che fare con i filosofi (e comunque indubbiamente con Descartes), per responsabilità da imputare anzitutto a questi stessi, i primi ed i più autorizzati, eppur non sempre fedeli, interpreti di sé medesimi –,¹¹¹ documentava piuttosto una palinodia.

108. *Principia philosophiae*, I, art. LIII, AT VII, I-1, 25, B Op I, 1746.

109. *Principia philosophiae*, I, art. LXIII, AT VII, I-1, 30, B Op I, 1756.

110. La cui importanza era sottolineata dallo stesso Alquié 1950: 182 (cfr. anche CDR: 41), il quale però considerò tale dibattito come esemplificativo della posizione complessiva di Descartes e non come un momento di svolta.

111. A Mersenne, dicembre 1640, AT III, 259-260, B 291, p. 1346: “Ceux qui n’ont point encore appris la Philosophie de l’Ecole, l’apprendront beaucoup plus aisément de ce livre que de leurs maîtres”.

Quello fra Descartes ed Hobbes, dunque, non è un dialogo impossibile, o fra sordi,¹¹² non solo perché aggiunge alle *Meditationes* un nuovo argomento per l'incorporeità della mente, come s'è visto,¹¹³ ma perché dispiega i fondamenti di un'ontologia ridisegnata.¹¹⁴ Ma su tali fondamenti occorre ancora aggiungere qualcosa.

Giustamente si è scritto che ciò di cui Descartes si rese conto con insuperabile lucidità è che, facendo della mente una *res* che ha in sé la facoltà di pensare, ovvero del pensiero una pura disposizione, avrebbe avuto partita vinta il materialismo; ed è altrettanto vero che Descartes intese conseguire tale obiettivo mediante l'identificazione della sostanza con l'attributo principale, perché venendo egli a far coincidere con esso tutta la realtà di una sostanza, recise l'idea di un sostrato inconoscibile, ulteriore al pensiero, sul modello aristotelico-tomista, che si apriva all'obiezione, che conosciamo, che allora la mente, potendo essere altro dal pensiero, avrebbe potuto essere corporea. Tale obiettivo egli poté perseguire perché, mediante l'identità fra sostanza e attributo principale, la sostanza veniva effettivamente ridotta all'attributo principale e, quindi, asserita come senz'altro conoscibile.¹¹⁵

La dottrina scolastica, assunta da Descartes, della conoscibilità indiretta della sostanza non va, dunque, intesa nel senso dell'inconoscibilità della sostanza, come secondo gli scolastici stessi,¹¹⁶ e come sovente è stata intesa, in particolare dai sostenitori dell'irriducibilità della sostanza all'attributo principale, che anzi tale inconoscibilità adducevano quale argomento a sostegno della propria lettura,¹¹⁷ ma – proprio in ragione dell'identità fra sostanza e attributo principale, distinti solo di ragione – nel senso dell'affermazione della piena conoscibilità della sostanza stessa. È per questo che Descartes rileverà con Arnauld, nelle *Quartae Responsiones*, che, senza la conoscenza di forme ed attributi, non si può avere conoscenza alcuna della sostanza, in quanto, se la volessimo spogliare di questi, ne distruggeremmo ogni nostra cognizione (“omnem nostram de ipsa notitiam destrueremus” – AT VII, 222, B Op I, 980), cosicché, pur potendo pronunciare su di essa delle parole, non ne percepiremmo chiaramente e distintamente il significato. E, nei *Principia*, asserirà che la sostanza non può essere intesa senza attributo (“Sine quo ipsa intelligi non potest” (I, art. LXII, AT VIII-1, 30, B Op I, 1754), il che significa che non solo non possiamo formarne un'idea chiara e distinta se escludiamo da essa tale attributo (*Ibid.*: “Non possumus claram et distinctam istius

112. Cfr., da ultimo, Terrel 2019. Cfr. anche, ad esempio, Staquet 2011: 45. L'idea contraria è invece sottolineata da Marion 2005: 77.

113. Cfr., *supra*, pp. 122-126.

114. Che la dottrina dell'identità fra sostanza e attributo principale dei *Principia* costituisca una novità rispetto alle *Meditationes* e sia stata mediata dalle risposte ad Hobbes è stato sostenuto anche da Garber 2013, ma ascrivendo a Descartes un'evoluzione esattamente opposta a quella che gli attribuisco io, ovvero sia da una concezione della sostanza come soggetto di inerenza di accidenti (per Garber persistente anche nelle *Secundae Responsiones*, la cui stesura precederebbe quella delle *Tertiae*) a una concezione della sostanza come *res* indipendente, consentita dall'identificazione con l'attributo principale.

115. Su tutto questo, cfr. Landucci 2002: 127 sgg.

116. Cfr., *supra*, n. 76.

117. Cfr., *supra*, n. 17.

substantiae ideam formare, si ab ea illud attributum excludamus”), ma anche se da esso facciamo astrazione (così, alla lettera, nell’art. LXIII: “Nonnulla enim est difficultas, in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsa ratione tantum diversae sunt”, AT VIII-1, 31, B Op I, 1756). Col che, Descartes asserisce esattamente il contrario dell’inconoscibilità della sostanza in opposizione alla conoscenza dell’attributo: asserisce, invece, l’inconoscibilità della sostanza senza attributo;¹¹⁸ ovvero, la conoscibilità della stessa mediante l’attributo, come capiranno benissimo i suoi contemporanei. Allorché Henry More contesterà la definizione della materia con l’estensione opponendo ad essa l’identificazione con l’impenetrabilità, non si limiterà a sostituire un *definiens* ad un altro, ma lo faceva rilevando la diversità di statuto del *definiens* stesso: non la vera essenza della cosa, inconoscibile, ma una proprietà a noi accessibile (“Hic reperi potest, cum radix rerum omnium ac essentia in aeternas defossa lateat tenebras, rem quamlibet necessario definiri ab habitudine aliqua”, AT V, 299, B Op I, 2640). Descartes aveva infatti argomentato la superiorità della sua definizione rilevando che l’altra spiegava solo una qualche proprietà della cosa, ma non la sua natura intera (“Qua ratione quaedam eius proprietates duntaxat explicatur, non integra natura”, AT V, 268, B Op I, 2614), come invece faceva la “sua” estensione. L’impatto della via cartesiana, che rompeva con la tradizionale idea scolastica, ereditata da More, risuonò a un secolo di distanza: che teorizzando l’identità fra sostanza e attributo principale Descartes avesse offerto un contributo decisivo nel passaggio dalla nozione immaginaria scolastica a quella reale della sostanza è la novità che, com’è stato notato,¹¹⁹ celebrerà Wolff nella sua *Ontologia*.¹²⁰

Purtuttavia, Descartes imboccò questa strada solo ad un certo punto della sua riflessione e la dottrina dell’attributo principale configura una attenuazione della posizione radicale delle *Meditationes*, in cui il filosofo – per le motivazioni addotte con Hobbes (e che risalivano a *Regula XIV*) – aveva individuato la strada maestra per la separazione dalla mente di tutto ciò che essa non apparteneva, ovverosia per la sua incorporeità, nell’identificazione senza specificazioni ulteriori della *res cogitans* alla *cogitatio* stessa. La dottrina dell’identificazione della sostanza con l’attributo principale è, allora, il risultato di un compromesso, avendo Descartes dispiegato nelle *Meditationes*, per ottenere il medesimo risultato, un’ontologia in cui non si dava spazio per un attributo distinto, neppure di ragione, della sostanza. Tale dottrina è, cioè, il risultato, per un verso, della concessione fatta ad Hobbes sulla distinzione fra essenza e soggetto con

118. La stessa Rodis-Lewis 1971: I, 342, teorica della distinzione fra sostanza e attributo principale, può dunque sostenere che “Descartes ne rétablit en cela aucune forme occulte”.

119. Landucci 2002: 129.

120. Wolff 1736: §773, 583: “Ostendimus autem iam ante [...] quomodo notio imaginaria ad realem reducat, et Cartesius non male observavit substantiam non posse concipi, nisi per primariam quandam determinationem, ad quam ceterae omnes referuntur”. La lettura di Wolff illustra dunque perfettamente la linea interpretativa che attribuisce a Descartes l’identità fra sostanza e attributo principale; che, anzi, il limite del progresso compiuto da Descartes risiede proprio, secondo Wolff, nel non aver Descartes stesso compreso che l’attributo non esprime la proprietà ultima dell’ente, perché ve ne è una più originaria: gli “essenziali” (*essentialia*). Su tutto questo, mi permetto di rinviare ad Agostini 2019.

la relativa introduzione della nozione di *ratio communis*, e per altro verso, della necessità di disinnescare le conseguenze indesiderate di una tale distinzione se intesa come più che di ragione (dunque, nel linguaggio dei *Principia*, come modale o reale), ossia la riapertura di quello spazio, cui si esponeva strutturalmente la concezione scolastica dell'anima, nel quale quest'ultima, non essendo identica alle sue facoltà ed essendo pertanto anche senza pensare in atto, può essere altro dal pensiero e quindi materiale. La dottrina della *ratio communis*, prefigurazione dell'attributo principale, era il mezzo che consentiva a Descartes di compiere questa operazione di disinnescamento senza ricadere nella sovrapposizione della *cogitatio* con la *res cogitans*. Tanto bastava per continuare a tenere ferma l'identificazione senza residui (sul piano dell'identità reale) della sostanza pensante al pensiero che sola consentiva di superare l'obiezione materialista contro la concezione aristotelico-tomista dell'anima. Identità reale, cioè, fra sostanza e attributo principale, per salvaguardare la spiritualità della mente; ma distinzione di ragione fra gli stessi per neutralizzare l'accusa di errore categoriale denunciato da Hobbes.

10. Nel 1647, nelle *Notae in programma quoddam*, prendendo spunto dalla terminologia aristotelica utilizzata da Regius, Descartes individuerà nella *cogitatio* la differenza specifica della mente (il cui genere è la *res*):

In articulo primo, videtur velle istam animam rationalem definire, sed imperfecte: genus enim omittit, quod nempe sit substantia, vel modus, vel quid aliud; solamque exponit differentiam, quam a me mutuatus est: nemo enim ante me, quod sciam, illam in sola cogitatione, sive cogitandi facultate, ac interno principio (supple ad cogitandum) consistere asseruit.¹²¹

Il *nominandum* del *nominans* "cogitatio" è qui posto nell'astratto *differentia*, equivalente a ciò che nei *Principia*, e ancora nelle stesse *Notae*, ripetutamente, Descartes qualifica, secondo la sua terminologia, come "attributo principale". La medesima operazione Descartes ripeterà nel *Colloquio con Burman*, parlando, come sappiamo, di attributo che "specifica" la sostanza ("Attributum quod substantiam specificat") ed oltre al quale deve essere pensata la sostanza stessa: "specifica", qui, va inteso in senso tecnico, ossia quale determinazione che della sostanza entra a costituire la specie, differenziando specificamente, per l'appunto, la sostanza pensante da quella corporea.

Ora, nell'identificazione della *cogitatio* alla *differentia*, ossia all'essenza, o attributo principale, della *res cogitans*, Descartes colloca, nelle *Notae*, il tratto distintivo stesso del suo pensiero, avocandosi la paternità di una scoperta inaudita: *Nemo ante me*. In questa rivendicazione, diviene esplicita l'assunzione in proprio della neosemia del termine *cogitatio*, già latente nelle *Tertiae Responsiones*, allorché il filosofo riconosceva di avere utilizzato l'astratto *cogitatio* per designare la *res cogitans* stessa. Ma, se è vero quel che ho sostenuto sopra, riguardo alla prospettiva che si afferma nel 1644, allorché la *cogitatio* viene a designare direttamente non la *res*, ma l'attributo principale, o la differenza, la situazione retrospettiva disegnata nelle *Notae* cristallizza in un'immagine monolitica quello che, invero, è il risultato di un'elaborazione progressiva del pensiero di Descartes.

121. *Notae in programma*, AT VII, 347, B Op I, 2258.

Venendo, negli *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes* (1690) a glossare l'articolo LII della *Prima pars*, e segnatamente la tesi “Non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens” (I, art. LII, AT VII, 25, B Op I, 1746), Geulincx rileverà che la *ratio substantiae* appartiene alla proprietà della sostanza, in quanto la non indigenza, suo carattere definitorio, non è il primo attributo della cosa, ma segue da un attributo precedente, ossia che essa pensi, o che sia esistente.¹²² E da tale tesi egli faceva discendere, quale corollario, la tesi ulteriore secondo cui la sostanza non è un genere rispetto alla mente o al corpo, in quanto il termine che la esprime non è astratto (*substantia*), bensì denominativo (*substantia cogitans o extensa*):

Ex quo patet, substantiam non esse genus ad mentem et corpus, seu ad spiritum et corpus (ut Scholis visum est), adeoque illam vocem non esse abstractam, ut loquuntur, sed denominativam.¹²³

Una tale affermazione, però, andava in una direzione esattamente contraria a quella tracciata nelle *Notae in programma* e nel *Colloquio con Burman*, che traducevano nella nozione scolastica di differenza specifica la nozione di attributo principale dei *Principia*, la quale introduceva, come sappiamo, una variazione capillare rispetto alle *Meditationes*. In fondo, quindi, la posizione assunta da Geulincx si configurava, indirettamente, come una sorta di restaurazione della prospettiva delle *Meditationes*, con la sovrapposizione fra cosa pensante e pensiero, futuro attributo principale.

Dalla tesi del carattere puramente denominativo del termine “sostanza” Geulincx traeva una conseguenza capitale: il filosofo non deve occuparsi dell'ente, della sostanza e di tali gradi universali, ma della mente e del corpo.¹²⁴ Era appunto quello che Descartes aveva fatto nelle *Meditationes*, non, invece, nei *Principia*, dove egli aveva opposto la *substantia* ai *modi cogitandi* ed agli universali, a questi ultimi appunto ridotti.¹²⁵

Dodici anni dopo, De Volder scriverà a Leibniz:

Licet enim substantias concipiamus per attributa sive proprietates, putem tamen dici non posse, illa attributa inesse substantiis, sed potius esse ipsas substantias.¹²⁶

De Volder non si limitava ad ammettere l'identità reale fra attributo e sostanza, ma veniva a negare la legittimità dell'applicazione del concetto di inerenza, invece teorizzato da Descartes, a partire dal confronto con Hobbes, per qualificare il rapporto dell'attributo alla sostanza. Si aveva, dunque, di nuovo, come in Geulincx, una sorta di regresso indiretto alla posizione delle *Meditationes*, ma ibrido, espresso com'era nel quadro lessi-

122. *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes*, in pa. I, art. LII, in Geulincx 1891-1893: 397: “Ratio substantiae in re aliqua pertinet ad rei istius proprietatem; nam sufficere se solo, vel non indigere alio ad existendum, non est primum attributum rei, sed sequitur ex attributo anteriori, puta quod cogitet, vel quod extensa sit; inde enim sequitur: ergo non indiget alio ad existendum”.

123. *Ibid.*

124. *Ibid.*

125. *Principia philosophiae*, I, art. LV, AT VII, I-1 26, B Op I, 1748; art. LVIII, AT VII, I-1 27, B Op I, 1740.

126. De Volder a Leibniz, 25 luglio 1702, GP II, 242.

cale e concettuale dell'ontologia dei *Principia*, donde la difficoltà di esprimere l'idea di un attributo della sostanza non solo identico ad essa, ma neppure inerente: argomentando, infatti, l'identità fra sostanza e attributo principale a partire dall'impossibilità di un regresso all'infinito fra le proprietà, e rivendicando dunque la necessità di trovare un attributo identico alla sostanza, quest'ultimo era da De Volder caratterizzato come "soggetto di se stesso" ("nisi attributum inveniatur quod a subiecto suo non differat, sed si sic loqui liceat, ipsum sit subiectum suum", *ibid.*); ove la difficoltà di esprimere il concetto (*si sic loqui liceat*), lungi dal toglierne la legittimità, la ratifica, coniano la locuzione di un attributo non inerente identico alla sostanza, ovvero, appunto, un attributo che è soggetto di se stesso. Che è ciò che Descartes non aveva mai detto, continuando, bensì, a qualificare la *cogitatio* quale soggetto degli atti, ma mai come soggetto di se stessa; e non lo poteva dire, onde non far decadere l'idea che l'attributo principale inerisce alla sostanza, sebbene – come visto – come in un soggetto non da esso differente.

Credo che, su queste basi, possa essere riconsiderata la controversia sul rapporto fra attributo principale e sostanza che non si risolse a Royaumont. La distinzione fra attributo principale e sostanza è solo e senz'altro una distinzione di ragione, come Gueroult sosteneva, a ragione, contro Alquié. Tuttavia ciò che determina, storicamente, l'emergenza della dottrina della distinzione di ragione fra sostanza e attributo principale è proprio l'istanza della distinzione: tale dottrina si origina infatti, in contrapposizione all'identificazione senza ulteriori specificazioni fra *res cogitans* e *cogitatio* propria alle *Meditationes*, precisamente per differenziare questi due termini, per effetto dell'accoglimento dell'istanza, avanzata da Hobbes, dell'irriducibilità della sostanza alle sue proprietà, espressa dall'assioma scolastico per cui gli atti richiedono sempre un soggetto, e dall'accezione larga – in questo senso, hobbesiana – del termine "atti", inclusivo cioè di qualsivoglia proprietà, dunque, in termini cartesiani, anche dell'attributo principale. Si origina, cioè, in una parola, a seguito dell'idea che il pensiero, inteso non solo nelle sue occorrenze particolari, quali modi, ma nella sua essenza, sia sempre una proprietà. La riduzione di tale distinzione a distinzione di ragione, di contro, è lo strumento concettuale di neutralizzazione delle conseguenze indesiderate innescate dall'accoglimento di questi due punti, conseguenze potenzialmente confliggenti con la riduzione reale dell'essenza tutta della mente al pensiero: se pensiero e sostanza pensante si distinguono solo di ragione, sarà possibile continuare a ridurre integralmente al pensiero la mente, perseguendo il programma delle *Meditationes* – la chiusura dello spazio che la concezione aristotelica dell'anima, basata sulla distinzione fra anima e facoltà, esponeva al materialismo –, senza però comprometersi con quell'identificazione *tout court* del pensiero alla sostanza pensante stessa, ossia con la nominazione del concreto mediante gli astratti stigmatizzata da Hobbes.

Se questo è vero, l'origine della dottrina della distinzione di ragione fra sostanza e attributo principale va ricondotta esattamente all'emergenza del suo fondamento reale, il quale consiste infatti nel rapporto di inerenza che, come s'è visto, Descartes ritenne caratterizzante il rapporto fra attributo principale e sostanza: "Omnis res cui inest immediate [...]"; "Substantia, cui inest immediate cogitatio [...]" (*Rationes more geometrico dispositae*, AT VII, 161, B Op I, 892 e 894); "Formas sive attributa, quae

cum alicui rei debeant inesse” (*Quartae Responsiones*, AT VII, 222, B Op I 980); “Cum generalius spectamus tantum ea substantiae inesse, vocamus attributa” (*Principia*, I, art. LVI, AT VIII-1, 26, B Op I, 1748); “Attributa illa iis inesse” (*Notae in programma*, AT VIII-1, 348, B Op I, 2260). È, infatti, proprio tale inerenza che impone di pensare la distinzione (di ragione) fra sostanza e attributo. Per addurne una prova ulteriore, si potrà rilevare che sarà proprio commentando l’*inest* della *definitio* V delle *Rationes more geometrico dispositae*, con cui Descartes stabiliva la tesi della sostanza come soggetto di inerenza di proprietà, che, con Burman, il filosofo argomenterà che oltre l’attributo occorre pensare la sostanza:

*Omnis res cui inest // Praeter attributum quod substantiam specificat, debet adhuc concipi ipsa substantia, quae illi attributo sub sternitur, ut cum mens sit res cogitans, est praeter cogitationem adhuc substantia quae cogitat etc.*¹²⁷

Occorre dunque pensare la sostanza oltre l’attributo principale perché l’attributo è inerente, ossia non si regge su se medesimo; non, a differenza del modo, ontologicamente, in quanto esso è identico realmente alla sostanza, ma logicamente, in quanto il suo concetto rinvia sempre, quale soggetto logico di inerenza, a quello della sostanza. L’attributo, cioè, non è qualcosa che la sostanza è, ma qualcosa che la sostanza ha.¹²⁸

Ne risulta che, per quanto paradossale possa sembrare, l’idea di un fondamento reale della distinzione di ragione fra sostanza e attributo principale si origina storicamente, nell’evoluzione del pensiero di Descartes, prima della dottrina stessa della distinzione di ragione; detto altrimenti, l’emergenza della distinzione fra sostanza e attributo principale precede la concettualizzazione di tale distinzione come puramente di ragione, in quanto codesta concettualizzazione mira a rendere compatibile quella distinzione con l’identità reale fra sostanza e pensiero. E questo è quello che non vide Gueroult. D’altronde, per altre ragioni, non lo vide neppure Alquié, per il quale la distinzione di ragione fra sostanza e attributo principale esprimeva soprattutto, come s’è visto, l’irriducibilità del reale (sostanza) al pensiero (attributo); ma non è affatto questo il piano in cui quella distinzione si colloca ed il suo fondamento reale la istituisce, bensì quello, tutto interno al reale, della proprietà inerente al soggetto di inerenza; la quale istituzione nasceva, invece, dall’emergenza di neutralizzare la sostanzialità all’astratto.

Gueroult aveva dunque ragione, sul piano testuale: la distinzione fra sostanza e attributo è sempre e solo di ragione e l’attributo principale è la sostanza. Ma, sul piano concettuale, la sua analisi mancava il senso della dottrina cartesiana di ragione che, per le ragioni che si sono viste, servì a Descartes non ad identificare, ma a distinguere, sostanza e attributo. L’aver colto questa istanza, dunque l’istanza dell’irriducibilità della sostanza stessa (e non della sua essenza) all’attributo principale, è il merito indiscutibile della lettura di Alquié, cui però sfuggì la cosa più importante di tutte: che la risposta ad Hobbes e, quindi, la posizione dei *Principia*, dove effettivamente l’attributo principale era identificato non alla sostanza, ma alla sua essenza, non erano l’espressione più ni-

127. *Colloquio con Burman*, AT V, 156, B Op II, 1264.

128. Secondo l’espressione di Kenny 1968: 66: “The essence of a substance is something that substance *has*”.

tida di un immutabile pensiero cartesiano,¹²⁹ ma il luogo di origine e, rispettivamente, di assestamento di una ritrattazione tacita, ma imponente, della nominazione astratta della *res cogitans*.¹³⁰

ABBREVIAZIONI

AK = Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Werke*, Berlin & Darmstadt, Akademie & Ausgabe, 1923-
AT = René Descartes, *Œuvres*, éd. par C. Adam, P. Tannery, J. Beaudet et P. Costabel, volumes I-XI,
Paris, Vrin & CNRS, 1964-1974.

B = 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.

B Op = René Descartes, *Opere. 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009.

CDR = *Cahiers de Royaumont. Philosophie no. II, 'Descartes'*, Paris, Editions de Minuit, 1957.

GP = Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. by
C. I. Gerhardt, Berlin, 1875-90; repr. Hildesheim, 1965, 7 vols.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Agostini, I. 2010. *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Milano, Mondadori Education.

Agostini, I. 2019. "Wolff e Baumgarten attorno alla definizione di sostanza: fra la Scolastica e Descartes", *Archivio di filosofia*, 87, pp. 105-123.

Agostini, I. 2022. "Nature et supposé. Du thomisme moderne aux lectures contemporaines du *Quodlibet II* de Thomas d'Aquin", *Les Études philosophiques*, 141/2, pp. 109-141.

Agostini, I. e Capone, A. 2011. "Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis. Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*", *Alvearium*, 4, pp. 5-48.

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

129. Così, finiva anch'egli col retroproiettare il "trattato della sostanza" dei *Principia* su *Meditatio II*, allorché, nel commentare "Cogitatio [...] a me divelli nequit", calcando la traduzione De Luynes, scriveva, proprio lui: "La pensée est affirmée comme un *attribut* inséparable du 'moi'" (Alquié 1957: 24, corsivo mio).

130. Che le essenze siano altro dal soggetto non era un'idea affatto nuova nella storia della filosofia. Penso, in particolare, alla dottrina di Tommaso d'Aquino, esposta nelle *Quaestiones de quodlibet*, quodl. II, q. 2, a. 2, ed. Leon. XXV/1 216²⁴-217, a proposito della distinzione fra supposito ed essenza (su cui, fra i non moltissimi studi, cfr. Wippel 2000: 238-253) e poi lungamente discussa nella storia del tomismo prima di cadere in un relativo oblio nel secolo XX a scapito della centralità assunta dalla problematica sulla distinzione fra essenza ed esistenza (su cui mi permetto di rinviare a Agostini 2022). Evocando questa controversia non voglio in alcun modo individuare in essa una fonte, neppure possibile, della dottrina cartesiana, ma rilevare la continuità storica dell'emergenza di una difficoltà, diversamente declinata, di riduzione integrale delle proprietà al soggetto. Di questa problematica, che in parte affonda le sue radici nel settimo libro della *Metafisica* di Aristotele (*Metaph.* VII, 6, 1031 a 15-b 28), spesso citato da Tommaso nei testi consacrati al problema della distinzione fra supposito e natura, mi pare possano essere individuate, fra Medioevo e pensiero moderno pre-kantiano, tre tappe fondamentali: 1) la controversia tomistica sulla distinzione fra supposito ed essenza; 2) il problema dei rapporti fra sostanza e attributo principale in Descartes; 3) la critica hobbesiana-leibniziana all'identificazione cartesiana della sostanza ad attributo principale e la distinzione tra concreti ed astratti. Il presente articolo intende anche essere un contributo a questa storia ancora da scrivere.

- Alquié, F. 1957. "Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes", in CDR, pp. 10-31.
- Alquié, F. 1966. *Études sur Descartes*, Paris, Vrin.
- Armogathe, J.-R. 1984. "Note brève sur le vocabulaire de l'âme au dix-septième siècle", in *Spiritus. Atti del IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 7-9 gennaio 1983), a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, Leo S. Olschki, 1984, pp. 325-331.
- Armogathe, J.-R. 1994. "Sémantèse de *ratio/raison* dans le corpus cartésien", in *Ratio. Atti del VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 9-11 gennaio 1992), a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, Leo S. Olschki, pp. 403-413.
- Baumgold, D. 2017. *Three-text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory: The Elements of Law, De Cive and Leviathan*, Cambridge, UP.
- Becco, A. 1976. "Première apparition du terme de Substance dans la *Méditation III* de Descartes", in *Annales de l'Institut de Philosophie*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles.
- Becco, A. 1978. "Remarques sur le *Traité de la substance* de Descartes (*Principes*, I, 48)", in *Recherches sur le XVIIe siècle*, Paris, CNRS, pp. 45-56.
- Beysade, J.-M. 2021. *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF.
- Buccolini, C. 2010. "La 'materia pensante' nelle *Obiectiones* di Mersenne", in *Dal cartesianismo all'illuminismo radicale*, a cura di C. Buccolini e C. Borghero, Firenze, Le Lettere.
- Busa, R. 1994. "Vocis *Ratio* quae in Thomae Aq. propriis operibus 36.335 vicibus occurrit rationes atque numeros paucis hic conabar absolvere verbis", in *Ratio. Atti del VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 9-11 gennaio 1992), a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, Leo S. Olschki, pp. 174-195.
- Cantelli, G. 1992. *La parola come similitudine dell'uomo: una interpretazione del rapporto mente-corpo in Cartesio*, Napoli, Morano.
- Carraud, V. 2002. *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF.
- Clauberg, I. 1668. *Opera omnia philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero coniunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antehac edita*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaeu, 1691 (rist. anast.: 2 vols., Hildesheim, Olms).
- Chomsky, N. 2009. *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought* (New York: Harper & Row 1966), Third Edition, edited with a new introduction by J. McGilvray, Cambridge, UP, tr. it. di M. Mehmedović, *Linguistica cartesiana. Un capitolo nella storia del pensiero razionalista*, Milano & Udine, Mimesis, 2017.
- Conimbricenses 1590. *In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, Typis et expensis Antonii a Mariz Universitatis Typographi, 1598.
- Curley, E. 1969. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Curley, E. 1994. "Hobbes contre Descartes", in *Descartes. Objecter et répondre*, éd. par J.-M. Beysade et J.-L. Marion, Paris, PUF.
- Descartes, R. 1963-1973. *Œuvres philosophiques*, 3 vols., éd. par F. Alquié, Paris, Garnier.
- Descartes, R. 1977. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et 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, Martinus Nijhoff.
- Descartes, R. 2016. *Œuvres complètes*, vol. I: *Premiers écrits. Règles pour la direction de l'esprit*, éd. par D. Kambouchner et J.-M. Beysade, Paris, Tel-Gallimard.
- Descartes, R. 2018. *Œuvres complètes*, vols. IV-1, IV-2: *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses. Lettre au père Dinet*, éd. par D. Kambouchner et J.-M. Beysade, Paris, Tel-Gallimard.
- Di Bella, S. 1998. "L'astratto e il concreto: Hobbes, Leibniz e la riforma dell'ontologia", *Rivista di storia della filosofia*, 53/2, pp. 235-266.
- Di Bella, S. 2004. "Multum interest inter terminos et res. On Leibniz's Theory of Distinctions", in *Individuals, Minds and Bodies: Themes from Leibniz*, ed. by M. Carrara et al., Stuttgart, Franz Steiner Verlag ("Studia Leibnitiana", Sonderhefte 32), pp. 15-47.

- Di Bella, S. 2005. *The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance*, Dordrecht, Springer.
- Dika, T. R. 2023. *Descartes's Method. The Formation of the Subject of Science*, Oxford, UP.
- Duncan, S. 2022. *Materialism from Hobbes to Locke*, Oxford, UP.
- Dutton, B. 1993. "Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument", *The Modern Schoolman*, 70/4, pp. 245-258.
- Faye, E. (éd.) 1999. *Descartes et la Renaissance: Philosophie de l'homme, méthode, métaphysique. Actes du colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*, Paris, Champion.
- Frankfurt, H. G. 1970. *Dreamers, and Madmen. The Defence of Reason in Descartes' Meditations*, Indianapolis & New York, The Bobbs & Merrill Company.
- Garber, D. 2013. "Descartes against the Materialists: How Descartes' Confrontation with Materialism Shaped his Metaphysics", in *Descartes' Meditations: A Critical Guide*, ed. by K. Detlefsen, Cambridge, UP, pp. 45-63.
- Garin, E. 1993. *Vita ed opere di Cartesio*, Roma & Bari, Laterza.
- Geulincx, A. 1891-1893. *Opera philosophica*, rec. J. P. N. Land, Hague Comitum, Martinum Nijhoff.
- Gueroult, M. 1953. *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols, Paris, Aubier.
- Guilelmus de Ockham, 1974-1986. *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, cura Instituti franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 6+10 vols., Assisi, Porziuncola, St. Bonaventure N. Y., St. Bonaventure University.
- Hill, J. 2012. *Descartes and the Doubting Mind*, London, Continuum.
- Hobbes, T. 1966. *Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, ed. W. Molesworth, 5 vols., Londini, J. Bohn, 1839-1845 (rist. anast.: Aelen, Scientia Verlag).
- Hobbes, T. 1969. *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. by F. Tönnies, 2. Ed. with a New Introduction by M. M. Goldsmith, London, F. Cass.
- Hobbes, T. 1973. *Critique du De Mundo de Thomas White*, éd. par J. Jacquot et H. Whitmore Jones, Paris, Vrin & CNRS.
- Iavelli, C. 1588. *In omnibus Metaphysicae libris quaesita testualia metaphysicali modo determinata. In quibus clarissime resolvuntur dubia Aristotelis et Commentatoris, eaque ut plurimum decisa habentur iuxta Thomisticum dogma*, Venetiis, apud Ioannem Mariam Bonellum.
- Iohannes Duns Scotus, 1950. *Opera omnia, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum*, ed. C. Balić, Civitas Vaticana, typis polyglottis Vaticanis.
- Janovsky, Z. 2004. *Augustinian Cartesian Index: Texts and Commentary*, South Bend (IN), St. Augustine's Press.
- Jolley, N. 1992. *The Reception of Descartes's Philosophy*, in *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. by J. Cottingham, Cambridge, UP, pp. 393-423.
- Kambouchner, D. 2023. *La question Descartes. Méthode, métaphysique, morale*, Paris, Gallimard.
- Keeling, S. V. 1942. "Review of *An Essay on the Metaphysics of Descartes*, by M. Versfeld (London, Methuen, 1940)", *Mind*, 51, pp. 374-383.
- Kenny, J. 1968. *Descartes*, New York, Random House.
- Landucci, S. 2002. *La mente in Cartesio*, Milano, Franco Angeli.
- Landucci, S. 2014. "L'obiezione di Hobbes e la risposta di Cartesio sulla mente", *Galilaeana*, 11, pp. 65-71.
- Landucci, S. 2021. *Una cosa che pensa*, Milano, Mondadori Università.
- Laporte, J. 1950. *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF.
- Lotti, B. 2023. "La presenza di Descartes in *Mind* dal 1900 al 1947", *Noctua*, 10/3, pp. 96-250.
- Malebranche, N. 1958-1967. *Œuvres complètes*, dir. André Robinet, 20+2 vols., Paris, Vrin & CNRS ("Bibliothèque des textes philosophiques"), pp. 196-250.
- Marion, J.-L. 1991. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF.
- Marion, J.-L. 1996a. "Sostanza e sussistenza. Suárez e il trattato della *substantia* nei *Principia I*, 51-54", in *Descartes: Principia Philosophiae (1644-1994)*, a cura di J.-R. Armogathe e G. Belgioioso, Napoli, Bibliopolis, pp. 203-229.

- Marion, J.-L. 1996b. "Substance et subsistance: Suarez et le traité de la *substantia* dans les *Principia I*, § 51-54", in *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, éd. par J.-L. Marion, Paris, PUF, pp. 91-99.
- Marion, J.-L. 2005. "Hobbes et Descartes: l'étant comme corps", in *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, éd. par D. Weber, Paris, Vrin, pp. 59-77.
- Marouzeau, J. 1949. *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris, Klincksieck.
- McCracken, C. 2008. "Knowledge of the Soul", in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ed. by D. Garber and M. Ayers, 2 vols., Cambridge, UP, pp. 796-832.
- Minerbi Belgrado, A. 1994. *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Roma, Editori Riuniti.
- Mori, G. 2010. *Cartesio*, Roma, Carocci.
- Natorp, P. 2016. *La teoria cartesiana della conoscenza: uno studio per la preistoria del criticismo*, tr. it. A. De Cesaris, Ariccia, Aracne.
- Nolan, L. 1997. "Reductionism and Nominalism in Descartes's Theory of Attributes", *Topoi*, 16, pp. 129-140.
- Paganini, G. 2007. "Hobbes's Critique of the Doctrine of Essences and its Sources", in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, ed. by P. Springborg, Cambridge & New York, Cambridge University Press, pp. 337-357.
- Pasnau, R. 2011. *Metaphysical Themes 1274-1671*, Oxford, UP.
- Pécharman-Petit, M. 1992. "Le vocabulaire de l'être dans la philosophie première: *ens, esse, essentia*", in *Hobbes et son vocabulaire, Études de lexicographie philosophique*, éd. par Y.-C. Zarka, Paris, Vrin, pp. 31-59.
- Pelletier, A. 2020. "Real Abstracts – Abstraites Réels: Monadic Constituents in Light of Leibniz's Unpublished Notes on Modification", *Studia Leibnitiana*, 52/1-2, pp. 8-41.
- Piccolomini, A. 1602. *Commentari Duo: Prior, in Libros Aristotelis De Ortu et Interitu, Alter, in tres libros eiusdem De anima, multiplici annotationes variegatae amplificati*, Francofurti ad Menum, ex officina typographica Matthaei Beckeri, sumptibus Ioannis Theobaldi Schönvvetteri.
- Reichenbach, H. 1961. *La nascita della filosofia scientifica*, tr. it. di D. Parisi e A. Pasquinelli, Bologna, Il Mulino.
- Rodis-Lewis, G. 1971. *L'œuvre de Descartes*, 2 vols., Paris, Vrin.
- Rossi, P. 1960a. "Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento: La memoria artificiale come sezione della logica: Ramo, Bacone, Cartesio", in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 15/1, pp. 22-62.
- Rossi, P. 1960b. *Clavis universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano, Riccardo Ricciardi.
- Rozemond, M. 1998. *Descartes's Dualism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Scribano, E. 1997. *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Cartesio*, Roma & Bari, Laterza.
- Soncina, P. 1586. *Quaestiones metaphysicales acutissimae. Nunc demum summo studio, et accuratius quam antehac unquam casigatae, repurgatae et multis in locis illustratae*, Lugduni, sumptibus Petri Landry.
- Sowaal, A. 2015. "Attribute", in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by L. Nolan, Cambridge, UP, pp. 38-44.
- Staquet, A. 2011. "Descartes et Hobbes. Rhétorique et philosophie dans les troisièmes *Objections* et leurs *Réponses*", *L'Enseignement philosophique*, 61/4, pp. 27-48.
- Suárez, F. 1856-1878. *Opera Omnia*, 28 vols., Parisiis, apud Ludovicum Vivès.
- Terrel, J. 2019. *Hobbes, Objections aux Méditations; Descartes, Réponses. Un débat impossible*, texte latin, traduction française, introduction et commentaire, Paris, Vrin.
- Thomas de Aquino 1882-. *Opera omnia*, editio Leonina, cura et studio fratrum praedicatorum.
- Valla, L. 1444. *Elegantiarum latinae linguae libri sex*, Lugduni, apud Seb. Gryphium.
- Vasoli, C. 1999. "Le rapport entre les *Olympica* et la culture de la Renaissance", in *Descartes et la Renaissance: Philosophie de l'homme, méthode, métaphysique. Actes du colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*, éd. par E. Faye, Paris, Champion, pp. 187-208.
- Versfeld, M. 1940. *An Essay on the Metaphysics of Descartes*, London, Methuen.

-
- Toletus, F. 1615-1616. *Opera omnia philosophica*, 2 vols. in 5 tomi, Coloniae Agrippinae, in Officina Birckmannica, sumptibus Hermannii Mylii (facsimile: eingeleitet von Wilhelm Risse, 2 vols. in 5 tomi, Hildesheim & New York, G. Olms, 1985).
- Traina, A. 1977. *Forma e suono. Da Plauto a Pascoli*, Bologna, Patron.
- Wolff, C. 1736. *Philosophia prima, sive Ontologia, Methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur. Editio Nova*, Francofurti et Lipsiae.
- Wippel, J. 2000. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: from Finite Being to Uncreated Being*, Washington, The Catholic University of America Press.
- Zarka, Y. C. 1987. *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin.
- Zepeda, J. 2016. "Exclusion in Descartes's Rules for the Direction of the Mind: The Emergence of the Real Distinction", *Intellectual History Review*, 26/2, pp. 203-219.
-

Cogitatio and Res Cogitans.

The Genesis of the Distinction between Substance and Principal Attribute

Igor Agostini

Università del Salento – Dipartimento di Studi Umanistici

igor.agostini@unisalento.it

ORCID: 0000-0003-4197-4912

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ALBERTO FRIGO

Doute et prudence dans la *Première Méditation* de Descartes

ABSTRACT: At the very beginning of the *First Meditation*, Descartes states: “I have sometimes felt that these senses were deceitful, and it is prudence never to trust entirely those who have once deceived us”. Doubt about the senses thus seems to be advanced as a rule of prudence. This formula raises several questions. We examine its sources, meaning and scope.

RÉSUMÉ: Au tout début de la *Première Méditation*, Descartes déclare : « J’ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés ». Le doute sur les sens semble donc être avancé comme une règle de prudence. Cette formule soulève plusieurs questions. Nous en examinons les sources, le sens et la portée.

KEYWORDS: Descartes; Prudence; Doubts; *Meditations*; Epicurus

L'imparable machine à démonstrations que sont les *Méditations métaphysiques* doit une partie de son efficacité à un tissu savamment ourdi de renvois internes. La composition « à oignon » du recueil avec des séquences qui reviennent en miroir autour de l'axe central de la *meditatio* « *de vero et falso* » instigue les redites. Et la reprise de certaines séquences des premières méditations dans les cadres des dernières vaut souvent comme une remarquable auto-exégèse d'auteur, qui mériterait d'être étudié en détail, à l'instar de celle célèbre et explicite de la *Meditatio IV* consacrée à la certitude de l'*ego sum, ego existo* (AT VII, 58-59). Les échos et variations strictement lexicales ne sont pas moins nombreux et délibérés, et depuis longtemps on s'est aperçu que même les moindres infléchissements dans les choix terminologiques cachent parfois une évolution conceptuelle en cours. Il y a pourtant des cas où la redite n'est due qu'au recours à une formule figée et apparaît dès lors tout à fait anodine. C'est sur un cas de ce genre que nous voudrions nous arrêter dans les remarques qui suivent, en suggérant qu'un tour de langage assez banal à l'apparence pointue peut-être un passage difficile de la *Première Méditation* et invite à en réapprécier la portée et les sources.¹

1. Les pages qui suivent se veulent comme une simple note concernant le lexique des *Méditations*. Il nous a semblé dès lors légitime de ne pas encombrer les notes en bas de pages de références à la très riche bibliographie secondaire et de ne renvoyer qu'aux quelques contributions directement liées au point précis qui nous intéresse ici. Pour un panorama récent des interprétations des *Méditations*, le lecteur se reportera au récent Arbib 2019.



1. Les *Méditations* présentent deux occurrences de la formule *prudens et sciens*, dans la *Première* et dans la *Sixième* :

Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quies nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam *prudens et sciens* extendo et sentio; non tam distincta contingerent dormienti (AT VII, 19, nous soulignons).

Cumque ideae sensu perceptae essent multo magis vividae et expressae, et suo etiam modo magis distinctae, quam ullae ex iis quas ipse *prudens et sciens* meditando effingebam, vel memoriae meae impressas advertebam, fieri non posse videbatur ut a meipso procederent; ideoque supererat ut ab aliis quibusdam rebus advenirent (AT VII, 75, nous soulignons).

Il s'agit d'une formule figée, un doublon qui vaut amplification, très fréquent dans la littérature latine (qu'on songe à des vers célèbres du tout début d'une pièce de Térence *Enochus*, I, 1, 27-28 : *et taedet et amore ardeo, et prudens sciens, / vivos vidensque pereo, nec quid agam scio*). Les dictionnaires d'époque évoquent la formule *prudens et sciens* ou *prudens vel sciens* à l'entrée « escient ». Le *Thresor de la langue française* (1606) de Nicot donne par exemple : « *Escient*, Il semble falloir escrire en deux mots, et scient comme venant du mot Latin *Sciens*, que l'on dit autrement Scachant, quasi A bon [escient], et scachant ce qu'on fait, *Prudens ac sciens, Consulto, non ioco*, comme, Il fait cela à bon escient, *Serio, data opera hoc agit*, Et est de signification adverbiale, *Ex animo* ».

La version française des *Meditationes* rend le doublon latin par un autre doublon (« c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main, et que je la sens », AT IX-1, 14), mais ne traduit pas la seconde occurrence (« Et parce que les idées que je recevais par les sens étaient beaucoup plus vives, plus expresses, et même à leur façon plus distinctes, qu'aucune de celles que je pouvais feindre de moi-même en méditant », *ibid.*). Le Duc de Luynes trouva sans doute que la formule sonnait un peu redondante (*ipse prudens et sciens*). Il ne reste pas moins qu'on peut s'étonner qu'il n'ait pas reconnu, dans ce *prudens et sciens meditando* une reformulation du *serio tandem et libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo* (AT VII, 18) qu'ouvre la *Première Méditation*.² Quoi qu'il en soit, la formule figée, répétée dans deux contextes symétriques (l'évidence « sentie » des mouvements volontaires et le manque de vivacité des fictions que façonne le méditant³) impose au

2. Mais voir aussi sans doute AT VII, 21 : *propter validas et meditata rationes*.

3. Mais à quoi songe exactement Descartes ? Ailleurs, le verbe *effingere* est toujours associé à l'imagination, éventuellement dans son aspect productif (cfr. AT VII, 20, 27-28). On rappellera néanmoins la page bien connue des *Sixièmes Réponses*, consacrée à la généalogie de nos préjugés (AT VII, 441), où le verbe revient pour nommer le processus de mélange des ordres qui gouverne une approche spirituelle de choses matérielles : *cum deinde in reliqua vita nunquam me illis praejudiciis liberasset, nihil omnino satis distincte cognoscebam, nihilque quod non supponerem esse corporeum; etiamsi earum rerum, quas corporeas esse supponebam, tales saepe ideas sive conceptus effingerem, ut mentes potius quam corpora referrent*. En tout cas, dans ce passage de la *Sixième Méditation*, Descartes est en train de répéter l'analyse, puis la *confutatio* et la *refutatio* du spontané orchestrées par la *Troisième Méditation*. C'est le moment où, par

lecteur de se rendre attentif au lexique de la *prudencelprudentia* déployé par Descartes.⁴

On est ainsi reconduit à l'attaque de la *Première Méditation*, où Descartes avance une des démarches du doute en la justifiant comme une exigence de prudence. L'exorde est bien connu (AT VII, 17-18) : après avoir énoncé le « dessein » d'une « destruction » (*eversio*) généralisée et générale de « mes anciennes opinions », Descartes le précise en explicitant la modalité et l'objet. La *modalité*, c'est-à-dire un doute qui est une « négation méthodique » (Gouhier), et l'*objet*, non pas « chacune » des anciennes opinions « en particulier », mais « les principes » sur lesquels elles étaient appuyées (la traduction française parlera même, plus loin, de « fondements [sur lesquels] ma créance était appuyée », AT IX-1, 59). La généralité de l'*eversio* s'accomplit ainsi à partir de la *généralisation du doute* que permet l'équivalence posée entre le douteux et le faux et de la décision de s'attaquer *d'emblée aux principes* des croyances naturelles. La suite du texte fournit à première vue une application stricte de ce protocole :

Nempe quidquid hactenus ut maxime verum admisi vel a sensibus, vel per sensus accipi; hos autem interdum fallere deprehendi, ac prudentiæ est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt (AT VII, 18).

Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens : or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés (AT IX-1, 14).

Voici un des « principes » de mes « anciennes opinions » (*hactenus*) qu'il s'agit désormais de ruiner : la confiance accordée aux sensations comme source de la connaissance la plus vraie. Et voici aussi une application de la négation méthodique : l'erreur ponctuelle (*interdum*) vaut défiance à jamais (*nunquam illis plane confidere*). Unique variation : le passage d'une équivalence quantitative (« le moindre sujet de douter » suffit pour tout « rejeter ») à une équivalence temporelle (ce qui nous a « une fois trompé » mérite qu'on n'y si fie « jamais entièrement » à l'avenir).⁵

Mais il suffit de regarder le texte un peu plus de près pour s'apercevoir de deux

l'effet de l'ordre des raisons, les arguments sceptiques s'estompent au profit d'une analyse des raisons du jugement naturel qui, à partir des idées adventices, nous amène à poser l'existence d'une « chose étrangère [qui] envoie et imprime en moi sa ressemblance ». La vivacité des idées de sensations s'opposerait alors au caractère plus fade des contenus des doutes. Au moins qu'il faille minimiser le sens du verbe « méditer » dans *prudens et sciens meditando*, pour y reconnaître la production d'idées factices, issues d'un travail délibéré et conscient de composition des contenus de la sensation et des idées innées. Mais, si on exclut la formule de la préface (AT VII, 9), il s'agit bien d'une des rares occurrences du verbe « méditer » dans les *Méditations* (cfr. AT VII, 25 : *meditabor*) !

4. Pour l'histoire de la notion de « prudence », voir désormais le dossier fourni par Berriot-Salvadore *et al.* 2012 et pour le lexique Aubert-Baillet 2015.

5. « Il faut considérer ce qui trompe une fois comme trompant toujours, sans tenir compte de la probabilité qu'une erreur intervienne dans d'autres jugements corrects plus nombreux. Il n'y a pas droit à l'erreur, car une erreur dans une expérience suffit à disqualifier toute nouvelle expérience. [...] L'erreur provoquée par une sensation change de statut : ce n'est plus une défaillance occasionnelle, mais une incapacité permanente ;

différences notables entre le protocole initial formulé par Descartes et son application.

D'une part, l'exigence de la « négation méthodique » s'était imposée à Descartes comme une règle dictée par la raison. Voire, plus précisément, comme une règle qui se déduit d'une évidence que la raison impose d'emblée comme une vérité dont on est déjà persuadé : « mais, d'autant que la raison me persuade déjà (*jam ratio persuadet*) que je ne dois pas moins soigneusement m'empêcher de donner créance aux choses qui ne sont pas entièrement certaines et indubitables, qu'à celles qui nous paraissent manifestement être fausses, le moindre sujet de douter que j'y trouverai, suffira pour me les faire toutes rejeter » (AT IX-1, 14). Autrement dit, c'est la raison qui invite, négativement, à une même retenue à l'égard du douteux et du manifestement faux, et qui suggère, positivement, d'en affirmer l'équivalence dans le doute méthodique. Or, dans le cas de l'application de sa démarche aux sensations, Descartes y voit au contraire le corollaire d'une règle de prudence (*prudenticiae est*). S'il est « de la prudence » de se méfier de celui qui nous a trompés « quand même ce n'aurait été qu'une fois » (*vel semel deceperunt*, comme traduisent, rigoureusement au pied de la lettre, les *Principes de la philosophie*, I, 4), car cela révèle sa nature essentiellement trompeuse, il sera d'autant plus « de la prudence » de le faire dans le cas des sens qui nous ont déjà trompés « quelquefois », donc plus d'une fois.

D'autre part, le protocole d'ouverture exigeait, comme on l'a rappelé, une posture pour ainsi dire extrémiste ou hyperbolique, que Descartes explicite lors de sa reprise au début de la *Seconde Méditation* : « en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le *moindre* doute, tout de même que si je connaissais que cela fût *absolument* faux » (AT IX-1, 19) ; *removendo scilicet illud omne quod vel minimum dubitationis admittit* (AT VII, 25, nous soulignons). Au contraire, dans le passage que nous étudions, la prudence invite non pas à *rejeter* les évidences sensibles, mais à *minimiser* la valeur : *nunquam illis plane confidere* ; « ne se fier jamais *entièrement* ».

Les passages parallèles du corpus cartésien semblent confirmer les écarts que nous venons de repérer. Si les *Principia* répètent strictement la formulation des *Méditations*,⁶ le *Discours de la méthode* semblait pointer, plutôt qu'une exigence de « défiance » (« ne se fier jamais »), un jugement et une résolution accomplis en pleine application de la « négation méthodique ». Un jugement et une résolution qui reviennent à (sup)poser la dissemblance entre les objets sensibles et les sensations qu'on en a : « Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je *voulus sup-*

la probabilité n'a plus de légitimité et ne relève plus de la vérité puisqu'elle ne permet aucune certitude » (Marion 2021 : 11).

6. *Principia philosophiae*, I, 4, AT VIII-2, 5-6 ; *Principes de la philosophie*, IX-2, 26: *Nunc itaque, cum tantum veritati quaerendae incumbamus, dubitabimus inprimis, an ullae res sensibiles aut imaginabiles existant: primo, quia deprehendimus interdum sensus errare, ac prudenticiae est, nunquam nimis fidere iis, qui nos vel semel deceperunt* ; « Mais, parce que nous n'avons point d'autre dessein maintenant que de vaquer à la recherche de la vérité, nous douterons, en premier lieu, si de toutes les choses qui sont tombées sous nos sens, ou que nous avons jamais imaginées, il y en a quelques-unes qui soient véritablement dans le monde : tant à cause que nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres, et qu'il y aurait de l'imprudence de nous trop fier à ceux qui nous ont trompés, quand même ce n'aurait été qu'une fois ».

poser qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer » (AT VI, 32, nous soulignons⁷). La *Recherche de la vérité*, quant à elle, remplace l'exigence de prudence avec celle d'une « juste raison » et insiste sur l'opposition temporelle « quelquefois » – « jamais », tout en gommant la suggestion d'une gradation de la confiance accordée aux sensations : « C'est pourtant ce que j'espère, et je trouve étrange que les hommes soient si crédules, que d'appuyer leur science sur la certitude des sens, puisque personne n'ignore qu'ils trompent *quelquefois*, et que nous avons *juste raison* de nous défier *toujours* de ceux qui nous ont une fois trompés » (AT X, 510, nous soulignons ; cfr. Descartes, *Étude du bon sens, La recherche de la vérité, et autres écrits de jeunesse (1616-1631)*, éd. par Vincent Carraud, Gilles Olivo et Corinna Vermeulen, Paris, PUF, 2013 : 258, 281, 327).

Les commentateurs n'ont pas manqué de signaler le caractère un peu incongru de ce mouvement d'ouverture de la *Première Méditation*. En se penchant sur « Les sens trompeurs. Usage cartésien d'un motif sceptique », Jean-Pierre Cavaillé a pointé, dans le recours à la notion de « prudence », une des « apories » du texte :

Rappelons les apories que nous avons cru déceler dans l'usage cartésien de l'expression « sens trompeurs » : la présence d'une maxime de prudence au cours d'une méditation sur la vérité (se défier des trompeurs) et l'admission, qui semble découler de cette ingénierie de l'éthique (sinon du politique) dans la recherche de la vérité, d'une occulte vertu de tromperie dans les organes des sens. Le statut rhétorique de l'argumentation ne fait aucun doute : l'accord du lecteur est sollicité par l'emploi de formules (des lieux communs) et d'un type de formulation (le trait d'esprit), qui appartiennent à son paysage culturel le plus immédiat.⁸

Plus récemment, Denis Kambouchner a analysé en détail la séquence de la *Première Méditation* que nous étudions ici pour en signaler le caractère tâtonnant :

Certes, la prudence dicte de « ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés ». Mais « ne se fier jamais entièrement » ne veut pas dire « retirer toute espèce de crédit ». Il est vrai que, selon la règle énoncée plus haut, tout ce à l'égard de quoi l'on pourra imaginer le moindre doute sera à rejeter comme faux : ce qui vaudra pour tous les enseignements des sens, si l'on tient qu'*aucun* n'est absolument digne de confiance. [...] Toutefois, il est trop clair que, dans l'expérience naturelle, tous ces enseignements des sens ne sont pas à placer sur le même plan, ou plus précisément, que de la part des sens il n'y a pas toujours au même degré *enseignement*. [...] À défaut d'une confiance immédiate et absolue, qui nous exposerait à de grands périls, une confiance réfléchie et relative, à chaque fois précisément mesurée, paraîtrait donc s'imposer plutôt qu'une rejection tout aussi indifférenciée.⁹

7. Mais on notera l'atténuation de AT VI, 8 : « Je réputais *presque* pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable ».

8. Cavaillé 1991.

9. Kambouchner 2005 : 258-259.

Jean-Luc Marion a insisté au contraire sur la spécificité de la négation méthodique :

Pour récuser définitivement un énoncé ou une expérience, il n'est pas même besoin d'une seule occurrence d'erreur patente ; il suffit d'un simple soupçon d'erreur. [...] Ce dernier pas franchit une limite : le doute ne met pas en cause la différence entre le vrai et le faux, mais celle entre l'incertain (qui pourrait rester vrai selon le moment ou l'occasion) et le certain (qui peut englober une connaissance, mais aussi une non-connaissance certaine). Le doute élimine l'incertitude, donc aussi la possibilité d'une vérité incertaine, pour ne garder que des certitudes, éventuellement négatives.¹⁰

Or, force est de constater que ce « dernier pas », qui relève proprement de « l'hyperbole », s'énonce *avant* la « règle de prudence » concernant la confiance à accorder aux sens. Et on revient ainsi à la difficulté de cette formulation qui lance le travail du doute tout en en émoussant aussitôt la portée et la radicalité.

2. Il convient alors de s'interroger plus précisément sur la visée de cette indication concernant l'exigence de se défier des sens, et d'en préciser le *sens* et les *sources*.

Pour ce qui est du *sens*, Descartes l'indique indirectement dans les lignes qui suivent le passage qui nous retient : « les sens nous trompent quelquefois, touchant les choses peu sensibles et fort éloignées » (AT IX-1, 14) ; *interdum sensus circa minuta quædam et remotiora nos fallant* (AT VII, 18). Les exemples ne sont pas donnés ici, car sans doute trop banals, et en tout cas bien connus par tout lecteur des *Academica* de Cicéron, des *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus, de Lucrèce (*De rerum natura*, IV, 353-354), de Tertullien, ou, plus récemment, de l'*Apologie de Raymond Sebond* de Montaigne. Descartes y revient néanmoins explicitement dans la *Sixième Méditation*, au moment de reprendre les doutes sur la connaissance sensible :

Postea vero multa paulatim experimenta fidem omnem quam sensibus habueram labefactarunt; nam et interdum turres, quæ rotundæ visæ fuerant e longinquo, quadratæ apparebant e propinquo, et statuæ permagnæ, in eorum fastigiis stantes, non magnæ e terra spectanti videbantur ; et talibus aliis innumeris in rebus sensuum externorum judicia falli deprehendebam (AT VII, 76). Mais par après plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avais ajoutée aux sens. Car j'ai observé plusieurs fois que des tours, qui de loin m'avaient semblé rondes, me paraissaient de près être carrées, et que des colosses, élevés sur les plus hauts sommets de ces tours, me paraissaient de petites statues à les regarder d'en bas ; et ainsi, dans une infinité d'autres rencontres, j'ai trouvé de l'erreur dans les jugements fondés sur les sens extérieurs (AT IX-1, 61).

Voici donc des renseignements plus précis concernant les choses « fort éloignées », *remotiora* ; et Descartes d'ajouter peu après le cas des astres : « que les astres, les tours et tous les autres corps éloignés soient de la même figure et grandeur qu'ils paraissent de loin à nos yeux, etc. » (AT IX-1, 65) ; *quod et astra et turres, et quæv-*

10. Marion 2021 : 12.

is alia remota corpora ejus sint tantum magnitudinis et figura, quam sensibus meis exhibent, et alia ejusmodi (AT VII, 82). Au même endroit, on trouve aussi une suggestion pour interpréter la référence aux « choses peu sensibles », *minuta*, Descartes y évoquant « l'opinion que j'ai que tout espace dans lequel il n'y a rien qui meuve, et fasse impression sur mes sens, soit vide », *quod omne spatium, in quo nihil plane occurrit quod meos sensus moveat, sit vacuum*. La négation du vide s'appuie sur l'écart entre sensibilité et « matière subtile ». Dans les *Cinquièmes Réponses* Descartes mentionnera des « figures » de la matière si « petites », *minuta*, que « nos sens ne peuvent pas les saisir » (*Etsi enim haud dubie dari possint in mundo, quales a Geometris considerantur, nego tamen ullas dari circa nos, nisi forte tam minutas, ut nullo modo sensus nostros attingant*, AT VII, 381), avant d'exposer la doctrine des *tria mundi aspectabilis elementa* dans *Principia*, III, §52¹¹ et de consacrer les chapitres 202-204 de la quatrième partie de la *Summa* précisément à la nature et au statut des *particulae corporum insensiles*, en précisant les affinités et les différences entre sa doctrine et l'atomisme de Démocrite.

Lorsque Descartes reconnaît qu'il a « quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs », ou que « nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres » (*Principes*, I, §4), il faudra donc songer, d'abord et surtout, à des erreurs d'appréciation, ou plus précisément, à des jugements erronés, formulés « inconsidérément », *inconsiderate* (AT VII, 82) à partir des données sensibles. On pourra d'ailleurs reconnaître dans cette erreur une application particulière du principe qui gouverne le réalisme spontané, c'est-à-dire la présomption d'une ressemblance entre l'idée sensible et sa cause extramentale (« cette chose étrangère envoie et imprime en moi sa ressemblance plutôt qu'aucune autre chose », AT IX-1, 30). Ainsi, de même que je juge, à tort, que « dans un corps qui est chaud, il y ait quelque chose de semblable à l'idée de la chaleur qui est en moi » ou « que dans un corps blanc ou noir, il y ait la même blancheur ou noirceur que je sens », de même je juge « inconsidérément » que « les astres, les tours et tous les autres corps éloignés soient de la même figure et grandeur qu'ils paraissent de loin à nos yeux » et « quoiqu'il y ait des espaces dans lesquels je ne trouve rien qui excite et meuve mes sens, je ne dois pas conclure pour cela que ces espaces ne contiennent en eux aucun corps » (AT IX-1, 65). De cette erreur je fais quelques fois « l'épreuve » « par expérience » (en m'approchant d'une tour ou d'une grande statue), mais la réfutation de l'évidence sensible peut exiger aussi une démarche plus articulée, s'appuyant sur une vérité scientifique non immédiate (les lois de l'astronomie et de la dioptrique) ou sur l'usage des instruments qui permettent une expérience qui devient « expérimentation » (par exemple en utilisant des « petites lunettes », voir AT VII, 382 ; AT VI, 155).

Parmi les exemples évoqués, Descartes semble privilégier en tout cas celui du soleil, qui est aussitôt nommé après avoir achevé la démonstration de l'existence des choses matérielles pour distinguer la connaissance en général des qualités qui constituent l'essence des corps (connaissance toujours certaine), de celle (souvent incertaine) de

11. Cfr. déjà dans *Le Monde*, AT XI, 23-31.

leurs déterminations particulières – sinon carrément obscure et confuse lorsqu'il s'agit de leurs qualités secondaires :

Et partant il faut confesser qu'il y a des choses corporelles qui existent. Toutefois elles ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, car cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses ; mais au moins faut-il avouer que toutes les choses que j'y conçois clairement et distinctement, c'est-à-dire toutes les choses, généralement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la géométrie spéculative, s'y retrouvent véritablement. Mais pour ce qui est des autres choses, lesquelles ou sont seulement particulières, par exemple, que le soleil soit de telle grandeur et de telle figure, etc. (AT IX-1, 63).

D'ailleurs, au moment de « ranger » les idées d'après leur origine, Descartes avait avancé le fait de « voir le soleil » (AT IX-1, 30 = AT VII, 38) comme un exemple paradigmatique d'une idée adventice issue des sens externes – et peu après il y insiste, en en faisant même l'idée adventice par excellence : [*solis idea*] *quæ maxime inter illas quas adventitias existimo est recensenda*, AT VII, 39, nous soulignons). Surtout, la *Troisième Méditation* trouve dans l'idée du soleil l'occasion pour rejeter le principe de ressemblance entre les idées de sensation et leur cause extérieure.

Ac denique, quamvis a rebus a me diversis procederent, non inde sequitur illas rebus istis similes esse debere. Quinimo in multis sæpe magnum discrimen videor deprehendisse: ut, exempli causa, duas diversas solis ideas apud me invenio, unam tanquam a sensibus haustam, et quæ maxime inter illas quas adventitias existimo est recensenda, per quam mihi valde parvus apparet, aliam vero ex rationibus Astronomiæ desumptam, hoc est ex notionibus quibusdam mihi innatis elicitam, vel quocumque alio modo a me factam, per quam aliquoties major quam terra exhibetur; utraque profecto similis eidem soli extra me existenti esse non potest, et ratio persuadet illam ei maxime esse dissimilem, quæ quam proxime ab ipso videtur emanasse (AT VII, 39).

Comme, par exemple, je trouve dans mon esprit deux idées du soleil toutes diverses : l'une tire son origine des sens, et doit être placée¹² dans le genre de celles que j'ai dit ci-dessus venir de dehors, par laquelle il me paraît extrêmement petit ; l'autre est prise des raisons de l'astronomie, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre. Certes, ces deux idées que je conçois du soleil, ne peuvent pas être toutes deux semblables au même soleil ; et la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence, est celle qui lui est le plus dissemblable le soleil soit de telle grandeur et de telle figure (AT IX-1, 31).

Comme l'a signalé Emanuela Scribano,¹³ Descartes s'inspire ici sans doute d'une remarque du *De anima* (III, 3, 428b2-4) où Aristote signale que *apparent nonnunquam etiam falsa, de quibus simul veram opinionem habet. Sol enim pedalis quidem apparet, at persuasum est terra ipsum esse longe maiorem*, « il y a des choses qui apparaissent aussi comme fausses, mais dont on a en même temps une persuasion vraie. Par exemple, le soleil

12. On notera que la traduction ne rend pas le « *maxime* » du texte latin.

13. Scribano 2006 : 134-135.

apparaît de la taille d'un pied, mais on est persuadé qu'il est bien plus grand que la Terre ». Et les *Conimbricenses* de commenter que la taille apparente du soleil est perçue par l'imagination, alors que la *vera opinio* concernant ses dimensions nous est dévoilée par « le Mathématicien ». ¹⁴ Comme le suggère Scribano, la source aristotélicienne permet de s'apercevoir que Descartes ne tranche pas sur l'origine de l'idée « scientifique » du Soleil (*ex rationibus Astronomiæ desumptam, hoc est ex notionibus quibusdam mihi innatis elicitam, vel quocumque alio modo a me factam*), mais qu'il s'intéresse surtout, comme Aristote, au contraste (*discrimen*) entre une idée sensible et une idée dérivée des connaissances non-sensibles pour neutraliser le principe de la ressemblance. Mais le travail des sources ne s'arrête sans doute pas ici, et le prolonger nous permettra de revenir à la norme de prudence qui nous intéresse et à sa fonction dans la démarche de la *Première Méditation*.

3. En effet, l'exemple du soleil réapparaît dans une page célèbre de la *Lettre préface* à la traduction des *Principes de la philosophie*, et cette reprise vaut suggestion d'une source ultérieure, qui s'ajoute et complète la source aristotélicienne. Après avoir défini la sagesse, Descartes brosse dans la *Lettre* un abrégé de l'histoire de la philosophie ancienne, en évoquant les figures de « Platon et Aristote, entre lesquels il n'y a eu autre différence sinon que le premier, suivant les traces de son maître Socrate, a ingénument confessé qu'il n'avait encore rien pu trouver de certain, et s'est contenté d'écrire les choses qui lui ont semblé être vraisemblables, imaginant à cet effet quelques Principes par lesquels il tâchait de rendre raison des autres choses ; au lieu qu'Aristote a eu moins de franchise, et bien qu'il eût été vingt ans son disciple, et n'eût point d'autres Principes que les siens, il a entièrement changé la façon de les débiter, et les a proposés comme vrais et assurés, quoiqu'il n'y ait aucune apparence qu'il les ait jamais estimés tels » (AT IX-2, 5-6). À ce premier effort des philosophes pour atteindre le « cinquième degré de la sagesse » au-delà des quatre ordinaires (connaissance des notions claires, expérience sensible, « conversation » des hommes et « commerce » des livres), font suite les disputes d'école :

Et la principale dispute que leurs disciples eurent entre eux, fut pour savoir si on devait mettre toutes choses en doute, ou bien s'il y en avait quelques-unes qui fussent certaines. Ce qui les porta de part et d'autre à des erreurs extravagantes : car quelques-uns de ceux qui étaient pour le doute, l'étendaient même jusques aux actions de la vie, en sorte qu'ils négligeaient d'user de prudence pour se conduire ; et ceux qui maintenaient la certitude, supposant qu'elle devait dépendre des sens, se fiaient entièrement à eux, jusque-là qu'on dit qu'Épicure osait assurer, contre tous les raisonnements des Astronomes, que le Soleil n'est pas plus grand qu'il paraît (*ibid.*).

Descartes conclut son abrégé d'histoire de la philosophie ancienne en notant que « l'erreur de ceux qui penchaient trop du côté du doute ne fut pas longtemps suivie, et celle des autres a été quelque peu corrigée, en ce qu'on a reconnu que les sens nous trompent

14. Voir l'édition fournie par Mário Santiago de Carvalho des *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros de Anima* (1598), disponible en ligne à l'adresse <http://www.conimbricenses.org/in-tres-libros-de-anima-aristotelis-stagiritae/>. La traduction latine du texte d'Aristote et le commentaire se lisent à la p. 252 du fichier pdf.

en beaucoup de choses ». Mais, pour nous, il vaudra surtout souligner, d'une part, l'attribution à Épicure d'une posture qui consiste à « se fier entièrement » aux sens (formule à rapprocher bien évidemment du « ne se fier jamais entièrement » de la *Première Méditation*), et, d'autre part, la reprise de l'exemple des deux idées du soleil. La source de Descartes n'est pas ici Aristote, mais Cicéron. Citons quelques lignes des *Academica* (II, 26, §82¹⁵) :

Quid potest esse sole maius, quem mathematici amplius duodeviginti partibus confirmant maiorem esse quam terra? quantulus nobis videtur; mihi quidem quasi pedalis; Epicurus autem posse putat etiam minorem esse eum quam videatur, sed non multo; ne maiorem quidem multo putat esse, vel tantum esse quantus videatur, ut oculi aut nihil mentiantur tamen aut non multum.

Dans les pages finales de l'*Apologie de Raymond Sebond*, consacrées à « l'incertitude et faiblesse de nos sens », Montaigne fournit une excellente paraphrase de l'argument de Cicéron, en l'amplifiant par des citations tirées de Lucrèce (*De rerum natura*, V, 577-578 et IV, 379, 386). Lorsque l'on assume que « toute connaissance vient en nous par leur entremise et moyen », il devient indispensable de mettre les sensations à l'abri de toute erreur. D'où cette « fantaisie » « extrême » des épicuriens,

que le Soleil n'est non plus grand que ce que notre vue le juge : *quicquid id est, nihilo fertur maiore figura, / quam nostris oculis quam cernimus esse videtur* [Quoi que ce soit, il n'a pas du tout dans sa course un volume plus grand que ne paraît être celui que nous voyons de nos yeux.] que les apparences, qui représentent un corps grand, à celui qui en est voisin, et plus petit, à celui qui en est éloigné, sont toutes deux vraies : *nec tamen hic oculis falli concedimus hilum ; / proinde animi vitium hoc oculis adfingere noli*. [Et pourtant nous ne concédons pas qu'ici nous soyons en rien trompés par nos yeux ; ne va donc pas imputer aux yeux cette faute de l'esprit.] et résolument qu'il n'y a aucune tromperie aux sens.¹⁶

Bref, « de toutes les absurdités la plus absurde aux Épicuriens, est, désavouer la force et l'état des sens », et l'effort désespéré qu'accomplit Lucrèce pour justifier que « les objets qui de près étaient carrés ont semblé ronds de loin » en est la preuve. Et Montaigne de rétorquer alors : « Quant à l'erreur et incertitude de l'opération des sens, chacun s'en peut fournir autant d'exemples qu'il lui plaira : tant les fautes et tromperies qu'ils nous font, sont ordinaires ».

Épicure de par son obstination à se fier partout et toujours aux sensations est donc le paradigme d'un entêtement philosophique, qui va jusqu'à nier l'évidence de la différence entre la perception sensible et la vraie connaissance de la taille réelle du soleil. À l'hésitation entre une imagination fautive et une opinion vraie que proposait Aristote et que reprenait Descartes pour récuser le principe de la ressemblance, Épicure opposerait un choix unilatéral et dès lors excessif – une « fantaisie

15. Nous citons le texte de Cicéron d'après l'édition de Talon 1550.

16. Nous citons les *Essais* d'après l'édition fournie par Bjaï *et al.* 2001, qui reprend le texte de 1595 publié par Marie de Gournay. Les textes cités se trouvent aux pages 591-592 de l'édition de référence de Villey & Saulnier 2004.

extrême ». Toutefois, et c'est là l'essentiel, il s'agit néanmoins d'un choix qui relève d'une règle de prudence. Cicéron l'explique (*Academica*, II, 25, §79) :

Latrat in ista causa Epicurus: veraces suos esse sensus dicit. Igitur semper auctoritatem habes, et eum qui magno suo periculo causam agat. Eo enim rem dimittit Epicurus si unus sensus semel in vita mentitus sit, nulli umquam esse credendum.

On aura reconnu la matrice de la règle de prudence cartésienne (*prudentiæ est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt*). Mais on aura aussi reconnu l'inversion que Descartes impose à l'usage de la maxime. Épicure argumente de la façon suivante : « il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés » ; par conséquent, si une seule sensation nous a une fois trompés, toute confiance aux sens comme outils de connaissance est détruite. Mais les sens sont l'unique fondement de notre science. Par conséquent, pour sauver la possibilité de la science il faut affirmer que les sens ne nous trompent jamais, car, comme le résume Montaigne, « nous n'avons pas de science, si les apparences des sens sont fausses ». Descartes inverse la polarité de l'argumentation : nous sommes souvent trompés par les sens, mais *si unus sensus semel in vita mentitus sit, nulli umquam esse credendum*. Par conséquent, pour assurer la possibilité d'une connaissance scientifique, il faut la fonder autrement que sur la sensation et il convient dès lors et d'ores et déjà de se méfier toujours des données sensibles.

On saisit ainsi, sans doute, le *sens* et la *portée* de cet argument un peu incongru, avec lequel s'inaugure la rafale des doutes de la *Première Méditation*. Sa cible n'est pas – ou pas uniquement – l'homme « naturel », qui voit dans les sensations l'unique source de connaissances vraies. Descartes vise aussi une position plus radicale, telle que celle d'Épicure, qui affiche une confiance « extrême » et presque pathologique à l'égard des données sensibles. Pour déstabiliser ce genre d'interlocuteurs, il n'est pas nécessaire de mobiliser des arguments *ad hoc*, et pas non plus de mettre déjà à l'œuvre le doute méthodique. Il suffit de miner une confiance qui est aveugle, et de susciter au moins la défiance. Autrement dit, il s'agit tout simplement de le conduire à ne pas « se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés », car son erreur consiste précisément dans une confiance par trop « entière », un *plane confidere*.

Mais on objectera peut être qu'un tel entêtement dans une confiance aveugle dans la vérité immédiate des sensations n'a pas de réalité hors de l'abstraction des dogmes épicuriens et que la moquerie de Montaigne prouve suffisamment qu'il s'agit d'une thèse dont personne ne se portera jamais défenseur. Or, Descartes a eu, ex post, la preuve du contraire. En commentant le passage de la *Troisième Méditation* sur les deux idées du soleil, Gassendi observera en effet que

Enimvero geminae illae Solis ideae similes sunt, et verae, seu Soli conformes ; sed una magis, alia minus. Eodem modo, quo duae ejusdem hominis ideae, una emissa ex decimo passu, alia ex centesimo, aut millesimo, similes, et verae, seu conformes sunt : sed illa magis, ista minus, eo quod illa, quæ prior venit, deteritur minus, quæ longius, magis, ut explicaretur, siliceret, paucis, neque tu ipse satis caperes (AT VII, 283).

Il n'y pas une idée fausse et une idée vraie du soleil, mais deux idées, l'une et l'autre vraie, mais avec des degrés de vérité différents. Et Gassendi d'ajouter et préciser peu après que finalement, l'idée sensible du soleil l'emporte toujours sur son idée « scientifique » impossible à réaliser par l'esprit :

Quanquam, ut istud interjiciam, quaeso te: nos ipsi, qui toties Solem conspeximus, qui toties apparentem ejus diametrum observavimus, qui toties de vera ratiocinati sumus, quaeso te, inquam, habemusne aliam, quam vulgarem imaginem Solis? Colligimus quidem ratione esse Solem majorem terra centum sexaginta et pluribus vicibus: at propterea ideamne tam vasti corporis habemus? Ampliamus hanc sane sensibus acceptam, quantum possumus; contendimus mentem, quantum possumus. At nihil tamen aliud, quam tenebras meras nobis facimus; et quoties habere distinctam de Sole cogitationem volumus, oportet mens redeat ad speciem, quam intercedente oculo accepit (AT VII, 284).¹⁷

Et la remarque de Gassendi n'est-elle pas déjà celle formulée par Hobbes ?

Il semble qu'il ne puisse y avoir en même temps qu'une idée du soleil, soit qu'il soit vu par les yeux, soit qu'il soit conçu par le raisonnement être plusieurs fois plus grand qu'il ne paraît à la vue ; car cette dernière n'est pas l'idée du soleil, mais une conséquence de notre raisonnement, qui nous apprend que l'idée du soleil serait plusieurs fois plus grande, s'il était regardé de beaucoup plus près. Il est vrai qu'en divers temps il peut y avoir diverses idées du soleil, comme si en un temps il est regardé seulement avec les yeux, et en un autre avec une lunette d'approche ; mais les raisons de l'astronomie ne rendent point l'idée du soleil plus grande ou plus petite, seulement elles nous enseignent que l'idée sensible du soleil est trompeuse (AT IX-1, 143).

On sait la fin de non-recevoir que Descartes oppose aux remarques du prévôt de Digne et, en partie aussi, à celles de « l'anglais ». Et pourtant il y a ici quelque chose de vrai, et dont l'auteur des *Méditations* reconnaît et sent, après tout, la vérité. À preuve, quelques mots glissés à la fin des *Sixièmes Réponses* :

Lorsque j'eus la première fois conclu, en suite des raisons qui sont contenues dans mes Méditations, que l'esprit humain est réellement distingué du corps, et qu'il est même plus aisé à connaître que lui, et plusieurs autres choses dont il est là traité, je me sentis à la vérité obligé d'y acquiescer, parce que je ne remarquais rien en elles qui ne fut bien suivi, et qui ne fut tiré de principes très évidents, suivant les règles de la Logique. Toutefois je confesse que je ne fus pas pour cela pleinement persuadé, et qu'il m'arriva presque la même chose qu'aux Astronomes, qui, après avoir été convaincus par de puissantes raisons que le Soleil est plusieurs fois plus grand que toute la terre, ne sauraient pourtant s'empêcher de juger qu'il est plus petit, lorsqu'ils jettent les yeux sur lui. Mais après que j'eus passé plus avant, et qu'appuyé

17. Sur le rapport de Gassendi avec la théorie de la connaissance d'Épicure, voir Taussig 2003 ; Lolordo 2007 : chap. 3 et plus récemment les chapitres signés par Gianni Paganini et Saul Fischer dans l'ouvrage dirigé par Bellis *et al.* 2023. Pour l'ensemble des sources (païennes et chrétiennes) des remarques de Gassendi sur les sens et un commentaire suivi des « canons » d'Épicure pour le critère des sens, voir Taussig 2004 : 271-274, Lettres 207-208.

sur les mêmes principes, j'eus porté ma considération sur les choses Physiques ou naturelles... (AT IX-1, 238-239).

Certes, la force des raisons s'imposera *in fine*, d'où les derniers mots de ces *Réponses* (« la difficulté qu'ils ont à recevoir mes conclusions, peut aisément être attribuée à la coutume invétérée qu'ils ont de juger autrement de ce qu'elles contiennent, comme il a déjà été remarqué des Astronomes, qui ne peuvent s'imaginer que le Soleil soit plus grand que la terre, bien qu'ils aient des raisons très-certaines qui le démontrent », AT IX-1, 244). Il reste néanmoins que cette fascination pour la vérité des sensations apparaît comme un risque possible et toujours à envisager, surtout dans le premier moment de la méditation. Portée à l'extrême par des philosophies telles que celle d'Épicure, la tendance à « se fier entièrement » aux sens constitue une composante de notre commerce naturel avec le monde (*omnia quæ sensibus usurpabam*, AT VII, 35). Il convient dès lors de la prendre en compte et de susciter dans les méditant une utile et préalable méfiance à l'égard de l'évidence sensible. Le doute n'aura rien de « prudentiel », mais pour y entrer et s'y adonner sérieusement, il convient que l'*ego* des *Méditations* reconnaisse qu'« il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés » – *id est*, qu'« il est de la prudence » de se résoudre à douter.

ABRÉVIATIONS

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

RÉFÉRENCES

- Arbib, D. 2019. *Les Méditations métaphysiques, Objections et Réponses de Descartes. Un commentaire*, Paris, Vrin.
- Aubert-Baillet, S. 2015. “De la φρόνησις à la prudentia”, *Mnemosyne*, 68, pp. 68-90.
- Bellis, D., Garber, D. et Palmerino, C. R. 2023. *Pierre Gassendi: Humanism, Science, and the Birth of Modern Philosophy*, New York, Routledge.
- Berriot-Salvadore, É., Pascal, C., Roudaut, F. et Tran, T. (éds.) 2012. *La Vertu de prudence entre Moyen Âge et âge classique*, Paris, Classiques Garnier.
- Bjaï, D., Boudou, B., Céard J. et Pantin, I. (eds. sous la direction de J. Céard) 2001. *Montaigne. Les Essais*, Paris, Librairie Générale Française & Le Livre de Poche (“La Pochothèque”).
- Cavaillé, J.-P. 1991. “Les sens trompeurs. Usage cartésien d'un motif sceptique”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 181/1, pp. 3-31.
- Kambouchner, D. 2005. *Les Méditations métaphysiques de Descartes. I: Introduction générale, Première Méditation*, Paris, PUF.
- Lolordo, A. 2007. *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge UP.
- Marion, J.-L. 2021. “Le doute comme jeu suprême – Descartes sceptique”, *Les Études philosophiques*, 136/1, pp. 5-36.
- Scribano, E. 2006. *Angeli e beati: modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Bari, Laterza.
- Talon, O. 1550. *Audomari Talei in Lucillum Ciceronis Commentarii*, ad Carolum Lotharingum Cardinalem Guisianum, Parisiis, ex typographia Matthæi Davidis.
- Taussig, S. 2003. *Pierre Gasendi (1592-1655). Introduction à la vie savante*, Turnhout, Brepols.

Taussig, S. (éd.) 2004. *Pierre Gassendi (1592-1655). Lettres latines*, Turnhout, Brepols.

Villey, P. et Saulnier, V.-L. (éds.) 2004. *Montaigne. Les Essais*, Paris, PUF (1^{re} éd. 1924).

Doubt and Prudence in Descartes' *First Meditation*

Alberto Frigo

Università degli Studi di Milano

alberto.frigo@unimi.it

ORCID: 0000-0003-2971-697X

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ALICE RAGNI

Note sulla nozione di *prima philosophia* nel Seicento (a partire da Descartes)

ABSTRACT: The 17th century is the century that records the greatest number of meanings attributed to *prima philosophia*, a sign that this is evidently one of the notions for which a reformulation is needed. It is possible to find at least five definitions of *prima philosophia*, in addition to the more widespread one according to which philosophy is said to be 'prima' both by virtue of the universality (being qua being) and the eminence (God and separate intelligences) of its object, and which derives from a reading of Aristotle's *Metaphysics*. This paper intends to reconstruct, without any claim to exhaustiveness, some of the main definitions of *prima philosophia* that occurred in the 17th century, starting with the most innovative one due to Descartes, which certainly had the greatest influence on subsequent history, surpassing, in fact, the other definitions, including the one that arose within the reformed scholasticism and of which Clauberg represents, at least at first, a spokesman. On the other hand, I will include in this review a brief survey of some theses that are more or less eccentric to Descartes' position, namely those of Thomas Hobbes, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus and Francis Bacon.

SOMMARIO: Il Seicento è il secolo che censisce il maggior numero di significati attribuiti alla *prima philosophia*, segno del fatto che questa è, evidentemente, una delle nozioni per le quali si avverte la necessità di una riformulazione. È possibile reperire almeno cinque definizioni di *prima philosophia*, oltre a quella più diffusa secondo cui la filosofia sarebbe 'prima' sia in virtù dell'universalità (l'ente in quanto ente) sia dell'eminenza (Dio e le intelligenze separate) del suo oggetto, e che deriva dalla lettura della *Metafisica* di Aristotele. Il presente lavoro intende ricostruire, senza alcuna pretesa di esaustività, alcune delle principali definizioni di *prima philosophia* occorse nel Seicento, a partire da quella più innovativa di Descartes, che ha certamente avuto la maggiore influenza sulla storia successiva, superando, di fatto, le altre definizioni, compresa quella sorta all'interno della scolastica riformata e di cui Clauberg rappresenta, almeno inizialmente, un portavoce. D'altra parte, si includerà in questa rassegna un breve resoconto di alcune tesi più o meno eccentriche rispetto alla posizione di Descartes, ovvero quelle di Thomas Hobbes, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus e Francis Bacon.

KEYWORDS: *prima philosophia*; Descartes; Clauberg; Hobbes; Tschirnhaus; Bacon

Il Seicento è il secolo che censisce il maggior numero di significati attribuiti alla *prima philosophia*, segno del fatto che questa è, evidentemente, una delle nozioni per le quali si avverte la necessità di una riformulazione, a segnalare così l'inadeguatezza percepita nella concezione preesistente, tardo medievale e rinascimentale. Che la *prima philosophia* sia il punto di partenza della filosofia in quanto tale – al netto di un debole e isolato tentativo, tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, di individuare *praecognita* che precedano il discorso filosofico nella sua interezza – e il culmine di tutte le altre scienze rimane storicamente un elemento imprescindibile al-



meno sino al pre-illuminismo di Wolff; l'urgenza di fissare il significato della *prima philosophia* corrisponde, infatti, alla necessità di individuare il primo elemento di un sistema filosofico che deve essere dispiegato. Da questo punto di vista, è possibile reperire almeno cinque definizioni di filosofia prima, oltre a quella, più diffusa, che il Medioevo e il Tardo Medioevo consegnano all'epoca moderna e secondo la quale la filosofia si dice 'prima' – un suo sinonimo è 'metafisica' – tanto in virtù dell'universalità (l'ente in quanto ente) quanto dell'eminenza (Dio e le intelligenze separate) del suo oggetto, in modo che dall'unione di questi due aspetti deriva la tendenza a intenderla come una teologia naturale, ponendosi, questo, come il suo significato più comune nel quadro della scolastica, a sua volta ricavato dalla lettura della *Metafisica* di Aristotele. Alla pluralità di significati della nozione di *prima philosophia* si accompagna necessariamente anche il mutamento nel modo di intendere la metafisica, e non a caso proprio in questa epoca di assiste alla comparsa dell'ontologia come scienza e come disciplina autonoma. Secondo Ulrich G. Leinsle, soprattutto durante la seconda metà Seicento la metafisica diviene oggetto di una forte critica e a tutte le fasi di questa critica corrisponde sempre una nuova concezione della *prima philosophia*.¹

Il presente lavoro intende ricostruire, senza alcuna pretesa di esaustività, alcune delle principali definizioni di *prima philosophia* occorse nel Seicento, a partire da quella certamente più innovativa dovuta a Descartes, che, per quanto si situi *in medias res* rispetto al dibattito stesso sulla natura della filosofia prima, ha certamente più influenzato sulla storia successiva, superando, di fatto, le altre definizioni, tra cui quella nata nell'alveo della scolastica riformata e della quale Clauberg rappresenta, almeno in un primo momento, un portavoce. D'altra parte, includerò in questa rassegna una sintetica ricognizione di alcune tesi più o meno eccentriche rispetto alla posizione di Descartes, e forse meno conosciute da questo punto di vista, che esaminerò non in ordine cronologico, bensì appunto in base alla loro maggiore o minore prossimità all'asse cartesiano, ovvero quelle di Thomas Hobbes, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, cui raramente si accredita l'appartenenza alla storia della *prima philosophia*, e di Francis Bacon.

1. DESCARTES: *PRIMA PHILOSOPHIA* NELL'ORDINE DELLA CONOSCENZA

Gli studi in merito alla concezione cartesiana della *prima philosophia* e al suo rapporto con la scolastica fanno capo principalmente a Jean-Luc Marion, il quale ha dimostrato in una lunga serie di scritti, ma soprattutto in *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986), che la scelta, da parte di Descartes, del termine *prima philosophia* per intitolare le sue *Meditationes* sarebbe fatta a detrimento del termine *metaphysica*. Igor Agostini, a cui si deve un'ampia e dettagliata analisi del contributo di Marion in merito alla questione presa in esame,² pone l'accento sul fatto che l'indagine del concetto cartesiano di 'metafisica', da parte di Marion, coinvolge necessariamente quello di *prima philosophia*, preso, quest'ultimo, nel suo contesto storico-filosofico. Il termine 'metafisica', del qua-

1. Leinsle 1988: 127: "Doch allen Phasen dieser Kritik zeigt sich, dass die Metaphysikkritik immer eine Neukonzeption einer Ersten Philosophie beinhaltet".

2. Agostini 2016.

le Marion afferma: “le terme n’apparaît ni d’emblée, ni fréquemment dans les textes cartésiens”,³ sarebbe legato a doppio filo al concetto scolastico di *prima philosophia* sia in relazione all’ambito di ciò che tradizionalmente si colloca al di sopra delle cose fisiche – la *prima philosophia*, o metafisica, indaga la realtà *trans*-fisica –, sia in relazione all’ambito di ciò che si colloca dopo le cose fisiche – la *prima philosophia* indaga la realtà *post*-fisica –, sicché la metafisica, per Descartes, sarebbe una scienza che “se définit et se constitue par l’acte même de transgresser toute autre science”⁴ e, allo stesso tempo, che opera astraendo dalle condizioni sensibili. La metafisica “comincia difatti per Descartes allorché la mente si ritrae dai sensi”,⁵ una scelta operativa, questa, che si collega, a mio avviso, a uno degli elementi che ha consentito proprio a una certa corrente della scolastica di fondare l’ontologia. Si tratta dell’*abstractio per indifferentiam* – il gesuita Perera e il suo *De communibus omnium rerum naturalium principis et affectionibus libri quindecim* (1576) si situano agli albori di questa vicenda⁶ –, cioè di quella forma di astrazione che permette di indagare la realtà comune a ciò che è mondano e a ciò che è massimamente divino, senza implicare il concetto di materia, il quale viene deliberatamente lasciato da parte; in altre parole è sul soggetto conoscente che ricade la scelta di mettere tra parentesi i sensi e ciò che per il loro tramite può essere esperito, ovvero la materialità, per indagare esclusivamente ciò che si confà al soggetto stesso, ovvero l’ambito di ciò che è intelligibile.

Se non consideriamo la questione della prossimità di Descartes all’astrazione *per indifferentiam*, con ciò che questo comporta per lo sviluppo della metafisica cartesiana, problema che meriterebbe uno studio a parte, la rottura con la tradizione si compie nelle *Meditationes* del 1641, in cui “Descartes dénie expressément aux *Meditationes* le titre de *metaphysicae*. L’originalité des *Meditationes* tient à ceci, qu’elles ne sont pas *metaphysicae*”.⁷ In altre parole, Descartes, benché sommariamente, delinea sin dagli anni ’30 del Seicento una metafisica con caratteristiche prese in prestito dalla scolastica, ma non la chiama veramente in causa per il suo trattato ‘di metafisica’, ossia le *Meditationes*, nel quale, secondo l’ipotesi di Marion, egli decide in modo irreversibile di impiegare il termine *prima philosophia*, rinnovandolo, a scapito di *metaphysica*: “Il s’agit donc d’une décision nette et constante, au détriment de *métaphysique/metaphysica*, et en faveur de la *philosophie première/prima philosophia*”.⁸ I passi contenuti nelle due lettere a Mersenne dell’11 novembre 1640 ne sarebbero la conferma:

3. Marion 1986: 9.

4. Ivi: 25.

5. Agostini 2016: 138; cfr. AT VII, 53, B Op I, 750: “Ita me his diebus assuefecerunt in mente a sensibus abducenda, tamque accurate animadverti per pauca esse quae de rebus corporeis vere percipiuntur, multoque plura de mente humana, multo adhuc plura de Deo cognosci, ut jam absque ulla difficultate cogitationem a rebus imaginabilibus ad intelligibiles tantum, atque ab omni materia secretas, convertam”.

6. Ci si permette di rimandare a Ragni 2022.

7. Marion 1986: 34.

8. Ivi: 35-36.

J'ai envoyé dès hier ma Métaphysique à M. de Zuylichem pour vous l'adresser; mais il ne l'enverra que dans huit jours, car je lui ai donné ce temps pour la voir. Je n'y ai point mis de titre, mais il me semble que le plus propre sera de mettre *Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia*; car je ne traite point en particulier de Dieu et de l'Âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant.⁹

Je vous envoie enfin mon écrit de Métaphysique, auquel je n'ai point mis de titre, afin de vous en faire le parrain, et vous laisser la puissance de le baptiser. Je crois qu'on le pourra nommer, ainsi que je vous ai écrit par ma précédente, *Meditationes de prima Philosophia*; car j'en y traite passablement de Dieu et de l'Âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre.¹⁰

La scelta di impiegare il termine *prima philosophia* in luogo di *metaphysica*, avviene, secondo l'ipotesi di Marion, per un motivo prettamente epistemologico: Dio e l'anima sono infatti l'oggetto di indagine della metafisica propriamente detta, mentre la *prima philosophia*, in quanto 'prima', si occupa di 'tutte' le cose che si situano come 'prime' nell'ordine della conoscenza, a prescindere dal loro contenuto ontico. Sostiene Agostini, interprete di Marion:

Il punto è capitale, in quanto determina una reinterpretazione della stessa *primauté* che viene staccata da ogni ambito ontologico (sia di Dio e dell'anima, sia dell'ente in generale) e collocata puramente sull'ordine della conoscenza: di conseguenza, la filosofia prima non desumerà la sua *primauté* da determinate regioni dell'ente supposte intrinsecamente prime (Dio, l'anima, le intelligenze separate), né dall'ente in quanto tale, poiché, una volta entrato in scena l'*ordo cognoscendi*, l'ente non entra più in gioco.¹¹

Con ogni evidenza, Descartes attribuisce alla *prima philosophia* un significato del tutto nuovo – essa indaga l'*universalità delle prime cose nell'ordine della conoscenza*¹² –, e sembra intendere con 'metafisica' qualcosa che non attiene più alla tradizionale definizione scolastica di scienza unitaria che comprende sotto di sé sia lo studio dell'ente in quanto ente sia lo studio degli enti più eminenti, definizione che, vale la pena ricordarlo, è ancora ampiamente diffusa negli ambienti accademici del Seicento. Descartes rompe l'unitarietà della scienza in questione in un modo che non è tuttavia estraneo al contesto storico in cui egli si trova; a giusto titolo Marion, e con lui Agostini, richiamano il contenuto del *De communibus omnium rerum naturalium principis et affectionibus libri quindecim* di Perera, incredibilmente vicino alla posizione di Descartes e testo noto allo stesso filosofo francese: anche per Perera la *prima philosophia* ha a che fare con l'universalità e la *metaphysica* con la particolarità, ma si tratta comunque di una universalità subordinata, in quanto riferita alle proprietà trascendentali dell'ente e, dunque, non rivolta a tutte le prime cose in quanto tali.

Pur stando così le cose, Agostini fa nondimeno emergere una fragilità insita nella

9. AT III, 235; B 283, 1324/1325.

10. AT III, 239; B 285, 1328/1329.

11. Agostini 2016: 142.

12. Marion 1986: 38: "[...] la philosophie première outrepassa la métaphysique en s'étendant à toute primauté; ainsi est-elle universelle en tant que première".

lettura di Marion: nel testo delle *Meditationes* non sarebbe presente in realtà alcuna alternativa tra *prima philosophia* e *metaphysica*; i termini rinvierebbero ad ambiti di indagine diversi, ma senza che il primo escluda necessariamente il secondo (“car je n’y traite pas seulement de Dieu et de l’Âme, mais en général de toutes les premières choses qu’on peut connaître en philosophant par ordre”). Secondo Agostini “la scelta cartesiana del termine di *philosophia prima* non è dunque, almeno testualmente, come invece sostiene Marion, ‘au détriment’ di *metaphysica*”. A questo punto, per confermare la sua ipotesi, Agostini rinvia a un dato storico non altrimenti differibile:

Al contrario, resta possibile che Descartes abbia pensato le *Meditationes* di ‘filosofia prima’ come delle meditazioni ‘metafisiche’ e che si sia limitato ad usare il primo termine non per escludere il secondo, ma per la semplice ragione che lo considerava, secondo una tradizione largamente attestata, come equivalente.¹³

L’osservazione di Agostini, che pare plausibile, si basa sul fatto che per buona parte della tradizione scolastica moderna, sia essa cattolica sia essa riformata e protestante, ‘metafisica’ e ‘*prima philosophia*’ sono sinonimi, poiché rinviano a quella medesima scienza unitaria, di cui ho già fatto menzione, che si occupa sia dell’universalità dell’ente sia dell’eminenza delle realtà divine. Da questo punto di vista, i lessici filosofici restituiscono una ‘fotografia’ piuttosto fedele dello stato dell’arte. Così recita, ed esempio, il *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum* (1653) del luterano Micraelius:

Metaphysica quasi scientia post vel supra Physicam, ea considerat quae sunt supra corpora naturalia. Aristoteles eam vocat *sapientiam* et *philosophiam* καθ’ ἑξοχὴν. Item *Primam Philosophiam*; item *Theologiam*, quia omnes Entis species in illa ideo explicantur cum suis affectionibus generalibus, ut deveniatur tandem ad Ens primum et summum. *Metaphysicae obiectum* est Ens quatenus Ens est.¹⁴

Si afferma qui che la metafisica è una scienza “post vel supra Physicam” e, in virtù sia dell’universalità sia dell’eminenza del proprio oggetto, è detta *prima philosophia* o anche teologia, poiché tutte le specie dell’ente e tutte le affezioni generali si rivolgono all’ente primo e sommo. L’oggetto della metafisica è l’ente in quanto ente.

A questo dato, Agostini aggiunge inoltre la constatazione che è lo stesso Descartes a chiamare le *Meditationes* “ma métaphysique”, come del resto anche Marion fa notare, e che egli impiega la denominazione di *Meditationes metaphysicae* per designare la sua opera. In altre parole, le *Meditationes* riguardano la *prima philosophia*, intesa nell’accezione cartesiana, ma anche la *metafisica*. Mi sembra di poter aggiungere inoltre che, benché Descartes impieghi assai sporadicamente il termine ‘metafisica’, esso è certamente più frequente di ‘prima philosophia’, e senz’altro più ricorrente nella forma del sintagma “ma Métaphysique”, il quale, nella sua corrispondenza, compare molte volte a indicare le *Meditationes*, ossia come a dire una ‘nuova’ metafisica, e non già una *prima philosophia*, di cui Descartes rivendica la paternità. È chiaro dunque che, alla base del tono colloquiale e dei contenuti della corrispondenza tra Descartes e i suoi interlocu-

13. Agostini 2016: 148.

14. Micraelius 1653: 654-655.

tori, vi è l'implicito riconoscimento dell'equivalenza tra *prima philosophia* e metafisica.

Al di là del confronto tra Marion e Agostini, tuttavia, quanto mi interessa sottolineare, come elemento che più di ogni altro riguarda il presente lavoro, è il fatto che Descartes “segna [...] una ridefinizione del concetto di filosofia prima”.¹⁵ Secondo Agostini, nella *Lettre-Préface* ai *Principia* sarebbe contenuto il maggior lascito da parte di Descartes rispetto alla questione presa in esame: “[...] La vraie philosophie dont la première partie est la Métaphysique, qui contient les principes de la connaissance”.¹⁶ Agostini individua infatti, in questo passo, e nel nucleo concettuale di cui esso è espressione, l'inizio della storia di una definizione che, “via Clauberg, giungerà sino a Wolff, e sarà assunta in proprio anche da Kant”.¹⁷ La messa a fuoco di questa ipotesi sarà, in sostanza, l'oggetto della sezione che segue, insieme con l'analisi della successiva definizione di *prima philosophia*.

2. CLAUBERG E LA *SCHULMETAPHYSIK* DEI RIFORMATI: LA *PRIMA PHILOSOPHIA* NEL SENSO DELL'UNIVERSALITÀ

Il calvinista Johannes Clauberg (1622-1665), prima ancora di divenire uno dei più noti cartesiani, è figura di spicco della *Schulmetaphysik*, vale a dire della scolastica di lingua tedesca che ha come obiettivo principale lo studio della metafisica, nonché uno dei padri fondatori dell'ontologia moderna. Non a caso, nella sua prima opera, gli *Elementa philosophiae sive Ontosophia* del 1647, il termine *prima philosophia* è impiegato senza alcuna incertezza come sinonimo di metafisica; il dato conferma altresì quanto già visto a proposito del rapporto tra i due termini nel contesto cartesiano:

Atque hinc facile infertur, Deum et Creaturam habere quaedam praeter nomen communia, ad Scientiam superiorem et priorem pertinentia, qualis quidem ea est quae Prima Philosophia vel ex Aristotelicorum librorum inscriptione *Metaphysica* appellatur. Tametsi enim Deo nihil est prius aut superius, est tamen aliquid in intellectu nostro ita commune, ut Deum simul cum aliis aliquo modo comprehendat.¹⁸

Tuttavia per Clauberg la filosofia non si dice ‘prima’ in virtù dell'eminenza dell'oggetto indagato – benché Dio sia ‘prius’ e ‘superius’, esso non costituisce la *ratio* per la costituzione della *prima philosophia* –, ma esclusivamente in virtù di ciò che il nostro intelletto percepisce come comune a Dio e alle creature, poiché ciò che esso percepisce come comune rappresenta il fondamento di ogni conoscenza e di ogni scienza. Al netto di ciò che è veramente ‘prius’ e ‘superius’ – questo è, dal punto di vista ontologico, soltanto Dio –, vi è una scienza che acquisisce la sua ‘superiorità’ e il suo ‘primato’ epistemologico in quanto indaga universalmente ciò che è alla base di qualsiasi conoscenza e scienza, vale a dire ciò che accomuna tutte le cose e che si lascia facilmente individuare, giacché è il nostro intelletto a mostrarcelo nella misura in cui, come la *mens* per

15. Agostini 2016: 149.

16. AT IX-2, 14; B Op I, 2228.

17. Agostini 2016: 143.

18. Clauberg 1647: §4, 2.

Descartes, esso conosce gli oggetti primi per sé e senza alcunché che lo preceda,¹⁹ cioè distaccandosi completamente dai sensi, che è come dire *a priori*.

Philosophiae vero Elementa voco, non tam, quia Prima Philosophia absolute et κατ'ἐξοχήν saepe Philosophia dicitur; sed maxime ideo, quia in his Elementis omnis cognitionis et scientiae, naturali lumine partae, fundamenta et semina continentur.²⁰

Per Clauberg la *prima philosophia* è 'prima', dunque, in quanto indaga tutto ciò che è alla base di qualsiasi scienza (*fundamenta omnis cognitionis et scientiae*); l'universalità dei suoi principi di conoscenza la rende 'prima'. Da questo punto di vista troverebbe conferma la tesi di Agostini, secondo la quale Clauberg costituirebbe, dopo Descartes, la tappa successiva della storia della definizione cartesiana di *prima philosophia* sino a Kant e via Wolff. Nondimeno vi sono due elementi che attenuano e, in parte, mettono in dubbio questa ipotesi: in primo luogo, per Clauberg, il primato dei *fundamenta omnis cognitionis et scientiae* non è separato da qualsiasi determinazione e collocato esclusivamente nell'ordine della conoscenza, come nel caso di Descartes; i primi elementi della conoscenza, che sono oggetto della *prima philosophia*, si fondano, per Clauberg, sull'identità tra pensiero ed essere – non a caso sinonimo di *prima philosophia* è *ontosophia*. Quel tanto di comune tra Dio e le creature che l'intelletto pensa è già un contenuto ontico, seppur indeterminato, ossia un ente; per Clauberg l'ambito del pensiero non eccede quello dell'essere, ma i due si equivalgono sempre, in modo che la *prima philosophia* trae il suo primato secondo l'ordine della conoscenza, ma pur sempre sul piano dell'essere. Essa si colloca al culmine di tutte le scienze – e tutte le subordina – e in una posizione di assoluta autonomia:

Sola prima Philosophia, quia suprema est, *nullam habet scientiam oppositam, nullam coordinatam; sed sibi subordinat* reliquas omnes, quatenus de uno illo subjecto, quod in Metaphysicis ut Intelligibile, ut Aliquid, ut Ens reale consideratur, omnes omnino participant.²¹

In secondo luogo, la definizione di *prima philosophia* da parte di Clauberg precede temporalmente la sua conoscenza della filosofia di Descartes. Nel 1647, anno di pubblicazione degli *Elementa philosophiae sive Ontosophia*, Clauberg è ancora soltanto un uomo 'di scuola' e non anche un seguace del filosofo francese. Si direbbe, allora, che la definizione claubergiana di *prima philosophia* appartenga, piuttosto, alla corrente calvinista della *Schulmetaphysik*, le cui figure di riferimento sono Clemens Timpler e Rudolph Göckel.

Göckel pubblica nel 1598 *l'Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam*, una delle prime opere di metafisica in ambito riformato e protestante che invertono la rotta rispetto all'esclusione della metafisica dall'insegnamento accademico. Göckel, riprendendo la classificazione, già sottolineata, proposta da Perera nel *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, distingue la *me-*

19. Ivi: §68, 20: "[...] potentia cognoscens per se fere ac sine explicatione antecedente cognoscit prima ac propria sua objecta".

20. Ivi: pagina non numerata (*Praefatio ad Lectorem*).

21. Ivi: §56, 265-266.

taphysica dalla *prima philosophia*.²² La prima indaga le specie dell'ente (Dio, gli angeli) e il suo soggetto è propriamente un ente reale che, secondo il modello di Fonseca, si configura come ciò che è indipendente dall'intelletto e dotato di una coerenza formale che prescinde dall'esistenza effettiva dell'individuo. La *prima philosophia*, o ontologia, rappresenta, invece, la scienza generale che indaga l'*ens qua ens*, cioè l'*ens reale sub ratione universalis*, nel senso che l'ente universale di cui si occupa è un genere sotto il quale l'intelletto comprende sia l'ente reale *tout court* sia l'ente di ragione e, più in generale, sia le sostanze materiali sia le sostanze immateriali. La metafisica è la scienza particolare delle sostanze immateriali; la filosofia prima è la scienza universale delle proprietà trascendentali dell'ente. Le due hanno alla base un diverso impiego dell'astrazione; mentre la metafisica opera, tradizionalmente, astraendo *secundum rem et rationem*, la *philosophia de ente seu Transcendentibus* implica un'astrazione *ὄντολογική*, vale a dire *secundum rationem*. Goclenius rinsalda, dunque, la separazione stabilita da Perera tra *prima philosophia* e *metaphysica* e qualifica la prima con il nome di 'ontologia' (nella sua forma greca), compiendo così l'atto rivoluzionario, e di enorme eco dal punto di vista storico-filosofico, di colmare in questo modo l'esigenza di designare stabilmente la scienza universale dell'ente in quanto tale. Al netto di alcune differenze terminologiche (per Clauberg 'metaphysica' rimane un sinonimo, desueto, di *prima philosophia* e di *ontosophia*; egli chiama *theologia* la scienza di Dio e degli angeli, completamente separata dall'*ontosophia*), Clauberg rientra perfettamente all'interno di questo contesto e, con esso, è promotore del 'nuovo' significato di *prima philosophia* – il secondo nella nostra ricostruzione –, vale a dire quello secondo cui la filosofia si dice 'prima' solo nel senso dell'universalità dell'ente in quanto ente, il quale, essendo un concetto massimamente astratto e generale, è alla base di ogni conoscenza.

Ad avvicinare in un secondo momento Clauberg alla *prima philosophia* di Descartes è, invece, la presa di coscienza che soltanto questa può realmente mostrare e giungere alle 'prime cose' con immediatezza. I trattati *Defensio Cartesiana* (1652), il *De cognitione Dei et nostri* (1656) e l'*Initiatio philosophi* (1655) contengono non solo l'interpretazione claubergiana dei principi della filosofia di Descartes, ma anche la soluzione suggerita per la problematica, piuttosto complessa e articolata, del ruolo da attribuire alla logica nella costituzione della filosofia prima. Se questa intende essere la prima tra le scienze, occorre che sia autonoma rispetto ai contenuti delle discipline che intende fondare ed è necessario che nessuna di queste le sia anteriore. L'accesso alla filosofia può avvenire, allora, soltanto tramite un metodo che non sia logico, ma che trovi in sé il principio del suo costituirsi. Per tutti questi motivi, Clauberg individua nel metodo cartesiano, nel ruolo attribuito al dubbio e al *cogito* il fondamento del passaggio da una conoscenza prefilosofica a una conoscenza filosofica, che inizia con la *prima philosophia* cartesiana e che perviene alle verità metafisiche. Sanare la tensione scaturita dal rapporto tra metafisica e logica equivale nel sistema claubergiano a rielaborare il concetto stesso di metafisica e di filosofia prima, senza che, di fatto, si attui allo stesso tempo la rinuncia alla validità dell'ontologia in quanto tale. Nella *Metaphysica de ente* del 1664,

22. Cfr. Leinsle 1985: 185: "Goclenius ist damit nach Taurellus bereits der sweite deutsche Philosoph, der die Trennung von Erster Philosophie und Metaphysik bevorzugt".

terza e ultima edizione dell'*Ontosophia*, tutto ciò è reso esplicito in una nota al testo in cui Clauberg afferma, a proposito della *prima philosophia* contenuta nelle *Meditationes* e nella prima parte dei *Principia* di Descartes, che essa non è prima in virtù dell'universalità dell'oggetto indagato, ma perché chi si appresta a filosofare seriamente deve cominciare da essa; essa è, dunque, l'*incipit* della filosofia stessa e, in quanto tale, una vera e propria protologia.

[*Prima philosophia*] Sic dicta non propter universalitatem objecti, de quo agit; sed quod serio philosophaturus ab ea debeat incipere. Nempe a cognitione suae mentis et Dei et c. Haec prima philosophia sex Meditationibus Cartesii continetur. Summam eius etiam prima pars Principiorum exhibet.²³

Per Clauberg si tratta di una definizione del tutto nuova; a dimostrazione di questo sta il fatto che egli ne attesta l'originalità proprio contro la definizione della *prima philosophia* nel senso dell'universalità dell'oggetto indagato, sia esso semplicemente l'ente in quanto ente sia esso l'ente in comune a Dio e alle creature, così come egli stesso l'ha intesa prima dell'adesione al cartesianesimo:

Notandum vero, aliud vulgo nomine primae Philosophiae, aliud Cartesio designari. Vulgo *prima Philosophia* appellatur quae agit de veritatibus abstracti et universalissimis, de Ente quatenus ens est, vel etiam de Deo et Mentibus creatis, angelica et humana in communi. Cartesius vero incipit Philosophiam non ab ente, sed a mente, non a mente qualibet, sed sua propria, re singulari et existente, ab hac ad Deum progreditur, non absolute secundum omnia attributa considerandum, ut aliis Metaphysicis in more positum; verum secundum ea tantum, quae pertinent ad principia et fundamenta Philosophiae, ut iam omittam alias differentias quam plurimas.²⁴

L'integrazione della *prima philosophia* cartesiana nel sistema claubergiano avviene, *grosso modo*, come segue: Clauberg divide l'indagine metafisica in senso lato in due ambiti, ossia una filosofia prima, quella cartesiana, e una ontologia. Il primo principio della filosofia prima cartesiana si esprime attraverso la formula "Ego sum", mentre il primo principio dell'ontologia attraverso la proposizione che recita: "impossibile est idem simul esse et non esse". Il principio cartesiano è 'primo' nell'ordine materiale della conoscenza, mentre l'ontologia mantiene la propria coerenza formale interna attraverso il principio di non contraddizione. Dal punto di vista formale la filosofia prima cartesiana e l'ontologia sono nettamente separate, come lo sono i due principi che le regolano; dal punto di vista pratico e materiale, invece, le cose cambiano, perché la costituzione dell'ontologia dipende dal principio del *cogito* e dal criterio della percezione chiara e distinta stabiliti nella filosofia prima cartesiana. La *Metaphysica de ente* è dunque necessariamente un'ontologia 'emendata', poiché cambia il ruolo svolto dall'*ontosophia* all'interno dell'enciclopedia del sapere, in quanto passa da scienza egemone – la filosofia prima in senso tradizionale – a ultima di tutto il sapere filosofico, pur non presentando cambiamenti sostanziali rispetto alla dottrina dell'ente (essa conserva, per

23. Clauberg 1664: §5, nota e, 283.

24. Clauberg 1655: cap. VII, §5, 1166.

questo, il tratto della *philosophia universalis*, ma non più quello della *prima philosophia*).

Ritengo, dunque, che l'ipotesi di Agostini di una trasmissione a Wolff, via Clauberg, della nozione cartesiana della *prima philosophia* possa trovare complessivamente una conferma nell'integrazione di questa particolare accezione di filosofia prima – essa contiene i principi della conoscenza, poiché non prende avvio da un ente qualsiasi, ma dalla *mens* e non da una *mens* qualsiasi, ma dalla propria – all'interno del sistema claubergiano, integrazione che, tuttavia, avviene quando Clauberg può già definirsi 'un cartesiano' – un cartesiano tra gli altri potremmo dire – e non comporta alcuno stravolgimento dal punto di vista della dottrina della scienza dell'ente in quanto ente. In altre parole, non vi è, a opera di Clauberg, alcuna interpretazione originale della *prima philosophia* cartesiana, ma solo una ripetizione di contenuti e l'individuazione della soluzione definitiva al problema della classificazione delle scienze e dell'organizzazione delle discipline.

Per quanto riguarda la tappa cronologicamente successiva di questa trasmissione, che fa capo a Wolff e con lui a Kant, e che dunque fuoriesce dall'orizzonte temporale del presente lavoro e alla quale, di conseguenza, posso solo rimandare brevemente, il discorso diviene più complesso: per Wolff, infatti, ontologia e *prima philosophia* tornano a coincidere, poiché quest'ultima è certamente la scienza dei primi principi e delle prime nozioni di cui ci si serve nel ragionamento (*omnis cognitionis humanae principia*) ed è tale non in virtù dell'eminenza, ma dell'universalità del suo oggetto, sulla base del fatto, però, che essa è anche la scienza dell'ente in generale, cioè di ciò che è comune a ogni ente; per questo sta a fondamento non solo della metafisica, ma anche di tutto il sistema delle scienze.

3. HOBBS: PRIMA PHILOSOPHIA COME SCIENZA DELLE DEFINIZIONI

Alla storia delle definizioni della filosofia prima apparse nel corso del Seicento appartiene anche Hobbes,²⁵ il cui ruolo è stato indagato da una importante serie di studi.²⁶ Yves Charles Zarka ha dimostrato che, benché sia piuttosto complicato individuare con precisione la nascita dell'idea della *prima philosophia* nel pensiero di Hobbes, è al contrario piuttosto semplice individuarne i contenuti. Già nell'*Anti-White* (1643), Hobbes attribuisce alla *prima philosophia* lo studio degli attributi dell'ente in generale, facendo di essa un fondamento per tutte le altre scienze che si occupano di enti particolari, per quanto con 'attributi generali' egli non intenda fare riferimento alle categorie dell'ente, ma a una classificazione di nomi. Zarka sottolinea altresì che "en 1643, l'usage et la signification du terme de 'philosophie première' chez Hobbes devait également et nécessairement s'entendre en fonction de Descartes"²⁷ e in antitesi con tutte le definizioni di *prima philosophia* che implicano una qualche trascendenza a un piano sovranaturale

25. Sulla definizione di Hobbes di *prima philosophia* e, più in generale sul sistema delle scienze, si veda Sacksteder 1992.

26. Si veda soprattutto Zarka 1987; Zarka & Bernhardt 1990, ma anche Pécharman 1992 e Milanese 2011.

27. Zarka 1998: 10.

della realtà. La critica maggiore contenuta nelle *Terze obiezioni* di Hobbes è rivolta, infatti, alle principali tesi cartesiane a proposito della spiritualità dell'anima, dell'esistenza di Dio e della distinzione dell'anima dal corpo. È soprattutto nel *De Corpore* (1655) che Hobbes si impegna a rielaborare il concetto tradizionale di metafisica, fornendone uno adeguato alla sua idea di un mondo fatto di soli corpi e accidenti; lo statuto della *prima philosophia*, alla quale viene dedicata una intera sezione, diviene allora chiaro e lineare: “[...] elle a pour objet les concepts les plus simples et les plus universels de la connaissance humaine; [...] les définitions de ces concepts forment les principes qui fondent tous les savoirs particuliers”.²⁸ Le prime cinque coppie di concetti sono spazio e tempo, corpo e accidente, causa ed effetto, potenza e atto, identità e differenza; per definirli, la *prima philosophia* mette in campo una serie di operazioni, tra le quali essa distingue, in primo luogo, ciò che è soggettivo, nel senso dell'essere apparente, da ciò che è oggettivo. In questo modo, per Hobbes spazio e tempo sono immaginari, giacché essi dipendono da ciò che appare all'ente che sente e che percepisce e non dall'ente reale che esiste al di fuori di noi. Lo spazio è l'immagine del corpo; il tempo è l'immagine del movimento. In secondo luogo, la *prima philosophia* distingue tra ente (*ens*) e modi di essere (*esse*), ossia tra corpo (*corpus*) e accidente (*accidens*).

Giacché per il filosofo inglese i concetti sono sempre individuali e consistono in immagini della mente, e l'universale è soltanto un nome a cui non corrisponde nella cosa stessa un'essenza, la *prima philosophia* è il catalogo dei concetti più universali e delle definizioni 'prime' da cui derivano deduttivamente tutte le altre 'verità' e tramite le quali si distinguono le nozioni di tutte le cose più comuni, sottraendole così all'ambiguità e alla confusione (“In the second, which hath for title the Grounds of Philosophy [Philosophia Prima], I distinguish the most common notions by accurate definition, for the avoiding of confusion and obscurity”).²⁹ E nel *Leviatano*:

There is a certain *philosophia prima*, on which all other philosophy ought to depend; and consisteth principally, in right limiting of the significations of such appellations, or names, as are of all others the most universal; which limitations serve to avoid ambiguity and equivocation in reasoning; and are commonly called definitions.³⁰

Stando così le cose, Dominique Weber ha voluto esaminare la questione dell'appartenenza di Hobbes alla metafisica e, soprattutto, il modo in cui il rifiuto di Hobbes della metafisica tradizionale condividerebbe lo stesso orizzonte storico dell'ontologia, cioè della particolare forma che la 'metafisica' viene ad assumere nel corso del Seicento, basata sulla subordinazione della scienza dell'*ens in quantum ens* all'istanza della pensabilità e della rappresentazione. Hobbes ridefinisce e propone la sua definizione di *prima philosophia*, opponendosi al senso tradizionale di metafisica, intesa come la scienza che si occupa dell'ente in quanto ente e di Dio. La filosofia prima indaga, piuttosto, i nomi più universali, ma così facendo “il s'inscrit dans le projet de considérer l'étant comme *intelligibile*, donc dans le projet de l'ontologie, au sens où l'ontologie n'est pas science de

28. Zarka 1998: 10.

29. EW I: *De Corpore*, Author's Epistle to the Reader.

30. EW 3: 671.

l'étant comme tel, mais bien science générale du pensable".³¹ Da questo punto di vista, la definizione di *prima philosophia* offerta da Hobbes, sarebbe affine a quella già vista della corrente calvinista della *Schulmetaphysik*, eccezion fatta per la determinazione dell'*ens* come *corpus* e dell'*esse* come *accidens*.³² Anche per Hobbes la filosofia prima non ha a che fare con l'eminenza del suo oggetto, ma con le nozioni più comuni e più universali.

4. TSCHIRNHAUS: *PRIMA PHILOSOPHIA COME ARS INVENIENDI*

All'interno della storia delle definizioni di *prima philosophia* coniate nel corso del Seicento, un posto di tutto rilievo spetta a Tschirnhaus e alla sua *Medicina mentis* (1687), della quale mi limiterò a illustrare le ragioni dell'appartenenza a questa vicenda in base all'ipotesi avanzata da Massimiliano Savini.³³ Secondo Savini è possibile proporre una lettura dell'opera a partire dall'affermazione, introdotta dall'autore nella prefazione alla seconda edizione (1695), secondo cui la *medicina mentis* sarebbe una *prima philosophia*.

Per Tschirnhaus, la filosofia si presenta come una *medicina*, cioè come l'esposizione di una serie di rimedi, resi operativi attraverso un metodo, con i quali gli uomini possono liberarsi sia dai mali della mente sia dai mali del corpo. Il metodo – *ars inveniendi* – non appartiene, tuttavia, a una scienza particolare – esso è solo mutuato dalla matematica –, ma a una scienza generale (*scientia generalis*) che rappresenta l'autentica filosofia. L'ipotesi di Savini è quella di leggere la *Medicina mentis* come una filosofia prima, andando così ben oltre quanto sostenuto da Mariano Campo, secondo cui è possibile definire questa opera come un'ontologia, ma non certamente come una metafisica.³⁴ L'ipotesi di Savini trova fondamento nella *Praefatio* alla seconda edizione del 1695:

Sed notari velim ante omnia, quod, licet haec talia tantum libro hoc tradendi scopus mihi fuerit unicus, non ideo tamen integram Philosophiam eodem complecti tibi que hac vice exponere decreverim: nihil enim hoc tempore tibi L. B. nisi *primam philosophiam* offero. Haec a quibusdam appellari amat Metaphysica; sed quia a quam plurimi inutiles valde speculationes in eadem ventilantur, eapropter haec eruditis plerisque perquam exosa esse solet. Verum ne nec hoc, quicquid est praejudicii, a tuo hunc librum attente evolvendi te iterum revocet proposito, scias velim, *in prima hac mea Philosophia omnia illa me exhibiturum, quae homini, cui seria sapientiam sibi acquirendi mens est, omnium primo veniunt cognoscenda*.³⁵

31. Weber 2005: 36.

32. A questo proposito Weber (2005: 56) afferma: "En réduisant l'*ens* de façon univoque au corps, Hobbes peut certes sembler déjouer l'ontologie de la concevabilité. Mais, en réalité, la science de l'étant, excluant ce qui n'est pas imaginable, détermine le corps comme ce qui, justement, est concevable. Ens ce sens, comme corps imaginable, l'*ens* est bien alors réduit à la concevabilité".

33. Savini 2012.

34. Campo 1980: 24 e ss; 42 e ss.

35. Tschirnhaus 1695: xvii-xviii; trad. fr.: 41: "Mais je voudrais avant toute chose faire remarquer que, même si mon seul but a été de consacrer exclusivement ce livre à la relation de ces idées et d'autres du même genre, je n'ai pas décidé pour autant d'y faire tenir et de t'exposer

La filosofia che Tschirnhaus intende stabilire coincide con la *prima philosophia*, quella che si è soliti chiamare ‘metafisica’. Giacché su questo termine pesa il pregiudizio di una scienza dedicata a riflessioni inutili e che, per questo, è solita generare negli uomini una profonda avversione, il termine da impiegare è, piuttosto, secondo Tschirnhaus, quello di ‘filosofia prima’, il quale indica “omnia illa [...] quae homini, cui seria sapientiam sibi acquirendi mens est, omnium primo veniunt cognoscenda”. La *Medicina mentis* è una filosofia prima perché fornisce tutte le prime conoscenze che si offrono a chi voglia seriamente acquisire la *sapientia*. Savini propone di individuare qui non già il significato di filosofia prima trasmesso dalla tradizione precedente,³⁶ ma, al contrario, quello più affine al contesto del cartesianesimo in virtù dell’*ordo cognitionis* che viene richiamato, benché il resto della *Praefatio* dimostri che Tschirnhaus volge questo stesso significato in un’altra direzione,³⁷ restituendo, di fatto, una nuova definizione di *prima philosophia* nella storia della filosofia.

La *prima philosophia* ha infatti il compito di insegnare, “omnia illa quae primo veniunt cognoscenda”, ma anche le cose che sono “utilissima in primis” e che per loro natura possiedono il carattere della *primitas* rispetto alle inutili riflessioni per cui si è finora caratterizzata la metafisica. Tschirnhaus determina l’ordine della conoscenza in rapporto al criterio necessario dell’utilità: poiché ciò che è più utile si può insegnare solo nell’ambito della filosofia, le cose che si devono conoscere per prime sono anche quelle più utili e tra queste Tschirnhaus elenca:

Hische enim expono, qua ratione veritatem per te ipsum certo acquirere, passiones tuas sapienter moderari, sanitatem, ut ut diaetam bonam non adeo exacte sequi possis, conservare, liberos prudenter educare, et similia facili negotio exequi liceat.³⁸

La *prima philosophia* insegna come raggiungere la verità con certezza, ma anche, nell’ambito pratico, come dominare le proprie passioni, mantenere la salute ed educare

cette fois-ci la philosophie toute entière; car, bienveillant lecteur, je ne te présente en cette occasion que la philosophie première. Certains donnent de préférence à cette dernière le nom de Métaphysique. Mais, parce que bien nombreux sont ceux ci qui, dans le cadre de cette discipline, se livrent à des spéculations fort inutiles, d’ordinaire, la plupart des hommes éclairés éprouvent pour elle une profonde aversion. Or, afin que ce préjugé non plus, quelle que soit sa force, ne te fasse à son tour revenir sur ton dessein de lire attentivement ce livre, je voudrais que tu saches que dans cette philosophie première j’exposerai tout ce que doit connaître en tout premier lieu un homme qui a la sérieuse intention d’acquérir la sagesse”.

36. Savini 2012: 150: “bien que ce dernier semble encadrer son ouvrage dans une typologie assez traditionnelle, il ne faut pas croire que le concept de ‘Philosophia prima’ proposé par Tschirnhaus soit le même que celui de la tradition précédente”.

37. Ivi: 153: “Pour l’instant, il nous suffit d’observer que, sans aucun doute, le contexte de la définition fournie par Tschirnhaus est bien cartésien. Il nous reste à nous demander s’il l’est effectivement”.

38. Tschirnhaus 1695: xviii; trad. fr. 41: “J’y expose en effet de quelle manière il t’est possible d’atteindre par toi-même la vérité avec certitude, de dominer judicieusement tes passions, de conserver la santé quand bien même tu ne pourrais pas suivre un bon régime d’une façon tout à fait rigoureuse, d’éduquer tes enfants avec clairvoyance, et d’accomplir sans grand-peine d’autres choses semblables”.

i propri figli. In altre parole, la ricerca e la conoscenza della verità, che è la migliore fra tutte le occupazioni, ha necessariamente un risvolto in termini di utilità pratica e implica ambiti tradizionalmente connessi alla logica, all'etica, alla medicina e alla didattica. Tra tutti questi prevale il primo, quello della ricerca della verità, che fa della *Medicina mentis*, oltre che una filosofia prima, anche una logica:

Ut autem eo melius judicare valeas, num via maxime naturali in *prima hac Philosophia, vel*, si mecum mavis, *Logica*, tradenda fuerim usus, te ipsum in consilium quasi adhibere, et ex te quaerere placet; quasnam cogitationes prae omnibus aliis maxime necessarias esse judices, et quaenam propterea quemlibet hominem primo et serio distinere debeant occupatum?³⁹

Mostrato che non c'è occupazione superiore allo sforzo teso a ottenere la verità con le proprie forze, Tschirnhaus riconosce infine che questo non è altro che il metodo stesso per scoprirla senza rischio di errore, il metodo dell'*ars inveniendi*, identificato così con la filosofia prima, poiché esso non è solo uno strumento propedeutico alla filosofia, ma è la scienza stessa che si dispiega nel suo farsi.

5. BACON: LA PRIMA PHILOSOPHIA COME SCIENZA DEGLI ASSIOMI

Nella storia dei significati accordati alla *prima philosophia* nel corso del Seicento va certamente annoverata anche la definizione che ne dà Francis Bacon, il quale dedica alla filosofia prima un ruolo significativo nel progetto di rinnovamento di tutta la conoscenza contro il sapere tradizionale, percepito come sterile e immobile ad attuare qualsiasi progresso. A questo scopo, Bacon elabora un ambizioso piano letterario, l'*Instauratio Magna*, rimasto tuttavia incompiuto, che è costituito da una prima parte, il *De Augmentis Scientiarum* (1623), versione in latino ampliata della sua opera precedente, l'*Advancement of Learning* (1605), e dal ben più noto *Novum Organum* (1620).

Per Bacon la filosofia si dice 'prima' in quanto universale, giacché essa costituisce il punto di partenza muovendo dal quale dividere e organizzare l'insieme di tutte le altre scienze particolari. L'*Advancement of Learning* del 1605 contiene già tutti gli elementi per definire la *prima philosophia*, i cui sinonimi sono 'Primitive or Summary Philosophy':

Another error, which doth succeed that which we last mentioned, is that after the distribution of particular arts and sciences, men have abandoned universality, or *philosophia prima*; which cannot but cease and stop all progression. For no perfect discovery can be made upon a flat or a level: neither is it possible to discover the more remote and deeper parts of any science, if you stand but upon the level of the same science, and ascend not to a higher science.⁴⁰

39. *Ibid.*: "Mais, pour te permettre de juger d'autant mieux si j'ai utilisé la voie la plus naturelle pour exposer cette philosophie première, ou – si avec moi tu préfères cette terminologie – cette logique, je trouve bon de t'appeler pour ainsi dire en consultation, et de te demander quelles sont, selon toi, les réflexions les plus nécessaires de toutes, quelles sont par conséquent celles qui, les premières, doivent tenir sérieusement absorbé tout homme".

40. Bacon III: 292.

[...] therefore it is good, before we enter into the former distribution, to erect and constitute one universal science, by the name of *Philosophia Prima*, Primitive or Summary Philosophy, as the main and common way, before we come where the ways part and divide themselves.⁴¹

L'universalità della *prima philosophia* è desunta dal fatto che essa racchiude l'insieme degli assiomi comuni a tutte le discipline, ossia tutti quei principi che, traduco, “non rientrano in nessuna delle parti speciali della filosofia o delle scienze, ma che sono più comuni e di livello superiore”. Bacon la descrive come un *receptacle for axioms*, consapevole di darne in questo modo un nuovo significato (“my meaning touching this original or universal philosophy”):

Therefore, because in a writing of this nature I avoid all subtilty, my meaning touching this original or universal philosophy is thus, in a plain and gross description by negative: *That it be a receptacle for all such profitable observations and axioms as fall not within the compass of any of the special parts of philosophy or sciences, but are more common and of a higher stage.*⁴²

Per tali ragioni la *prima philosophia* è separata e distinta dalla *metaphysica* – a quest'ultima Bacon intende affidare un senso diverso rispetto alla tradizione,⁴³ – e in nessun modo devono essere considerate alla stregua di una medesima scienza. La prima è, infatti, una sorta di genitrice e di antenata comune alla base di tutto il sapere, la seconda, invece, è, insieme alla fisica, parte di una medesima scienza naturale, giacché la fisica contempla ciò che è inerente alla materia, e quindi transitorio, e la metafisica ciò che è astratto e fisso e che costituisce, rispetto alla natura stessa, una spiegazione. La fisica indaga le cause materiali ed efficienti nel loro essere variabili, la metafisica quelle formali e finali nel loro essere fisse e costanti:

[...] It appeareth by that which hath been already said, that I intend *Philosophia Prima*, Summary Philosophy, and *Metaphysic*, which heretofore have been confounded as one, to be two distinct things. For the one I have made as a parent or common ancestor to all knowledge, and the other I have now brought in as

41. Ivi: 346.

42. Ivi: 347.

43. Ivi: 352: “Natural Science or Theory is divided into *Physic* and *Metaphysic*: wherein I desire it may be conceived that I use the word *Metaphysic* in a differing sense from that that is received”. Più oltre Bacon delinea l'ambito della fisica e quello della metafisica: “For as we divided Natural Philosophy in general into the Inquiry of Causes and Productions of Effects; so that part which concerneth the Inquiry of Causes we do subdivide, according to the received and sound division of Causes; the one part, which is *Physic*, enquireth and handleth the Material and Efficient Causes; and the other, which is *Metaphysic*, handleth the Formal and Final Causes. *Physic* [...] is situate in a middle term or distance between Natural History and *Metaphysic*. For Natural History describeth the *variety of things*; *Physic*, the causes, but *variable or respective causes*; and *Metaphysic*, the *fixed and constant causes*” (Bacon III: 354). Da notare che per Bacon la metafisica è distinta anche dalla teologia, la quale ha a che fare principalmente con la conoscenza di Dio tramite la ragione e la contemplazione delle cose create: “It appeareth likewise that Natural Theology, which heretofore hath been handled confusedly with *Metaphysic*, I have inclosed and bounded by itself” (ivi: 353).

a branch or descendant of Natural Science. It appeareth likewise that I have assigned to Summary Philosophy the common principles and axioms which are promiscuous and indifferent to several sciences.⁴⁴

L'argomento della superiorità della *prima philosophia* nell'ambito della classificazione delle scienze in virtù della sua universalità, è ripreso nel *De Augmentis Scientiarum* del 1623. Alla "Constitutio *Philosophiae Primae*, ut Matris Communis omnium" è dedicato il primo capitolo del terzo libro. Nel trattato si fa riferimento all'immagine dell'albero per descrivere il modo in cui le scienze – i rami – si ripartiscono e si separano da una comune *scientia universalis* – il tronco, la "mater reliquarum" –, il cui nome è *prima philosophia* o *sapientia*. Per Bacon questa scienza si trova in una posizione di assoluta autonomia:

Quoniam autem partitiones scientiarum non sunt lineis diversis similes, quae coeunt ad unum angulum; sed potius ramis arborum, qui junguntur in uno trunco [...]; idcirco postulat res, ut priusquam prioris partitionis membra persequamur, constituatur una Scientia Universalis, quae sit mater reliquarum, et habeatur in progressu doctrinarum tanquam portio viae communis antequam viae se separent et disjungant. Hanc Scientiam *Philosophiae Primae*, sive etiam *Sapientiae* [...], nomine insignimus. Huic autem scientiae nulla alia opponitur; cum ab aliis scientiis potius limitibus intra quos continetur quam rebus et subjecto differat.⁴⁵

Bacon ricorre nuovamente alla definizione della *prima philosophia* come di un *receptaculum Axiomatum*, cioè come l'insieme dei principi comuni a tutte le scienze e propri a nessuna: "Nos vero misso fastu id tantum volumus, ut designetur aliqua scientia, quae sit receptaculum Axiomatum quae particularium scientiarum non sint propria, sed pluribus earum in commune competant".⁴⁶ Come accade spesso per il lessico baconiano, il termine 'axiomata' è ripreso da Aristotele (*Analitici secondi* I 2 e 7); ma, per Bacon, gli *axiomata* sono contenuti di verità di base che si manifestano in forme diverse nelle diverse scienze in cui trovano luogo, pur rimanendo immutati nella loro validità, e che vanno tratti e fatti sorgere dall'esperienza. Come sottolinea Anna-Maria Hartmann a proposito degli assiomi secondo il significato che ne suggerisce Bacon, "this kind of knowledge is so basic it can change shape and yet remain the same". Questo genere di conoscenze di base si presenta nella forma di semplici verità storiche, politiche, naturali o filosofiche: "the challenge Bacon perceives is to identify isolated truths as version of an axiom of *prima philosophia*, establish its links to others, and thus reveal the basic interconnectedness of things".⁴⁷ È lo stesso Bacon a fornire una lunga serie di assiomi e a dimostrare la loro trasversalità sulla base della loro immutabilità di fondo, come nel caso dell'assioma che recita *Natura se potissimum prodit in minimis* (la natura si manifesta soprattutto nelle cose più piccole), che è sempre vero per la fisica, come nel caso

44. Ivi: 353.

45. Bacon I: 540. Cfr. Clauberg 1647: §56, 265-266: "Sola prima Philosophia, quia suprema est, nullam habet scientiam oppositam". Clauberg dimostra di conoscere perfettamente i testi di Bacon.

46. Bacon I: 540-541.

47. Hartmann 2018: 141.

degli atomi di Democrito, ma anche per la *Politica* di Aristotele, per il quale l'analisi rivolta allo 'stato' ha inizio con la famiglia. Anche l'assioma *Si inaequalibus aequalia addas, omnia erunt inaequalia* (se a cose diseguali aggiungi cose uguali, tutto sarà diseguale) può trovare posto nella matematica, ma anche nell'ambito dell'etica, e così per tutti gli altri assiomi, che hanno applicazione trasversalmente in scienze tra loro diverse, pur rimanendo sempre veri; essi sono, infatti, le stesse vestigia e gli stessi segni della natura impressi nelle diverse materie e nei loro diversi oggetti ("plane una eademque naturae vestigia aut signacula, diversis materiis et subjectis impressa").⁴⁸

Da questo punto di vista, Bacon è consapevole dell'originalità della sua definizione della filosofia prima; in passato eminenti personalità hanno certamente impiegato questi assiomi nelle loro argomentazioni, ma egli è convinto che nessuno li abbia mai raccolti in un *corpus* unico in virtù della loro forza *primitiva et summaria* su tutte le scienze, andando a costituire il nucleo della *prima philosophia*, la quale si impone, dunque, come il dovere stesso di corrispondere, in questo modo, alla natura che è una ed unica.⁴⁹

6. CONCLUSIONI

Alla luce della ricostruzione proposta, si può affermare che appartengono a quella che ormai sul finire del Seicento può essere considerata una tradizione consolidata le seguenti accezioni della *prima philosophia*, oltre a quella, comunemente diffusa e trasmessa in alcuni contesti accademici e universitari, cattolici e protestanti, secondo la quale la filosofia è detta prima sia in virtù dell'universalità (l'ente in quanto ente) sia dell'eminenza (Dio e le intelligenze separate) dell'oggetto indagato: 1) Descartes propone una reinterpretazione radicale della 'primalità' della filosofia, che viene stabilita sulla base dell'ordine che la mente istaura nel suo cammino di conoscenza e non rispetto a un determinato ente, che esso sia Dio, le intelligenze separate, l'ente in quanto ente o gli assiomi. Per Descartes la *prima philosophia* è universale in quanto 'prima' e non prima in quanto 'universale'. Questa definizione si afferma all'interno del cartesianesimo e ben presto si trova a competere con quella che pure costituisce di per sé una novità rispetto all'orizzonte storico di riferimento, e che matura nei primi decenni del Seicento, secondo la quale 2) la filosofia è detta prima solo nel senso dell'universalità del concetto astratto di ente; questa accezione è l'esito della distinzione e della dissociazione che avviene tra filosofia prima e metafisica – a partire da Perera – per opera di alcuni autori, appartenenti principalmente alla corrente calvinista della *Schulmetaphysik*, fautori della nascita dell'ontologia come scienza distinta e autonoma (Goclenius, Clauberg). Da questo punto di vista, Clauberg è la figura che più incarna la 'rivalità' tra la prima definizione, quella cartesiana, e la seconda, quella calvinista, di *prima philosophia*, e che più

48. Bacon I: 543.

49. *Ibid.*: "Atque haec res adhuc sedulo tractata non est. Invenias fortasse in scriptis quae ab ingeniis celsioribus promanarunt hujusmodi Axiomata raro et sparsim inserta ex usu argumenti quod tractant; corpus vero aliquod talium Axiomatum quae vim habeant quandam primitivam et summariam ad scientias, nemo composuit; cum tamen sit res ejusmodi, quae insigniter naturam unam faciat; quod *Philosophiae Primae* munus esse autumant".

mette in luce la prevalenza, anche storica, della prima sulla seconda, posizione che non è tuttavia condivisa da Hobbes, 3) il quale sembra rinnovare a sua volta il significato della *prima philosophia*, conferendo a essa una connotazione vicina all'orizzonte dell'ontologia. Di diverso avviso è, invece, 4) Tschirnhaus, che certamente condivide l'efficacia e la legittimità della definizione cartesiana, pur rileggendola su un piano di utilità pratica. Chiude la nostra ricostruzione il caso, in parte eccentrico rispetto ai precedenti, di Bacon, secondo il quale 5) la filosofia si dice prima, perché considera l'insieme degli assiomi comuni a tutte le discipline; l'universalità, anche in questo caso, è il fondamento della *prima philosophia*. Tutte queste definizioni condividono l'istanza comune che attribuisce alla *prima philosophia* il carattere dell'universalità, che le conferisce perciò la posizione di base o di culmine di tutte le scienze, come *incipit* dello stesso filosofare.

Questo lavoro è stato condotto nel contesto del progetto “*Archelogia philosophica in Early Modern Philosophy*” (2021-2024), finanziato dalla Alexander von Humboldt-Stiftung.

ABBREVIAZIONI

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

B = 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.

B Op = René Descartes, *Opere. 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009.

Bacon = *The Works of Francis Bacon*, edited by J. Spedding, R. L. Ellis, D. Denon Heath, London, Longman and Co., XIV vols., 1857-1874; rist. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1963.

EW = *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, edited by Sir W. Molesworth, XI vols., London, Bohn, 1839-45; rist. Scientia Verlag Aalen, 1966.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Agostini, I. 2016. “Note sul contributo di Jean-Luc Marion intorno al concetto di *philosophia prima* fra Descartes e la Scolastica”, *Educação e Filosofia*, 30, pp. 133-149.

Campo, M. 1980. *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Hildesheim, Georg Olms.

Clauberg, J. 1647. *Elementa philosophiae sive Ontosophia, Scientia prima, de iis quae deo Creaturisque suo modo communiter attribuuntur*, Groningen, Nicolai.

Clauberg, J. 1655, *Initiatio philosophi sive dubitatio cartesiana, ad metaphysicam certitudinem viam aperiens*, Leiden and Duisburg, Wyngaerden, in *Opera omnia philosophica*, 2 vol., Amsterdam, Blaeu, 1691 (reprinted Hildesheim, Olms, 1968).

Clauberg, J. 1664. *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia, Aliarum Disciplinarum, ipsius quoque Jurisprudentiae et Literarum, studiosis accommodata*, Amsterdam, Elzevier, in *Opera omnia philosophica*, 2 vol., Amsterdam, Blaeu, 1691 (reprinted Hildesheim, Olms, 1968).

Courtine, J.-F. 1990. *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF.

Hartmann, A.-M. 2018. *English Mythography in its European Context 1500-1650*, Oxford, Oxford University Press.

Leinsle, U. G. 1985. *Das Ding und die Methode: methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, Maro-Verlag.

Leinsle, U. G. 1988. *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg, Maro-Verlag.

Marion, J.-L. 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF.

- Micraelius, J. 1653. *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum ordine alphabetico sic digestorum, ut inde facile liceat cognosce, praesertim si tam latinus, quam graecus index praemisus non negligatur, quid in singulis disciplinis quomodo sit distinguendum et definiendum*, Jena, Freyschmidt.
- Milanese, A. 2011. *Principe de la philosophie chez Hobbes. L'expérience de soi et du monde*, Paris, Garnier.
- Pécharman, M. 1992. "Le vocabulaire de l'être dans la philosophie première: *ens, esse, essentia*", in *Hobbes et son vocabulaire*, éd. par Y. Ch. Zarka, Paris, Vrin, pp. 31-59.
- Ragni, A. 2022. "L'astrazione per indifferenza e l'ontologia moderna. Dalla scolastica cattolica alla *Schulmetaphysik*", in *Per una storia (e preistoria) dell'ontologia. Metodo, lessico, concetti*, a cura di F. Fronterotta e A. Ragni, *Quaestio*, 22, pp. 219-237.
- Savini, M. 2012. "La *Medicina mentis* de Ehrenfried Walther von Tschirnhaus en tant que Philosophie première", *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 2, pp. 147-172.
- Sacksteder, W. 1992. "Three Diverse Sciences in Hobbes: First Philosophy, Geometry, and Physics", *The Review of Metaphysics*, 45, pp. 739-772.
- Tschirnhaus, E. W., von 1687. *Medicina mentis, sive Tentamen genuinae Logicae, in qua disseritur de Methodo detegendi incognitas veritates*, Amsterdam, Rieuwerts.
- Tschirnhaus, E. W., von 1695. *Medicina mentis, sive Artis inveniendi praecepta generalia. Editio nova, auctior et correctior, cum praefatione auctoris*, Leipzig, Fritsch; trad. Jean-Paul Wurtz, *Médecine de l'esprit ou préceptes généraux de l'art de découvrir*, Paris, Editions Ophrys, 1980.
- Weber, D. 2005. "La *philosophia prima* de Hobbes sur une alternative supposée au «système de la métaphysique»", in *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, éd. par D. Weber, Paris, Vrin, pp. 33-57.
- Zarka, Y. C. 1987. *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Vrin.
- Zarka, Y. C. 1998. *Philosophie et politique à l'âge classique*, Paris, PUF.
- Zarka, Y. C. et Bernhardt, J. (éds.) 1990. *Thomas Hobbes: philosophie première, théorie de la science et politique*, Paris, PUF.

Remarks on the Notion of *prima philosophia* in the 17th Century
(Starting with Descartes)

Alice Ragni

Universität Münster, Philosophisches Seminar

Alexander von Humboldt-Stiftung

aliceragni@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-7295-8427

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

SIMONE GUIDI

Descartes and the ‘Thinking Matter Issue’

ABSTRACT: In this paper, I aim to address a specific issue underpinning Cartesian metaphysics since its first public appearance in the *Discourse* right up until the *Meditations*, but which definitely came to the surface in the *Second* and *Fifth Replies*. It involves the possibility that to be thinking and to be extended do not actually contrast as two entirely different properties; hence, these two essences cannot serve as the basis for a disjunctive, real distinction between two corresponding substances, the mind and the body. I dub this problem the ‘thinking matter issue.’ I suggest that Descartes’s concerns about the ‘thinking matter issue’ characterizes and structures the entirety of *Meditation Two* and its connection with *Meditation Six*, especially in the attempt to covertly implement what I refer to as Descartes’s ‘prejudice strategy.’ The core of the ‘prejudice strategy’ lies in the idea that the ‘thinking matter issue’ is just a false problem, one raised by the inadequate notions of the mind and the body that we apply to this problem.

SOMMARIO: In questo articolo mi propongo di affrontare una decisiva questione alla base della metafisica cartesiana, presente fin dalla sua prima apparizione pubblica nel *Discours* e poi nelle *Meditationes*, eppure definitivamente esplicitata solo nelle *Responsiones Secundae* e *Quintae*. Si tratta dell’eventualità che essere pensante e essere esteso non si contrappongano come due proprietà interamente diverse; di conseguenza, le loro essenze non possono fornire una base incrollabile per una distinzione disgiuntiva e reale tra due corrispondenti sostanze, la mente e il corpo. Con riferimento alle successive osservazioni di Locke su questo punto, chiamo questo problema ‘thinking matter issue’. Tesi centrale dell’articolo è che la preoccupazione di Descartes per la ‘thinking matter issue’ caratterizzi e strutturi l’intera *Meditatio Secunda* e la sua connessione con la *Meditatio Sexta*, soprattutto nel tentativo di attuare implicitamente quella che definisco la ‘strategia del pregiudizio’. Il nucleo della ‘strategia del pregiudizio’ risiede nell’idea che la ‘thinking matter issue’ sia in ultima analisi solo un falso problema, suscitato dalle nozioni inadeguate di mente e corpo a cui ricorriamo.

KEYWORDS: Descartes; Mind-Body Distinction; Thinking Matter; Prejudice; Childhood

INTRODUCTION

In this paper I aim to address a specific issue underpinning Cartesian metaphysics since its first public appearance in the *Discourse* until the *Meditations*, but that definitely comes to the surface only in the *Second* and *Fifth Replies*. It is the possibility that to be thinking and to be extended do not actually contrast as two entirely different properties; hence, these two essences cannot serve as the basis for a disjunctive, real distinction between two corresponding substances, the mind and the body. I dub this problem the ‘thinking matter issue’.

It should go without saying that such a hypothesis might jeopardize Descartes’s whole philosophy, and particularly his efforts to claim that the mind and the body are so distinct that we can indisputably *demonstrate* their real distinction. Yet, for reasons



that I will endeavor to make clear in this article, Descartes is not only aware of this possibility, as of 1638 at least, but he even makes this problem a pivot of the whole, mature argumentative path through which he tries to prove his mind-body dualism. In particular, his treatment of this problem covertly runs through the entire chain of arguments connecting *Meditation Two* and *Six*, and so is the crucial structure that binds the *cogito* and the demonstration of the real distinction between the mind and the body.

Despite this strategic importance, Cartesian scholarship has traditionally undervalued the role played by the ‘thinking matter issue,’ which is rarely found listed in critical literature among other more famous problems traditionally constituting Descartes’s philosophy.¹ My aim here, therefore, is to provide a clear understanding of how this issue takes place in Descartes’s thought and to chart the strategies Descartes adopts to face it. However, this implies dwelling on two aspects in particular: on the one hand, Descartes’s own work to devise sound argumentative paths to demonstrating his dualism in spite of the ‘thinking matter issue’; on the other hand, his adversaries’s critiques, who constantly try to dismantle these paths and compel him to reveal his premises.

As far as this second aspect is concerned, my idea is that Descartes’s real position about the ‘thinking matter issue’ is overtly revealed in his *Replies* to Mersenne and Gassendi. Only the dialogue with his opponents prompts Descartes to bring out his premises and to elucidate the strategy that he adopted in the *Meditations* more clearly.

1. THINKING THINGS

The sequence of arguments holds particular importance in Descartes’ thought, as a philosophy structured *more geometrico*. Yet, it is quite evident that something has changed when it comes to comparing the structure of Descartes’s demonstration of his mind-body dualism in the *Discourse* with that in the *Meditations*. As I shall argue, the specific arrangement that Descartes adopts in 1641 takes the ‘thinking matter issue’ into account as a fundamental problem, and this distinguishes the ‘complex argument’ presented in the *Meditations* for the mind’s spirituality from the still ‘simple argument’ that he had set out in the *Discourse*.²

Let us delve into this point starting with the *Discourse*. In his 1637 metaphysics, Descartes had clearly derived the mind’s spirituality from the indisputable existence of the mind (proven by the *cogito* argument and as the outcome of a restricted version of the doubt, limited to the existence of material things only).³ Indeed, in the *Discourse*,

1. As far as I am aware, this problem was quite expressly addressed by Hooker 1978, Donagan 1978, Buccolini 2010, Landucci 2021: 53-83. The same issue, albeit from a slightly different perspective, is also addressed by Frankfurt 1970: 154-174 (particularly 167-174). See also Guidi 2018: 311-360. As for Gilson and Gueroult see below, note 28.

2. Concerning the difference between Descartes’s metaphysics in the *Discourse* and the *Meditations*, see especially Alquié 1950: 147-158; Kenny 1968: 40-95; Rodis-Lewis 1971: 208-213; Rodis-Lewis 1987; Marion 1991: 66-73. See also Guidi 2018: 320-333.

3. See AT VI, 32-33; CSM, 127: “considering that the very thoughts we have while awake may also occur while we sleep without any of them being at the that time true, I resolved to pretend

the *cogito* argument was one thing with an 'argument from doubt' the function of which was to persuade the reader to believe that the essence of the mind cannot be material. We will find it reiterated several times in Descartes' works.⁴ I refer to this as the 'die-hard mind argument_D',⁵ and I present it according to a slightly reworked version of the formulation provided by Norman Malcom:

D1: I can doubt that I [who am thinking] have a body.

D2: I cannot doubt that I [who am thinking] exist [i.e., the *cogito*]

E: *Ergo*, I [who am thinking] am not a body.⁶ [And hence I, who am thinking, am only thinking]

According to what Descartes contends in the *Discourse*, the non-bodily nature of the *ego* (E) spontaneously comes to the surface *within* and as a consequence of the *cogito* itself (D2), via the exclusion of the bodies, which may certainly be doubted (D1).⁷ I can

that all the things that had ever entered my mind were no more true than the illusions of my dreams. But immediately I noticed that while I was trying thus to think everything false, it was necessary that I, who was thinking this, was something. And observing that this truth '*I am thinking, therefore I exist*' was so firm and sure that all the most extravagant suppositions of the sceptics were incapable of shaking it, I decided that I could accept it without scruple as the first principle of the philosophy I was seeking. | Next I examined attentively what I was. I saw that while I could pretend that I had no body and that there was no world and no place for me to be in, I could not for all that pretend that I did not exist. I saw on the contrary that from the mere fact that I thought of doubting the truth of other things, it followed quite evidently and certainly that I existed; whereas if I had merely ceased thinking, even if everything else I had ever imagined had been true, I should have had no reason to believe that I existed. From this I knew I was a substance whose whole essence or nature is simply to think, and which does not require any place, or depend on any material thing, in order to exist. Accordingly this 'I' – that is, the soul by which I am what I am – is entirely distinct from the body, and indeed is easier to know than the body, and would not fail to be whatever it is, even if the body did not exist'. Famously, in the *Meditations* Descartes will push his methodic doubt up to the 'hyperbolic' level of *Meditation One*. Even if this constitutes an important element in the reshaping of the *cogito* and the mind-body distinction, I do not think it has a particular role in the way Descartes derives the spirituality of the mind from the *cogito* argument in the *Meditations* (see below).

4. In addition to the *Discourse* and the *Meditations*, see *The Search for Truth by Natural Light* (AT X, 518; Descartes 1955: I, 319) and the *Principles*, I, 7-8 (AT VIII-1, 6-7).

5. I use the letter 'D' in subscript to differentiate this version of the 'die-hard mind argument' set out in the *Discourse* from that put forth by Descartes in the *Meditations*, later indicated as 'die-hard mind argument_M'.

6. Malcom 1965: 329.

7. Indeed, like to Malcom (1965: 328-329), it seems to me that the clearest formulation of Descartes's simple argument is that provided in *The Search for Truth by Natural Light* (AT X, 518; Descartes 1955: I, 319): "I do not even know that I have a body, since you have shown me that I might doubt of it. In addition to this I may add that I cannot even absolutely deny that I have a body. Yet, while entirely setting aside all these suppositions, this will not prevent my being certain that I exist. On the contrary, they confirm me yet more in the certainty that I exist and that I am not a body; *otherwise, doubting of my body I should at the same time doubt of myself, and this I cannot do*; for I am absolutely convinced that I exist, and I am so much convinced of it, that I can in no wise doubt of it" (my emphasis). Here, Descartes has not yet posed the 'thinking matter issue.' Of course, doubting the existence of bodies is not doubting the nature

doubt the existence of the bodies, but not the existence of the *ego*; so, not only must I exist as a thinking thing, but I also cannot be a body as such; therefore, I must be an immaterial thinking thing. Famously, this bundle of intuitions⁸ constitutes a paradigmatic case of the clear and distinct, evident knowledge we should take as the model for all our knowledge for Descartes, and which is guaranteed by God as the non-deceiver maker of our minds. Hence, it has played a fundamental role in Descartes's metaphysics since the *Discourse*.

Unfortunately, as Malcom himself noted, the (E) inference of the 'die-hard mind argument_D' is not compelling from several points of view. Chiefly, from the fact that I or anyone can have doubts about a thing does not follow that I am not or one is not that thing.⁹ This makes the *cogito* argument a sound argument to demonstrate that I exist and that I think, but not the sufficient premise for a demonstration that I am *only* a thinking thing.

of bodies or of my nature. I may infer from the *cogito* argument that I cannot doubt my own existence; but I can simultaneously accept that I am one of the bodies whose existence I doubted.

8. Descartes considers the *cogito* and what I call the 'die-hard mind argument' as prime examples of the possibility for the human mind to achieve intuitive knowledge and to deduce new intuitions from it. According to Wilson 1976: 9 (with whom I agree), they are intuitions of what Descartes in the *Rules* defined as "simple natures." On Descartes's notion of 'intuition' see Beck 1952: 47-99, Schouls 1970 and 1972, Markie 1979, Machamer & Adams 2014, Guidi 2021. On the intuitive-performative nature of the *cogito*, see the famous Hintikka 1962 and Kenny's comments on it (1968: 40-62).

9. Consider, for instance, these two counter-arguments put forth by him: "[1] It might be true of a man that he could doubt that he is a Grand Master of the Elks but could not doubt that he exists: it would not follow that he is not a Grand Master of the Elks. [2] It might be true that I could not doubt that Bertrand Russell exists but I could doubt that the author of the pamphlet 'Why I Am Not a Christian' exists: it would not follow that Bertrand Russell is not the author of that pamphlet" (Malcom 1965: 330). Hooker 1978: 173-174, proposes this version of Descartes's argument, which might escape similar critiques. Hooker calls it the 'argument from conceivability' and considers it to be valid (numbering starts from 12 and skips 13): "(12) I can conceive of myself existing and no bodies existing. (14) (P) (if *p* is conceivable, *p* is possible). (15) It is possible that I exist and no bodies exist. (16) (x) (if *x* is a body, *x* is essentially a body) [This principle is from Plantinga 1970: 483-487: 485]. (17) If I am a body, I am essentially a body. (18) If I am essentially a body, it is not possible that I exist and no bodies exist. (19) I am not essentially a body. (20) I am not a body." It seems to me that this is a good formalization of Descartes's genuine argument, but I think that it is far from valid. Indeed, the following premise is covertly introduced in Hooker's argument as a principle (14') (P'): 'if *p* is conceivable, *p* is possible and its contrary is not conceivable'. Otherwise we may easily have (15'): 'it is possible that I exist and the body exist, and it is also possible that I exist and the body exist'. In this case, we would have also (16'): 'It is possible that I am a body and I exist and the body exist'. In (18) this argument means indeed that 'If I am essentially a body, it is not possible to conceive that I exist and no bodies exist', or 'it is not possible that *simultaneously* I exist and no bodies exist', and not that 'it is not *logically* possible that I exist and no bodies exist', unless we have (14'). The latter is, in effect, Descartes' principle of 'clear and distinct': everything that I perceive clearly and distinctly is necessarily and logically true. In this paper, I will endeavor to show that the 'clear and distinct' principle is a hidden premise of his dualism, through what I refer to as the 'prejudice strategy' (see below).

As I have endeavored to argue elsewhere,¹⁰ Descartes probably encountered these critiques much earlier than in our age. Indeed, in the *Preface* of the *Meditations*¹¹ he himself acknowledges the limits of his 1637 philosophy, and of the 'die-hard mind argument_D' in particular, based on certain critiques that he received from his contemporaries Marin Mersenne¹² and René Pollot in the aftermath of the *Discourse*. Both of Descartes' correspondents pointed out that one cannot infer the spirituality of the mind (E) from our psychological experience of its immateriality, and from the fact that we can put the material world in brackets by the methodic doubt (D1) which we are unable to apply to ourselves (D2).¹³

The main difference between today's critiques and the remarks Descartes received from his correspondents resides in the fact that the latter did not appear in a purely logical form. They are advanced in the form of a sneaky hypothesis that Descartes likely underestimated when writing the *Discourse*. In effect, it might still be the case that our thought stems from some material activity of bodies, ultimately relying on the organs of a material substance that is capable of thought. In this case, I might doubt that bodies exist (D1), but I am not allowed to judge that I, who certainly exists, am not a body (E). This is, in greater detail, what I hinted at previously as the 'thinking matter' theory or issue.¹⁴ It is expressed quite ef-

10. See Guidi 2018: 311-360.

11. In the *Preface* of the *Meditations*, Descartes evokes two critiques he received after the *Discours*. The first one is as follows: "From the fact that the human mind, when directed towards itself, does not perceive itself to be anything other than a thinking thing, it does not follow that its nature or essence consists only in its being a thinking thing, where the word 'only' excludes everything else that could be said to belong to the nature of the soul." (AT VII, 8; CSM, 7). I addressed the relevance of these criticisms for the evolution of Descartes's position in Guidi 2018: 311-333.

12. Mersenne's objection can be found in a letter that is currently lost. However, we can infer his critique from Descartes' reply to his letter to him, written around April 20, 1637 in Leiden (AT I, 349-350): "As far as your second objection goes, namely that I have not explained at length how I know that the soul is a substance distinct from the body, and whose nature is solely to think..." (my translation). See Buccolini 2010, especially on Mersenne's own position and his arguments against the hypothesis at stake here. On the Mersenne-Descartes relationship, in more general terms and specifically concerning metaphysical issues, see Buccolini 1998, 2000, and 2019.

13. See AT VI, 31-32; CSM, 127.

14. I take this expression from Lockean scholarship (see for instance Yolton 1984 and 1991; Yolton & Yolton 1984; Hamou 2004; Brandt Bolton 2015; Jolley 2015: 67-83), where it is used to refer to the problem posed by John Locke in his *Essay* (1690). Locke posed it as follows: "after all, I think I may, without injury to human perfection, be confident, that our knowledge would never reach to all we might desire to know concerning those ideas we have; nor be able to surmount all the difficulties, and resolve all the questions that might arise concerning any of them. We have the ideas of a square, a circle, and equality; and yet, perhaps, shall never be able to find a circle equal to a square, and certainly know that it is so. We have the ideas of matter and thinking, but possibly shall never be able to know whether any mere material being thinks or no; it being impossible for us, by the contemplation of our own ideas, without revelation, to discover whether Omnipotency has not given to some systems of matter,

fectively by two interlaced remarks on the *Discourse* advanced by Pollot in 1638:

3. To say that one cannot breathe without a body, but can think without it, is what should be demonstrated through a clear proof. Although it is possible to imagine not having a body (though this is quite difficult) and to live without breathing, it does not follow that it is actually so or that one can live without breathing. 4. It should be proven that the soul is able to think without the body. Aristotle does indeed presuppose this in one of his axioms, but he does not prove it. He believes that the soul can act without organs, from which he concludes that it can exist without them; however, he does not prove the former, which is contradicted by experience: for we see that those with an ailing imagination do not think well; and if they had neither imagination nor memory, they would not think at all.¹⁵

As stressed by Claudio Buccolini in particular,¹⁶ the ‘thinking matter’ theory circulated widely during Descartes’ time as part of a materialistic view of the soul. Mersenne himself had grappled with it on many occasions before the *Discourse*, not by accident, within his controversy against those who, like Pomponazzi, claimed that the rational soul is mortal.¹⁷ In effect, as emphasized here by Pollot (and then by Pierre Gassendi in particular in his *Fifth Objections*),¹⁸ this hypothesis corresponded to that of a corporeal *phantasia praestantissima*, a very powerful imagination whose activity was supposed to be located in the brain. This corporeal imagination should be able to bring about the thinking activity that the scholastics had ascribed to the human intellect. In the final analysis, hence, the ‘thinking matter theory’ coincided with the idea of a ‘organ of thought,’ and particularly with the hypothesis that imagination, through the brain, was able to produce the thinking activity Descartes considers as an essential and exclusive property of the ‘thinking thing’; that, therefore, would be a material thing.

This simple theory was able to undermine Descartes’s 1637 approach. In order to show how harmful it would be for the purposes of Descartes’s metaphysics, it is

fitly disposed, a power to perceive and think, or else joined and fixed to matter, so disposed, a thinking immaterial substance: it being, in respect of our notions, not much more remote from our comprehension to conceive that God can, if he pleases, superadd to matter a faculty of thinking, than that he should superadd to it another substance with a faculty of thinking; since we know not wherein thinking consists, nor to what sort of substances the Almighty has been pleased to give that power, which cannot be in any created being, but merely by the good pleasure and bounty of the Creator” (Locke 1975: IV, ch. III, §6). Note that there is no difference between the hypothesis of ‘thinking matter’ and the hypothesis of ‘extended thought’ for the peculiar dualistic approach employed by Descartes since the *Discourse*. Both are hypothesis of a structural intermingling between two things that are essentially and disjunctively different from each other.

15. See *Pollot to Reneri for Descartes*, The Hague, February 1638 (my translation).

16. See Buccolini 2010.

17. See Buccolini 2010: 10-12, reports especially the cases of Gabriel Potevin, the author of *Clangor buccinae* (1624), immediately flagged between the erroneous theses by Jean-Baptiste Morin in his *Réfutation de thèses erronées* and hence well-known by Mersenne himself; and the atomistic theses of Nicholas Hill, David van Goorle and Sebastien Basson (confuted by Mersenne in *L’Impiété des déistes* [1624]).

18. See in particular Buccolini 2010: 14.

sufficient to consider the following consequence. By affirming that thought *could* entirely be boiled down to the body, this hypothesis alone shakes the very basis of Descartes' idea that the distinction between the mind and the body can be demonstrated *more geometrico* starting from the *cogito*. Indeed, once this hypothesis is raised, then no demonstration based on the psychological certainty about a 'thinking thing' can help us to rule it out.

The only way that we have (and Descartes had) to escape this snare is to reverse the game and to eradicate this theory by involving it in the general theory that our mistakes are caused by preconceived ideas¹⁹ and showing that it is simply implausible in its bases. In the following sections, I will argue that this is Descartes's general strategy in *Meditation Two*, which is designed to prepare the inference that he actually advances in *Meditation Six* only. I refer to this strategy as the 'prejudice strategy' and suppose that it also encompasses a new version of the 'die-hard mind argument,' now grafted in a completely new argumentative structure.

2. NEW PATHS

The concerns about the soundness of the 'die-hard mind argument_D' are likely the reasons why the 'simple argument' for the spirituality of the mind turns into a 'complex' one in the *Meditations*.²⁰ Taking the 'thinking matter issue' into account is crucial for the whole architecture of Descartes's demonstration because only by acknowledging the theoretical possibility of this theory, and simultaneously denying its actual plausibility, can he be assured that the clear and distinct notions of the thought and the bodily nature on which he pivots for demonstrating the real distinction of the mind and body, are not spoiled. In this way, he can sidestep the accusations that were levelled against him after the *Discourse* (i.e., that of having grounded his inference (E) on a naïve and hasty conception of the mind's immateriality).

In effect, in the 'complex argument,' the inference (E), leading towards the immateriality of the mind, is advanced by means of a much more layered and tangled path, one structured around a new opposition. This opposition is that between the "order of perception" (i.e., that knowledge we have about how things appears to us) and the "order of reality" (i.e., the knowledge we have about the way things really are).²¹

19. This idea forms the basis of Descartes's usage of the methodic doubt since the *Discourse*. It is explained quite perspicuously in the *Synopsis* of the *Meditations*, where he claims that "although the usefulness of such extensive doubt is not apparent at first sight, its greatest benefit lies in freeing us from all our preconceived opinions" (AT VII, 12; CSM, 9).

20. The new path of the *Meditations* is acknowledged by most Cartesian scholars, like Kenny 1968: 79-95, Wilson 1978: 44-87; Landucci 2021: 53-83. On this point, see also Guidi 2018: 320-333.

21. This conceptual pair is introduced by Descartes again in the *Preface*, presenting his arguments against Mersenne and Pollot: "My answer to this objection is that in that passage it was not my intention to make those exclusions in an order corresponding to the actual truth of the matter [*in ordine ad ipsam rei veritatem*] (which I was not dealing with at that stage) but merely in an order corresponding to my own perception [*in ordine ad meam perceptionem*]."

Descartes needs the “order of perception” – “order of reality” duo in order to guarantee the *cogito* and the subsequent definition of the *ego* as a ‘thinking thing’ a safe space from the ‘thinking matter issue.’ Indeed, however, the ‘thinking matter’ theory is true or false and the meditator can remain isolated within its own psychological perception and have some kind of certainty about the thought found within. Moreover, and in light of what we recalled above, it is no accident that the ‘complex’ path that Descartes devises for the *Meditations* points to the distinction between pure intellection and imagination (taking place in *Meditation Six*), as the vanishing point of the demonstration of the real distinction between the mind and the body.²² It may be analytically resumed in the following points:

Order of perception

a) in *Meditation Two*, having demonstrated the existence of the *ego*, Descartes acknowledges that his knowledge of himself is not sufficiently clear²³ and seeks out its possible essence; he excludes anything related to bodies and eventually defines it as a thinking thing (“Thinking? At last I have discovered it – thought; this alone is inseparable from me. I am, I exist – that is certain. But for how long? For as long as I am thinking”);²⁴

b) in *Meditation Two*, Descartes also acknowledges that he cannot assume the essence of the mind and the bodies since it “may [...] be the case that these very things which I am supposing to be nothing, because they are unknown to me, are in reality identical with the ‘I’ of which I am aware”, and at this stage he decided to “make judgements only about things which are known to me”;²⁵ rather, he can describe²⁶ the mind only in terms of psychological certainty (i.e., by introspective analysis, based on a slightly different version of the ‘die-hard mind argument’ [‘die-hard mind argument_M’]).²⁷ Accordingly, he defines the mind as “a thing that doubts, understands, affirms, denies, is willing, is unwilling, and also imagines and has sensory perceptions.”²⁸ This definition comes without the knowledge of what the ultimate, real essence of the substance bearing the activity of thought is;

So the sense of the passage was that I was aware of nothing at all that I knew belonged to my essence, except that I was a thinking thing, or a thing possessing within itself the faculty of thinking” (AT VII, 8; CSM II, 7).

22. Starting from this point, Descartes also has to finally renounce the important role he had assigned to imagination in theory of knowledge, particularly in his early philosophy. On imagination in the *Regulae* and its subsequent dismissal see especially Sepper 1996.

23. See Frankfurt 1970: 154ff.

24. AT VII, 27; CSM II, 18.

25. *Ibid.*

26. I therefore agree with Frankfurt 1970: 166, who argues that “Descartes propounds *sum res cogitans* [...] only as a description of himself and not as a definition of his essence”.

27. See below, section 2.

28. AT VII, 28; CSM II, 19.

c) after having shaped an hypothetical notion of the mind and the body through the wax experiment in *Meditation Two*, Descartes gains (c1) only in *Meditation Five* an indisputable essence of material things (geometry), known by innate knowledge ensured by (c2) the certainty of evidence (clarity and distinctness) in *Meditation Four*; even though we do not know whether these material things actually exist, this essence refers to all possible material things, and so also to 'my' body, if one exists;

From the order of perception to the order of reality

d) thanks to (c), in *Meditation Six* he can demonstrate that the material things hypothesized in (c) are essentially different from the thinking things perceived in (a) and (b), and so are unable to think; he does so by the famous chiliagon mental experiment, by which he proves the real distinction of the pure intellectual activity from the intellectual activity that it carries on with the collaboration of 'my' body among the possible bodies in (c), and with imagination as the possible bodily activity appointed with this role in particular; in this way, Descartes gets a clear and distinct idea of thought;

Order of reality

e) if the essence of the mind is entirely diverse from that of body, then the mind has at least one operation that bodies could not carry out; thus, one can convert the psychological certainty of (b) into an ontological demonstration of the real distinction between the mind and the body, one based on the fact that this distinction is both clear and distinct (thanks to c2) and that God can do everything that I understand clearly and distinctly (Wilson's "epistemological argument"²⁹);

f) in *Meditation Six*, Descartes can finally demonstrate that the bodies, really distinct from minds I, are the only cause of perceptions in minds; thus, they are not only possible beings, but also really exist.

Hence, in this 'complex' version of his demonstration, set out in the *Meditations*, Descartes only connects *indirectly* the *cogito* with the real distinction of the nature³⁰ of

29. See Wilson 1976; 1978a: 162-175; 1978b.

30. In Descartes 1925: 309, Étienne Gilson noted that, in the *Discourse*, "the demonstration that the soul is a substance entirely distinct from the body is equivalent to the demonstration that the soul is really distinct from the body. The perspective of the *Meditations* is completely different. A real distinction implies the reality of the things distinguished. If, then, we cast doubt on the existence of the body, it is no longer enough to have proved the existence of thought, or even its complete independence from the body, in order to have proved the real distinction between soul and body; we must also remove the doubt that hangs over the existence of the body by proving the reality of the external world. It is because the two theses are inseparable that *Meditation Six* is entitled: *De rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione*" (my translation). As is well-known, Gueroult 1985: II, 52-57 has sharply noted that here Gilson is mistakenly taking 'essence' and 'reality' as synonyms. In fact, in *Meditation Six* Descartes demonstrates that the *essence* of the mind is completely diverse from the *essence* of the body, regardless of the real existence of the mind (already proven by the *cogito*) and the body/bodies (proven only in a later stage of *Meditation Six*).

mind and body and to the existence of extra-mental, material realities thereafter. More importantly, from the *cogito* argument in *Meditation Two* Descartes does not aim to directly derive that the mind that he had proven to exist cannot be corporeal (as he did in the ‘die-hard mind argument_D’), and that the thought experienced ‘from within the mind’ originates from a completely immaterial substance. Remaining within the “order of perception,” and prior to (d) in *Meditation Six*, the ‘thinking matter theory’ is an alternative that remains plausible, though.

This general rearrangement is also the reason why Descartes presented a reworked version of the ‘die-hard mind argument_D,’ which I call the ‘die-hard mind argument_M.’ In Descartes’s new argument, a perception of the mind as something diverse from the body is also *immediately* available to our knowledge after the *cogito*. As long as I maintain the assumption that no bodies actually exist, and I am simultaneously certain that I exist, then I can readily rule out any kind of body, albeit in the “order of perception” only, as candidates for the essence of the *ego*. This inference corresponds to what Descartes argues in *Meditation Two* right after the *cogito* argument:

what shall I now say that I am, when I am supposing that there is some supremely powerful and, if it is permissible to say so, malicious deceiver, who is deliberately trying to trick me in every way he can? Can I now assert that I possess even the most insignificant of all the attributes which I have just said belong to the nature of a body? I scrutinize them, think about them, go over them again, but nothing suggests itself; it is tiresome and pointless to go through the list once more. But what about the attributes I assigned to the soul? Nutrition or movement? Since now I do not have a body, these are mere fabrications. Sense-perception? This surely does not occur without a body, and besides, when asleep I have appeared to perceive through the senses many things which I afterwards realized I did not perceive through the senses at all.³¹

Yet, what actually distinguishes the argument presented in the *Meditations* from the ‘die-hard mind argument_D’ is that the ‘die-hard mind argument_M’ applies only to the “order of perception” (i.e., on the mental perception of mind and body, and not on the essence of the mind and the body in themselves).³² Hence, whereas it structures a specific perception of the mind as non-corporeal, the argument does not claim to totally rule out the ‘thinking matter’ hypothesis right after the *cogito*, and regards it as still

31. AT VII, 26-27; CSM II, 18.

32. See Di Bella 1997: 78: “in 1637, the *reductio* subsequent to the *cogito* directly granted the following conclusions: a) I am a *substance* whose *essence* is thinking; b) this substance is better known than the body; c) it is really distinct from the body. The *Synopsis* [in the *Meditations*] enumerates between the results of *Meditation Two* only (b), i.e. that the mind is better known than the body, and (c’), the distinction between the *notion* of mind and that of body; and it emphasizes that it is only up to *Meditation Six* to establish the real distinction” (my translation). As Frankfurt 1970: 163, notes, Descartes’ conclusion “in the Second Meditation that he is a thinking thing means only that thought is the one characteristic he can justifiably ascribe to himself at the current stage of his inquiry”.

being possible, up to *Meditation Six*.³³ Let us consider what Descartes clearly claims in *Meditation Four*:

now, besides the knowledge that I exist, in so far as I am a thinking thing, an idea of corporeal nature comes into my mind; and I happen to be in doubt as to whether the thinking nature which is in me, or rather which I am, is distinct from this corporeal nature or identical with it. I am making the further supposition that my intellect has not yet come upon any persuasive reason in favour of one alternative rather than the other.³⁴

Moreover, contrary to what most part of Cartesian scholarship affirms,³⁵ the meditator does not form a clear and distinct notion of the mind in the 'die-hard mind argument_M' of *Meditation Two*, but rather she/he simply endeavors to push her/his psychological perception³⁶ of the mind and the body to the clearer and more distinct level as much as possible.³⁷

In effect, Descartes seems willing to admit that the notions of the mind and the body shaped in *Meditation Two* are distinct perceptions, but he is quite reluctant to say that they are the clear and distinct perceptions of their essences, required for a true real distinction. Whereas I can grasp (for instance, from the famous wax experiment) the fact that thought and extension are (whatever their respective natures are) different things, I do not have a clear understanding of their essence before *Meditation Five* (bodies (c1)) and *Six* (mind (d));³⁸ and, similarly, I cannot use clear and distinct per-

33. Paraphrasing Kenny (1968: 86), one could say that Descartes passes from "I am known for certain to have no property other than the thought" (*Discourse*) to "I am not known for certain to have any property other than thought" (*Meditation Two*).

34. AT VII, 59; CSM II, 41.

35. For instance, Gueroult 1985: I, 37; Wilson 1976: 5 and 1978a: 43, 67. An opposite view is Frankfurt's (1970).

36. In *Meditation Two*, Descartes defines this perception as a mental inspection which can be more or less clear and distinct depending on the level of *attention* we put on it: "The perception I have of it [the wax] is a case not of vision or touch or imagination – nor has it ever been, despite previous appearances – but of purely mental scrutiny (*inspectio*); and this can be imperfect and confused, as it was before, or clear and distinct as it is now, *depending on how carefully I concentrate* on what the wax consists in" (AT VII, 31; CMS II, 21, my emphasis). Hence Descartes associates this clearness and distinction with the psychological attention and concentration that the mind gets by using the methodic doubt, as he will argue in the *Replies* (see section 4 below). So here he is simply claiming that in *Meditation Two* the mind and the body are perceived *more* clearly and distinctly than before, and not that we get a truly clear and distinct notion of them, as the *cogito* intuition is.

37. See again the *Synopsis*, where Descartes literally claims that in *Meditation Two* is formed a notion of the mind "*as clear as possible [ut quam maxime]* and also [...] quite distinct from the notion of the body" (AT VII, 13; CSM, 12). I truly thank the referees for their useful remarks about this point of my analysis.

38. Furthermore, as Wilson 1976: 9-10 herself has noted, Descartes likely distinguished between conceiving something distinctly and conceiving something distinctly *and* as a complete thing. Only the second way brings us to a conception of something *really* distinct, whereas mere distinction is the formal distinction suggested by Caterus: "It is sufficient for this kind of distinction that one thing be conceived distinctly and separately from another by an abstrac-

ceptions as rules for necessarily true judgments before *Meditation Four*. No matter how hard she/he tries, the meditator cannot get any clear and distinct notion of the thought from the definition of the *ego* as an existing thinking thing, until she/he first has a clear and distinct idea of the body. First of all, they cannot infer these two notions until the ‘thinking matter theory’ is totally ruled out. However, this is only done in *Meditation Six*, and after having distinguished between the pure intellection, performed without any help from the body, and intellection as applied to the body (i.e., imagination).

Therefore, whereas *Meditation Two* investigates the *possibly* distinct notions of the mind and the body based on their psychological perception, only *Meditation Six* can affirm the real distinctness and clearness of these notions.³⁹ So, the ‘die-hard mind argument_M’ does not rely on a really clear and distinct idea of the mind residual after the *cogito*, but instead relies on the psychological certainty the mind has about itself as a ‘thinking thing’ (whatever this means). Its structure is therefore:

D1: I can doubt that I, who am thinking, have a body;

D2: I cannot doubt that I, who am thinking, exist [i.e., the *cogito*];

E: *Ergo*, I, who exist and am thinking and doubting about the bodies, cannot admit that I am a body. I, who am thinking and doubting, can only think of myself as a thinking thing.⁴⁰

This is enough to allow Descartes to start *Meditation Three* with a tiny, but crucial, amount of success. While he has no clear and distinct perception of what the mind and the body are *in re*, he finally has a model for the clear and distinct perception in general: “I am certain that I am a thinking thing”⁴¹ – whatever a ‘thinking thing’ is (i.e., even if I do not have a *clear* notion of the nature of thinking so I cannot really say whether I am or not ‘a thinking thing *only*’). As far as I can determine, this version es-

tion of the intellect which conceives the thing inadequately” (AT VII, 120; CSM II, 85-86). Instead, the complete understanding is necessarily related with things really distinct from other things for Descartes (AT VII, 121; CSM II, 86). Until we have a clear and complete conception of the mind and the body (which we cannot have before *Meditation Six*), we are left with a distinct conception of it, which might yet point to just a formal or rational distinction between the two *res*, not a real one. On this point see also Kenny 1968: 89-95.

39. The aim of *Meditation Two* is not, indeed, to discuss the nature of the mind and the body understood completely, but to stress that the mind *can be known better* than the body and that its knowledge is more distinct at that point than the knowledge of the body. This is, in effect, what Descartes claims in the *Third Replies* (to Hobbes): “[in *Meditation Two*] I was not dealing [...] with the formal concept [*ratio formalis*] of the mind or even with that of the body” (AT VII, 175; CSM II 124). Nonetheless, in the title of *Meditation Two* (*De natura mentis humanae; quod ipsa sit notior quam corpus*), what is claimed to be known better than the body is not the *nature* of the human mind, but the human mind itself. See Landucci 2001: 5-7.

40. As Kenny 1968: 87 noted, in *Meditation Two* “what is being asserted is that I, *qua known for certain*, am not any bodily entity”. And this restriction finally makes Descartes’s ‘die-hard mind argument’ work, since, as Kenny argues, “For I know for certain that I am identical with a body, then I cannot consistently suppose all bodies not to exist without supposing myself not to exist”. However, Descartes cannot say in *Meditation Two* “that thinking is his essence” and he must settle for saying “that it is his only inseparable property” (92).

41. AT VII, 35; CSM II, 24.

capacities Malcom's and Pollot's arguments against I in the previous version of the 'die-hard mind argument': from D1, Descartes is not inferring that he *is not* a body, but only that he *cannot admit* he is a body while simultaneously doubting the existence of the bodies.

3. OLD PREJUDICES

Descartes's whole strategy from *Meditation Two* to *Meditation Six* is, hence, that of walking the tightrope connecting the order of perception and that of reality. This allows him to use doubt to leave the judgment suspended concerning the plausibility of the 'thinking matter theory,' until such a time as he has sufficient arguments to get rid of this hypothesis. Namely, until the moment when, after *Meditation Four* and *Five*, he can rely on the 'clear and distinct' principle and on a sufficiently clear notion of the body by which a distinction from the thought can be performed. Only then can the 'thinking matter theory' be brought out in the form of the opposition between pure intellection and imagination and can be definitively wiped out.

These movements seem to be part of a wider strategy that Descartes covertly advances from *Meditation Two* onwards, and which I have referred to as the 'prejudice strategy'. The 'prejudice strategy' is connected to what Étienne Gilson, in more critical terms, has dubbed the "Cartesian paradox."⁴² It asserts that the issue of 'thinking matter' is a false problem stemming from the erroneous notions in which we understood the mind and the body prior to the methodic doubt, in the condition that Richard Kennington and John Cottingham dubbed 'pre-philosophical experience'.⁴³ The core of this theory is that we always and necessarily have had clear and distinct notions of both the mind and the body, which one can intuitively grasp when considering the mind. These correspond to real things and are, thus, also able to validate the 'die-hard mind argument_M' on the order of reality. Hence, what is to be demonstrated is not that these clear and distinct notions correspond to real things, but rather that we really have these notions, such that we can rely on them.

Now, on the one hand, this strategy coincides with Descartes' famous strategy of the validation of the 'clear and distinct' principle in *Meditation Four* and *Five*; however, and on the other hand, it replies to a quite naïve, albeit philosophically significant, question that would be addressed to Descartes in the *Sixth Set of Objections*: if the mind

42. Gilson 1930: 225: "the metaphysics of the *Meditations* [...], end up with what one can call the Cartesian paradox. The conclusion toward which it leads as a whole is the real distinction of soul and body. This distinction first supposes that we have distinct ideas of soul and body, then that souls really exist, and finally that bodies really exist. And since we cannot prove the real existence of bodies except by relying on what is confused and involuntary in sensible knowledge, we must suppose a kind of violence inflicted on thought from the outside, a kind of confusion of natures that explains the confusion of knowledge. As a result, the Cartesian proof for the existence of an external world seems to imply as an essential element the union of soul and body. But since the proof of existence has no other end than to establish the real distinction between soul and body, we must go so far as to assert that the proof of their distinction relies on the fact of their union" (translation by Roger Ariew in Guerout 1985: 276, n. 13).

43. Kennington 1972: 87-88, 96-99, 115 and Cottingham 1986: 77.

and the body are different, then why do we experience them as constantly mingled? Why does it seem quite reasonable, as Pollot noted, that what affects the brain also affects the mind? The ‘prejudice strategy’ also ascribes to the senses – and more specifically to our tendency to take them too seriously and make judgment about perception⁴⁴ – the only cause of these ideas that, for Descartes, obscured our clear and distinct perception.⁴⁵ Famously, this theory is presented by Descartes only in *Meditation Six* as part of a final reassessment of the “teaching of nature”⁴⁶ after the demonstrations of the real distinction of the mind and the body and of the existence of bodies:

I see that I have been in the habit of misusing the order of nature. For the proper purpose of the sensory perceptions given me by nature is simply to inform the mind of what is beneficial or harmful for the composite of which the mind is a part; and to this extent they are sufficiently clear and distinct. But I misuse them by treating them as reliable touchstones for immediate judgements about the essential nature of the bodies located outside us; yet this is an area where they provide only very obscure information.⁴⁷

Sense-based judgments are, therefore, responsible for misleading the mind and “misusing” the real order of nature, and this is the *only* cause of the hypothesis about the ‘thinking matter.’ Why does Descartes unleash this argument only in *Meditation Six*, after having demonstrated what he wanted to demonstrate, though? The reply is once again quite simple. Due to its structural reference to the senses, the ‘prejudice strategy’ is not a theoretical argument, one that can be employed directly in a demonstration. Instead, it is an anthropological thesis and is part of a wider anthropological view that Descartes wants to put to the test and demonstrate in the *Meditations*. He simply cannot contend that the ‘thinking matter issue’ is just a prejudice until he has first shown that we have clear, distinct and reliable notions of both the mind and the body. Hence, he can

44. See AT VII, 82; CSM II, 56: “There are [...] many other things which I may appear to have been taught by nature, but which in reality I acquired not from nature but from the habit of making ill-considered judgements; and it is therefore quite possible that there are false”.

45. Cottingham 1986: 87, keenly notes that this is the opposition between ‘me’ *qua* thinking thing and ‘me’ *qua* compound of mind and body: “firstly I possess clear and distinct perceptions of the natural light, which are attributable to me *qua* thinking thing, and which tell me that I am a non-corporeal, purely thinking substance; and secondly I have ‘natural’ feelings and sensations [...] which are attributable to me *qua* compound of mind and body, and which tell me that I am (at least partly) corporeal”.

46. See again, on this notion, Kennington 1972 (who contrasts ‘practical’ with ‘theoretical’ teaching of nature: 99) and Cottingham 1986 (contrasting “my nature” alone and “my nature” as “endowed with a faculty of reason”, which is a reliable guide to the truth: 82). As for the aftermath of the *Meditations*, and particularly the *Passions of the soul*, see Rethy 2000 (stressing the different notions of ‘institution of nature’ and ‘teaching’ or ‘dictate’ of nature: 666-667).

47. AT VII, 83; CSM II, 57-58.

reveal it only in *Meditation Six*, when the puzzle has already and finally been solved.⁴⁸

However, I maintain that the 'prejudice strategy' covertly structures the whole *Meditation Two* as a leading hypothesis and that Descartes constantly keeps it in his mind. My idea is that the whole of *Meditation Two* is built upon the notion that the *only* reason that we have to raise the 'thinking matter issue' is the confusion caused by the "teaching of nature" and because of our habit of relying on the senses. Hence, Descartes claims, if we had not fallen in the obscurity of the senses, then we would have always had the same intuition of our nature as claimed by the 'die-hard mind argument_D' in the *Discourse*. To Descartes, the 1637 inference is hence still there, but its fire burns under the ashes of the confusion that initially gave rise to the 'thinking matter' issue. Thereby, if we are able to amend this confusion, then we are also able to have a direct intuition of our own nature.

Now, while prior to *Meditation Six* we cannot rule out the 'thinking matter theory' on the level of the "order of reality," thanks to the 'die-hard mind argument_M' we are at least able to achieve a quite distinct and quasi-clear (but not clear and distinct) intuition of our nature; this works perfectly in the "order of perception" at least. Indeed, this intuition is able to defeat the 'thinking matter theory' as far as our perception goes, thereby reducing it just to the hypothesis that, until I am not sure that God exists and I can rely on my clear and distinct perceptions, I cannot trust in what the 'die-hard mind argument_M' clearly suggests. Put more simply, the 'die-hard mind argument_M' is able to counterpose the 'thinking matter issue' with the principle of clarity and distinctness. Descartes' principle goes as follows, where *CD* means 'clear and distinct' and *TMT* the 'thinking matter theory':

$$\begin{aligned} CD &\rightarrow \neg TMT \\ TMT &\rightarrow \neg CD \end{aligned}$$

Nonetheless, this seems to be exactly what Descartes claims in the *Synopsis* of his masterpiece, where he very clearly stressed the new path adopted in the *Meditations* and the role played by what I call the 'die-hard mind argument_M'.⁴⁹ However, in order to find

48. As noticed by Kennington 1972: 88, "Cartesian doubt in *Meditations I-II* is presented as the conflict of the natural attitude (the 'teaching of nature') and scientific reason ('the light of nature')." Hence, the function of Cartesian doubt is "to suspend" the 'teaching of nature' "so that natural reason can attain the standpoint of scientific intellect, or the separation of mind [...] from the world" (100). On the other hand, as mentioned, Descartes himself stresses in the *Synopsis* that the "greatest benefit" of "such extensive doubt" "lies in freeing us from all our preconceived opinions, and providing the easiest route by which the mind may be led away from the senses" (AT VII, 9; CSM II, 12).

49. "In the *Second Meditation*, the mind uses its own freedom and supposes the non-existence of all the things about whose existence it can have even the slightest doubt; and in so doing the mind notices that it is impossible that it should not itself exist during this time. *This exercise is also of the greatest benefit, since it enables the mind to distinguish without difficulty what belongs to itself, i.e. to an intellectual nature, from what belongs to the body.* But since some people may perhaps expect arguments for the immortality of the soul in this section, I think they should be warned here and now that I have tried not to put down anything which I could not precisely demonstrate. Hence the only order which I could follow was that normally employed by

a clear formulation of what I have argued about, concerning the presence of the ‘prejudice strategy’ in *Meditation Two*, I will first have to delve into Descartes’s replies to his objectors; particularly, he will have to respond to Mersenne and Gassendi, who attack him on the point of the ‘thinking matter issue.’ This is what I intend to undertake in the following section.

4. ATTACKING AND DEFENDING

Despite the fact that *Meditation Six* announces in its title that it concerns “the existence of material things, and the real distinction between mind and body,” Descartes’s objectors would attack the problem of ‘thinking matter’ referring specifically to *Meditation Two*. In effect, both Mersenne and Gassendi have sharply grasped (perhaps from the *Synopsis*) that *Meditation Two*, more than *Meditation Six*, is the crucial place in which the ‘thinking matter theory’ is reduced to problem of clarity and distinctness over and against the general backdrop of the ‘prejudice strategy.’

Let us consider how Mersenne questions the ‘die-hard mind argument_M’ of *Meditation Two* in his *Second Set of Objections*:

may we remind you that your vigorous rejection of the images of all bodies as delusive was not something you actually and really carried through, but was merely a fiction of the mind, enabling you to draw the conclusion that you were exclusively a thinking thing. We point this out in case you should perhaps suppose that it is possible to go on to draw the conclusion that you are in fact nothing more than a mind, or thought, or a thinking thing. And we make the point solely in connection with the first two *Meditations*, in which you clearly show that, if nothing else, it is certain that you, who are thinking, exist. But let us pause a little here. The position so far is that you recognize that you are a thinking thing, but you do not know what this thinking thing is. What if it turned out to be a body which, by its various motions and encounters, produces what we call thought? Although you think you have ruled out every kind of body, you could have been mistaken here, since you did not exclude yourself, and you may be a body. How do you demonstrate that a body is incapable of thinking, or that corporeal motions are not in fact thought? The whole system of your body, which you think you have

geometers, namely to set out all the premises on which a desired proposition depends, before drawing any conclusions about it. Now the first and most important prerequisite for knowledge of the immortality of the soul is for us *to form a concept of the soul which is as perspicuous* [I have replaced the misleading translation of CSM (“clear”) for a more literal one of the original Latin *perspicuum de ea conceptum*] *as possible and is also quite distinct from every concept of body; and that is just what has been done in this section*. A further requirement is that we should know that everything that we clearly and distinctly understand is true in a way which corresponds exactly to our understanding of it; but it was not possible to prove this before the *Fourth Meditation*. In addition we need to have a distinct concept of corporeal nature, and this is developed partly in the *Second Meditation* itself, and partly in the *Fifth* and *Sixth Meditations*” (AT VII, 12-13; CSM II, 9; my emphasis). The *Synopsis* dates back to December 1640-January 1641 and was sent by Descartes to Mersenne as an addendum to the *Meditations* aimed chiefly at orienting the reader (see *Descartes to Mersenne*, AT III, 272).

excluded, or else some of its parts – for example those which make up the brain – may combine to produce the motions which we call thoughts. You say 'I am a thinking thing'; but how do you know that you are not corporeal motion, or a body which is in motion?⁵⁰

The core of Mersenne's critique is quite simple: the 'thinking thing' that Descartes identifies after the *cogito* might be something with a bodily nature. Indeed, how might I be sure that, since I think and so I am a thing that thinks, my thought is essentially immaterial, though? Am I only an immaterial substance? Mersenne (along with Léonor La Barde)⁵¹ would reiterate the same attack, even more openly, in the *Sixth Set of Objections*.⁵² Pierre Gassendi would also level a similar critique⁵³ in his *Fifth Set of Objections*:

you reach the conclusion that thinking belongs to you. This must be accepted, but it remains for you to prove that the power of thought is something so far beyond the nature of a body that neither a vapour nor any other mobile, pure and rarefied body can be organized in such a way as would make it capable of thought. [...] You will also have to prove that this solid body of yours contributes nothing whatever to your thought (for you have never been without it, and have so far never had any thoughts when separated from it). You will thus have to prove that you think independently of the body in such a way that you can never be hampered by it or disturbed by the foul and dense vapours or fumes which from time to time have such a bad effect on the brain.⁵⁴

50. AT VII, 122-123; CSM II, 87-88.

51. As proven by the letter to Mersenne, June 23, 1641, AT III, 385.

52. AT VII, 420; CSM II, 283: "However much we ponder on the question of whether the idea of our mind (or a human mind), i.e. our knowledge and perception of it, contains anything corporeal, we cannot go so far as to assert that what we call thought cannot in any way belong to a body subject to some sort of motion. For since we see that there are some bodies that do not think, and others, namely human bodies and perhaps those of the brutes, which do think, will not you yourself convict us of sophistry and of making rash judgements if we infer from this that there are no bodies that think? We can hardly doubt that we would deserve your lasting ridicule if it was we who had originally devised this argument from ideas to establish the nature of the mind and the existence of God, and you had then condemned it by using your method of analysis. But you seem to be so preoccupied and prepossessed by this method that you seem to have dulled your mind with it, so that you are no longer free to see that the individual properties or operations of the soul which you find in yourself depend upon corporeal motions".

53. It seems to me that Gassendi's attack is waged from a slightly different perspective than Mersenne's. Unfortunately, I do not have the space to dwell on this difference. One peculiar point of Gassendi's critique to Descartes is, however, that he challenges the 'clear and distinct' principle (see LoLordo 2005). Accordingly, he questions the entirety of the 'prejudice strategy.' See also LoLordo 2019: sections 3 and 6, and 2023: 201-206.

54. AT VII, 262; CSM II, 183. And, attacking on *Meditation Six*: "why should I spend any more time on this when the onus is on you to prove that you are an unextended and hence incorporeal thing? You will hardly, I think, support your claim by pointing out that man is commonly said to consist of a body and a rational soul – as if it followed from the fact that one part is said to be a body that we must not call the other part a body. If you did take this line, you would give us the chance to make a distinction and say that man consists of two kinds of

Both of these remarks call back into question the ‘thinking matter’ issue, thereby prompting Descartes to overtly address the problem in these terms. His replies constitute a partial reissue of *Meditation Two*, whose aims and intricacies now appear more clearly outlined, revealing the underlying presence of the ‘prejudice strategy.’

In his reply to Mersenne, Descartes restates that at that stage (b) he “was not yet asking whether the mind is distinct from the body, but was merely *examining* those of its properties of which [he] can have certain and evident knowledge.”⁵⁵ However, he proceed by also elucidating the view that *Meditation Two* aimed, in particular, to show that the mind (as effectively announced in the title of *Meditation Two*) is “better known than the body, when it is considered apart from the mind,”⁵⁶ and, more crucially, that *Meditation Two* aimed to enable the meditator to discern (on the “order of perception”) the properties of the mind from those of the bodies, *even if* those qualities are (on the “order of reality”) always experienced as intertwined and muddled:

I thought I would be doing something worthwhile if I explained how the properties or qualities of the mind are to be distinguished from the qualities of the body. Admittedly, many people had previously said that in order to understand metaphysical matters the mind must be drawn away from the senses; but no one, so far as I know, had shown how this could be done. The correct, and in my view unique, method of achieving this is contained in my *Second Meditation*.⁵⁷

According to Descartes’s reply, the introspective analysis of *Meditation Two* after the *cogito*, not only aims to provide a close description of the mind ‘from within.’ Alongside the methodic doubt, it also serves at psychologically disconnecting the mind from the body, thereby breaking up the confused everyday experience that we have as human mind-body compounds.⁵⁸ This is why, Descartes argues, even though we are still unable to prove the real distinction of material and immaterial things, the ‘die-hard mind argument_M’ can refine our ideas up to the point that we experience our mind *as if* it was disembodied. Accordingly, we can be psychologically assured that it *can* be essentially different from the body.

Yet, this whole process occurs in direct contrast to what we usually experience and in compliance with ‘the prejudice strategy.’ In effect, Descartes reasons analytical-

body, a solid one and a rarefied one, the common name ‘body’ being retained by the former, while the latter is called the ‘soul’. I will pass over the fact that the same could then be said of the other animals to whom you are not prepared to grant a mind like your own; they would then be lucky indeed, since on your account they would at least have a soul! So when you conclude that it is certain that you are really distinct from your body, you see that I will grant you this conclusion, but will not therefore grant that you are incorporeal, as opposed to being a kind of very rarefied body distinct from your more solid body” (AT VII, 342; CSM II, 237).

55. AT VII, 129; CSM II, 93 (my emphasis).

56. AT VII, 130; CSM II, 94.

57. AT VII, 131; CSM II, 94.

58. On this point see Guidi 2018: 259-311.

ly,⁵⁹ and assumes that the 'die-hard mind argument_M' is simultaneously an argument and an argument for the argument itself.⁶⁰ On the one hand, apart from methodic doubt, it should persuade us that *we really had good reasons* to suspect our naïve idea that the mind and the body somehow overlap. Since on the "order of perception" we can shape through doubt certain distinct and quasi-clear notions of the thought and the body, even though the 'thinking matter theory' still remain possible (and prevents us from claiming that we have clear and distinct notions thereof and that they are really distinct), these provisional notions *might* actually coincide with genuine clear and distinct notions. On the other hand, it allows the meditator to hypothesize that the very origin of the misleading idea of 'thinking matter' is based on prejudice. Indeed, if we subscribe to the hypothesis put forth through the 'die-hard mind argument_M', then we see that *there is no positive reason* to formulate the 'thinking matter theory.'

Let us read what he replies to the *Second Set of Objections*:

59. As Descartes famously acknowledges in the *Second Replies*, the whole demonstrative path of the *Meditations* is structured after the method of analysis in ancient geometry. For Descartes, "analysis shows the true way by means of which the thing in question was discovered methodically and as it were *a priori*, so that if the reader is willing to follow it and give sufficient attention to all the points, he will make the thing his own and understand it just as perfectly as if he had discovered it for himself" (AT VII, 155; CSM II, 110). On this point see in particular the enlightening papers by Hintikka (1978) and Timmermans (1999), stressing that Descartes's usage of the analytic method he takes from geometry points especially at re-constructing "interdependent elements" (Hintikka 1978: 81) or "correspondences, order, or relations between different terms" (Timmermans 1999: 444).

60. As stressed by in particular by Cellucci 2013: 55, "The analytic method is the method according to which, to solve a problem, one looks for some hypothesis that is a sufficient condition for solving it. The hypothesis is obtained from the problem, and possibly other data already available, by some non-deductive rule, and must be plausible [...]. But the hypothesis is in its turn a problem that must be solved, and is solved in the same way. That is, one looks for another hypothesis that is a sufficient condition for solving the problem posed by the previous hypothesis, it is obtained from the latter, and possibly other data already available, by some non-deductive rule, and must be plausible. And so on, *ad infinitum*". Cellucci's definition relates to the original formulation laid down by Plato 2013: 65ff., which for Curley 1986: 157 is Descartes's analytic method. It seems to me (in accordance with most Cartesian scholars) that, even though in the *Meditations* only the analytic method is employed (AT VII, 156; CSM II, 111), Descartes's geometrical method is inspired by Pappus's 'theorematic' version of the 'analysis-synthesis method'. Pappus's usage of 'analysis' is exposed in his *Mathematical Collection*: "analysis is the way from what is sought – as if it were admitted – through its concomitants in order to something admitted in synthesis. For in analysis we suppose that which is sought to be already done, and we inquire from what it results, and again what is the antecedent of the latter, until we on our backward way light upon something already known and being first in order. And we call such a method analysis, as being a solution backwards" (trans. from Hintikka & Remes 1974: 8-9). I maintain that this reading is allowed by a keen remark by Gaukroger 1989: 77, who notes that in Pappus's 'analysis-synthesis method', where it comest to negative results (i.e. in cases of demonstrations structured as *reductio ad absurdum*), there is no place for synthesis. In effect, it seems that the entire *Meditations* are a *reductio ad absurdum* started from the paradoxical refusal of the true God (see Guidi 2024).

If there are those who claim that they do not have distinct ideas of mind and body, I can only ask them to pay careful attention to the contents of the *Second Meditation*. If, as may well be the case, they take the view that the formation of thoughts is due to the combined activity of parts of the brain, they should realize that this view is not based on any positive argument, but has simply arisen from the fact that, in the first place, they have never had the experience of being without a body and that, in the second place, they have frequently been obstructed by the body in their operations. It is just as if someone had had his legs permanently shackled from infancy: he would think the shackles were part of his body and that he needed them for walking.⁶¹

Descartes argues two fundamental elements of what we dubbed the ‘prejudice strategy’ in this passage. He stresses that the notion of a material thing (in this case, the brain) which is thought of as being able to think, is just a goat-stag, stemming from the mingled experience of the nature of thought and extension offered to the mind by the senses, within its composition with the body. More importantly, though, he also points out that such a hypothesis is totally nonsensical, lacking any sound argument to substantiate it. Indeed, the *only* reason to entertain the ‘thinking matter’ theory lies in the mistaken perception of the essence of material things, which deceives even the principle of evidence leading the mind in all its true inferences.

This is why, replying to Gassendi, Descartes claims that he not only temporarily assumed that he had not a body in *Meditation Two*, but, based on this psychological perception and the ‘die-hard mind argument_M’, he even assumed that the mind *is not* a body:

I showed that it can be supposed that there is no wind or any other body in the world, yet nonetheless everything which enables me to recognize myself as a thinking thing still remains. Hence all your subsequent questions as to whether I might not still be a wind or occupy space or be in motion in several ways, and so on, are so fatuous as to need no reply. There is no more force in your next question as to why, if I am a rarefied body, I cannot be nourished, and so on. For *I deny that I am a body*.⁶²

In a later passage of his reply to Gassendi, Descartes sets out his whole position even more effectively. While Gassendi called attention to the ‘thinking matter issue,’ as a good reason to suspect of the ‘die-hard mind argument_M.’ Descartes reaffirms that this theory can be easily knocked out by methodic doubt and by not accepting anything that is unproven. Moreover, once we are safe within the “order of perception,” there is no good reason to think that the mind might be a body:

you should realize that in order to philosophize correctly there is no need for us to prove the falsity of everything which we do not admit because we do not know whether or not it is true. We simply have to take great care not to admit anything as true when we cannot prove it to be so. Hence, when I discover that I

61. AT VII, 133; CSM II, 95-96.

62. AT VII, 352-353; CSM II, 244 (my emphasis).

am a thinking substance, and form a clear and distinct concept of this thinking substance that contains none of the things that belong to the concept of corporeal substance, this is quite sufficient to enable me to assert that I, *in so far as I know myself*, am nothing other than a thinking thing. This is all that I asserted in the *Second Meditation*, which is what we are dealing with here. I did not have to admit that this thinking substance was some mobile, pure and rarefied body, since I had no convincing reason for believing this. If you have such a reason, it is your job to explain it; you should not demand that I prove the falsity of something which I refused to accept precisely because I had no knowledge of it.⁶³

In the first part of this response, Descartes establishes that he could not defeat the 'thinking matter theory' by directly denying that the body is able to produce thought in *Meditation Two*. Therefore, he simply sidestepped it by using the methodic doubt to suspend the judgment about the "order of reality" and to lock up the whole demonstration within the "order of perception" (i.e., "in so far as I know myself"). Therefore, using the 'die-hard mind argument_M' he could shape an idea of the mind and the body which ('prejudice strategy') is supposed to correspond with the clear and distinct idea we will have in *Meditation Six*, when ('prejudice strategy') we will demonstrate (and not just assume) that the 'thinking matter theory' was nothing more than a false problem. In this way, Descartes has just subordinated the whole issue to the problem of the validation of the 'clear and distinct' principle, thereby postponing it to the moment when it he would have all the pawns necessary to move and checkmate against the 'thinking matter issue' on his chessboards.⁶⁴

5. INFANCY AND OBSCURITY

As I mentioned, behind these theoretical moves, Descartes conceals a remarkable anthropological explanation about the formation of the 'thinking matter theory' from

63. AT VII, 354-355; CSM II, 245-246 (my emphasis).

64. The second part of Descartes's reply seems, nonetheless, quite ambiguous and at odds with some other passages of the *Meditations*. Descartes claims that the ideas of the mind and the body that he shaped in *Meditation Two* are "clear and distinct" and that he simply did not consider the 'thinking matter theory' "because [he] had no knowledge of it". Yet, these claims would appear clearer when paying sufficient attention to two elements. On the one hand, he refers to the "clear and distinct" ideas of *Meditation Two* within the restriction that he sets to the "order of perception" ("in so far as I know myself"). As we have argued, though the meditator is not able to have genuinely clear and distinct ideas about how the mind and the body are, it can have clear and distinct ideas about how the mind and the body appear. On the other hand, Descartes speaks in the first person here, but refers to the narrative self of the *Meditations*. The meditator did not have any convincing reason to put forward the hypothesis of 'thinking matter,' and this is why the 'thinking matter theory' is presented only in the guise of sneaky sentences like "it may [...] be the case that these very things which I am supposing to be nothing, because they are unknown to me, are in reality identical with the 'I' of which I am aware." This does not exclude, and actually even proves, that the whole narrative of *Meditation Two*, including the ignorance of the meditator with respect to the 'thinking matter theory,' is completely arranged by Descartes according to the general strategy of the 'prejudice strategy'.

sensory experience. However, he could only hint at it in the *Meditations* due to the specific demonstrative approach to which he was committed, and he must settle for subtly following it.

In effect, in the anamnestic parts of *Meditation Two* and *Meditation Six*,⁶⁵ Descartes appealed to a quite enigmatic “teaching of nature,”⁶⁶ which he defined as “a spontaneous impulse [that] leads me to believe” certain things, contrasting with the “truth [that] has been revealed to me by some natural light.”⁶⁷ Accordingly, in *Meditation Two* and *Six*, he set out the idea that the mind, in the state of unity with the body, is led to think as if it was one thing with it, against what is evident and true by natural light (let us call that ‘spontaneous impulse theory’).⁶⁸ This “impulse” is the only cause of the prejudice openly mentioned in the *Meditations*.⁶⁹

However, Descartes already sketched a more accurate theory in his previous writings, one which he will resort to in the *Replies*. In the *Meditations*, he probably presented the ‘spontaneous impulse theory’ as a substitute for his genuine one, which he could not bring forth before the second half of *Meditation Six*, given that it is entirely grounded on the dualism he aimed to demonstrate. The ‘spontaneous impulse theory,’ by contrast, fit quite well with the structural ideal of the *Meditations*, that of advancing by analysis of mental contents alone. This may be why the core text of the *Meditations* missed a clear explanation of the causal factor that shaped this ‘second nature’ of the mind, thereby hiding its clearness in its very ‘first nature’ and introducing this “impulse” in it.

This process is presented by Descartes in his reply to the authors of the *Appendix* in the *Sixth Set of Objections* who addressed him this particular problem nevertheless:

We perceive very well that three and two make five and that if you take equals from equals the remainders will be equal; we are convinced of these and numerous other matters, just as you find yourself to be. But why are we not similarly convinced on the basis of your ideas, or our own, that the soul of man is distinct from the body [...]?⁷⁰

Here the objector (probably La Barde) not only sharply noted that Descartes’s ‘prejudice strategy’ lies under the ‘die-hard mind argument_M.’ He also pointed out an important

65. See for *Meditation Two* AT VII, 25-26; CSM II, 17-18. See for *Meditation Six* AT VII, 74-77; CSM, 51-54.

66. For instance, AT VII, 76; CSM II, 53. See again Kennington 1972; Cottingham 1986; Rethy 2000.

67. AT VII, 38; CSM II, 26-27. On this point see especially Cottingham 1986: 82-83.

68. See again Cottingham 1986, who speaks of a “striking gap between the Cartesian clear and distinct perception of the outer world [...] and our ordinary experience of it” (85) and contrasts the “voice of nature” “as reason” (i.e., the ‘natural light’) and the “voice of nature” “as experience” (based on the union of mind and body).

69. As noted in particular by Kennington 1972 (with the notion of ‘practical teaching of nature’), and Rethy 2000, the human nature as a compound of mind and body is entirely dominated by the logic of usefulness, and this is what is ultimately ‘taught’ by nature and the ‘impulse’.

70. AT VII, 421; CSM II, 283.

possible criticality in Descartes's 'spontaneous impulse theory,' thereby also reflecting on the level of demonstration. Indeed, if the different natures of the mind and the body are evident things, then why does the mind need a process of clarification to see the real distinction of the mind and the body? It should, rather, have immediate and natural psychological certainty thereof (i.e., should not occur), much like it has about mathematical truths, which are never subject to prejudice.

The fact that we have here two items of the same class (clear and distinct things) but some are immediately self-evident (i.e., mathematical truths) while others still (i.e., the real distinction of mind and body) need further clarification, prompts us to suspect that the latter are not elements of the same class as the former. Moreover, linking his whole demonstration to an anthropological assertion about the capability of the human mind, to achieve clear and distinct ideas, Descartes now has to reaffirm that the human compound is not delusional by its own nature. This lack of evidence is not a stable, natural feature of the human mind-body composition.

These observations finally force Descartes to tell the whole story behind his 'prejudice strategy' and to reveal one of his most important premises. He presents a theory of childhood that he mentioned in the *World*⁷¹ and in the *Discourse* previously,⁷² and which he did not expose in the *Meditations* (save for some hints in *Meditation Six*). Childhood is the actual and crucial time at which the confused experience is shaped and impressed in the mind, along with a number of misjudgments; these are then further confirmed by everyday experience. This is the confusion upon which the very idea of a possible mind-body, thought-matter identity ultimately relies, until the point at which one dispels it by proper meditation:

From infancy I had made a variety of judgements about physical things in so far as they contributed to preserving the life which I was embarking on; and subsequently I retained the same opinions I had originally formed of these things. But at that age the mind employed the bodily organs less correctly than it now does, and was more firmly attached to them; hence it had no thoughts apart from them and perceived things only in a confused manner. Although it was aware of its own nature and had within itself an idea of thought as well as an idea of extension, it never exercised its intellect on anything without at the same time picturing something in the imagination. It therefore took thought and extension to be one and the same thing, and referred to the body all the notions which it had concerning things related to the intellect.⁷³

71. AT XI, 17; CSM I, 85.

72. AT VI, 13; CSM I, 117. This theory of childhood would become a structural part of Descartes's philosophical arsenal after the *Meditations*, and was proposed several times in his subsequent writings and letters. See, for instance, the *Principia* II, 26 (AT VIII-1, 54; CSM I, 234). On this point, see especially Kennington 1972: 99-100; Bonicalzi 1996 and 1998: 15-134; and Dubreucq 2019.

73. AT VII, 441; CSM II, 297. The infancy theory is also connected with Descartes's theory about the absence in the mind of mnestic species dating back to the gestation period, as discussed with Gassendi. See AT VII, 264; CMS II, 184: "it will hardly convince those who do not see how you are able to think during deep sleep or indeed in the womb. And here I pause

Later, we read:

It is true that, before freeing myself from the preconceived opinions acquired from the senses, I did perceive correctly that two and three make five, and that if equals are taken from equals the remainders are equal, and many things of this kind; and yet I did not think that the soul of man is distinct from his body. But I do not find this surprising. For I can easily see why it happened that, when still an infant, I never made any false judgements about propositions of this sort, which everyone accepts; the reason was that I had no occasion to employ these propositions, since children do not learn to count two and three until they are capable of judging whether they make five. But, by contrast, I had from my earliest years conceived of my mind and body as a unity of some sort (for I had a confused awareness that I was composed of mind and body.⁷⁴

With respect to the core of the *Meditations*, what is new of the context of the *Sixth Replies* is a more overt causal explanation of why we are hindered in perceiving the clear and distinct notion of the mind; from the quite enigmatic ‘spontaneous impulse theory’ to what we may label the ‘infancy theory.’ In essence, Descartes finally makes clear that what we handle when dealing with the ‘thinking matter theory’ is not only a prejudice, but a wrong inference that the mind has had previously, based on embodied experience.

Accordingly, infancy, and not the overall compound experience of embodied mind, is now identified as the precise phase of human life during which this wrong mentality is devised.⁷⁵ It is established by the firm connection that one’s intellect has with imagination and the bodily organs in childhood and is then imposed upon the mind. The processual nature of this lapse of the mind is, in effect, the only manner to explain how this indisputable clearness that we recover in the ‘die-hard mind ar-

again and ask whether you think that you were infused into the body, or one of its parts, while still in the womb or at birth. But I do not want to press the point too insistently and ask whether you remember what you thought about in the womb or in the first few days or months or even years after you were born; nor, if you answer that you have forgotten, shall I ask why this is so”. Descartes’ reply is as follows: “It is no surprise that we do not remember the thoughts that the soul had when in the womb or in a deep sleep, since there are many other thoughts that we equally do not remember, although we know we had them when grown up, healthy and wide-awake. So long as the mind is joined to the body, then in order for it to remember thoughts which it had in the past, it is necessary for some traces of them to be imprinted on the brain; it is by turning to these, or applying itself to them, that the mind remembers. So, is it really surprising if the brain of an infant, or a man in a deep sleep, is unsuited to receive these traces?” (AT VII, 356-357; CMS II, 254). See Scribano 2015, 54ff. As noted by Scribano, Descartes’s view is further developed in his exchange with the Hyperaspistes (AT III, 400; AT III, 425) and in his 1648 correspondence with Arnauld (AT V, 186; AT V, 192-193).

74. AT VII, 445; CSM II, 300.

75. Indeed, as well noted by Rethy 2000: 661ff., Descartes has a positive view of the “institution of nature”, presented especially in the *Passions* and somehow contrasted with the “teaching of nature”. Institution of nature consists in the firm connection between “certain physical occurrences in the body with a passion in the soul, which in turn is incited to will a certain state for which the body is prepared, ad which, as in *Meditation Six*, is later identified as that motion ‘which is the most proper and generally useful for the preservation of the human body when it is fully healthy’ (AT VII, 87; CSM II, 60, Rethy’s translation from AT IX, 69-70)”.

gument_M' is 'swallowed' by the unity with the body, without also claiming that the human compound is delusional by its own nature. This lack of evidence is certainly something that occurs to the mind-body composition (during childhood) and is not something that the human composition is in its own nature.

The 'infancy theory' that he had put forth before the *Meditations* is now used to save the 'die-hard mind argument_M' as a component of the overall 'prejudice strategy'. Indeed, Descartes anchors a quite traditional distinction between two different and alternative segments of our knowledge to the opposition between infancy and this philosophical adulthood. On the one hand, true science belongs to the mind alone, which is ensured by the clearness and distinctness of the mind that is advocated in *Meditation Four*. On the other hand, opinion, constructed during childhood by the mingled experience of the mind-body composition, is now entirely broken down and analyzed in the *Meditations* by means of the methodic doubt and the "clear and distinct" principle.

The 'infancy theory' allows Descartes to explain how the mind "although it was aware of its own nature and had within itself an idea of thought as well as an idea of extension" (science), became unable to see these evident truths (opinion).

CONCLUSION

The 'thinking matter issue' is not only an important objection raised against Descartes by his opponents, but is also a structural problem of Descartes's attempt to demonstrate his body-mind dualism. As such, it is negatively present already in the *Discourse*, where it is entirely neglected. From 1638, it is positively at work in Descartes' mature version of his metaphysics and notably in *Meditations*, against Mersenne's and Pollot's replies, and in the *Replies*, once again against Mersenne and Gassendi.

Then not only has Descartes considered the 'thinking matter issue' to be a major problem for the demonstration of his dualism, but he has also structured the whole *Meditation Two* in response thereto, including the new role attributed to the *cogito* argument and to what I called the 'die-hard mind argument.' Yet, if this reconstruction is correct, then Descartes's treatment of the 'thinking matter issue' also reveals another important element concerning body-mind dualism in the *Meditations*. Indeed, it may explain why Descartes points directly to the real and substantial distinction between the two *res*, thereby rejecting any milder form of distinction.⁷⁶ Given its premises (a substantial dualism) Descartes' whole response to the 'thinking matter issue' needs to culminate in a real, substantial, and actual distinction between the mind and the body. And this is the vanishing point towards which the 'prejudice strategy' points and assumes right from start.

In effect, this is the only way to rule out the 'thinking matter theory,' denying that the same substance bears two different and contrasting attributes, being at the same time immaterial and material, thought and extension, mind and body. *Pace* those

76. AT VII, 120-121; CSM II, 85-86.

interpreters who have endeavored to downplay the strength and the radicality of Descartes's dualism, this is what he has aimed to do since the *Discourse* and that which he brings to completion in the *Meditations*.

ACKNOWLEDGMENTS

I am sincerely grateful to Miriam Aiello, Lorenzo Giovannetti, Mattia Mantovani, and Antonio Piccolomini d'Aragona for their valuable feedback on an earlier version of this paper. I also extend my thanks to the referees. Any errors that remain are solely my own.

ABBREVIATIONS

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

CSM = *The Philosophical Writings of Descartes*, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

REFERENCES

Primary Sources

- Descartes, R. 1647. *Méditations métaphysiques*, Paris, La Veuve Jean Camusat & Pierre Le Petit.
 Descartes, R. 1925. *Discours de la méthode*, texte et commentaire par É. Gilson, Paris, Vrin. (1987⁶).
 Descartes, R. 1955. *The Philosophical Works of Descartes*, ed. by E. S. Haldane, and G. R. T. Ross, 2 vols., London, Cambridge University Press.
 Locke, J. 1975. *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press.

Secondary Sources

- Alquié, F. 1950. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF.
 Beck, L. J. 1952. *The Method of Descartes. A Study of the Regulae*, Oxford, Clarendon Press.
 Bonicalzi, F. 1996. "Sensi, infanzia e il sapere del corpo", in *Descartes: Principia Philosophiae (1664-1994)*, a cura di J.-R. Armogathe e G. Belgioioso, Napoli, Vivarium, pp. 53-66.
 Bonicalzi, F. 1998. *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Milano, Jaca Book.
 Brandt Bolton, M. 2015. "Locke on Thinking Matter", in *A Companion to Locke*, ed. by M. Stuart, London, John Wiley & Sons, pp. 334-353.
 Buccolini, C. 1998. "Dalle *Objectiones* di Pierre Petit contro il *Discours de la méthode* alle *Secundae Objectiones* di Marin Mersenne", *Nouvelles de la République des Lettres*, 1, pp. 7-28.
 Buccolini, C. 2000. "Mersenne lettore delle *Rationes more geometrico dispositae* di Descartes", in *Studi Cartesiani*, a cura di F. A. Sulpizio, Lecce, Milella, pp. 89-212.
 Buccolini, C. 2010. "La 'materia pensante' nelle *Obiectiones* di Mersenne", in *Dal cartesianismo all'illuminismo radicale*, a cura di C. Buccolini e C. Borghero, Firenze, Le Lettere, pp. 3-24.
 Buccolini, C. 2019. "Mersenne: Questioning Descartes", in *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, ed. by S. Nadler, T. Schmalt and D. Antoine-Mahut, Oxford, Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198796909.013.16>.
 Cottingham, J. 1986. "Descartes, Sixth Meditation: The External World, 'Nature' and Human Experience", *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, 20, pp. 73-89, <https://doi.org/10.1017/S0957042X0000403X>
 Cellucci, C. 2013. *Rethinking Logic. Logic in Relation to Mathematics, Evolution, and Method*, Cham, Springer.
 Curley, E. M. 1986. "Analysis in the *Meditations*. The Quest for and Distinct Ideas", in *Essays on Descartes's Meditations*, ed. by A. Oksenberg Rorty, Berkeley, University of California Press, pp. 153-176.
 Di Bella, S. 1997. *Meditazioni Metafisiche. Introduzione alla lettura*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.

- Donagan, A. 1978. "Descartes's 'Synthetic' Treatment of the Real Distinction between Mind and Body", in *Descartes. Critical and Interpretive Essays*, ed. by M. Hooker, London & Baltimore, John Hopkins University Press, pp. 186-196.
- Dubreucq, É. 2019. "The Time of Childhood", *Le Télémaque*, 55, pp. 41-53.
- Frankfurt, H. G. 1970. *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, New York, Princeton University Press (quoted in the 2007 edition, New York, Princeton University Press, with foreword by R. Goldstein).
- Gaukroger, S. 1989. *Cartesian Logic. An Essay on Descartes's Conception of Inference*, Oxford, Clarendon Press.
- Gilson, É. 1930. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin.
- Gueroult, M. 1985. *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons*. Vol. 1: *The Soul and God*. Vol. 2: *The Soul and the Body*, Engl. tr. by R. Ariew, Minneapolis, University of Minnesota Press (French edition: *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Paris, Aubier 1968²).
- Guidi, S. 2018. *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana*, Milano, FrancoAngeli.
- Guidi, S. 2021. "Acies mentis. Il progetto cartesiano di un'epistemologia dell'intuitus e il suo ripensamento metafisico", *Discipline filosofiche*, 2, pp. 139-164.
- Guidi, S. 2024. "The Paradox of Foundation. Descartes' Eternal Truths and the Evil Genius", in *Divined Explanations: The Theological and Philosophical Context for the Development of the Sciences (1600-2000)*, ed. by P. Allen and F. Marcacci, Leiden & Boston, Brill (forthcoming).
- Hamou, P. 2004. "L'opinion de Locke sur la 'matière pensante'", *Methodos*, 4, <https://doi.org/10.4000/methodos.123>
- Hatfield, G. 2019. "Mind and Psychology in Descartes", in *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, ed. by S. Nadler, T. Schmaltz and D. Antoine-Mahut, Oxford, Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198796909.013.6>
- Hintikka, J. 1962. "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?", *The Philosophical Review*, 71/1, pp. 3-32.
- Hintikka, J. 1978. "A Discourse on Descartes' Method", in *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, ed. by M. Hooker, Baltimore & London, John Hopkins University Press, pp. 74-88.
- Hintikka, J., and Remes, U. 1974. *The Method of Analysis: Its Geometrical Origin and Its General Significance*, Cham, Springer.
- Hoffman, P. 1986. "The Unity of Descartes's Man", *The Philosophical Review*, 95/3, pp. 339-370.
- Hooker, M. 1978. "Descartes's Denial of the Mind-Body Identity", in *Descartes. Critical and Interpretive Essays*, ed. by M. Hooker, London & Baltimore, John Hopkins University Press, pp. 171-185.
- Jolley, N. 2015. *Locke's Touchy Subjects: Materialism and Immortality*, Oxford, Oxford University Press.
- Kennington, R. 1972. "The 'Teaching of Nature' in Descartes' Soul Doctrine", *The Review of Metaphysics*, 26/1, pp. 86-117.
- Kenny, A. 1968. *Descartes. A Study of his Philosophy*, New York, Random House.
- Landucci, S. 2001. "Contributi di filologia cartesiana", *Rivista di Storia della Filosofia*, 56/1, pp. 5-23.
- Landucci, S. 2021. *Una cosa che pensa. La mente in Cartesio*, 2^a ed. Milano, Mondadori (1^a ed. Milano, FrancoAngeli, 2002).
- LoLordo, A. 2005. "'Descartes's One Rule of Logic': Gassendi's Critique of the Doctrine of Clear and Distinct Perception", *British Journal for the History of Philosophy*, 131, pp. 51-72.
- LoLordo, A. 2019. "Gassendi as Critic of Descartes", in *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, ed. by S. Nadler, T. Schmaltz and D. Antoine-Mahut, Oxford, Oxford University Press, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198796909.013.37>
- LoLordo, A. 2023. "Gassendi's Critique of Descartes", in *Pierre Gassendi: Humanism, Science, and the Birth of Modern Philosophy*, ed. by D. Bellis, D. Garber and C. R. Palmerino, London, Routledge, pp. 193-212.
- Machamer, P. and Adams, M.P. 2014. "Descartes on Intuition and Ideas", in *Rational Intuition: Philosophical Roots, Scientific Investigations*, ed. by L. Osbeck and B. Held, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 75-89.
- Malcom, N. 1965. "Descartes's Proof that his Essence is Thinking", *The Philosophical Review*, 74/3, pp. 315-338.
- Marion, J.-L. 1991. *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF.

- Markie, P. 1979. "Clear and Distinct Perception and Metaphysical Certainty", *Mind*, 88/349, pp. 97-104.
- Plantinga, A. 1970. "World and Essence", *The Philosophical Review*, 79, pp. 483-486.
- Rethy R. 2000. "The Teaching of Nature and the Nature of Man in Descartes' 'Passions de l'Âme'", *The Review of Metaphysics*, 53/3, pp. 657-683.
- Rodis-Lewis, G. 1971. *L'Œuvre de Descartes*, 2 vols., Paris, Vrin.
- Rodis-Lewis, G. 1987. "Hypothèses sur l'élaboration progressive des *Méditations* de Descartes", *Archives de Philosophie*, 50/1, pp. 109-123.
- Rodis-Lewis, G. 1996. *Le développement de la pensée de Descartes*, Paris, Vrin.
- Schouls, P. A. 1970. "Cartesian Certainty and the 'Natural Light'", *Australasian Journal of Philosophy*, 48, pp. 116-119.
- Schouls, P. A. 1972. "Descartes and the Autonomy of Reason", *Journal of the History of Philosophy*, 10/3, pp. 307-322.
- Scribano, E. 2015. *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci.
- Sipper, D. L. 1996. *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, Berkeley & Los Angeles & London, University of California Press.
- Wilson, M. 1976. "The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness", *Nous*, 10, pp. 3-15; reprinted in *Descartes*, ed. by J. Cottingham, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 186-196.
- Wilson, M. 1978a. *Descartes*. London, Routledge.
- Wilson, M. 1978b. "Cartesian Dualism", in *Descartes: Critical and Interpretive Essays*, ed. by M. Hooker, Baltimore & London, John Hopkins University Press, pp. 197-211.
- Yolton, J. 1984. *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Oxford, Oxford University Press.
- Yolton, J. 1991. *Locke and French Materialism*, Oxford, Oxford University Press.
- Yolton, J. S. and Yolton, J. W. 1984. "Locke's Suggestion of Thinking Matter and Some Eighteenth-Century Portuguese Reactions", *Journal of the History of Ideas*, 45/2, pp. 303-307.

Simone Guidi
ILIESI-CNR, Roma
simone.guidi@cnr.it
ORCID: 0000-0001-8557-8677

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ALBERTO DE VITA

La filosofia di Descartes è una filosofia del soggetto?

Sull'uso cartesiano del termine 'subiectum' dalle *Regulae* alle *Meditationes de prima philosophia*

ABSTRACT: This article aims to clarify the use and meaning of the Cartesian notion of subject – first of all asking for the legitimacy of its use in relation to the philosophy of Descartes, starting from the criticisms that have traditionally been addressed to it. After examining the recurrences of the term 'subiectum' in the *Regulae*, I will show how it is assumed in the *Meditationes* and then in the debate with Hobbes: therein, the term 'subiectum' is sometimes associated with the cogito *ego*, and reveals an intrinsic ambiguity of which. Finally, therefore, I will try to explain the different meanings (at least five) covered by the Cartesian notion of 'subiectum'.

SOMMARIO: Il presente articolo mira a chiarire l'uso e il significato della nozione cartesiana di soggetto, domandando anzitutto la legittimità del suo impiego in relazione alla filosofia di Descartes, muovendo dalle critiche che tradizionalmente le sono state rivolte. Dopo aver esaminato le ricorrenze del termine 'subiectum' nelle *Regulae*, mostrerò come esso venga assunto nelle *Meditationes* e poi nel dibattito con Hobbes: ivi, il termine 'soggetto' viene talvolta associato all'*ego cogito*, e rivela un'equivocità intrinseca. Da ultimo, dunque, cercherò di rendere ragione delle diverse accezioni (almeno cinque) ricoperte dalla nozione cartesiana di 'subiectum'.

KEYWORDS: Descartes; Subject; *ego*; *Regulae*; *Meditationes*

1. INTRODUZIONE

Nell'aforisma 16 di *Jenseit von Gut und Böse*, F. Nietzsche muove una critica feroce all'*ego cogito* cartesiano – ripresa e sviluppata successivamente nel corso dell'opera:

Continuano ancora ad esistere ingenui osservatori di sé (*Selbst-Beobachter*), i quali credono che vi siano 'certezze immediate' („*unmittelbare Gewissheiten*“), per esempio 'io penso' [...]: come se qui il conoscere potesse afferrare puro e nudo il suo oggetto, quale 'cosa in sé' (*Erkennen rein und nackt seinen Gegenstand zu fassen bekäme, als „Ding an sich“*), e non potesse aver luogo una falsificazione né da parte del soggetto (*Subjekts*), né da parte dell'oggetto (*Objekts*).¹

La critica nietzscheana a Descartes, inoltre, è stata rilanciata da M. Heidegger, il quale, in *Der europäische Nihilismus*, ha individuato nell'*ego cogito* una forma di "coscienza delle cose e degli oggetti (*Bewußtsein von den Dingen und Gegenständen*)" che

è, per essenza e nel suo fondamento, anzitutto autocoscienza (*in seinem Grunde zuerst Selbstbewußtsein*), e soltanto come tale è possibile la coscienza di

1. Nietzsche 1972: 20.



oggetti (*Bewußtsein von Gegen-ständen*). Per il rap-presentare così caratterizzato, il sé dell'uomo è essenzialmente in quanto ciò che sta al fondamento (*Selbst des Menschen wesentlich als das zum Grunde Liegende*). Il sé è *sub-iectum*.²

Dalla prospettiva nietzscheana prima e heideggeriana poi, di fatto, l'*ego cogito* di Descartes rappresenta la prima espressione della soggettività moderna,³ affatto metafisica, emergendo quale soggetto contrapposto a una dimensione oggettuale, istituita (tramite un atto cogitativo eminentemente fondativo) dall'*ego* stesso; il soggetto egologico cartesiano si presenterebbe cioè quale "condizione (*Bedingung*)"⁴ del pensiero e della realtà oggettuale, avente nell'*ego cogito (ergo) sum* [...] il suo fondamento (*gründet*)".⁵ Ora, una tale concezione (metafisica) della soggettività, dalla prospettiva di Nietzsche e Heidegger, deve essere semplicemente accantonata, dacché impedisce una comprensione autentica della natura dell'essere umano, inteso quale realtà (anti-metafisicamente) finita, non sostanziale, e dotata di un pensiero impossibilitato a costituire o fondare alcunché. Peraltro, il gesto filosofico nietzscheano e heideggeriano è stato replicato da buona parte della filosofia contemporanea, tanto (spesso) polemica verso Nietzsche e Heidegger quanto allineata nel ricusare le tesi filosofiche di Descartes.⁶

Nondimeno, le critiche nietzscheane-heideggeriane all'*ego* cartesiano muovono da tre presupposti che meritano un esame particolareggiato; in effetti, 1) entrambi i filosofi confondono, o meglio, non distinguono e quindi sovrappongono, le diverse formulazioni con cui Descartes ha statuito l'esistenza dell'*ego (cogito)*: quella del *Discours de la méthode*, ripresa nei *Principia philosophiae* – presentata canonicamente tramite la formula "io penso, dunque io sono"⁷ – e quella delle *Meditationes de prima philosophia*, che si limita ad affermare: "Questo enunciato *Io sono, io esisto*, è necessariamente vero ogni volta che viene da me pronunciato, o concepito con la mente – *hoc pronuntiatum, ego sum, ego existo, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum* (B Op

2. Heidegger 1994: 663.

3. Invero, la tesi secondo cui Descartes sarebbe il padre della filosofia moderna, basata sull'opposizione tra il soggetto e l'oggetto (risolta unilateralmente in favore del primo), risale a Hegel, il quale, nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, riconosce nel filosofo francese un "eroe" della modernità. In effetti, secondo Hegel, il pensiero cartesiano è incentrato sull'idea che "nella coscienza è preponderante lo scopo di pervenire ad alcunché di saldo, d'oggettivo, non già il momento del soggettivo, che esso sia posto, conosciuto, dimostrato da me. Tuttavia questo interesse si accompagna con quello, poiché io voglio pervenirvi muovendo dal mio pensiero (*dies Interesse fällt darein, denn von meinem Denken aus will ich dahin kommen*)" (Hegel 1964: 70 e 74). Heidegger, tuttavia, riprende le tesi hegeliane su Descartes, includendole all'interno di un più ampio progetto di critica alla metafisica tradizionale (proposta anche da Hegel, secondo Heidegger).

4. Nietzsche 1975: 323.

5. Heidegger 1994: 657.

6. Per una panoramica generale sulle critiche rivolte (specialmente dalla tradizione metafisica) alla filosofia di Descartes, cfr. Marion 2021.

7. Così, in effetti, Descartes nel *Discours*: "Io penso, dunque io sono – *Je pense, donc je suis*" (B Op I, 61, AT VI, 32, 15); analogamente nei *Principia*: "Io penso, dunque io sono – *Ego cogito, ergo sum*" (B Op I, 1715, AT VIII-, 7, 8). Sulle differenti formulazioni cartesiane, cfr. Gouhier 1973: 118, 127 e 269.

I, 713-714, AT VII, 25, 11-13)”. Al contrario, come mostrerò nel presente lavoro, tali espressioni sono irriducibili l’una all’altra, e addirittura in opposizione reciproca, dando luogo a dispositivi differenti secondo cui intendere l’istanza del soggetto.⁸ 2) Tuttavia, il presupposto che orienta le letture cartesiane di Nietzsche e Heidegger riguarda, più fondamentalmente, l’assunzione dell’*ego* stesso quale (moderno) soggetto. Eppure, nel corso di *Meditatio II*, allorché enuncia l’esistenza dell’*ego*, Descartes non impiega in alcun modo il termine ‘soggetto’; ivi, come rilevato da J.-L. Marion, il filosofo si limita a porre “l’*ego* quale principio *pensante* [...] senza aver bisogno, per esprimerlo [...] del *subiectum*”.⁹ 3) Ma non solo: nella lettura metafisica del ‘soggetto’ (egologico) cartesiano proposta da Nietzsche e Heidegger confluiscono diverse accezioni che il termine ‘*subiectum*’ (o del sinonimo francese ‘*sujet*’, impiegato nel *Discours*, nelle *Passions de l’âme* e nell’epistolario) ricopre nel *corpus* di Descartes; esso, difatti, non soltanto non viene sempre associato all’istanza dell’*ego*, ma assume altresì cinque significati differenti – *prima facie*, non immediatamente convergenti, e che si tratterà di rintracciare nei testi cartesiani: (a) la soggettività descritta da Descartes si identifica anzitutto con la dimensione dell’oggettualità (lunghi dall’essere contrari o semplicemente differenti, i termini ‘soggetto’ e ‘oggetto’ risultano interscambiabili); (b) essa, inoltre, si definisce tale in forza della condizione esistenziale che la caratterizza (l’assoggettamento, la soggezione): una tale accezione della nozione di soggetto, invero, caratterizza precipuamente l’esistenza (finita) dell’*ego* descritta nelle *Meditationes*, mentre non riguarda in alcun modo la sua relazione con la realtà a esso (eventualmente) esterna; (c) il soggetto cartesiano emerge poi come ciò che soggiace ai propri atti di pensiero (come Descartes esplicita nel corso del dibattito con Hobbes, individuando la *res cogitans* come ciò che sottostà all’esercizio delle proprie *cogitationes*); (d) talvolta, invece, l’istanza della soggettività risulta cartesianamente distinta dalla dimensione degli oggetti, e non semplicemente sovrapposta a quest’ultima – come accade in (a); infine, (e) la nozione di soggetto tematizzata da Descartes ripropone variamente i caratteri dello *ὑποκείμενον* aristotelico, il quale non assurge alla funzione di principio primo, vale a dire attivo e costituente gli oggetti a cui si contrappone, non fondando la realtà (oggettivamente) ma realizzandosi piuttosto come ciò che sta al fondo della realtà stessa, o – per usare le parole di Heidegger – come “ciò che soggiace e sta a fondamento, ciò che da sé sta già dinanzi (*das Unter- und Zugrunde-liegende, das von sich aus schon Vor-liegende*)”.¹⁰

Ebbene, assumendo l’*ego* di Descartes quale soggetto opposto alla realtà oggettuale (esteriore) – a cui è nondimeno onto-logicamente identico e che è dunque in grado di fondare (oggettivamente) – Nietzsche e Heidegger compendiano in maniera esemplare le diverse sfumature (terminologiche e dunque concettuali) che contraddistinguono la nozione cartesiana di soggetto, assumendole definitivamente in funzione egologica e caricandole di una connotazione metafisica: il carattere ‘fondamentale’ dell’*ego* viene

8. Marion, per esempio, considera la tesi di *Meditatio II* la “formulazione privilegiata” (cfr. Marion 2021: 57), contrapponendola a quella del *Discours* e dei *Principia* – definita la “formulazione canonica”.

9. Marion 2021: 72.

10. Heidegger 1994: 651, corsivo mio.

cioè inteso secondo un'accezione fondativa o fondazionalista; la sua relazione (ambivalente) con gli oggetti viene cristallizzata, ridotta a un rapporto di mera opposizione; il pensiero a cui esso soggiace viene assunto nei termini della rappresentazione oggettivante, mentre la condizione di soggezione che ne caratterizza lo statuto esistenziale, o addirittura ontologico, viene semplicemente ignorata.

Tuttavia, si potrebbe legittimamente domandare se e in che misura un tale modello di soggettività (invero, più simile a quello kantiano¹¹), emerga nei testi di Descartes, e quale relazione esso intrattenga con l'*ego* descritto dal filosofo francese; d'altra parte, i significati (c) e (d) del *subiectum* cartesiano indicati poc'anzi sembrerebbero non escludere la plausibilità di una sua declinazione in termini metafisici, alludendo (apparentemente) a una soggettività in grado di pensare oggetti distinti da sé: eppure, prima di decretare la deriva metafisica della soggettività cartesiana, occorrerebbe soppesare più da vicino la natura del pensiero al quale l'*ego*, quale *res cogitans*, soggiace, fungendone da soggetto, specificando altresì la relazione (oggettiva?) che esso intrattiene con la realtà esterna.

Nelle pagine che seguono, dunque, tenterò di affrontare tali questioni esaminando il significato che la nozione di soggetto assume nel *corpus* di Descartes, così da cogliere l'eventuale statuto 'soggettivo' del suo *ego cogito*: dopo aver analizzato l'uso cartesiano del termine '*subiectum*' (e, correlativamente, del termine '*obiectum*') nelle *Regulae ad directionem ingenii* (§2), mi concentrerò sul significato che esso assume nelle *Meditationes* (§3) e nel dibattito con Hobbes (§4). Privilegerò dunque l'opera del 1641 al fine di mostrare come ivi convergano, progressivamente (ma non del tutto pacificamente), le varie declinazioni della nozione di soggetto presentata da Descartes (§5). Concluderò il presente articolo indicando come, diversamente da quanto rivendicato da una lunga tradizione (di cui Nietzsche e Heidegger sono esponenti privilegiati) il 'soggetto' cartesiano, persino nella sua sovrapposizione all'orizzonte egologico, ricusi ogni forma di interpretazione metafisica (§6). Così facendo, tenterò di rispondere alla domanda da cui il presente contributo trae il proprio titolo, specificandone altresì il perimetro di pertinenza: *la filosofia di Descartes è una filosofia del soggetto?*

2. LE REGULAE: IL SOGGETTO COME OGGETTO

Tra le opere filosofiche di Descartes, le prime occorrenze significative del termine '*subiectum*' (e, parimenti, del termine '*obiectum*'), figurano nelle *Regulae*. Ivi, nondimeno, emerge immediatamente un paradosso che complica la *posizione* della soggettività cartesiana, la quale risulta affatto identica all'istanza dell'oggettività: difatti, i termini soggetto e oggetto vengono perlopiù assunti come interscambiabili.

Ad esempio, in *Regula I*, Descartes descrive il *subiectum* come un "oggetto di scienza" – coerentemente con l'uso dell'espressione '*subiectum*' (e della parola '*sujet*', uti-

11. D'altronde, è proprio I. Kant che, peraltro in negativo, avrebbe qualificato "il soggetto in se stesso" come ciò "che sta a fondamento – come substrato – di questo io, come di tutti i pensieri (*Allen Gedanken, als Substratum zum Grunde liegt*)" (Kant 2012: 1249).

lizzata altrove) quale sinonimo di ‘argomento’, ‘tema’, ‘contenuto’, ‘oggetto’:¹² “L’umana sapienza [...] resta sempre unica e medesima per quanto applicata a differenti soggetti – *Humana sapientia [...] semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subiectis applicata*” (B Op II, 685, AT X, 360, 7-8). Tale significato è confermato da *Regula IX*:

Ma bisogna notare che coloro, che sanno veramente, riconoscono con la stessa facilità la verità, sia che l’abbiano ricavata da un soggetto semplice che da uno oscuro.

Atqui notandum est illos, qui vere sciunt, aequa facilitate dignoscere veritatem, sive illam ex simplicibus subiecto, sive ex obscuro eduxerunt (B Op II, 735, AT X, 401, 14-16 – cfr. anche *Regula XIII*, B Op I, 733, AT X, 431, 17).

Nel corso di *Regula IV*, peraltro, i termini ‘soggetto’ e ‘oggetto’ sono assunti come intercambiabili, e utilizzati in contesti analoghi: “Le verità devono scaturire da qualunque soggetto – *Veritates ex quovis subiecto eliciendas*” (B Op II, 701, AT X, 374, 7-8); “[Non] importa se la misura [*sc.* la quale determina il valore scientifico delle scienze] sia da ricercare nei numeri, o nelle figure, o negli astri, o nei suoni o in qualunque altro oggetto – *Nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis obiecto talis mensura quaerenda sit*” (B Op II, 707, AT X, 378, 2-4).

Ora, l’impiego cartesiano del termine ‘soggetto’ nelle *Regulae*, indica chiaramente che esso (a) non rivela alcuna preminenza onto-epistemologica sull’oggetto, confondendosi con quest’ultimo; inoltre, (b) il dominio del soggetto, cartesianamente, resta affatto distinto dall’orizzonte egologico, non risultando sovrapposto neanche all’esercizio della sua *cogitatio*. D’altronde, nelle *Regulae* cartesiane, lo stesso *ego* assume una posizione marginale, mentre la nozione di *res cogitans*, che nelle *Meditationes* ne determinerà la natura, non riceve alcuna tematizzazione;¹³ l’esistenza dell’io, nell’opera cartesiana giovanile, viene cioè assunta soltanto problematicamente: per esempio, in *Regula XII*, Descartes dichiara di poter dimostrare l’esistenza di Dio a partire dalla propria, ma non viceversa, lasciando dunque quest’ultima del tutto indeterminata: “Sebbene concluda certamente, in base al fatto che io sono, che Dio è, non si può affermare tuttavia, in base al fatto che Dio è, che esisto anche io – *Ut quamvis ex eo quod sim, certo concludam Deum esse, non tamen ex eo quod Deus sit, me etiam existere licet affirmare*” (B Op II, 761, AT X, 422, 4-5); in questo senso, la ricerca del punto archimedeo garante della certezza e irriducibile al dubbio, che nelle *Meditationes* avrebbe condotto Descartes alla constatazione dell’esistenza dell’*ego* (*cogito*), nelle *Regulae* si arresta all’assunzione della regola dell’ordine e della misura (cfr. B Op II, 707, AT X, 379, 1-4); qui il filosofo francese si limita, di fatto, all’esame della mente (*mens*) e del suo ingegno (*ingenium*),

12. Le *Regulae* costituiscono la prima opera cartesiana in cui un tale utilizzo del termine ‘*subiectum*’ diviene esplicito (cfr., per esempio, B Op II, 735, AT X, 401, 16; B Op II, 801, AT X, 456, 3); esso si ritroverà di fatto in tutta la produzione filosofica successiva di Descartes.

13. Sulla classificazione cartesiana delle nature semplici (*naturae simplicissimae*), tra le quali Descartes, dopo le *Regulae*, includerà la *res cogitans* (annoverandola tra quelle che definisce nature semplici intellettuali), cfr. Marion 1992: 3-28.

esercitato anzitutto mediante l'*intellectus*: è quest'ultimo, in quanto tale impersonale,¹⁴ che rende possibile la conoscenza scientifica, matematicamente ordinata e misurata, raggiungibile dalla *mens* umana, secondo Descartes.¹⁵

Eppure, lo stesso intelletto, cartesianamente, non assurge mai alla funzione di soggetto, risultando piuttosto il dispositivo in grado di assoggettare, ovvero di istituire la condizione di soggezione. In *Regula VIII*, Descartes afferma:

Non è neppure un'opera immensa il voler abbracciare col pensiero tutte le cose contenute in questo universo, così da riconoscere in che modo ciascuna di esse sia soggetta all'esame della nostra mente: non vi è infatti nulla di tanto molteplice o disperso da non poter essere circoscritto in determinati limiti e disposto in alcuni raggruppamenti mediante quella enumerazione di cui abbiamo trattato.

Neque immensum est opus, res omnes in hac universitate contentas cogitatione velle complecti, ut, quomodo singulae mentis nostrae examini subiectae sint, agnoscamus: nihil enim tam multiplex esse potest aut dispersum, quod per illam, de qua egimus, enumerationem certis limitibus circumscribi atque in aliquot capita disponi non possit (B Op II, 731, AT X, 389, 11-16).

Emerge allora una sfumatura ulteriore del termine cartesiano '*subiectum*': esso, nelle *Regulae*, non soltanto risulta identico all'oggetto e slegato dalla prospettiva egologica, ma qualifica altresì la situazione di assoggettamento imposta dall'esercizio della mente che si ingegna secondo il parametro dell'intelletto (o, al limite, della fantasia – cfr. B Op II, 787, AT X, 443, 9):¹⁶ il *subiectum* si profila come ciò a cui si impone una condizione di assoggettamento, ché è soggetto l'oggetto stesso pensato dall'intelletto, ovvero ciò che, intellettivamente, diviene oggetto di scienza:

14. A tal proposito, V. Carraud ha sottolineato che “le *Regulae* contengono, infatti, una teoria dell'*intellectus*, che intrattiene un dibattito preciso e informato con la storia aristotelica e medievale del *noûs/ intellectus*”. D'altronde, risulta implausibile sostenere un'analogia tra la *mens* (intelligente) delle *Regulae* e l'*ego* (= *res cogitans*) delle opere cartesiane successive, ché “sostenere che le dottrine medievali dell'intelletto agente portino all'*ego* inteso come *res cogitans*, vuol dire misconoscere lo scarto decisivo che separa le *Regulae* dalle *Meditationes*, vale a dire lo scarto tra una teoria dell'*intellectus* primo conosciuto e l'invenzione dell'*io*” (Carraud 2021: 243-244).

15. D'altronde, nelle *Regulae*, Descartes confessa di ricercare soltanto la certezza della scienza matematica, definita dal canone dell'ordine e della misura: “A chi consideri più attentamente la cosa, diverrà infine noto che soltanto tutte quelle in cui si esamina un qualche ordine o misura vengono riportate alla *mathesis*, né importa se tale misura sia da ricercare nei numeri, o nelle figure, o negli astri, o nei suoni o in qualunque altro oggetto; e che perciò vi deve essere una qualche scienza generale che spieghi tutto ciò che si può cercare circa l'ordine e la misura non appartenente ad alcuna materia particolare; e che questa scienza viene chiamata, non con un termine importato, ma già antico e accolto nell'uso, *mathesis* universale, poiché in essa è contenuto tutto ciò per cui tutte le altre scienze sono chiamate parti della matematica – *Quod attentius consideranti tandem innotuit, illa omnia tantum, in quibus aliquis ordo vel mensura examinatur, ad Mathesim referri, nec interesse utrum in numeris, vel figuris, vel astris, vel sonis, aliove quovis obiecto talis mensura quaerenda sit; ac proinde generalem quamdam esse debere scientiam, quae id omne explicet, quod circa ordinem et mensuram nulli speciali materiae addictam quaeri potest, eamdemque, non ascititio vocabulo, sed iam veterato atque usu recepto, Mathesim universalem nominari, quoniam in hac continetur illud omne, propter quod aliae scientiae et Mathematicae partes appellantur*” (B Op II, 707, AT X, 377, 18-378, 9).

16. A tal proposito, cfr. anche, B Op II, 810, AT X, 456, 3.

Rispetto al nostro intelletto chiamiamo [*sc.* il corpo] un qualcosa di composto da quelle tre nature, in quanto le abbiamo intese singole separatamente prima che potessimo giudicare che quelle tre si trovano nello stesso tempo in un solo e medesimo soggetto.

Respectu vero intellectus nostri, compositum quid ex illis tribus naturis appellamus, quia prius singulas separatim intelleximus, quam potuimus iudicare, illas tres in uno et eodem subiecto simul inveniri (B Op II, 757, AT X, 418, 7-10).

In questo senso, l'accezione del *subiectum* quale oggetto – affatto tradizionale, peraltro –¹⁷ e quella secondo cui esso riflette una condizione di assoggettamento, arrivano persino a intersecarsi, ch , secondo Descartes,   soggetto (= oggetto) quanto viene sottomesso dall'intelletto (che non soggiace) quale suo oggetto. Heidegger, in effetti, si   dimostrato perfettamente cosciente della omogeneit  strutturale tra il soggetto e l'oggetto operativa nella filosofia cartesiana – ritenendola altres  una conseguenza della logica intellettualistica e metafisica (della rappresentazione), assunta dal filosofo francese, la quale rende possibile pensare la soggettivit  quale '*cogito me cogitare*':

Io stesso non divento espressamente oggetto di un rappresentare, ma sono nondimeno fornito 'a me nel rappresentare rivolto agli oggetti, e solo per suo mezzo. In quanto ogni rappresentare fornisce all'uomo che rappresenta l'oggetto da rappresentare e rappresentato, l'uomo che rappresenta   'rappresentato anche lui' in siffatto modo singolarmente inappariscnte.

Indem alles Vor-stellen den vor-zustellenden und vorgestellten Gegenstand auf den vorstellenden Menschen zu-stellt, ist der vor-stellende Mensch in dieser eigent mlich unauff lligen Weise "mitvorgestellt".¹⁸

Nondimeno, nelle *Regulae* emerge un senso ulteriore del soggetto cartesiano, il quale assume tanto poco una conformazione egologica da confondersi, talvolta, con il *subiectum* inteso come $\upsilon\pi\omicron\kappa\acute{\epsilon}\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ aristotelico (definito peraltro in termini anzitutto materiali, o al limite in funzione predicativa): esso si distingue quale realt  che permane al variare degli accidenti e dei predicati che ineriscono ad essa senza identificarsi,¹⁹ presentandosi meno come il principio in grado di strutturare la realt  che come "ci  che soggiace e sta a fondamento (*das Unter- und Zugrunde-liegende*)"²⁰ del reale e del suo divenire.

Ebbene, alla luce di quanto detto, l'equivocitt  che contraddistingue la nozione cartesiana di soggettivit , presentata nelle *Regulae*, emerge chiaramente, declinandosi secondo tre significati differenti (oggetto, ci  che   assoggettato, ci  che soggiace) e

17. In effetti, l'uso scolastico del termine '*subiectum*' lo vedeva interscambiato con il termine '*obiectum*': cfr. Goclenius 1964: 1086.

18. Heidegger 1994: 662.

19. Su tale uso del termine 'soggetto' nelle *Regulae*, cfr. in particolare B Op II, 737, AT X, 402, 18; B Op II, 783, AT X, 439, 12 e 440 19; B Op II, 785, AT X, 441, 11; B Op I, 787, AT X, 443, 19-20 e 444, 6-18; B Op II, 789, AT X, 444, 7; B Op II, 789, AT X, 445, 12-19; B Op II, 791, AT X, 446, 3-14; B Op II, 793, AT X, 447, 13-19 e 448, 9; B Op II, 797, AT X, 452, 18; B Op II, 799, AT X, 453, 12; B Op II, 805, AT X, 458, 15 e 459, 10; B Op II, 811, AT X, 464, 14.

20. Heidegger: 651, corsivo mio.

rimanendo in ogni caso dissociata dall'istanza egologica. Nel prosieguo del proprio *iter* filosofico, al contrario, Descartes rileverà due accezioni ulteriori del termine soggetto, riferendolo altresì alla realtà dell'*ego*.

3. LE *MEDITATIONES*: IL SOGGETTO, L'*EGO* E L'INTERLOCUZIONE ORIGINARIA

Nelle *Meditationes*, in effetti, la nozione cartesiana di soggetto assume una connotazione persino più equivoca – per quanto essa venga esplicitata con estrema parsimonia (il termine '*subiectum*' ricorre in due circostanze).

Ivi, per esempio, il filosofo ribadisce la sinonimia tra i termini 'soggetto' e 'oggetto': "Quando voglio, temo, affermo, nego, apprendo bensì sempre qualche cosa come soggetto del mio pensiero – *Cum volo, cum timeo, cum affirmit, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subiectum meae cogitationis apprehendo*" (B Op I, 729, AT VII, 37, 5-8). Inoltre, non diversamente che nelle *Regulae*, nelle *Meditationes*, Descartes recupera il significato 'aristotelico' del termine '*subiectum*' quale ὑποκείμενον, allorché, riferendosi a un esperimento (fisico, quindi assumendo una realtà materiale) propone l'esempio del riscaldamento di una pietra:

Non solo non è possibile, ad esempio, che una pietra che prima non c'era inizi ora ad essere, a meno che non venga prodotta da una cosa in cui ci sia, o formalmente o eminentemente, tutto ciò che si trova nella pietra; o che del calore sia provocato in un soggetto che prima non era caldo.

Non modo non potest, exempli causa, aliquis lapis, qui prius non fuit, nunc incipere esse, nisi producat ab aliqua re in qua totum illud sit vel formaliter vel eminenter, quod ponitur in lapide; nec potest calor in subiectum quod prius non calebat induci, nisi a re quae sit ordinis saltem aequae perfecti atque est calor, et sic de caeteris (B Op I, 737, AT VII, 41, 4-9).

Eppure, nelle *Meditationes*, l'accezione della nozione di *subiectum* giunge – progressivamente e tangenzialmente – a definire l'esistenza stessa dell'*ego*, finalmente enunciata in quanto tale; più precisamente, nell'opera del 1641, all'*ego cogito*, definito sin da subito *res cogitans*, viene accordato lo statuto di soggetto, ché Descartes – in maniera esplicita, a partire dalle *Ilae Responsiones*, e poi nel dibattito con Hobbes – qualifica la *res cogitans* quale *subiectum* cui ineriscono diverse proprietà o attributi (per esempio, il pensiero e l'estensione):

Ogni cosa cui inerisce immediatamente, come in un soggetto [...] qualcosa che percepiamo, ossia una proprietà, o una qualità, o un attributo [...]

Omnis res cui inest immediate, ut in subiecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus (B Op I, 893, AT VII, 161, 11-12).

D'altra parte, già in *Meditatio II* Descartes aveva definito l'*ego* come il risultato di una sottrazione (*subducam*), vale a dire come ciò che soggiace, rimane (*remaneat* – cfr. B Op I, 715, AT VII, 25, 16 e 18), residuando a ogni dubbio: esso aveva cioè assunto le sembianze di quanto intrattiene un rapporto di inerenza con il pensiero, che "non può esser[gli] tolto via – *a me divelli nequit*" (B Op I, 717, AT VII, 27, 6-7); soggiacendo alle proprie *cogitationes*, di fatto, l'*ego* car-

tesiano rimane lo stesso (*etiam ego idem sum* – cfr. B Op I, 718, AT VII, 29, 5-6).²¹

Nondimeno, resta da accertare la possibilità di associare all'*ego* i significati della nozione di *subiectum* esaminati finora, nonché la loro possibile interazione; ovvero: all'*ego*, quale *subiectum*, è ascrivibile una condizione di soggezione che ne consenta un'adeguata definizione? L'*ego* come *subiectum* rischia di confondersi con l'oggetto? Ed esso assume il senso dello *ὑποκείμενον* aristotelico?

a) Che all'*ego* convenga una condizione di assoggettamento discende immediatamente dal suo statuto creaturale: Descartes – dalle lettere del 1630 a Mersenne sulla libera creazione delle verità eterne fino alle sue ultime riflessioni in materia di morale – ribadisce la soggezione delle creature al Dio che le crea: Egli, che noi non possiamo assoggettare (*l'assujettir* – cfr. A Mersenne, B 30: 147, AT I, 145, 7), fa sì che l'intero creato risulti “soggetto [alla propria] potenza incomprendibile – *sujet à cette puissance incompréhensible*” (A Mersenne, B 31 p. 151, AT I, 150, 15); Descartes torna su questo punto nel corso delle *Responsiones*: tutto è soggetto “alla volontà di Dio – *Dei voluntati subditam*” (B Op I, 868, AT VII, 142, 8); in quanto realtà creata, l'io cartesiano risulta in balia dell'errore, delle incertezze, poiché “nessuna creatura al mondo – *nullas creaturas in mundo*” può essere pensata come “non soggetta all'errore – *errori obnoxii*” (B Op I, 1181, AT VII, 176, 9).

Invero, l'idea che l'*ego* patisca un assoggettamento, dacché *res cogitans creata* e non autocausantesi (cfr. B Op I, 743, AT VII, 46, 23), quindi incerta, manchevole e dubitante (cfr. B Op I, 741, AT VII, 46, 1), trova un'esplicitazione in *Meditatio IV*, ove Descartes assume in termini problematici la relazione di inerenza all'*ego* delle sue *cogitationes*, affermando di non essere in grado di rimanere attento continuamente al corso dei propri pensieri, e finendo così per confessare la fragilità del proprio io: “*In me infirmitatem esse experiar, ut non possim semper uni et eidem cognitioni defixus inhaerere*” (B Op I, 763, AT VII, 62, 3-4). Detto altrimenti, l'*ego* cartesiano (costitutamente fragile) si scopre soggetto (di inerenza) della propria *infirmitas*, rinvenendo in sé una natura “fragile e limitata – *infirmam et limitatam*” (B Op I, 753, AT VII, 55, 16): costretto a “riconoscere la fragilità della [propria] natura – *naturae [...] infirmitas est agnoscenda*” (B Op I, 799, AT VII, 12-13), dovrà dunque ammettere di trovarsi in una condizione di dubbio, di indigenza, quindi assoggettabile all'errore e alla distrazione.

Tale stato di soggezione e *infirmitas*, peraltro, rappresenta un basso costante nelle *Meditationes*. Nel corso dell'ultima giornata meditativa, per esempio, Descartes ammette l'intrascendibilità e l'irriducibilità dell'errore umano per ridicolizzare la pretesa logica delle assolute chiarezza e distinzione, sostenendo la realtà e ‘verità’ dell’“errore della natura – *error naturae*” (B Op I, 795, AT VII, 85, 18) a cui siamo “espost[i] – *obnoxia*”

21. Che l'*ego* cartesiano, quale *res cogitans*, si avvicini all'istanza del soggetto nel corso di *Meditatio II* era stato suggerito da E. Husserl, il quale, nelle sue *Cartesianische Meditationem* (2020: 155), si era rifatto alle tesi di É. Gilson (1979) e A. Koyré (1922). Nondimeno, l'avvicinamento cartesiano dell'*ego* all'istanza del *subiectum*, diversamente da quanto suggerito da Husserl, potrebbe non condurre affatto alla sovrapposizione della nozione di soggetto egologico a quella di *substantia*. Sull'uso cartesiano dei concetti di *ego*, *res* e *substantia* in *Meditatio II*, cfr. Agostini 2018.

(B Op I, 799, AT VII, 89, 9). Invero, già nel corso di *Meditatio IV*, il filosofo francese aveva riconosciuto nella volontà (non nell'intelletto!) il modo precipuo della *cogitatio* dell'*ego*: in quanto *ego volo*, l'io cartesiano si era definitivamente scoperto capace di rivolgersi alle idee chiare e distinte (intellettuali), ma altresì dotato di percezioni oscure e confuse – sintomi della sua consistenza incarnata, materiale, dunque passiva, fallibile – trovando conferma della propria esposizione all'errore, alla falsità, già ammessa nel corso di *Meditatio III* (B Op I, 739, AT VII, 43, 22). Dando sfogo alla propria attitudine volitiva, l'*ego* cartesiano aveva dunque rilevato all'interno del proprio dominio cogitativo, talune sensazioni vaghe, provenienti dai sensi, a testimonianza della consistenza incarnata, corporea, del soggetto egologico (cfr. B Op I, 789, AT VII, 81) in grado di sperimentare la pluralità delle proprie istanze psichiche, ovvero di essere “una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, inoltre, e sente” (B Op I, 719, AT VII, 28, 16-18). In questo senso, la natura volontaria dell'*ego cogito* inteso quale *res cogitans*, ne aveva immediatamente indicato la soggezione alla fallibilità,²² all'errore che ne insidia *cogitationes* (descritte nella loro pluralità irriducibile a partire da *Meditatio II*):²³ in una parola, la volontà certifica la fallibilità dei pensieri dell'*ego*, il quale, non potendo non sentire, immaginare, dubitare, etc., confessa la propria *infirmetas*. Non a caso, in un'epistola rivolta alla Regina Cristina di Svezia, Descartes afferma:

<Trovo> che il libero arbitrio, oltre ad essere in se stesso la cosa più nobile che possa esservi in noi, in quanto ci rende in qualche modo simili a Dio e sembra sottrarci dall'essergli soggetti, così che il suo buon uso è il più grande di tutti i nostri beni, è anche <il bene> più propriamente nostro.

[Je remarque] que le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets, et que, par conséquent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celui qui est le plus proprement nôtre (A Cristina di Svezia: 2487; AT V, 85, 9-13).

In quanto soggetto al libero arbitrio, l'*ego* che vuole liberamente esperisce nella pluralità di *cogitationes* di cui dispone l'insidia dell'errore, riconoscendosi *subiectum* poiché creatura fragile, inferma, volontariamente fallibile; come Descartes dichiara nelle *Passions*, la volontà rende l'*ego* un soggetto infermo, perché “il libero arbitrio [...] ci fa apprezzare le debolezze del soggetto – *le libre arbitre [...] fait qu'on se prise [...] les infirmités du sujet*” (B Op I, 2485, AT XI, 453, 1-2): solo in quanto disposto all'errore, a esso assoggettato, l'uomo può fregiarsi del titolo di “principale soggetto – *principal sujet*”, come recita il racconto della *Genesi* (A Chanut, B 654: 2471, AT V, 54, 6).

22. Sull'esposizione all'errore della natura umana, stante la sua capacità di volere liberamente, Marion 1986: 214; Scribano 2015: 64 ss.

23. Che l'*ego* cartesiano includa una pluralità di istanze già nel corso di *Meditatio II*, le quali ne indicano a livello potenziale il legame con il corpo (e dunque la realtà incarnata, che acuisce l'esposizione all'errore) esplicitato in *Meditatio VI*, è stato mostrato da Agostini 2020.

b) Nelle *Meditationes*, nondimeno, l'*ego* = *res cogitans* assume altresì il significato di soggetto inteso come oggetto – secondo una sinonimia emersa nelle *Regulae* e ribadita nella stessa opera del 1641 (cfr. B Op I, 729, AT VII, 37, 5-8). Non solo: l'associazione all'istanza *egologica* del termine '*subiectum*', declinato nei termini della soggezione e dell'oggettualità, consente altresì di pensare la sovrapposizione semantica delle due accezioni, poiché l'*ego* emerge quale soggetto esposto alla fallibilità, all'errore – e dunque come realtà *in soggezione* – nell'esatta misura in cui si riconosce quale oggetto. Occorre chiarire quest'ultimo punto.

Nel corso di *Meditatio II*, Descartes aveva enunciato l'esistenza dell'*ego* dopo aver assunto l'ipotesi secondo cui l'intera realtà (quanto al suo valore ontologico ed epistemologico) avrebbe potuto confondersi con il risultato dell'atto creativo di un Dio onnipotente; meglio: Descartes, esasperando il dubbio assunto in *Meditatio I*, aveva ammesso l'eventualità dell'intrascendibilità dell'errore, supponendo l'esistenza di un Dio infinitamente onnipotente (un *Deus qui potest omnia*), in grado di fare in modo che l'io meditante si sbaglia di continuo (B Op I, 707, AT VII, 21, 1). Peraltro, di fronte a una simile evenienza, Descartes aveva congetturato persino la possibilità di esercitare un autoinganno: di fatto, una volta assodata l'ineludibilità dell'errore, l'imputazione della finitezza della *cogitatio* dell'*ego* a questa o quella causa (Dio, l'io come altro da sé, etc.) sarebbe potuta risuonare quantomeno ridondante, stante la limitatezza epistemica connaturata al suo stesso accertamento:

C'è forse un Dio – quale che sia il nome con cui io lo chiami – che mette in me questi pensieri? Ma perché crederlo, visto che di essi potrei essere proprio io l'autore? [...] Esistevo certamente, se mi sono persuaso di qualcosa. Ma esiste un non so quale ingannatore, sommamente potente, sommamente astuto che, ad arte, mi fa sbagliare sempre. Senza dubbio, allora, esisto anche io, se egli mi fa sbagliare; e, mi faccia sbagliare quanto può, mai tuttavia farà sì che io non sia nulla, fino a quando penserò d'essere qualcosa. Così, dopo aver ben bene ponderato tutto ciò, si deve infine stabilire che questo enunciato, *Io sono, io esisto*, è necessariamente vero ogni volta che viene da me pronunciato, o concepito con la mente.

Nunquid est aliquis Deus, vel quocunque nomine illum vocem, qui mihi has ipsas cogitationes immittit? Quare vero hoc putem, cum forsán ipsemet illarum author esse possim? Nunquid ergo saltem ego aliquid sum? [...] Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi. Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum (B Op I, 713-715, AT VII, 24, 16- 25, 4-10).

Ora, statuendo l'esistenza dell'*ego* all'interno di un simile e paradossale orizzonte onto-epistemologico, Descartes la lascia emergere quale oggetto di un inganno da parte di un altro dall'*ego* stesso: l'io emerge cioè in quanto *res* ingannata. Come suggerito da Marion, infatti, l'*ego* cartesiano affiora in quello che si potrebbe definire un contesto di

“interlocuzione originaria”,²⁴ trovandosi costretto a fronteggiare l’ipotesi di un inganno proveniente da un altro da sé (probabilmente Dio, ma che potrebbe essere anche l’io stesso che non si conosce ancora con chiarezza e distinzione). Ebbene, proprio in un tale contesto interlocutorio, l’*ego* emerge all’accusativo, quale (complemento) oggetto del *decipere* dell’altro da sé – “Dio [...] ha voluto che io mi inganni così – *Deus ita me decipi*” (B Op I, 707, AT VII, 21, 8-9); “[Dio, *sc.*] mi fa sbagliare - *me semper fallit*” (B Op I, 713, AT VII, 25, 5). L’*ego*, configurandosi quale realtà esposta all’errore poiché creata da un altro da sé, replicando all’obiettore che lo accusa di ingannarsi, assume linguisticamente la forma dell’oggetto (accusativo) di un’interlocuzione decettiva, che gli si impone.

Da questo punto di vista, si comprende facilmente come l’esistenza dell’*ego*, a partire da *Meditatio II*, venga assunta da Descartes non nonostante l’incertezza, ma a partire dalla sua ineludibilità, la quale ne testimonierà la finitezza a partire da *Meditatio III*: il soggetto *egologico* cartesiano non si presenta quale prodotto oggettivamente certo di una deduzione logica, emergendo piuttosto quale residuo dell’iperbole del dubbio, in seguito alla constatazione che “nulla è certo – *nihil esse certi*” (B Op I, 713, AT VII, 24, 7). D’altra parte, si legge ne *La recherche de la vérité*, il pensiero con cui l’*ego* si riconosce esistente assume la forma del dubbio, ché “io sono e so che cosa sono; e lo so perché dubito, cioè, di conseguenza, perché penso” (B Op II, 861, AT X, 521, 35-36): pertanto, se l’*ego* emerge tra le “inestricabili tenebre delle difficoltà ormai mosse – *inextricabiles iam mota rum difficultatum tenebras*” (B Op I, 713, AT VII, 23, 13), e se la prima occorrenza del termine ‘*ego*’, nelle *Meditationes*, si trova nel contesto dell’interlocuzione originaria (ché l’*ego* è nella misura in cui potrebbe sbagliarsi – cfr. B Op I, 707, AT VII, 21, 7), sembra doveroso ammettere, con Derrida, che “nulla è meno rassicurante del *Cogito* nel suo momento inaugurale e proprio”.²⁵

Eppure, il carattere originariamente labile della *cogitatio* dell’*ego* cartesiano non rappresenta soltanto un guadagno provvisorio (o inaugurale) delle prime due *Meditationes*, costituendo una loro acquisizione inderogabile; difatti, lo stesso Dio verace, introdotto da Descartes nel corso di *Meditatio III*, non fa altro che rimarcare la finitezza patologica del soggetto *egologico*. Il Dio verace cartesiano, risulta qualificato da una natura infinita e onnipotente, che, pur distinguendolo dalla figura del *Deus qui potest omnia* evocato nel corso di *Meditatio I*, in grado di avviare l’interlocuzione originaria, rende patenti i limiti della *cogitatio* umana, di cui decreta (in termini finalmente essenziali) la finitezza:

Intendo manifestamente che c’è più realtà nella sostanza infinita che in quella finita e che, quindi, in me, la percezione dell’infinito viene prima di quella del finito, ossia quella di Dio prima di quella di me stesso. In che modo, infatti, intenderei di dubitare, di desiderare, vale a dire che mi manca qualcosa e non sono interamente perfetto [...]?

Manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc

24. Marion 1996: 31.

25. Derrida 1971: 71.

est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum (B Op I, 741, AT VII, 46, 18-20).²⁶

Dacché creato da un Dio infinito, incomprendibile e trascendente, l'*ego cogito* cartesiano prende dunque atto della propria realtà caduca, dubitante, desiderante e volitiva: del fatto stesso di essere soggetto all'errore poiché oggetto della creazione di un Dio infinito e onnipotente,²⁷ il quale lo precede e ne rivela l'esistenza.

Alla luce di quanto detto, possiamo convenire che l'impiego cartesiano del termine 'soggetto', nel corso delle *Meditationes*, metta in luce che: (a) analogamente a quanto accaduto nelle *Regulae*, il soggetto e l'oggetto ammettano una relazione di sinonimia; (b) il soggetto, come nell'opera cartesiana giovanile di epistemologia, si definisca altrettanto bene come ciò che è in soggezione (al pensiero); (c) le declinazioni (a) e (b) del *subiectum* descritto da Descartes trovano una esplicita convergenza nel passaggio di *Meditatio III* ricordato poc'anzi: "Quando voglio, temo, affermo, nego, apprendo bensì sempre qualche cosa come soggetto del mio pensiero – *Cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subiectum meae cogitationis apprehendo*" (B Op I, 729, AT VII, 37, 5-8). Di fatto, Descartes rilancia l'idea che il soggetto (=oggetto) si definisca nei termini dell'assoggettamento al pensiero, essendo ciò che ad esso si sottomette quale suo oggetto; (d) diversamente dalle *Regulae*, nel corso delle *Meditationes* il filosofo sovrappone a più riprese l'istanza del *subiectum* al perimetro cogitativo dell'*ego*; (e) quest'ultimo, difatti, accoglie, al contempo, la qualifica di soggetto=oggetto e soggetto-in-soggezione, emergendo sintatticamente quale (complemento) oggetto di un *decipere* che ne denota l'esposizione all'errore. Non a caso, la stessa affermazione cartesiana circa la soggezione al pensiero dei suoi oggetti (=soggetti) testimonia l'assoggettamento dell'*ego* stesso, poiché ciò che viene "appreso come *subiectum* (=obiectum) del mio pensiero" è anzitutto la *res cogitans*, come testimonia l'esempio cartesiano della cera di *Meditatio II*:

Ancora non ammetto che in me ci sia qualcos'altro oltre la mente. Cosa, dico, io che sembro percepire questa cera tanto distintamente? Non conosco forse me stesso non solo con molta più verità, con molta più certezza, ma anche molto più distintamente ed evidentemente?

Inquam, ego qui hanc ceram videor tam distincte percipere? Nunquid me ipsum non tan tum multo verius, multo certius, sed etiam multo distinctius evidentiisque, cognosco? (B Op I, 723, AT VII, 33, 2-5).

26. Sulla differenza tra finito e infinito nel pensiero cartesiano, si veda Agostini 2010.

27. Invero, la condizione di soggezione creaturale era stata sancita da Descartes già in una serie di lettere datate 1630: egli aveva cioè affermato che il rapporto che Dio ha con le proprie creature è quello che un re ha con i propri sudditi, i quali gli sono soggetti (*sujets*); al contrario, Dio stesso, collocato in una posizione regale, risulta impossibilitato a definirsi soggetto, non potendo "assoggettarlo – *l'assujettir*" ad alcunché (A Mersenne, B 145: 147, AT I, 145, 7-17); ovvero: tutto ciò che è creato risulta "soggetto [alla] potenza incomprendibile – *sujet à cette puissance incompréhensible*" (A Mersenne, B 31: 151, AT I, 150, 15) del proprio creatore, che, creandolo, ne sancisce la finitezza. Sull'analogia cartesiana tra Dio e il re da un lato, e tra il soggetto e il suddito dall'altro, cfr. Guenancia 1990.

Inoltre, nel corso dell'interlocuzione originaria tra l'*ego* e l'altro da sé, Descartes non soltanto presenta l'io quale (complemento) oggetto, in forma accusativa, ma ne rimarca contemporaneamente, tramite l'uso al dativo, la passività, suggerendo una convergenza tra la condizione di soggezione vissuta dall'*ego* e il suo emergere quale oggetto (ingannato): il *me* (accusativo), oggetto del *decipere*, è ciò a cui (*mihi*) si impone l'inganno: esso è ciò a cui il *deceptor* "immette (*immettit*) questi pensieri (*has ipsas cogitationes*)" (B Op I, 713, AT VII, 24, 17), facendo sì che "[l']io [si] persuadea – *mihi persuasi*" (B Op I, 713, AT VII, 25, 4) e che si inganni; di fatto, l'eventualità dell'onnipotenza divina, che avvia la situazione interlocutoria, si impone all'*ego*, che la subisce (*mihi occurrit* – B Op I, 729, AT VII, 36, 9). Scoprendosi oggetto di un'interlocuzione decettiva, l'*ego* rileva la propria esistenza (che emergerà successivamente all'insegna della finitezza), patendo l'assoggettamento all'errore, e confessa l'impossibilità di costituire oggettivamente l'oggetto, confondendosi con quest'ultimo (poiché ingannato).

Tuttavia, occorre chiarire ulteriormente il senso secondo cui si ammette la significazione del soggetto quale oggetto, contraddicendo apparentemente la natura nebulosa e indefinita del soggetto egologico: concedere all'*ego* uno statuto oggettuale, non significa forse legittimare la critica anti-cartesiana di Heidegger, la quale ha individuato nella soggettività egologica l'espressione ipostatizzata dell'oggetto cosale (*dingliche*),²⁸ ottenuto tramite un esercizio oggettivante? Ovvero: l'affermazione dell'*ego cogito* in quanto oggetto, non omologa irrimediabilmente l'istanza soggettiva e quella oggettiva, mediante una logica che rende possibile la riduzione della seconda alla prima? Niente affatto, dal momento che l'*ego cogito* cartesiano, definendosi soggetto (assoggettato) – vale a dire oggetto creato (finitamente), oggetto di un'interlocuzione con un altro da sé che ne rimarca l'*infirmas* – ricusa espressamente il parametro dell'oggettività. Nel contesto dell'interlocuzione originaria evocata da Descartes durante le prime due *Meditationes*, infatti, l'epistemologia scandita secondo il metro dell'oggettività viene abolita, ché il filosofo francese ammette che l'incertezza cui lo ha risospinto il proprio *iter* meditativo lo abbia gettato in una situazione di dubbio e sconforto radicali (B Op I, 713, AT VII, 24, 1-14), nella quale, dunque, risulta del tutto indeterminabile (almeno, non univocamente) anche l'interlocutore dell'*ego*: come si è detto, esso potrebbe coincidere con Dio (onnipotente), con l'*ego* stesso (assunto come altro da sé) o con "qualsiasi sia il nome con cui io lo chiami – *quocunque nomine illum vocem*" (B Op I, 713, AT VII, 24, 16-19). Di conseguenza, l'*ego cogito* cartesiano, poiché 'oggetto' di un'obiezione formulata (a) in un contesto logicamente non-oggettivo e (b) da un interlocutore non oggettivamente determinabile, risulta estraneo a ogni formalismo logico oggettivo od oggettivante, ossia al dominio dell'oggettualità posta logicamente. Al più, si potrebbe sostenere che il soggetto egologico tematizzato da Descartes nelle *Meditationes*, lungi dal definirsi quale oggetto 'obiettivo' o 'obiettivante', emerga quale oggetto 'obiettato' e 'obiettante' reso dall'accusativo nel suo replicare e obiettare all'imputazione (obiezione) di errare continuamente; in una parola, l'*ego* residua la propria esistenza replicando alle

28. Tale critica, invero, emerge in maniera esplicita nel corso tenuto da Heidegger a Marburgo nel corso del semestre invernale 1923/24, laddove egli intraprende il primo confronto tematico con Descartes (cfr., in part., Heidegger 2018: 159).

obiezioni del proprio interlocutore, il quale lo spinge al parossismo, costringendolo a un dialogo da cui esce *sfnito*, quindi soggiogato – come verrà specificato ulteriormente nel dibattito con Hobbes. In questo senso, l’interlocuzione originaria illumina la semplice esistenza di una *res cogitans* emergente da un’ampia zona d’ombra che la induce sempre a “divagare – *aberrare*” (B Op I, 719, AT VII, 29, 21), impedendole di pervenire al “concetto adeguato – *conceptu rerum adequato*” di “alcuna cosa, per quanto piccola – *de ulla re quantumvis parva*” (B Op I, 1166, AT VII, 365, 4-5).

Nei successivi due paragrafi, esaminerò le altre accezioni del concetto di *subiectum* cartesiano, rilevando le eventuali connessioni fra di loro e all’*ego*.

4. LA QUERELLE CON HOBBS: IL SOGGETTO E LA RES COGITANS

Replicando alle obiezioni di Hobbes,²⁹ Descartes esplicita un’accezione ulteriore del termine ‘*subiectum*’, il quale, sulla scia di quanto prefiguravano le *Iae Responsiones*, viene identificato in ciò che soggiace ai propri atti di pensiero, ovvero nella *res cogitans* (che a partire da *Meditatio II* aveva descritto la natura dell’*ego cogito*).³⁰ Così facendo, il filosofo francese concede a Hobbes la possibilità di definire la *res* in cui l’io consiste come ciò che sottostà alle proprie *cogitationes*, seppure al fine di negare la materialità di quest’ultimo (rivendicata invece da Hobbes):

[Hobbes] dice correttamente che non possiamo concepire alcun atto senza il suo soggetto, ad esempio il pensiero senza cosa pensante: ciò che pensa, infatti, non è un nulla. Ma senza alcuna ragione, e in contrasto con ogni uso della lingua e con ogni logica, aggiunge: da qui sembra seguire che la cosa pensante sia qualcosa di corporeo. Deinde recte dicit nos non posse concipere actum ullum sine subiecto suo, ut cogitationem sine re cogitante, quia id quod cogitat non est nihil. Sed absque ulla ratione, et contra omnem loquendi usum omnemque logicam, addit, hinc videri sequi rem cogitantem esse corporeum quid (B Op I, p. 915, AT VII, 176, 5-8).

Dunque, Descartes asserisce *expressis verbis* che, non potendo essere “un pensiero il soggetto di un altro pensiero – *unam cogitationem non posse esse subiectum alterius cogitationis*” (B Op I, 915, AT VII, 176, 18), a definirsi soggetto risulterà la medesima *res cogitans*, sottostante al proprio esercizio di pensiero: “Il pensiero non può essere senza cosa pensante – *Cogitationem non posse esse sine re cogitante*” (B Op I, 915, AT VII, 176, 20).

Ora, alla luce di quanto detto nel paragrafo precedente, risulta chiaro che il pensiero a cui l’*ego* soggiace, come *res cogitans*, rappresenti una forma di *cogitatio* intrinsecamente fallibile, la cui volontà di certezza e apoditticità risulta semplicemente incerta e “non apodittica”.³¹ Di conseguenza, la costituzione dell’*ego* quale soggetto dei propri atti di pensiero, lungi dall’assicurargli un ruolo ontologicamente preminente o

29. Sul dibattito tra Hobbes e Descartes, cfr. Curley 1994: 149-162; Fichant & Marion 2005; Mori 2010; Staquet 2011; Adams 2014.

30. Il carattere secondo cui l’*ego* sottostà ai propri atti di pensiero, in parte, emergeva già in *Meditatio III*, ove Descartes aveva affermato che l’*ego* è ciò *in cui esistono (inesse)* i modi del pensare (a partire da B Op I, 727, AT VII, 34, 16).

31. Meyer 1994: 41.

epistemologicamente privilegiato, ribadisce la sua soggezione all'incertezza. Ma vi è di più: l'atto cogitativo a cui il pensiero soggiace ne testimonia altresì la consistenza intrinsecamente temporale, non sussistente. L'*ego cogito* cartesiano, in effetti, nel corso di *Meditatio II*, era emerso quale *res cogitans* esistente per tutta la durata del proprio esercizio di pensiero: esso aveva rivelato una natura immediatamente performativa,³² concretandosi quale *actus cogitandi* scandito cronologicamente – come testimonia l'uso prodigo di locuzioni temporali impiegate durante la seconda giornata meditativa, e in particolare: *Quamdiu*: B Op I, 708, AT VII, 22, 8; B Op I, 713, AT VII, 25, 9; B Op I, 717, AT VII, 27, 9 e 10; *Quoties*: B Op I, 715, AT VII, 25, 12, B Op I, 715, AT VII, 26, 2; *Dum*: B Op I, 705, AT VII, 19, 19.³³ Come si legge nelle *Ilae Responsiones*, di fatto, l'*ego* non permane astrattamente al di là del suo esercizio di pensiero, ma si consuma in esso – “Io, mentre (*dum*) penso, esisto” (B Op I, 873, AT VII, 145, 20-21).

Non a caso, qualificando l'*ego* quale *actus cogitandi* eminentemente temporale, Descartes, nel corso di *Meditatio II*, aveva rinunciato alla sua descrizione in termini sostanzialistici, non impiegando affatto il termine '*substantia*' (che ricorre soltanto a partire da B Op I, 731, AT VII, 40, 10).³⁴ Peraltro, quando il termine '*substantia*' avrebbe fatto la sua comparsa, in *Meditatio III*, esso avrebbe qualificato la realtà umana come inferiore a quella divina (B Op I, 739; AT VII, 44, 15), ché, come viene ribadito altrove, il termine '*substantia*' non conviene univocamente a Dio e alle creature (cfr. B Op I, 1747; AT VIII, 25, 9); in ultima analisi, concedendo a Dio il titolo di sostanza in senso eminente, Descartes revoca alla soggettività pensante umana il medesimo statuto, ché essa si definisce come semplice *res cogitans*, come soggetta alla finitezza, sottostante un flusso di *cogitationes* la cui durata ne de-termina l'esistenza. Il che significa: l'*ego* cartesiano assume le sembianze del soggetto (assoggettato, finito) ma non della sostanza. Non può dunque stupire che, nel dibattito con Hobbes, Descartes distingua il termine '*substantia*' dal '*subiectum*', riconoscendo che quest'ultimo costituisca una denominazione concreta del primo (cfr. B Op I, 913, AT VII, 174, 18); d'altronde, prosegue il filosofo francese “non conosciamo la sostanza immediatamente per se stessa, ma solo in quanto è il soggetto di alcuni atti – *ipsam substantiam non immediate per ipsam cognoscamus, sed per hoc tantum quod sit subiectum quorundam actuum*” (B Op I, 915, AT VII, 176, 12); secondo Descartes, la sostanza assume dunque concretezza allorché viene considerata quale soggetto, quale *res cogitans* esistente nel mentre che esercita il proprio atto di pensiero (alla quale è soggetta): come osservato da V. Carraud, la stessa nozione cartesiana di *res*, lungi dal riflettere l'assolutezza della sostanza sussistente, rappresenta un concetto indeterminato, addirittura “insignificante”,³⁵ che non aggiunge nulla all'istanza della *cogitatio* – la quale rileverà la propria incertezza costitutiva, il proprio carattere temporale, fragile, etc.. In effetti, persino quando Descartes, nel corso del dibattito

32. Sull'accezione performativa dell'*ego cogito* cartesiano ha insistito per primo Hittinka 1962.

33. Si noti come i *Principi*, in questo, seguano le *Meditazioni* e non il *Discorso*, ratificando la consistenza temporale del *cogito* – B Op I, 1715, 1745; AT VIII-1, 24. Per un'analisi specifica della temporalità dell'*ego cogito* cartesiano, cfr. Marion 2021: 60.

34. A tal proposito, cfr. Marion 2021: 65.

35. Carraud 2021: 299.

con il filosofo inglese, definisce l'*ego* (= *res cogitans*) una sostanza, egli sembra limitarsi a una mera concessione *lessicale* al proprio interlocutore, prediligendo il binomio *atti cogitativi/atti corporei* a quello *sostanza pensante/sostanza corporea*:

Chiamiamo la sostanza cui essi ineriscono cosa pensante, o mente, o con qualsiasi altro nome si voglia, purché non la si confonda con la sostanza corporea, in quanto gli atti cogitativi non hanno alcuna affinità con gli atti corporei ed il pensiero. Atque substantiam cui insunt, dicimus esse rem cogitantem, sive mentem, sive alio quovis nomine, modo ne ipsam cum substantia corporea confundamus, quoniam actus cogitativi nullam cum actibus corporeis habent affinitatem (B Op I, 915, AT VII, 176, 15-18).³⁶

Ora, la discussione di Descartes con Hobbes consente di sviluppare ulteriormente la connessione delle diverse accezioni del termine '*subiectum*' riscontrate finora nel *corpus* cartesiano: replicando alle *IIIae Obiectiones*, la realtà pensante in cui l'*ego* consiste confessa cioè di essere finita, ché 1) oggetto di un'interlocuzione che ne rivela lo statuto creaturale e transeunte, indicandone la condizione di 2) soggezione – anzitutto, 3) alla propria attività cogitativa.

Stando così le cose, risulta altresì più comprensibile, e niente affatto dissonante, il significato che il termine '*subiectum*', talvolta (invero raramente), assume nelle opere di Descartes, allorché 4) esso viene distinto dall'orizzonte dell'oggettualità;³⁷ difatti, gli oggetti da cui il pensiero dell'*ego* (in questo senso 'soggettivo') si distingue – e al quale non è semplicemente sovrapposto, ma neanche contrapposto – non sono oggetti costituiti, posti, dal soggetto egologico, né trovano in esso la propria fondazione; al contrario: la sua *cogitatio*, riflettendone la condizione di assoggettamento all'errore, si scopre incapace di restituire conoscenze oggettive, assolutamente chiare e distinte; essa risulta impossibilitata a porre (idealisticamente) l'oggetto, ché sono gli oggetti stessi

36. Sulla non perfetta coincidenza tra *subiectum* e *substantia*, cfr. B Op I, 1229, AT VII, 435, 7; B Op I, 2253, AT VIII-1, 342, 27.

37. Nel corso delle proprie opere filosofiche, e in maniera particolare esponendo la propria teoria della percezione, Descartes menziona innumerevoli volte i cosiddetti 'oggetti esterni'; in termini ancora più espliciti, in una lettera del 1640, il filosofo francese si riferisce a "diversi oggetti – *divers objets*", rilevando come essi "possa[no] essere riunit[i] nello stesso soggetto – *être ensemble en même sujet*" (A Mersenne, B 262: 1235, AT III, 129, 5). Inoltre, avanzando una definizione di verità, durante uno scambio epistolare con Mersenne, Descartes sembra ammettere una forma di esteriorità tra il soggetto (che conosce veritativamente) e l'oggetto; nondimeno, occorre notare altresì come la definizione cartesiana di verità resti volutamente enigmatica, ché essenzialmente incomprensibile, a causa delle difficoltà, proprie della mente, a concepire secondo un canone assolutamente oggettivo la realtà a sé esterna: "In questo modo si può certamente spiegare *cosa significhi* il nome <verità> a chi non capisce la lingua, e dire loro che questo termine, verità, nel suo significato proprio, denota la conformità del pensiero all'oggetto, ma che, quando lo si attribuisce a cose che sono fuori dal pensiero, significa soltanto che queste cose possono fungere da oggetti di pensieri veri, sia nostri, sia di Dio; ma non si può dare alcuna definizione di logica che aiuti a conoscere la sua natura – *Ainsi on peut bien expliquer quid nominis à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu; mais on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature*" (A Mersenne, B 222: 1061, AT II, 597, 8-12).

che, come afferma Descartes, il più delle volte, si impongono alla *cogitatio* dell'*ego*, che diviene “loro schiava, quasi persino contro il [suo] volere – *evinctam [...] fere etiam me invito*” (B Op I, 709, AT VII, 22, 5-6). In una parola, la *res cogitans* cartesiana (come soggetto egologico) si distingue da un’oggettualità che non è in grado di oggettivare, ovvero di determinare oggettivamente (secondo il parametro dell’oggetto).

5. SOGGETTO E SOSTRATO

L’assunzione dell’*ego* e della realtà pensante nei termini della soggettività, esplicitata nel dibattito con Hobbes, consente dunque di identificare una convergenza soltanto tra quattro (dei cinque) significati che il termine ‘*subiectum*’ ricopre nell’opera di Descartes. Ebbene, che ne è della determinazione del soggetto quale ὑποκείμενον – determinazione, invero, riscontrata più volte nelle opere del filosofo francese –? È cioè possibile includere nel dispositivo cartesiano della soggettività (egologica) l’accezione del *subiectum* nel senso del fondamento, di ciò che sta sul fondo? Un tale interrogativo ammette una risposta soltanto parzialmente positiva.

Ora, l’*ego* cartesiano, che pure talvolta si presenta quale soggetto, ricusa la qualifica di fondamento allorché per fondamento si intenda un principio primo, costitutivo della realtà oggettuale in termini oggettivi; al contrario, la *cogitatio* di cui l’io cartesiano dispone risulta incapace di esercitare una simile oggettivazione. D’altra parte, l’*ego* cartesiano non potrebbe essere definito ‘fondamentale’ neanche se per fondamento si intendesse la realtà che permane, ovvero la *substantia* che sussiste, avendo Descartes ritenuto quest’ultima inadeguata a descrivere la natura temporale e mutevole della *res cogitans*, quale *substantia finita* (istanza che rappresenta una sorta di contraddizione in termini).³⁸ Sia peraltro detto per inciso che lo stesso Dio, il quale assume alla funzione di sostanza per eccellenza, non si limita alla mera sussistenza, alla permanenza immutabile estranea al mutamento: secondo Descartes, Dio, poiché dotato di una potenza infinita, potrebbe eventualmente apportare delle modifiche, dunque dei mutamenti, al proprio creato – senza che tutto ciò contraddica la sua immutabilità.³⁹

In questo senso, la conclusione circa l’impossibilità di considerare il soggetto un

38. In effetti, assumendo la definizione di *substantia* fornita da Descartes nei *Principia* – “Per *sostanza* non possiamo intendere altro se non una cosa che esiste in maniera tale da non aver bisogno di alcun’altra cosa per esistere – *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*” (B Op I, 1745, AT VIII-1, 24, 19-20) – l’affermazione della sostanzialità dell’*ego cogito* potrebbe apparire persino contraddittoria, nella misura in cui la sua consistenza temporale, la sua esposizione all’errore, ne smentiscono l’autarchia sostanziale.

39. Descartes, nel corso di *Meditatio I*, aveva evocato la figura di un *Deus qui potest omnia*, un’entità assolutamente onnipotente, in grado di condurre fino all’iperbole il proprio dubbio (cfr. B Op I, 707, AT VII, 21, 1), poiché in grado di sancire la mutevolezza onto-epistemologica del creato. Una tale figura, peraltro, in quanto contraddistinta dall’attributo dell’onnipotenza infinita, presenta alcuni tratti del Dio libero creatore delle verità eterne, descritto da Descartes durante uno scambio epistolare con Mersenne risalente alla primavera del 1630; ivi, il filosofo francese aveva considerato la possibilità che Dio avrebbe potuto o potrebbe tutt’ora apportare dei cambiamenti al mondo da lui stesso creato: pur non affermandola esplicitamente, Descartes non aveva escluso una simile eventualità (cfr. A Mersenne, B 30: 145, AT I, 144, 2; A

fondamento nel senso della sostanza si impone necessariamente: nella misura in cui la sussistenza risulta pensabile soltanto a partire dal mutamento,⁴⁰ dalla temporalità, il fondamento (sia esso l'io o Dio), inteso come ciò che sottostà al divenire (secondo una durata più o meno definita), risulta irriducibile alla sostanzialità. Ma allora, occorre rilanciare la medesima domanda: l'*ego* cartesiano, quale *subiectum*, può realmente definirsi fondamento? Detto all'inverso: vi è un'accezione cartesiana del fondamento tale da rientrare nel dispositivo della soggettività (finita) delineato da Descartes?

Possiamo finalmente rispondere di sì – nonostante l'associazione tra i termini '*sujet*' e '*fondement*' sia posta esplicitamente in una sola circostanza (cfr. A Mersenne, B 25: 101, AT I, 87, 14-16). In effetti, l'*ego* rivela un carattere fondamentale, seppure non fondativo, esibendo la sua stessa caducità: esso, rivelando i propri limiti, può constatare di giacere al fondo della sua stessa finitezza; detto altrimenti, il principio "inconcusso – *inconcussum*" (B Op I, 713, AT VII, 24, 10) di cui Descartes era in cerca dalle prime battute *Meditatio I*, trova nell'*ego* un punto archimedeo (cfr. B Op I, 713, AT VII, 24, 8), il quale viene definito come ciò che "rimane certo e inconcusso – *remaneat certum et inconcussum*" (B Op I, 715, AT VII, 25, 18), nonostante i dubbi e i mutamenti. In questo senso, possiamo ammettere che l'*ego* cartesiano permanga al fondo delle proprie

Mersenne, B 31: 149, AT I, 148, 1; A Mersenne, B 32: 152, AT I, 151, 1). Ora, sostenendo una continuità (almeno sul piano teoretico) tra le considerazioni cartesiane del 1630 e quelle del 1641, rispetto alla portata dell'incertezza della verità cui l'uomo può giungere, non sto affermando che il Dio libero creatore delle verità eterne descritto da Descartes a Mersenne per via epistolare *corrisponda sic et simpliciter* al Dio onnipotente delle *Meditationes*, ma, più modestamente, che l'una figura sia comprensibile in correlazione all'altra (cfr. Gatto 2015 p. 242), il che dà adito a ulteriori paradossi (a tal proposito, cfr. Marion 2021: 139); per una panoramica sui rapporti tra le lettere cartesiane del 1630 e le *Meditationes*, nonché per una rassegna sullo stato dell'arte relativo al tema, cfr. Kambouchner 2005: 307-328. I paradossi legati all'ipotesi di un Dio onnipotente, esposti da Descartes durante la prima giornata meditativa, saranno tuttavia attenuati da Descartes in *Meditatio III*, allorché affermerà la veracità divina, affiancando all'attributo dell'onnipotenza quello della veracità (cfr. B Op I, 748, AT VII, 52, 4). Nondimeno, il Dio cartesiano verace e perfetto, nel corso delle sei *Meditationes*, continuerà a definirsi quale entità onnipotente e infinita (a partire da B Op I, 739, AT VII, 45, 10); inoltre, Descartes, nell'opera del 1641, nel dibattito con i propri obiettori, e poi ancora oltre, presenterà sovente delle tesi emerse tematizzando il Dio libero creatore delle verità eterne (in particolare, B Op I, 1185-1187, AT VII, 380, 1-10; B Op I, 1225-1227 e 1229-1231, AT VII, 431, 20-433, 8 e 435, 17-436, 19 – una panoramica generale sulla ripresa cartesiana delle teorie del 1630 nelle opere successive è offerta in Marion 1981: 270-271), evocando dunque, nuovamente, i paradossi legati all'eventualità di un mutamento del creato (in forza dell'azione divina) – già affiorati durante *Meditatio I*. Eppure, l'eventualità del mutamento, che Descartes, allorché si riferisce all'essenza divina, non afferma ma neanche esclude, non contraddice affatto l'immutabilità dovuta alla sua perfezione: d'altronde, è solamente la logica creaturale, che traduce secondo una logica della (non) contraddizione quanto in Dio non si contraddice affatto – secondo quanto il filosofo dichiara espressamente in un'epistola del 1644 (A Mesland, B 454: 1913, AT IV, 118, 4).

40. Così facendo, invero, Descartes sembra prefigurare la definizione di 'sostanza' avanzata da Kant nella prima *Kritik*, ché quest'ultimo avrebbe definito la sussistenza in relazione al mutamento: "Lo schema della sostanza è la permanenza del reale nel tempo (*die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit*), cioè la rappresentazione del reale come un sostrato della determinazione empirica del tempo in generale: ciò che dunque rimane, mentre tutto il resto cambia (*welches also bleibt, indem alles andre wechselt*)" (Kant 2012: 309).

incertezze, assumendo le sembianze ingannevoli del fondamento, giacché vertice (inferiore) dell'iperbole del dubbio, abitatore profondi dei fondi più bassi del mondo che non può a fondare, e che per ciò stesso gli si impone, sommergendolo. Descartes descrive espressamente la collocazione fondamentale dell'*ego* nelle prime battute di *Meditatio II*: "Dalla meditazione di ieri sono stato gettato in dubbi tanto grandi da non poter più dimenticarli, né, tuttavia, vedere in che modo essi possano essere sciolti; ma, come improvvisamente caduto in un gorgo profondo, sono così agitato da non riuscire né ad appoggiare i piedi sul fondo, né a risalire a nuoto in superficie – *In tantas dubitationes hesternae meditatione coniectus sum, ut ne queam amplius earum oblivisci, nec videam tamen qua ratione solvendae sint; sed, tanquam in profundum gurgitem ex improvviso delapsus, ita turbatus sum, ut nec possim in imo pedem figere, nec enatare ad summum*" (B Op I, 713, AT VII, 23, 15-24,2).⁴¹ Il fondo che Descartes confessa di occupare, dunque, è un fondo assolutamente indeterminato, ovvero incerto: l'*ego* che vi si trova risulta impedito a determinare univocamente la propria posizione, dovendo ammettere l'impossibilità di distinguere la discesa e la risalita. In una parola, l'*ego* giace nel profondo della propria finitezza ma, avendo smarrito ogni punto di riferimento, ignora dove si trovi, esso s'inabissa nelle proprie incertezze, perdendo il contatto con la realtà e facendo della propria condizione esistenziale (fondiaria, più che fondante) una mera possibilità (indeterminabile in quanto tale).

Ma stando così le cose, persino il quinto significato del termine '*subiectum*', ovvero il soggetto quale ὑποκείμενον, si integra agli altri, specificando ulteriormente il dispositivo della soggettività (finita) cartesiana. Il soggetto di Descartes può ricoprire la funzione del fondamento – ovvero determinarsi come ciò che soggiace alla propria finitezza, stando sul suo proprio fondo – soltanto perché esso: 1) ha altresì la natura dell'oggetto – dell'oggetto obiettato, interloquito da un altro che ne testimonia lo statuto creaturale, finito ed esposto al tempo, al dubbio; 2) vive una condizione di soggezione, ossia di assoggettamento agli errori, i quali 3) ineriscono al pensiero dell'*ego*, determinandolo quale soggetto di atti cogitativi (temporalmente determinati e intrinsecamente fallibili); d'altronde, la funzione fondiaria del soggetto egologico cartesiano assume concretezza alla luce della propria fallibilità, che rende impensabile il rapporto di contrapposizione e fondazione soggetto-oggetto, indicando piuttosto 4) una relazione tra l'istanza soggettiva e quella oggettiva tale per cui quest'ultima si impone alla prima, rimarcandone la passività e rilegandola sullo sfondo, quale 5) ultimo fondamento. In definitiva, nel corso delle *Meditationes* e del confronto cartesiano con gli obiettori, le varie declinazioni della nozione di soggetto presentata da Descartes si armonizzano unificandosi nell'istanza della finitezza dell'*ego*.

Invero, alla luce di una tale unificazione può essere conclusivamente rimarcata la distanza che separa l'opera cartesiana del 1641 dal *Discours* del 1637. In effetti, sebbene Descartes avesse avanzato la propria tesi sull'*ego cogito* per la prima volta nel *Discours*, ivi egli ne aveva offerto una formulazione affatto irriducibile a quella presentata nelle *Meditationes*. Per esempio, il filosofo aveva residuo l'io pensante tramite

41. Sulla metafora cartesiana del *gurgitem*, cfr. Rodano 2005: 73.

un esercizio logico di astrazione, e senza mettere in discussione la tenuta della logica stessa, ch  non considera l'ipotesi dell'iperbole del dubbio, sollevata dall'eventualit  di un Dio onnipotente (figura non considerata in quanto tale nell'opera del 1637): diversamente dalle *Meditationes*, nel *Discours* Descartes si limita allora a constatare la fattualit  empirica dell'errore, deducendo (logicamente) per contrasto, l'esistenza dell'io (cfr. B Op I, 61, AT VI, 33, 4), senza chiamare in causa l'istanza dell'onnipotenza divina e, per ci  stesso, il contesto di interlocuzione originaria con l'altro da s . Di conseguenza, l'*ego* che emerge nell'opera del 1637 non vive la condizione di soggezione patita dall'*ego* soggetto delle *Meditationes*: esso definisce piuttosto, e immediatamente, la propria soggettivit  all'insegna dell'autogaranzia, della sussistenza, della sostanzialit : "Conobbi che io ero una sostanza la cui intera essenza o natura non   che pensare – *Je connus de l  que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser*" (B Op I, 61, AT VI, 33, 4). In effetti, il soggetto cartesiano del *Discours*, si definisce tramite un atto di esclusione – e non di accettazione – della propria finitezza, ipostatizzando di conseguenza la propria logica (la quale deduttivamente consente l'indicazione dell'io), per assurgere a principio fondativo della realt  intera:

Avendo notato che non vi   nulla in questa proposizione *Io penso, dunque io sono* che mi assicuri di dire la verit  se non il fatto che vedo assai chiaramente che per pensare occorre essere, giudicai che potevo prendere per regola generale che le cose che concepiamo molto chiaramente e molto distintamente sono tutte vere.

Et ayant remarqu  qu'il n'y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m'assure que je dis la v rit , sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être: je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies (B Op I, 61, AT VII, 33, 13-17).

Come osservato da Carraud, l'*ego* cartesiano, nel *Discours*, lungi dall'emanciparsi dal contesto della metafisica tradizionale, presentando i caratteri che ne avrebbero rilevato la finitezza nelle *Meditationes*, assurge alla funzione di soggetto facendosi carico di predicati tipicamente metafisici: esso viene evocato, ma "immediatamente tradotto nell'antico equivalente di anima", ch  "cede il posto al concetto che esprime l'idea di una 'sostanza la cui intera essenza o natura non   che pensare', vale a dire l'anima".⁴² Al contrario, nell'opera del 1641, Descartes respinger  nettamente l'ipotesi che l'*ego*, quale *res cogitans*, possa definirsi (almeno dappprincipio) quale anima (cfr. B Op I, 714, AT VII, 25, 19); inoltre, persino dopo aver qualificato l'*ego*, in *Meditatio II*, come una "mente, o animo [*sc.* non *anima*], o intelletto, o ragione – *mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*" (B Op I, 717, AT VII, 27, 11),⁴³ Descartes rilancer  la propria indagine sulla sua essenza, asserendo: "Conosco che esisto; chiedo chi sia io, quell'io che conosco – *Novi me existere; quaero quis sim ille quem novi*" (B Op I, 717, AT VII, 27, 21-

42. Carraud 2021: 54-55.

43. Diversamente da Carraud, Landucci (2021: 53 ss.) identifica in tale definizione delle *Meditationes* la qualifica eminente della *res cogitans* cartesiana; quest'ultima, secondo Landucci, tende peraltro a ricusare la propria passivit , dovuta all'esposizione al corpo con il quale   in contatto, risultando (a tratti) una mente 'angelica' (ivi, 135).

22). *Chi l'ego sia, non che cosa*: la domanda che identifica la *res cogitans* cartesiana non è rivolta alla cosalità (oggettiva), ma all'individuazione del semplice fatto d'esistenza dell'*ego*, il quale è in quanto realtà finita, in soggezione: è per tali ragioni che esso, nelle *Meditationes*, diversamente che nel *Discours*, rinuncia categoricamente a ogni ipostasi logica, oggettiva od oggettivante, abbandonando la pretesa di farsi "signor[e] e possessor[e] della natura – *maîtres et possesseurs de la Nature*" (B Op I, 96, AT VI, 62, 5-6)

6. CONCLUSIONI

Definiti i significati fondamentali che la nozione di '*subiectum*' assume nella filosofia cartesiana, e indicata la loro correlazione, diviene possibile rispondere alle questioni che avevo posto nel corso dell'introduzione del presente lavoro: *la filosofia di Descartes è una filosofia del soggetto? Ed eventualmente: in quale misura?*

Ora, alla luce di quanto detto, risulta evidente che, per esempio, la presentazione del tema del soggetto cartesiano avanzata da Nietzsche e Heidegger sia irriducibile al modello di soggettività effettivamente presentato dallo stesso Descartes: l'autore delle *Meditationes*, oltre a mantenere alcune riserve circa la sovrapposizione tra il dominio soggettivo e quello dell'*ego*, descrive un soggetto (*anche* egologico) che, perlopiù, non si distingue dagli oggetti; oppure, laddove questo accada, la soggettività cartesiana stringe con essi una relazione non fondazionale, giacché individuata in una logica temporalizzata, approssimativa e niente affatto oggettiva, ché impossibilitata a costituire, a oggettivare, a porre al sicuro nella rappresentazione⁴⁴ alcunché: in definitiva, l'*ego* cartesiano rinuncia a qualsiasi funzione condizionante (Nietzsche) o fondazionale (Heidegger) – diversamente da quanto avrebbe fatto invece il soggetto kantiano, al quale non si sovrappone, contrariamente a quanto molto spesso è stato sostenuto.⁴⁵

Una simile constatazione, nondimeno, implica due conclusioni ulteriori:

I. Il soggetto (da cui poi la concettualizzazione moderna della soggettività) nasce con Descartes; in effetti, con Descartes, il soggetto-sostrato (sostanziale) assume progressivamente le sembianze del soggetto egologico – assente, in quanto tale, nella tradizione storico-filosofica precedente:⁴⁶ più precisamente, la filosofia cartesiana iden-

44. In questa sede, non mi è possibile esaminare l'obiezione relativa alla nozione di rappresentazione mossa da Heidegger (ma prima di lui da Nietzsche) alla filosofia cartesiana; tale obiezione, di fatto, segue immediatamente l'assunzione della *res cogitans* egologica cartesiana quale soggettività metafisica dotata di un potere fondativo e costituente, esercitato tramite quell'operazione di "messa al sicuro" (*Sichvorstellen*) in cui la *repraesentatio* propriamente consisterebbe (a tal proposito, cfr. Mario 2021: 59); sull'eventuale plausibilità di una lettura 'rappresentazionalista' della *cogitatio* cartesiana, cfr. anche Agostini 2022.

45. Di fatto, Kant così assume il soggetto (l'*Ich Denke*) "L i o p e n s o deve p o t e r accompagnare tutte le mie rappresentazioni (*muß alle meine Vorstellungen begleiten können*), poiché, se così non fosse, in me verrebbe rappresentato qualcosa che non potrebbe affatto essere pensato: il che vuol dire, in altri termini, o che la rappresentazione sarebbe impossibile, o che essa – almeno per me – non sarebbe nulla (*oder wenigstens für mich nichts sein*)" (Kant 2012: 241). Nondimeno, il soggetto cartesiano sembra resistere a una simile qualifica, ché si oppone a quella che, dopo di lui, sarebbe stata definita la "soggettività moderna" (su cui Thiel 2011).

46. Così, per esempio, Carraud 2021: 60. La tesi opposta, recentemente, è stata avanzata da De Libera 2007: partic. 153. Quest'ultimo ha infatti sostenuto che il soggetto cartesiano non

tifica come soggetto un'individualità esistente nella propria pratica cogitativa, la quale ne illumina la caducità, l'esposizione all'errore, la finitezza intrinseca.

II. Il soggetto, affatto cartesiano, ricusa ogni declinazione metafisica; la sua consistenza non sostanziale ma cronologica, la sua condizione di soggezione vissuta e non di assoggettamento esercitato: il suo abitare il fondo della propria incertezza logica. Tutto ciò rende implausibile l'assunzione della soggettività quale entità ipostatizzata logicamente, ovvero posta oggettivamente come ente per eccellenza. Una tale emancipazione del soggetto egologico cartesiano dal dominio della metafisica, peraltro, sembra inaugurare la medesima riflessione cartesiana in materia di etica:⁴⁷ non a caso, nelle *Passions de l'âme* e in una serie di epistole dedicate alla morale, Descartes descrive la *cogitatio* dell'*ego* come determinata essenzialmente dai propri affetti (cfr. B Op I, 2475, AT XI, 444, 21-22), dai propri desideri, tematizzando persino un soggetto le cui azioni e passioni si identificano (cfr. B Op I, 2433, 328, 8-10). Intraprendendo una direzione contraria a quella metafisica, egli predilige dunque un'indagine sulle "debolezze del soggetto – *infirmités du sujet*", rivolgendosi alla finitezza del pensiero dell'*ego*, di cui mostra la fallibilità, la soggezione alla volontà libera (B Op I, 2483, AT XI, 453, 2); quest'ultima, di fatto, riemergendo nelle riflessioni cartesiane sull'etica, ribadisce la tesi circa i limiti del potere oggettivante del soggetto egologico, rilevando l'approssimazione che ne caratterizza la logica (cfr. B Op I, 2473, AT XI, 444, 1; B Op I, 2401, AT XI, 385, 16; B Op I, 2415, AT XI, 395, 18). In una parola, secondo l'ultimo Descartes, il "vero ruolo – le *vrai office*" della ragione consiste nell'esercitare la stima (cfr. A Elisabetta, B 519: 2077, AT IV, 284, 24-27; anche A Chanut, B 580: 2323, AT IV, 536, 25-537, 3): in questo senso, nel perseguire una conoscenza del pressappoco, secondo il parametro dell'utile, non oggettiva,⁴⁸ né chiara o distinta, Descartes prende definitivamente congedo da qualsiasi tentata metafisica – secondo un *Leitmotiv*, invero, inaugurato già nel corso di *Meditatio VI* (B Op I, 781, AT VII, 75, 15) e ripreso nei *Principia* (B Op I, 1713, AT VIII-1, 5, 15) – ché la conoscenza etica, ovvero l'esercizio della stima, risulta concretare la natura finita del soggetto egologico.⁴⁹

Possiamo finalmente rilevare la problematicità insita nella posizione della sogget-

rappresenti un'invenzione di Descartes. Difatti, l'*ego* presentato nel corso delle *Meditationes* assume le sembianze del soggetto agente (tipicamente moderno), il quale finisce per rimpiazzare il soggetto concepito da Aristotele (quale soggetto di inerenza). Eppure, prosegue De Libera, una tale trasformazione della nozione di soggetto ha luogo già durante la Scolastica, trovando un esponente di spicco in Tommaso d'Aquino; quest'ultimo avrebbe cioè tematizzato un soggetto agente, coerentemente con quanto fatto dalla successiva filosofia moderna, senza tuttavia accordargli quella centralità guadagnata nel corso della modernità (secondo De Libera: ben oltre Descartes), la quale avrebbe esposto la soggettività stessa a molteplici paradossi, testimoniandone l'inconsistenza e la necessità del superamento.

47. A tal proposito, cfr. Marion 2021: 102; Arbib 2014.

48. Cfr. anche A Elisabetta, B 521: 2087, AT IV, 294, 27; A Cristina, B 631: 2487, AT V, 84, 30-85, 8.

49. Non a caso, al vertice della propria morale, Descartes pone la pratica della generosità, tramite cui la passione del soggetto ha per oggetto un altro dal soggetto, con cui quest'ultimo si confonde nell'atto generoso (B Op I, 2477, AT XI, 446, 8; B Op I, 2479, AT XI, 447, 25-448, 2). A tal proposito, cfr. Guenancia 2003.

tività cartesiana, la quale, evitando la deriva metafisica, fa i conti con il paradosso della propria finitezza, al di là/qua di qualsiasi razionalità assolutamente certa.

Per tali ragioni, sembra possibile ammettere altresì che le critiche che la filosofia post-cartesiana ha rivolto a Descartes, lungi dal descrivere o dall'esaurire la profondità del suo pensiero: (a) si esercitano prevalentemente contro la sua caricatura, al suo stereotipo, e (b) consentono, per converso, una comprensione migliore del pensiero autenticamente cartesiano: d'altro canto, è stato opportunamente osservato come "la storia erudita della filosofia non possa ignorare le interpretazioni che i filosofi metafisici hanno restituito dei loro predecessori, dacché essi definiscono il proprio pensiero rispetto a quanti li hanno preceduti, dei quali hanno una comprensione filosofica privilegiata".⁵⁰ Di fatto, un esame approfondito del significato e dell'uso cartesiano della nozione di *subiectum* ventila l'ipotesi secondo cui la rinuncia all'istanza della soggettività (metafisica e assoluta), in nome di una finitezza intrascendibile propria dell'esistenza dell'essere umano, proposta per esempio da Nietzsche e Heidegger,⁵¹ lungi dal trovare in Descartes un ostacolo da aggirare o abbattere, potrebbe essere annoverata tra le tesi filosofiche autenticamente cartesiane.

ABBREVIAZIONI

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

B Op = René Descartes, *Opere. 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Adams, M. 2015. "The Wax and the Mechanical Mind: Reexamining Hobbes's *Objections* to Descartes's *Meditations*", *British Journal for the History of Philosophy*, 22, pp. 1-22.

Agostini, I. 2010. *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Milano, Le Monnier-Mondadori.

Agostini, I. 2018. "I significati di *res* nella metafisica di Descartes", *Quaestio*, 18, pp. 145-173.

50. Marion 2021: 94.

51. Così, per esempio, Heidegger in *Sein und Zeit*: "Uno dei primi compiti dell'analitica sarà dimostrare che, se si muove da un io o da un soggetto già dati, si fallisce del tutto il contenuto fenomenico dell'Esserci – *Eine ihrer ersten Aufgaben wird es sein zu erweisen, daß der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich un Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehelt*" (Heidegger 2018: 65). Invero, sulla volontà di emanciparsi dal soggetto cartesiano (al quale può essere ricondotto persino quello kantiano) si era già espresso Nietzsche, il quale, in *Jenseit von Gut und Böse*, aveva affermato che "è una falsificazione dello stato dei fatti dire: il soggetto 'io' è la condizione del predicato 'penso'. Esso pensa: ma che questo 'esso' sia proprio quel famoso vecchio 'io' è, per dirlo in maniera blanda, soltanto una supposizione, un'affermazione, soprattutto non è affatto una 'certezza immediata'. E infine, già con questo 'esso pensa' si è fatto anche troppo [...]. Forse un bel giorno ci si abituerà ancora, anche da parte dei logici, a cavarsela senza quel piccolo 'esso' (nel quale si è volatilizzato l'onesto, vecchio io) – *So dass es eine F ä l s c h u n g des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt „ich“ ist die Bedingung des Prädikats „denke“. Es denkt: aber dass dies „es“ gerade jenes alte berühmte „Ich“ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine „unmittelbare Gewissheit“. Zuletzt ist schon mit diesem „es denkt“ zu viel gethan [...]. Eines Tages noch daran, auch seitens der Logiker ohne jenes kleine „es“ (zu dem sich das ehrliche alte Ich verflüchtigt hat) auszukommen*" (Nietzsche 1972: 22-23).

- Agostini, I. 2020. "Le statut de la sensibilité et de l'imagination dans la Méditation II", *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 2, pp. 19-34.
- Agostini, I. 2022. "L'idea chiara e distinta di Dio in Descartes: conversazioni di filosofia cartesiana", in *Itinerari cartesiani*, a cura di A. De Vita, Napoli-Salerno, Orthothes, pp. 277-307.
- Arbib, D. 2014. "La métaphysique, dernier mot de la morale cartésienne? Descartes et les émotions intérieures", *Les Études philosophiques*, 2, pp. 219-236.
- Carraud, V. 2021. *L'invention du moi*, Paris, PUF.
- De Libera, A. 2007, *Archéologie du sujet I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin.
- Curley, E. 1994. "Hobbes contra Descartes", in *Descartes. Objecter et répondre*, éd. par J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, Paris, PUF, pp. 149-162.
- Derrida, J. 1971. *La scrittura e la differenza*, a cura di G. Vattimo, Torino, Einaudi.
- Fichant, M. et Marion, J.-L. (dir.) 2005. *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin.
- Gatto, A. 2015. *René Descartes e il teatro della modernità*, Roma, Inschibboleth.
- Gilson, É. 1979. *Index scolastico-cartésien, Seconde édition revue et augmentée seule autorisée par l'auteur* (1913), Paris, Vrin.
- Goclenius, R. 1964. *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, typis viduae Matthiae Becker, impensis Petri Musculi et Ruperti Pistorij, Francofurti 1613 (rist. anast.: Hildesheim-New York, Olms).
- Guenancia, P. 1990. "Dieu, le roi et les sujets", *Archives de Philosophie*, 53/3, pp. 403-420.
- Guenancia, P. 2003. "La subjectivité et les passions de l'âme", *Tijdschrift voor Filosofie*, 65/2, pp. 249-274.
- Hegel, G. F. W. 1964. *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, vol. III/2.
- Heidegger, M. 1994. *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi.
- Heidegger, M. 2018. *Introduzione all'indagine fenomenologica*, a cura di M. Pietropaoli, Milano, Bompiani.
- Heidegger, M. 2018⁹. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Milano, Longanesi.
- Hintikka, J. 1962. "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance", *The Philosophical Review*, 71/1, pp. 3-32.
- Husserl, E. 2020. *Le conferenze di Parigi. Le meditazioni cartesiane*, a cura di D. D'Angelo, Milano, Bompiani.
- Kambouchner, D. 2005. *Le Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, PUF.
- Kant, I. 2012². *Critica della ragione pura*, a cura di C. Esposito, Milano, Bompiani.
- Koyré, A. 1922. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, Leroux.
- Landucci, S. 2021. *La mente in Cartesio*, Firenze, Le Monnier.
- 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 cartésienne*, Paris, PUF.
- Marion, J.-L. 1992. "Metodo e metafisica: le nature semplici", in *Cartesiana*, a cura di G. Belgioioso, Lecce, Milella, pp. 3-28.
- Marion, J.-L. 1996. *Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu*, Paris, PUF.
- Marion, J.-L. 2021. *Questions cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, Paris, PUF.
- Meyer, M. 1994. "Y a-t-il une structure argumentative propre aux Méditations? Le cogito, ses présupposés, sa nature et sa fonction", in *Descartes. Objecter et répondre*, éd. par J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, Paris, PUF, pp. 41-64.
- Mori, G. 2010. "Hobbes, Cartesio e le idee: un dibattito", *Rivista di Storia della Filosofia*, 65/2, pp. 229-246.
- Nietzsche, F. 1972². *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI/2, a cura di F. Masini, Milano, Adelphi.
- Nietzsche, F. 1975. *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VII/3, a cura di S. Giametta, Milano, Adelphi.

-
- Rodano, P. 2005. “La metafisica e il “*cogito*” di Cartesio nel *Discours de la Méthode*”, *La Cultura*, 43/1, pp. 43-94.
- Scribano, E. 2015. *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci.
- Staquet, A. 2011. “Descartes et Hobbes, Rhétorique et philosophie dans les troisièmes *Objections* et leurs *Réponses*”, *L'Enseignement philosophique*, 61/4, pp. 27-48.
- Thiel, U. 2011. *The Early Modern Subject: Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press.
-

Is Descartes a Philosopher of Subjectivity?
On the Cartesian Use of the Term ‘*subiectum*’
from the *Regulae* to the *Meditationes de prima philosophia*
Alberto De Vita
Università Vita-Salute San Raffaele (Milano)
a.devita@studenti.univr.it
ORCID: 0009-0006-2783-2706

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

VINCENT CARRAUD, GILLES OLIVO

Mens etiam corporea dici potest (AT V, 223, 9-10) : une fiche

ABSTRACT: We are attempting to give an account of the paradoxical argument developed by Descartes in his letter to Arnauld of 29 July 1648, arguing that *mens etiam corporea dici potest* (AT V, 223, 9-10). To explain its meaning, Descartes resorts to the scholastic theory of gravity, whose real physical meaning he disqualifies, while using it analogically to convey his thesis of a real interaction between the soul and the body.

RESUMÉ: Nous nous efforçons de rendre compte de l'argumentaire paradoxal développé par Descartes dans la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, avançant que la *mens etiam corporea dici potest* (AT V, 223, 9-10). Pour en expliquer le sens, Descartes a recours à la théorie scolastique de la pesanteur, dont il disqualifie le sens physique réel, tout en en faisant un usage analogique pour faire entendre sa thèse d'une interaction réelle entre l'âme et le corps.

KEYWORDS: Gravity; Union; Soul; Body; Common Notion

LE PARADOXE

Les quelques pages qui suivent proposent une simple fiche consacrée à une expression cartésienne qui a fait couler beaucoup d'encre, des occasionnalismes modernes aux trop nombreuses études contemporaines sur le prétendu « dualisme » cartésien qui entendent *interpréter* l'union de l'esprit (*mens*) et du corps telle que la thèse en est posée après celle de leur distinction réelle dans la *Meditatio VI* :

Docet etiam natura [...] me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse coniunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam, / La nature m'enseigne aussi [...] que je ne suis pas seulement <présent> à mon corps comme un passager l'est dans un bateau, mais que je lui suis conjoint très étroitement et comme mêlé, au point que je compose avec lui quelque chose d'un.¹

1. AT VII, 81, 1-5. Le *Discours de la méthode*, suivi par le duc de Luynes, rapporte que Descartes avait décrit, dans le *Traité de l'homme*, « l'âme raisonnable » en faisant voir « comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire » (AT VI, 59, 8-13). L'origine de cette comparaison confuse se trouve dans le *De anima* II, 1, 413a8-9, avant d'être explicitement attribuée à Platon par saint Thomas d'Aquin (qui la refuse en de nombreux textes), par exemple dans la *Summa contra Gentiles*, II, 57, 2, après d'autres : Gilson 1976 : 431, Michon 1999 : 420-421 n. et la synthèse de Manzini 2003 : 163-169 (puis les quelques références fournies par Descartes 2018 : 1002-1003, n. 75). Là ne se trouve pourtant pas l'essentiel, mais dans la remarque faite par Jean-Robert Armogathe selon laquelle πλωτήρ, *nauta* ne signifie pas le pilote mais désigne toute personne présente sur le bateau, passager



Cette fiche est en réalité une fiche de fiche, selon le procédé habituel à Descartes qui consiste à employer ses brouillons de lettres (ou ses lettres recopiées à cet effet) comme un véritable fichier dont il se sert à l'occasion de telle ou telle demande de son correspondant –² on comprendra donc qu'elle se dispense de toute référence à la littérature secondaire, au profit d'une explicitation de « Descartes par lui-même », à la manière des éclaircissements de telle ou telle formule cartésienne parfois publiés en liminaire du « Bulletin Cartésien ». L'expression qui fait l'objet de cette fiche se trouve dans la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648 : « mens etiam corporea dici potest, L'esprit peut aussi être dit corporel » (AT V, 223, 9-10 ; JRA 816).³ La seule lecture de ce très bref extrait attire l'attention sur « etiam, aussi », qui requiert d'élucider un premier exemple de ce qui « peut être dit corporel » et de rendre compte du paradoxe qu'il exhibe aux yeux de qui n'a lu ne serait-ce que le titre des *Meditationes de prima philosophia in quibus [Dei existentia et] animae humanae a corpore distinctio demonstra[n]tur*, en mettant en évidence les sens possibles de « corporel ». La lettre dont cet extrait est tiré a d'abord été publiée à la fin de mai 1659 par Clerselier en « version » française dans le t. II des *Lettres de M^R Descartes* : lettre VI, 27-33, en réponse à la lettre V (23-27) sans indication de destinataire, mais avec l'indication du lieu et de la date : « Paris, ce 29 juillet 1648 ». L'exemplaire de l'Institut confirme cette date en la reportant manuellement au début de la lettre.⁴ C'est cette version que suit l'édition par Jean-Robert Armogathe de la *Correspondance* de René Descartes (812-817 et nn., 1138-1139), comme la quasi-totalité des éditions françaises. L'édition des *Epistolae* parue à Amsterdam en 1668 en fournit le texte latin, t. II, 18-21 (lettre VI), sans indication de destinataire, mais également avec l'indication de la date : c'est ce texte original que donne l'éd. AT, V, 219-224, dont notre fiche concerne la seconde partie du point 4, que nous nommons désormais 4b (AT V, 222, 15-223, 13), ainsi que l'éd. Belgioioso 2005 : 2576-2580. Une note de la main d'Adrien Baillet, en marge de l'exemplaire de l'Institut⁵ à la lettre précédente (AT V, 212, 1-215, 28) à laquelle Descartes répond assure que le destinataire de la dernière

ou homme d'équipage, matelot, rameur, *et al.* A la différence des Conimbricenses 1598 qui tiennent à la comparaison avec un pilote – « ut gubernator ad navim », qui commente 413a8-9 (traduit par : « ut gubernator actus est navis ») ; puis « ut gubernatorem ad navem », respectivement, lib. II, explanatio, p. 32 ; lib. II, c. 1, q. 6, a. 2, p. 73 – le commentaire du *De anima* de Tolet pose quant à lui la question de savoir « si l'âme est l'acte du corps comme un passager est sur un navire, c'est-à-dire en usant seulement du corps et non pas en lui donnant l'être / An anima talis, sit actus corporis ut est nauta in navi, scilicet solum utens corpore et non dans esse ? », Toletus 1615 : vol. I, 39, col. d. Nous laissons à une autre publication l'analyse de cet écart décisif.

2. Voir Carraud 1999 : 287-315. La comparaison avec la pesanteur, récurrente dans le corpus cartésien, suffit à fournir un exemple de ce que nous appelons ici « fiche ».

3. Nous indiquons les références à ces lettres ou à celles à Elisabeth dans l'éd. Adam-Tannery et en suivant ou en modifiant si nécessaire la traduction Clerselier de 1659 suivie par l'éd. Armogathe 2013 (désormais JRA) ; on pourra aussi se reporter à Descartes 1973.

4. Descartes 2005 : t. II, 27.

5. Becquet reproduit dans l'éd. citée, Appendice II, 5.

lettre est Arnauld.⁶ Un becquet marginal de cette lettre VI, de la même main d'Adrien Baillet, précise au demeurant : « La VI^e lettre du 2 vol. p. 27 est de M. D. à M. Arn : elle est fixement datée du 29 juillet 1648 » (Appendice II, 6). Reste que Descartes ne connaît « nec facie nec nomine / Ni de nom ni de visage » l'auteur de ces nouvelles objections : ce qui ne l'empêche pas de le connaître « ea parte, quae melior est, nempe ingenio / Par la partie qui est en lui la meilleure, à savoir par l'esprit » (AT V, 192, 2-3 ; JRA 806-807).

La présente fiche vise donc à éclairer le paradoxe tendu entre le début et la fin d'un court paragraphe de la lettre à Arnauld du 20 juillet 1648 : « mens, quae incorporea est / L'esprit, qui est incorporel » / « mens etiam corporea dici potest / L'esprit peut aussi être dit corporel » (AT V, 222 ; 15 et 223, 9 ; JRA 815-816).⁷ Or la levée du paradoxe requiert la formulation d'une aporie : se servir d'une comparaison là où nulle comparaison ne vaut, puis sa résolution : il faut penser la validité d'une comparaison sans validité du comparant, c'est-à-dire établir la pertinence d'une comparaison alors même qu'est établie la fausseté du comparant.⁸ C'est pourquoi cette lettre offre l'exemple d'un raisonnement exceptionnel que nous avons tenu à mettre en évidence.

L'APORIE

Le point 4b de la lettre répond à une difficulté d'Arnauld qui tient en une phrase : « Accedit quod vix intelligi possit, quomodo res incorporea corporem possit impellere / Il est très difficile de comprendre comment une chose incorporelle en peut faire mouvoir une corporelle » (AT V, 215, 13-14). Or, pour Descartes, une chose est de le comprendre (*intelligere* est d'abord le mot d'Arnauld) – ce ne sera pas possible –, une autre d'en avoir une expérience très certaine et très évidente, une troisième, enfin, de le concevoir. Le paragraphe 4b construit la thèse selon laquelle on expérimente ce que Descartes appelle par ailleurs « l'union de l'âme et du corps » et on en conçoit la possibilité, comme le prouve la théorie scolastique de la pesanteur qui s'enracine, malgré qu'elle en ait, dans la conception de l'union de deux substances de natures différentes.

6. Ce que Baillet sait grâce à une lettre du P. Quesnel. A la première des quatre lettres échangées entre Descartes et Arnauld, l'exemplaire de l'Institut comporte, de la main de Baillet, le becquet suivant : « cette lettre est de M. Arnauld à M^{sieur} Descartes qui lui fut envoyée par M. de Beaupuis de Port-Royal-des-Champs. Elle est datée du 15 juillet 1648. Je sais tout cela par une lettre du P. Quesnel ».

7. Le paragraphe commenté se trouvant traduit dans ces deux pages, nous nous abstenons désormais d'y renvoyer ; enfin, pour le texte de la lettre, nous sommes indifférents, comme Clerselier, à rendre *mens* par « âme » ou par « esprit » : dans ce qui est souvent un faux débat, la commodité seule nous a fait choisir ici le second mot, qui peut traduire aussi *ingenium*. Sur le caractère de « fiche » de ces développements, on constatera qu'AT V, 223, 7-10 reprend littéralement la lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641, AT III, 424, 24-29 : « Si enim per *corporeum* intelligatur id omne quod potest aliquo modo corpus afficere, mens etiam eo sensu corporea erit dicenda, Si en effet par *corporel* on entend tout ce qui peut, en quelque manière que ce soit, affecter le corps, l'esprit en ce sens devra aussi être dit corporel » (souligné par l'auteur).

8. Il est inutile de souligner à quel point Pascal exploitera ces raisonnements : voir en particulier *De l'esprit géométrique* ou *Disproportion de l'homme*.

Ainsi, un premier moment (AT V, 222, 15-20) affirme l'expérience très certaine et très évidente de la capacité de l'esprit à mouvoir le corps. Un second moment (AT V, 222, 20-223, 13) se sert de la comparaison avec la pesanteur selon qu'elle est reçue par « plerique philosophi / La plupart des philosophes », c'est-à-dire les scolastiques, qui comprend elle-même deux temps : *a*) la comparaison proprement dite (jusqu'à 223, 2) ; *b*) puis la suppression d'un double effet de résistance à l'analyse cartésienne, qui, pour caractériser la pesanteur, refuserait d'employer le mot *substance* et imposerait celui de *corporel* : Descartes montre qu'il s'agit là en fait non de mots, mais de conceptions. Ainsi entendu, l'examen avère ce qui pourrait invalider la comparaison (entendre la pesanteur comme une qualité réelle physique à l'œuvre sur les corps), et tout à la fois, ce qui l'avalise pour concevoir l'union, puisqu'il y apparaît que la théorie scolastique repose sur l'expérience de l'union de deux substances de natures différentes et sur la conception implicite de l'action (qu'elle nomme la pesanteur) d'une substance incorporelle sur une substance corporelle, expérience et conception qu'elle mésinterprète en les comprenant, de façon erronée, comme une qualité réelle physique qui agit sur les corps.

L'aporie du passage est donnée par la distinction de ce qui pût aussi bien être complémentaire qu'opposé :

nulla quidem ratiocinatio vel comparatio ab aliis rebus petita [...] ostendit / Aucun raisonnement et aucune comparaison tirée des autres choses ne le montre
Utar tamen aliqua comparatione / Je me servirai cependant ici d'une comparaison.

L'aporie se résout ainsi : la comparaison est exclue dans un premier temps car elle ne saurait éclairer l'expérience de l'union (« haec enim una est ex rebus per se notis, quas, cum volumus per alias explicare, obscuramus / Cela est l'une des choses connues par elles-mêmes que nous obscurissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autres ») ; mais prévenus de ce qu'elle ne peut éclairer, il devient pertinent et licite de la convoquer dans un second temps pour *concevoir*, par analogie, la possibilité de ce qui a été véritablement expérimenté et décrit, bien que cela ait été compris de façon erronée comme la pesanteur du corps.

L'aporie repose sur trois difficultés remarquables :

1. Que l'incorporel puisse mouvoir le corporel : c'est par sa première conséquence que s'introduit la notion de l'union de l'âme et du corps, non explicitement mentionnée ici (elle l'était dans le paragraphe 4a, 222, 2-3), mais pourtant absolument requise. Cette expérience, qui sera discutée par la postérité (en particulier par les occasionnalistes) comme une thèse, constitue pour Descartes une *notion primitive*. Cette notion ne peut faire l'objet ni d'un raisonnement (*ratiocinatio*) ni d'une comparaison, mais elle est l'objet *a*) d'une expérience, *b*) très certaine et très évidente,⁹ *c*) qui la manifeste quotidiennement : « nulla quidem ratiocinatio vel comparatio ab aliis rebus petita, sed certissima et evidentissima experientia quotidie nobis ostendit » (222, 16-18). Cette expérience n'est pas celle d'un fait, mais elle est celle d'une *notion primitive*. On a souvent confondu la notion de l'union, claire et distincte, et les choses perçues par les sens, souvent obscures ou confuses. Les célèbres lettres à Elisabeth des 21 mai et 28

9. Voir Olivo 2005 : V, §§2-3.

juin 1643 explicitaient déjà, en particulier que, « pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle [*sc.* la notion primitive] de leur union, de laquelle dépend celle [c'est encore une notion] de la force qu'à l'âme de mouvoir le corps [...] » (AT III, 665, 21-24 ; JRA 176).¹⁰ Pour Descartes une telle notion est objet de science. *Expérience* signifie que « nous expérimentons [c'est-à-dire sentons] en nous-mêmes que nous avons une notion particulière pour concevoir cela » (AT III, 667, 26-27 ; JRA 177).

2. Comment concilier « aucun raisonnement et aucune comparaison tirée des autres choses [*ab aliis rebus petita*] ne le montre » et « je me servirai ici d'une comparaison », propositions apparemment contradictoires ?

(a) Aucune comparaison *tirée des autres choses* n'est possible, car l'union de l'âme et du corps, dont suit l'expérience de la capacité de l'esprit à mouvoir le corps, est une notion primitive, *particulière* (AT III, 667, 27 ; JRA 177), c'est-à-dire qui ne peut être empruntée à aucune autre notion, ni à l'esprit, ni au corps ; elle est *sui generis*. Elle ne peut être connue que par soi : « étant primitives, chacune d'elles ne peut être connue que par elle-même » (AT III, 666, 4-6 ; JRA 2, 176) et ne peut donc faire l'objet d'une définition qui requiert d'autres choses. La lettre à Elisabeth du 28 juin 1643 dit de ces notions primitives qu'elles « se connaissent chacune d'une façon particulière et non par la comparaison de l'une à l'autre » (AT III, 691, 5-6 ; JRA 180). Exporter ces notions serait en faire mauvais usage : « lorsque nous voulons expliquer quelque difficulté par le moyen d'une notion qui ne lui appartient pas, nous ne pouvons manquer de nous méprendre » (lettre à Elisabeth du 21 mai 1643, AT III, 665, 28-666, 3 ; JRA 176).

(b) Cependant Descartes prétend pouvoir se servir de cette idée de la pesanteur des corps, fautive dans son explication et dans son application, comme d'une comparaison qui donne pourtant à entendre ce qui est en question dans la notion primitive de l'union. Car la comparaison proposée n'emprunte pas à autre chose, entendons, à une autre notion primitive que celle de l'union, mais bien au contraire y reconduit : très précisément, elle reconduit à la connaissance *per se* qui l'institue, et au champ d'expérience qu'elle définit et régente. En effet, les qualités réelles, comme la pesanteur, sont en fait une projection (évidemment fautive, mais là n'est pas, pour l'instant, la question), hors du domaine de l'union sur celui de l'extension, du pouvoir qu'à l'âme de mouvoir les corps. Le comparant (la pesanteur) doit paradoxalement s'analyser comme un effet du comparé (la force qu'à l'âme de mouvoir le corps). Descartes n'y donne pas la généalogie de cet effet (ce qu'il fait dans les *Sixièmes Réponses*), mais use seulement, comme à rebours (d'où la difficulté de saisir le sens de la comparaison), du pouvoir explicatif de l'illustration. La comparaison proposée n'est donc pas, en rigueur de termes, une comparaison prise des autres choses, mais s'accomplit bien dans le seul domaine de la notion primitive de l'union (nous y revenons plus bas). Le corpus cartésien recourt à plusieurs reprises à cette comparaison avec la pesanteur, en particulier dans les *Sixièmes Réponses*, pt 10 (AT VII, 441-442 = AT IX-1, 240-241) et dans les lettres à Elisabeth des

10. Sur la façon complexe dont l'âme meut le corps, nous nous permettons d'annoncer Olivo 2024 : ch. VIII.

21 mai et 28 juin 1643 (AT III, 665-668 et 691-694 ; JRA 176-177 et 180-183).¹¹

3. « La plupart des philosophes ». La lettre à Mersenne du 13 juillet 1638 (AT II, 223-224 ; JRA 1, 219-221) permet d'identifier ces philosophes. Descartes y dit de la pesanteur que « *la plupart* la prennent pour une vertu ou qualité interne en chacun des corps qu'on nomme pesants » (la pesanteur est dite vraie ou absolue). On a alors affaire à deux écoles : les uns pensent qu'elle dépend de la forme (c'est l'opinion « la plus commune de toutes dans les écoles ») ; les autres de la matière (c'est l'opinion « la plus reçue entre ceux qui pensent savoir quelque chose de plus que le commun », opinion partagée par les atomistes). A ces deux opinions, qui font la plupart des philosophes, s'oppose « une troisième opinion », qui identifie la pesanteur à une vertu externe au corps (pesanteur apparente ou relative) : comme l'aimant attire le fer, la terre attire les corps (telle est l'opinion de Kepler, par exemple). On sait que Descartes prétend récuser ces trois opinions, sa propre doctrine l'expliquant, au sein du seul domaine de la notion primitive de l'extension, par la théorie des tourbillons.

Pour ce qui nous concerne, l'important tient à ce que ce que ces philosophes « *putant se satis intelligere / croient* comprendre assez bien [...] » (222, 23) : la lettre à Arnauld du 29 juillet 1648 ne dit rien des raisons pour lesquelles les philosophes sont enclins à le croire, peut-être parce que les *Sixièmes Réponses* en ont déjà fourni la justification : au titre de la relation entre pesanteur et étendue, ils s'imaginent que la pesanteur, quoique répandue par tout le corps pesant, n'a pas la même étendue que l'étendue qui constitue l'essence du corps et qu'elle peut être contenue dans un point mathématique (*Sixièmes Réponses*, AT VII, 442). De même, « *se putant habere eius rei experientiam manifestam / Ils croient* en avoir une expérience manifeste » (222, 25) parce qu'ils conçoivent la chute des corps comme une transposition du mouvement volontaire (AT VII, 441-442). Quoi qu'il en soit, on notera la répétition des trois « putant, croient », aux lignes 222, 21, 23, 25 qui soulignent que, s'il y a incontestablement expérience d'un corps qui tombe, il ne saurait y avoir là expérience *de* la pesanteur.

LA COMPARAISON

Si Descartes recourt à cette comparaison, c'est parce qu'elle lève la difficulté qu'il y a à concevoir que de l'incorporel meuve du corporel en montrant qu'une telle idée est contenue et implicitement mise en œuvre dans le préjugé scolastique qui imagine la pesanteur comme une qualité réelle. En d'autres termes, la comparaison est opératoire, bien qu'elle repose sur une fausse théorie de la pesanteur – en quoi elle trouve sa limite: « je ne me suis pas soucié que cette comparaison clochât en cela que ces qualités ne sont pas réelles » (lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, AT III, 694, 9-11 ; JRA 182). La critique cartésienne de la pesanteur comme qualité réelle vaudra pour toutes les formes substantielles ; mais ce qui fait l'intérêt du passage que nous commentons tient à ce que cette critique s'efface au profit l'usage paradoxal qui en est fait, comme d'un modèle pertinent, *quoique*, voire *parce que* fautif, pour rendre compte de ce dont il s'agit.

11. Voir aussi les *Excerpta anatomica* (AT XI, 629, 20-630, 3) et surtout le pt 14 de la lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641 (AT III, 434, 9-13 ; JRA 862-863) ou la lettre à Clerselier sur les *Cinquièmes Objections* (AT IX-1, 213, 15-29).

Le point 10 des *Sixièmes Réponses* en constitue le complément par son analyse généalogique des anciennes opinions sur les choses naturelles qui met au jour deux préjugés : 1) penser corporellement l'intellectuel (l'enfance, AT VII, 441, 15-16) ; 2) par un effet de renversement, penser spirituellement le corporel (AT VII, 441, 19-22) ; c'est ce second préjugé qui a lieu avec la pensée scolastique de la pesanteur comme qualité réelle (AT VII, 441, 23-442, 29) : ainsi que le dit la lettre à Mersenne du 26 avril 1643, cela revient à ajouter une « petite âme » à la substance corporelle (AT III, 648, 4-8 ; JRA 1, 731). La scolastique apparaît en ce sens comme une sorte de pensée spontanée, ou de pensée de l'enfance, dont l'idée de la pesanteur est ainsi « tirée de celle que j'avais de mon esprit » ; elle est un anthropomorphisme, une « contamination de la nature physique par l'expérience humaine de l'union de l'âme et du corps » (Étienne Gilson). Si les *Sixièmes Réponses* se proposaient d'expliquer généalogiquement ce double préjugé, ce n'est pas ce que fait la lettre à Arnauld, qui utilise le préjugé scolastique, dont elle mentionne seulement le déplacement (« existimo illos uti idea quam in se habent substantiae incorporeae, ad istam gravitatem sibi repraesentandam / J'estime qu'ils se servent de l'idée qu'ils ont en eux-mêmes de la substance incorporelle pour se représenter cette pesanteur », 222, 28-30), pour figurer un seul des deux mouvements : l'illusion (la *croissance*) de la pesanteur comme qualité réelle sert à faire concevoir l'union. En d'autres termes, Descartes n'utilise pas ici l'idée scolastique de la pesanteur comme *explicandum*, c'est-à-dire comme un effet à expliquer (celui de la représentation confuse de l'union de l'âme et du corps), mais comme *explicans*. Qu'est-ce donc que Descartes compare exactement ? Non pas la pesanteur et l'action réelle de l'âme sur le corps, mais l'implicite du discours de la plupart des philosophes sur la pesanteur avec l'explicite de son propre discours sur l'union de l'âme et du corps, afin d'y ouvrir accès. C'est pourquoi, dans notre passage, le recours cartésien à la pesanteur selon la physique scolaire n'en appelle, à aucun moment, à sa propre science, ce qu'atteste que la connaissance de la théorie cartésienne de la pesanteur¹² ne soit pas requise à l'intelligence du paragraphe 4b de la lettre à Arnauld.

LA QUERELLE DES MOTS

Reste à vider une double querelle, apparemment de mots, sur *substance* et sur *corporel*. Descartes montre toutefois qu'il s'agit moins de mots que de modes de penser :

a) Pour les scolastiques, les qualités réelles sont les qualités sensibles immanentes aux corps (par opposition aux qualités intentionnelles, émanantes) : chaleur, dureté, pesanteur, etc. Elles se distinguent du corps, d'une distinction réelle (c'est pourquoi la puissance divine pourrait les faire exister sans lui). Descartes les déclare toutes inutiles, comme les formes substantielles, puisque toute sensation s'explique par figures et mouvements (voir les *Principes de la philosophie*, IV, 198). Rappelons ce qui motive le rejet cartésien des qualités réelles en physique : « La principale raison qui me fait rejeter ces qualités réelles, est que je ne vois pas que l'esprit humain ait en soi aucune notion, ou

12. Voir la première lettre à Mersenne du 13 juillet 1638 (AT II, 222-245 ; JRA 1, 219-234), au *Monde*, ch. XI ou aux *Principes de la philosophie*, IV, art. 20 à 27.

idée particulière, pour les concevoir » (lettre à Mersenne, 26 avril 1643, AT III, 649, 1-4). La lettre à Arnauld se contente d'évoquer ce refus et cette critique des qualités réelles comme une supposition inutile (222, 26-28) et, parce que son propos n'est pas celui-là, de dévoiler leur principe, dont elle fait une conséquence (*ibid.*) de la pensée de l'union et dont elle prétend montrer qu'elle est présupposée par ceux qui la refusent. Elle pointe donc ce que présuppose leur supposition, pour manifester la contradiction entre le dire et le concevoir, c'est-à-dire entre l'affirmation des tenants des qualités réelles et la conception qui la soutient. Si les scolastiques affirment bien qu'une qualité réelle n'est évidemment pas une substance, puisque c'est une qualité, ils la « croient » toutefois *réelle* et *distincte* du corps. Mais cela revient, objecte Descartes, à la concevoir comme une *substance* qui, parce que pensée comme distincte du corps qu'est la pierre, ne peut être qu'*incorporelle* ; c'est donc la théorie de la distinction réelle entre substances d'attributs différents qui est présupposée et mise en œuvre (voir les *Principes de la philosophie*, I, 60 ; voir de nouveau aussi, de préférence à la doctrine de la substance, les *Sixièmes Réponses*, pt 10 (AT VII, 441-442, la comparaison avec un habit) et la lettre à Elisabeth du 21 mai 1643, AT III, 667, 9-1 ; JRA 2 177) et avec elle, la pensée implicite de leur union et interaction.

b) En contrepartie et afin de faire comprendre ce qui est en jeu, Descartes ne refuse pas de dire l'âme corporelle, si par corporel on signifie ce qui concerne le corps, c'est-à-dire ce qui se rapporte à lui, ou ce qui relève de lui, ou ce à quoi on peut le référer (*quod pertinet ad corpus*). De même, la lettre à Elisabeth du 28 juin 1643 affirmait que « concevoir l'âme comme matérielle [revenait à] [...] proprement concevoir son union avec le corps », incitant de ce fait sa correspondante à « vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme ; car cela n'est autre chose que de la concevoir unie au corps » (AT III, respectivement 691, 14-16, puis 694, 18-20). Mais ce qui vaut de l'adjectif ne vaut pas du substantif, qui cesse d'exprimer une relation : l'âme n'est pas de nature ou d'essence corporelle. Aussi faut-il distinguer la validité qu'il y a à dire en un certain sens l'âme corporelle, *mens corporea*, de l'expression d'*anima corporea* de la lettre à Morus du 5 février 1649 (276, 14), par laquelle on désigne le principe mécanique et purement corporel des mouvements, qui ne dépend que des esprits animaux, et qui est commun aux bêtes et aux hommes.

LA CONCEPTION DE L'EXPÉRIENCE

On saisit enfin pourquoi la comparaison qu'exclut le premier moment et celle que requiert le second n'ont pas même statut. L'union ne *s'explique* pas au sens où il serait possible d'en restituer le mécanisme : il n'y a ni raisonnement, ni comparaison, mais échec à « expliquer » cette chose par d'autres. A cet effort vain d'explication ainsi définie, Descartes oppose l'expérience de l'union (premier moment). En revanche, ce qui est expérimenté peut se « concevoir » (lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, AT III, 691, 14-16 ; 692, 7-10 et 19-20 ; 693, 21-25 ; 694, 21-22 ; 695, 3 ; JRA 180-183) : dire que de l'incorporel peut mouvoir du corporel n'est plus en rester au niveau de l'expérience,

mais revient déjà à concevoir ce qui est en jeu dans cette expérience. On part d'elle (l'union est une notion primitive sentie) et on conçoit ce qui s'accomplit en elle.¹³

D'où la pertinence de l'analogie avec la théorie scolastique de la pesanteur. L'exemple de la pesanteur tel que Descartes en restitue la doctrine scolastique distingue bien les deux points qu'il veut mettre en évidence : « La plupart des philosophes [...] croient *entendre* assez bien [la pesanteur] [...] parce qu'ils croient *en avoir une expérience* manifeste ». Autrement dit, ils conçoivent la possibilité de ce qu'ils croient expérimenter. C'est ce rapport entre l'expérience et sa conception auquel Descartes se réfère et qu'il corrige. Là où les scolastiques croient expérimenter la pesanteur, ils expérimentent en fait l'union de l'âme et du corps et conçoivent (quoique sans le savoir) l'union de deux substances de natures différentes – en l'espèce la façon dont « l'âme meut le corps » (222, 31-223, 1) dont ils projettent indûment l'effet (la mise en mouvement du corps) sur un corps non uni à une âme pour expliquer un phénomène exclusivement corporel.

Ce passage conjoint donc l'expérience de l'union (premier moment de l'argumentaire) et sa conception (*via* la comparaison avec la pesanteur selon les scolastiques, second moment de l'argumentaire), conjonction à laquelle la lettre à Elisabeth du 28 juin 1643 fournit sans doute l'expression la plus claire lorsque Descartes écrit à sa correspondante qu'il « la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme ; car cela n'est autre chose que la concevoir unie au corps » (AT III, 694, 18-21), ce que traduit en l'autorisant la formule selon laquelle l'âme est corporelle.¹⁴

ABRÉVIATIONS

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

JRA = René Descartes, *Correspondance*, in *Œuvres complètes*, VIII, 2, éd. par J.-R. Armogathe, Paris, Gallimard, 2013.

REFÉRENCES

Carraud, V. 1999. "De la connaissance intuitive de Dieu selon A.T., V, pp. 136-139", in *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, a cura di J.-R. Armogathe, G. Belgioioso e C. Vinti, Napoli, Vivarium, pp. 287-315.

Conimbricenses, 1598. *Commentarii in tres libros de Anima Aristotelis*, Coimbra, Mariz.

Descartes, R. 1973. *Œuvres philosophiques*, éd. par F. Alquié, Paris, Garnier, t. III.

Descartes, R. 1976⁵. *Discours de la méthode*, texte et commentaire par É. Gilson, Paris, Vrin.

Descartes, R. 2005. *Lettres de M^r Descartes*, a cura di J.-R. Armogathe e G. Belgioioso, Lecce, Conte, 3 voll., t. II.

Descartes, R. 2018. *Œuvres complètes*, éd. par D. Kambouchner et J.-M. Beyssade, Paris, Tel-Gallimard.

Manzini, F. 2003, "Comme un pilote en son navire", *Archives de philosophie*, 66 ("Bulletin Cartésien", 31), pp. 163-169.

Michon, C. 1999. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, II, Paris, Flammarion.

13. Il est cependant arrivé à Descartes d'utiliser le vocabulaire de l'explication pour référer à la conception de l'union dans sa distinction d'avec l'expérience que nous en faisons ; voir l'*Entretien avec Burman*, AT V, 163.

14. Olivo 1996 : 231-253.

-
- Olivo, G. 1996. *Descartes critique du dualisme cartésien ou l'homme des Principia: union de l'âme et du corps et vérités éternelles dans les Principia, IV, a.188-198* ", in *Descartes: Principia philosophiae (1644-1994)*, a cura di J.-R. Armogathe e G. Belgioioso, Napoli, Vivarium, pp. 231-253 (anche in *Descartes*, sous la dir. de J.-L. Marion, Paris, Bayard, 2007, pp. 275-292).
- Olivo, G. 2005. *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF.
- Olivo, G. 2024. *La sagesse des passions. Physique et morale dans les Passions de l'âme*, Paris, PUF.
- Toletus, F. 1615. *Commentaria in Aristotelis libros De anima*, Cologne, reprint in *Opera omnia philosophica*, 2 vols., 5 t., Hildesheim & New York, G. Olms, 1985.
-

Mens etiam corporea dici potest (AT V, 223, 9-10): A Sheet

Vincent Carraud

Sorbonne Université, Paris

vincent.carraud@sorbonne-universite.fr

Gilles Olivo

Université de Caen Basse-Normandie

gilles.olivo@unicaen.fr

ORCID: 0000-0001-5721-0904

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

In memoriam Marine Picon

La nature a marqué à tous les hommes, dans leur caractère, la route naturelle de leur vie, et personne n'est ni tranquille, ni sage, ni bon, ni heureux, qu'autant qu'il connaît son instinct et le suit bien fidèlement.
(Vauvenargues, *Réflexions*, 13)

This section is dedicated to Marine Picon (1972-2020), a brilliant scholar and, for many of us, a cherished friend, who passed away prematurely and unexpectedly (and, moreover, during the hardships of the French pandemic *confinement*), three years ago.

Marine Picon was an esteemed cognoscente of the philosophy of Leibniz, and a highly talented researcher. In 2013, she was awarded the Charles Schmitt Prize for her paper on Leibniz's youthful writings, which were her area of expertise. *Norma-lienne*, she had studied at Paris I (Sorbonne-Panthéon), followed by philosophy in a pre-doctoral course at Paris X (Nanterre). In addition, she earned a first-level degree in law at Paris II (Assas). This interdisciplinary curriculum would provide her with professional opportunities that supported her further studies for a certain time. However, her instinct and aspirations always drew her back to philosophy and its history.

She had first enrolled in a doctoral thesis programme at Paris IV (Paris – Sorbonne) and eventually moved to the ENS in Lyon, where she prepared her dissertation under the guidance of Pierre-François Moreau. In December 2015 she successfully defended the thesis (*Normes et objets du savoir dans les premiers essais leibniziens*), which would be published posthumously, thanks to the collaboration of a group of friends and colleagues, by Garnier:¹ it is a remarkable book that effectively challenges previous interpretations. Although it might be found difficult by less attentive readers, it will undoubtedly reward those who are interested.

To honor her memory, a seminar was held on March 12, 2022, at the Sorbonne University in Paris, by the Société d'études leibniziennes de langue française (SELLF).² Cristina Marras and Enrico Pasini presented two contributions at the seminar, that have been reworked for this occasion.

1. Picon 2021; see the review by Andreas Blank in *Studia Leibnitiana*, 2020 (52/1-2: 268-269).

2. "Journée d'études en hommage à Marine Picon (1972-2020)". Co-organisée par le Centre d'Histoire des philosophies modernes de la Sorbonne et la Société d'études leibniziennes de langue française. See <https://leibnizself.org/2022/03/04/journee-detudes-en-hommage-a-marine-picon-1972-2020/>. Marine Picon had long been a member of the SELLF Board of Directors.



BIBLIOGRAPHIE DE MARINE PICON

1998. “Guerre de principes’ et paix sociale: les avatars du patriotisme anglais au XVII^e-I^e siècle”, in *Guerres et paix. La Grande-Bretagne du XVIII^e siècle*, éd. par P.-G. Boucé, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, pp. 215-224.
2001. “The Phenomenological and the Speculative. Ambivalence of the Presence of Language in the *Phänomenologie des Geistes*”, in *Singularitäten. Literatur, Wissenschaft, Verantwortung*, hrsg. von M. Schuller und E. Strowick, Freiburg i.B., Rombach, pp. 29-40.
- 2003a. “Le rêve de la langue universelle”, *Le magazine littéraire*, 416, pp. 31-33.
- 2003b. “Vers la doctrine de l’entendement en abrégé: éléments pour une généalogie des *Meditationes de cognitione, veritate, et ideis*”, *Studia Leibnitiana*, 35/1, pp. 102-132.
2005. “L’expérience de la pensée: définitions, idées et caractères en 1675”, in *Leibniz et les puissances du langage*, éd. par D. Berlioz, Paris, Vrin, pp. 179-199.
2007. “Présentation”, “‘Sur le monde présent’ (*de mundo praesenti*)”, Leibniz, Traduit par Marine Picon”, *Philosophie*, 92/1, pp. 3-5, 6-12.
2008. “What is the Foundation of Knowledge? Leibniz and the Amphibology of Intuition”, in *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, ed. by M. Dascal, Dordrecht, Springer, pp. 213-227.
2009. “On the Constitution of Leibnizian Formalism”, in *The Philosophy of the Young Leibniz*, ed. by M. Kulstad, Stuttgart, Steiner, pp. 139-146.
2011. “Le fondement des propositions de raison dans les écrits de Mayence”, in *Natur und Subjekt. IX. Internationaler Leibniz-Kongress*, hrsg. von H. Breger, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, pp. 831-840.
2012. “Compte rendu: P. Rateau, *Lectures et interprétations des Essais de théodicée de G. W. Leibniz*”, *The Leibniz Review*, 22, pp. 161-165.
- 2014a. “Actualism and Analyticity: Leibniz’s Early Thoughts towards a Synthesis between Lutheran Metaphysics and the Foundation of Knowledge”, *The Leibniz Review*, 24, pp. 47-68.
- 2014b. “*Modum definitiones investigandi*: Philology and the Foundation of Demonstrative Science”, in *Einheit der Vernunft und Vielfalt der Sprachen: Beiträge zu Leibniz’ Sprachforschung und Zeichentheorie*, hrsg. von W. Li, Stuttgart, Steiner, pp. 83-98.
- 2014c. “‘The summulists’ disputes *de constantia subjecti*’: the Young Leibniz and his Teachers on Eternal Truths and Existence”, *Intellectual History Review*, 24/2, pp. 135-151, <https://doi.org/10.1080/17496977.2014.915471>
2015. “Doctrine des *habitus* et ordonnancement encyclopédique des disciplines chez Leibniz: la *Nova Methodus Discendae Docendaeque Iurisprudentiae*”, *Noctua*, 2/1-2, pp. 402-431, <https://dx.doi.org/10.14640/NoctuaIII10>
2016. “Compte-rendu: J. Velarde, *Teoría de la definición de Leibniz*”, *Archives de philosophie: recherches et documentation*, 79/3, pp. 613-614.
- 2017a. “Diderot et les *Méditations rationnelles* de Leibniz. Hasards et fortunes d’un détournement”, in *Leibniz et Diderot*, éd. par C. Leduc, F. Pépin et A.-L. Rey, Montréal, Presses de l’Université de Montréal, pp. 309-322.
- 2017b. “Leibniz, Hobbes et les principes des sciences”, in *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, éd. par E. Marquer et P. Rateau, Montréal, Presses de l’Université de Montréal, pp. 53-73, <https://doi.org/10.2307/j.ctv69t9vr.6>

-
- 2017c. “Théorie de la connaissance et méthode”, in *Leibniz. Lectures et commentaires*, éd. par M. Lærke, Paris, Vrin, pp. 271-290.
- 2018a. “D’une querelle à l’autre: Leibniz et les adversaires de la noétique Malebranchienne”, in *Le malebranchisme à l’épreuve de ses amis et de ses ennemis. Actes de la journée d’étude organisée à Genève par l’Institut d’histoire de la Réformation (27 novembre 2015)*, éd. par E. Muceni et M.-C. Pitassi, Paris, Champion, pp. 169-187.
- 2018b. “Idée et intellection. La formation de la noétique leibnizienne entre Spinoza et Malebranche”, in *Spinoza-Malebranche. À la croisée des interprétations*, éd. par R. Carbone, C. Jaquet et P.-F. Moreau, Lyon, ENS Éditions.
2021. *Normes et objets du savoir dans les premiers essais leibniziens*, avec la collaboration de P. Rateau et une Préface de P.-F. Moreau, Paris, Classiques Garnier.

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

CRISTINA MARRAS

Rencontres et réceptions avec Marine Picon: quel est le fondement de la connaissance?

ABSTRACT: The purpose of this note is to explore the theme of language as an object of reception, to highlight the interrelationship between some key concepts, and to sketch, however briefly, a conceptual thread that will allow us to present some of the points of a philosophical and epistemic map of analysis developed by Marine Picon in her volume *Norm and Objects of Knowledge*.

KEYWORDS: Philosophical Discourse; Language; Education; Distant Reading; Close Reading

1. RENCONTRES

La notion-clé leibnizienne de *pensée aveugle*, sur laquelle repose l'importance que Leibniz attribuait aux signes et à leur rôle dans la connaissance, était centrale dans l'argument de Marine Picon contre la thèse selon laquelle l'épistémologie du philosophe allemande serait fondée sur une intuition présymbolique des contenus de la pensée. Dans ce contexte, la relation esprit-langue-connaissance dans le vocabulaire leibnizien devient essentielle et la réflexion de Marine Picon se focalise sur la relation entre intuitionnisme et formalisme, savoir et existence et sur les différentes conceptions de la rationalité face à l'utilisation des signes et du langage.

La 'rencontre' commence avec les écrits du jeune Leibniz, sur lesquels Marine Picon a concentré une grande partie de ses recherches ponctuelles. Dans cette brève note, j'examinerai principalement son livre *Norme et objets du savoir*,¹ et deux de textes leibniziens fondamentaux, la *Nova Methodus* de 1667, et la *Dissertatio praeliminaris* à la réédition de 1670 de l'œuvre de Mario Nizolius *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos*,² que Marine Picon aurait voulu traduire.

2. RÉCEPTIONS

J'ai donc voulu décliner le thème du langage comme objet de réception et, à partir de quelques mots-clés, j'ai essayé de mettre en évidence la relation entre les parties, de

1. Cf. Picon 2021.

2. Marii Nizolii Brixellensis, *De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri iii. In quibus statuuntur ferme omnia vera verarum artium et scientiarum principia... et praeterea refelluntur fere omnes M. A. Majoragii obiectiones contra eundem Nizolium*, Parmae apud Septimum Viottum, 1553. Voir Leibniz 1670b.



créer un fil conducteur de concepts qui me permettrait de représenter et de visualiser quelques points sur une carte philosophico-épistémologique de l'analyse développée par Marine Picon sur la pensée du jeune Leibniz à commencer, comme je l'ai dit, par son volume *Norme et objets du savoir*.

Mais, au lieu de présenter surtout une lecture, pour ainsi dire 'de près', plus interprétative, critique, j'ai préféré proposer une lecture complémentaire. Pour ça, parallèlement à la lecture des textes de près, attentive, j'ai voulu faire un petit exercice et utiliser un outil d'analyse du texte (*Voyant*), conçue pour faire des listes de fréquence de mots et des graphiques de distribution de fréquence. Donc j'ai fait un exercice de 'lecture de loin', ou si on veut, 'distant' (Figure 1).³ Ce type de lecture m'a été suggéré par Marin Picon elle-même lorsqu'elle dans son livre explique la méthode adoptée pour mettre en évidence les dynamiques sous-jacentes à l'élaboration d'une doctrine (entendue, comme elle le dit, comme un ensemble articulé de thèses), qui procède par reprises et transformations même à travers le langage dans lequel elle est énoncée. En conséquence, elle divise son travail entre "l'annotation des textes et leur commentaire, la première aimant pour tâche de reconduire les formules dans lesquelles la pensée de Leibniz prend forme aux traditions dont il les reçoit, le second de montrer comment cette pensée s'organise [...] en un ensemble démonstratif".⁴



Figure 1. Exemple d'un des résultats de l'analyse de texte avec *Voyant*

3. Pour l'analyse, j'ai utilisé *Voyant* (<https://voyant-tools.org/>) en outil *open source*, qui peut être utilisé pour analyser des textes en ligne ou des textes téléchargés par des utilisateurs. Tel que mentionné dans sa description, *Voyant* soutient la lecture scientifique et l'interprétation de textes ou de corpus, en particulier par les chercheurs en sciences humaines numériques, mais aussi par les étudiants et le grand public. Voir Elwert 2016.

4. Picon 2021: 30.

3. CONNAISSANCE. LE FIL C'EST LE VOCABULAIRE

Dans le livre de Marine Picon il n'y a pas d'index des sujets. J'ai donc scanné le texte⁵ et, ensuite, chapitre par chapitre, j'ai utilisé *Voyant* pour extraire et visualiser les listes de fréquences et les concordances, et, à partir de là j'ai cherché des relations entre les termes-clés. La lecture 'distante', même après une analyse rapide, permet de dégager des éléments intéressants. Sans surprise, compte tenu du thème de l'ouvrage, la centralité de termes tels que: *habitus*, connaissance, science, *methodus*, *ordo*, apparaît. Ces termes sont réunis dans un réseau conceptuel et sémantique lié précisément à la définition des concepts. Le terme éducation, par exemple, n'est pas un terme-clé, du point de vue de la fréquence, mais se retrouve dans les concordances et il est en effet un fil conducteur dans les passages liés aux concepts d'*habitus* et formation. Ce thème, cet axe théorico-conceptuel, a déjà fait l'objet de réflexions et d'études de la part de Marine Picon et a été posé dialectiquement dans ses analyses:

Notre intention n'est cependant pas de faire passer Leibniz pour un théoricien de l'éducation. Il s'agira plutôt de tenter de comprendre comment la théorie des études a constitué pour lui, à un moment donné, une voie d'accès privilégiée à des questions qui ne devaient jamais cesser, par la suite, d'être au centre de ses préoccupations.⁶

Il est intéressant de noter, que la finalité pédagogique et éducative n'est pas seulement liée à des finalités de formation. Il est très important de noter comment le parcours éducatif est suivi aussi par Marine Picon à travers le concept d'*habitus* et d'*ordre* que chez Leibniz, conduit à la méthode, la *nouvelle méthode*.⁷

Methodus vero nova incredibilia commoda afferet, si accurata erit; ita enim primum mirabile orietur compendium discendorum, dum generalibus regulis infinitae speciales simul discentur, et praemissis generibus gradatim descendetur ad species, dicenturque ea tantum, quae nuda generalium subsumptione non constant (Leibniz, A VI, 1: 298-299).

Dans les textes leibniziens elle est évidente la complexité du sens du verbe *docere*,⁸ dans lequel l'engagement didactique, la transmission du savoir, la valeur du savoir en tant que formation de l'individu, sont fondés sur un engagement éthique et moral, sur un appel à la responsabilité et à l'exemple de la part des enseignants, et sur une attention accordée à la tradition, sans pour autant négliger une ouverture à la nouveauté et à l'innovation. Il existe une liste d'ouvrages leibniziennes consacrées à l'enseignement et donc à l'éducation: *De docendis Linguis* (1678), *Nova Methodus* (1667); *Didactica* (1678-1679); *Methodus docendi una popularis altera scientifica perfectior* (1683); *Nova Methodus pro maximis et minimis* (1684); *De modo docendi ludimagistrorum* (1685),

5. À l'exclusion des notes de bas de page, de la bibliographie, de l'index des noms, de la préface, et de l'avertissement.

6. Picon 2015: 404.

7. Cf. Picon 2015.

8. Cf. Hus 1965.

dans lesquels l'aspect méthodologique est central. L'éducation en tant que formation comprend l'éducation linguistique, tandis que l'enseignement des langues et des langages est peu exploré par les par les spécialistes de Leibniz. Dans le cadre polycentrique de la pensée leibnizienne, le langage joue un rôle central et la conscience linguistique est un élément d'épanouissement culturel, politique et sociale. De l'enseigner et de l'éducation émerge une fonction constitutive du discours philosophique, qui intègre une dimension politique et collective. L'éducation est donc placée dans une dimension intrinsèque aux processus cognitifs et ne se résume pas à une forme d'apprentissage, ou uniquement comme j'ai dit, de formation.

En suivant le fil tracé par le vocabulaire leibnizien démantelé par l'analyse de Marine Picon, le jeune Leibniz réfléchit non seulement sur la classification et l'organisation des disciplines, mais aussi sur leur emplacement et leurs relations. Cette position théorique permet à Leibniz de développer des thèmes cognitifs et de poser la question du fondement de la connaissance⁹ en relation avec les réflexions sur la fonction du langage et des signes.¹⁰ C'est d'ailleurs un des thèmes centraux du texte *Normes et objets du savoir*. Marine Picon réélabore cette position leibnizienne à partir des traditions, des doctrines, et du vocabulaire philosophique qui s'établit entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, de sorte que les champs conceptuels qui s'y rapportent, constituent une sorte de grille d'intelligibilité de la réalité qui conditionne l'histoire de la pensée intellectuelle moderne.

Par exemple, dans la *Dissertatio praeliminaris* au texte de Nizolius (qui fait l'objet d'une analyse particulière dans le livre de Picon), certains thèmes fondamentaux de la pensée leibnizienne concernant la relation entre le langage et la philosophie sont clairement exposés. Certaines d'entre eux ont été largement disséquées par les leibniziens; je pense par exemple à la tentative de conciliation entre philosophie et érudition, ou entre Aristote et Cicéron pour une coopération entre rhétorique et dialectique, pas moins que à la tentative de retrouver un Aristote 'authentique' à travers la discussion des travaux exégétiques des philosophes padouans du XVI^e siècle et Allemands du XVII^e siècle.

De façon complémentaire à l'analyse précise faite à propos de la comparaison Leibniz-Nizolius, par rapport aux problèmes de la rhétorique et de la dialectique, au nominalisme leibnizien dans ses rapports avec Thomas Hobbes, et au limite de l'induction comme source du savoir de Francis Bacon,¹¹ il faut se concentrer sur le fait que ces thèmes sont étroitement liés à la thématization de la relation entre la pensée, le langage et la connaissance, et que cette thématization est présentée dans la *Dissertatio praeliminaris* comme prélude à les réflexions plus analytiques de Leibniz concernant les aspects cognitifs et épistémologiques du langage.¹² Le choix de la langue, le choix des mots (un vocabulaire technique ou commun), le choix du type de langage (abstrait, universel, formel et ordinaire), sont fondamentaux pour émanciper la philosophie des

9. Picon 2008: 213-227.

10. Voir aussi Picon 2003 et 2005.

11. Picon 2021: 64-65. Voir Picon 2017.

12. "praefixitque duas dissertationes, quarum una, de Stylo philosophico, differit, & praeclara multa de Nizolio, de ratione dicendi scribendique in philosophia, de habitu linguarum ad philosophiam, de perspicuitate dicendi inter philosophandum..." (Korthold 1734: 63).

contraintes des écoles. Ces sont aussi fondamental pour clarifier le choix et l'utilisation des mots, pas moins que le poids qu'ils ont dans la construction du discours, et dans la constitution de la pensée, pour rendre la communication efficace, le discours politique précis, et pour promouvoir une réforme sociale.¹³ Cela permet de souligner la fonction constitutive des signes, mais aussi la manière dont la philosophie construit son propre vocabulaire à partir des catégories offertes par les langues.

Les années de la *Dissertatio praeliminaris*, sont d'ailleurs, les années dans lesquelles Leibniz élabore une *argumentatio probabilis* et une *probatio topica*, en discutant le problème du droit romain.¹⁴ Marine Picon analysant la *Nova Methodus* a bien montré comme d'une part, Leibniz fait appel à la nécessité d'utiliser la logique démonstrative contre certaines limites du droit romain, mais d'autre part, il se rend compte que la logique n'a pas la certitude et la clarté adéquates pour saisir certaines ambiguïtés et limites du droit.¹⁵ Picon précise aussi que dans le 1667 métaphysique et art d'inventer sont encore les sciences d'un être sensible, concret et singularisé par l'infinité des relations qu'il entretient avec tout autre; et la métaphysique contient encore la déduction de concepts logiques, mais que celle-ci "est dessaisie au profit des sciences particulières".¹⁶

En outre, il est intéressant de voir comment Picon se réfère à l'analyse du terme *significatio*, qui n'est pas tant liée à sa dimension mentale qu'à celle de ses usages et attestations historiques, tant dans sa dimension écrite que parlée.¹⁷ "Leibniz prescrit pour l'établir une procédure de détermination des significations [...] celle de l'herméneutique juridique".¹⁸ La rhétorique topique de sa part ne peut servir de méthode juridique *sic et simpliciter*.¹⁹ Je suis donc d'accord avec Marine Picon en considérant comme c'est le système philosophique dans son ensemble qui définit la signification des éléments qu'il contient. Un concept ne précède jamais complètement une doctrine, pas même lorsque la terminologie reprend des termes déjà connus: c'est l'imbrication de la théorie philosophique et des concepts qui construit l'activité philosophique, dont l'expression doit rendre complètement transparente l'essence de l'objet. Le concept n'est pas seulement

13. Le thème est en effet présent non seulement dans le *Dissertatio praeliminaris*, ma aussi dans le *Grundriß eines Bedenckens von aufrichtung einer Societät in Teütschland zu auffnehmen der Künste und Wissenschaften*, del 1671 (Leibniz, A IV, 1: partic. §24, 536), ou encore dans *Consultatio de naturae cognitione*, del 1677 (Leibniz, A IV, 3: 873) jusqu'à le plus fameux *Ermahnung an die Teusche, ihren verstand und sprache besser zu üben, samt beygefüigten vorschlag einer Teusch-gesinten gesellschaft* (1682) et *Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache* (1697). La sagesse est la science du bonheur (*scientia felicitatis*), disait Leibniz, et la connaissance revêt toujours un caractère public.

14. Ces sont pour Leibniz aussi les années qui précèdent le voyage à Paris, caractérisées par les lettres fondamentales à Jakob Thomasius, et par la formation mathématique avec Erhard Weigel.

15. Picon 2021: 280-282.

16. *Ibid.*: 190-191.

17. A cet égard, Picon cite directement Dagron 2008: 203.

18. Picon 2021: 280.

19. Je pense par exemple à des écrits comme la *Disputatio juridica de conditionibus* (1665), et le *De casibus perplexis in jure* (1666) ou, encore, à l'épistolaire avec le juriste Ernst Kestner dans lequel Leibniz discute précisément de ces limites.

une entité identifiable par la présence d'un mot, il a aussi une fonction médiatrice qui organise l'ordre interne du discours.

Pour Leibniz, le terme qui est défini est placé dans une relation d'équivalence avec les mots qui constituent le contenu de la définition. On ne peut dissocier un concept des usages qui en sont faits, d'ailleurs les concepts ne restent pas isolés, mais un système de références et de relations tisse une toile très épaisse qui dessine le champ conceptuel d'une doctrine à travers le discours. Pour citer Leibniz: "Il est évident que la vérité de la proposition ne peut être connue que si le sens des mots est connu, c'est-à-dire s'il est clair".²⁰ En général, aucun niveau n'est à rejeter comme étant sans valeur dans la construction et la transmission de la connaissance. Les nombreuses tentatives de Leibniz pour donner les bonnes définitions des concepts (métaphysiques) et donc pour identifier les composantes ultimes, simples, du langage, les définitions issues d'autres travaux préparatoires à une caractéristique universelle sont particulièrement pertinentes dans ce contexte. "La plus grande clarté se trouve dans les termes assumés par la langue ordinaire et maintenus aussi dans l'usage populaire".²¹ Le vocabulaire technique (lorsque le mot ou le sens des mots est privé) est complémentaire du vocabulaire courant, et cette considération n'est certainement pas sans conséquences en termes de transparence et d'opacité (ou d'obscurité) philosophiques.

Selon Leibniz, il ne faut pas se limiter à utiliser les ressources de la langue naturelle, mais il faut aussi retravailler les ensembles terminologiques structurés par les philosophes qui nous ont précédés, en empruntant des termes adaptés aux différents domaines de connaissance. Les philosophes ne doivent pas recourir à un langage spécialisé, mais aussi utiliser la multiplicité des significations propres au langage vivant et concret afin de ne pas paralyser le mouvement de la pensée qui peut passer d'un sens à l'autre et trouver des relations toujours nouvelles. Ces deux besoins sont satisfaits en s'émancipant de la dépendance à la scolastique et à son langage, et en s'adressant à un nouveau public; c'est dans cet horizon que réside la centralité des traductions vernaculaires des classiques et des écritures. Marine Picon est très intéressée au thème des traductions, également présent dans son livre (et aussi dans son travail de traductrice), notamment en ce qui concerne l'analyse des sources sous-jacentes aux écrits leibniziens qu'elle analyse, d'ailleurs le contexte ainsi que les réseaux des références classiques sont commentés ponctuellement dans son livre *Norme et objets du savoir*. Elle met précisément en jeu la langue leibnizienne à travers des concepts-clés, la diversité des ancrages théoriques ne l'empêchent pas de le retravailler à plusieurs niveaux, non seulement dans sa dimension sémantique mais aussi dans sa dimension pragmatique.²²

20. Leibniz 1670b: 66.

21. *Ibid.*: 69.

22. Cf. Granger 1988.

ABBREVIATIONS

A = Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. v. Preußischen Akademie der Wissenschaft [désormais: herausgegeben von der Berlin Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen], Darmstadt puis Berlin, Akademie Verlag, 1923 [L'abréviation A est suivie des numéros de la série et de volume en numéro romain et du numéro de page en arabe].

RÉFÉRENCES

- Dagron, T. 2008. "Annotation et commentaire: considerations méthodologiques et pratiques", in *Notes. Études sur l'annotation en littérature*, éd. par J.-C. Arnould et C. Poulouin, Rouen, Publications des Université de Rouen et du Havre, pp. 203-216.
- Elwert, F. 2016. "Network Analysis Between Distant Reading and Close Reading", in *Third Conference on Digital Humanities in Luxembourg with a Special Focus on Reading Historical Sources in the Digital Age, December 5-6, 2013, Conference Proceeding*, ed. by F. Armaselu, M. Düring, C. Jones, L. René and L. Wieneke, Aachen, RWTH.
- Granger, G.-G. 1988. *La connaissance philosophique*, Paris, Odile Jacob.
- Hus, A. 1965. *Docere et les mots de la famille de docere. Étude de sémantique latine*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Kortholt, C. 1734. *Recueil De Diverses Pieces Sur la Philosophie, les Mathematiques, l'Histoire & c.: Avec II. Lettres où il est traité de la Philosophie & de la Mission Chinoise, envoyées à Mr. de Leibniz par le P. Bouvet, Jesuite à Pekin ...* Hambourg, Vandenhoeck.
- Leibniz, G. W. 1670a. *Dissertatio praeliminaris de instituto operis atque optima philosophi dictione*, A VI, II, pp. 398-432.
- Leibniz, G. W. 1670b. *Marii Nizolii Anti-Barbarus Philosophicus, Sive Philosophia Scholasticorum impugnata, Libris IV. De Veris Principiis Et Vera Ratione Philosophandi Contra Pseudo-Philosophos/ inscriptis Illustrissimo Baroni A Boineburg Ab Editore G. G. L. L. Qui introductionem de optima Philosophi dictione, Epistolam de Aristotele Recentioribus reconciliabili, notas[ue] passim adiecit*, Francofurti, Hermannum à Sande.
- Picon, M. 2005. "L'expérience de la pensée: définitions, idées et caractères en 1675", in *Leibniz et les puissances du langage*, éd. par D. Berlioz, Paris, Vrin, pp. 179-199.
- Picon, M. 2008. "What is the Foundation of Knowledge?: Leibniz and the Amphibology of Intuition", in *Leibniz: What Kind of Rationalist?*, ed. by M. Dascal, Dordrecht, Springer, pp. 213-227.
- Picon, M. 2015. "Doctrine des *habitus* et ordonnancement encyclopédique des disciplines chez Leibniz: la *Nova Methodus Discendae Docendaeque Iurisprudentiae*", *Noctua*, 2/1-2, pp. 402-431, <https://dx.doi.org/10.14640/NoctuaII10>
- Picon, M. 2017a. "Leibniz, Hobbes et les principes des sciences", in *Leibniz lecteur critique de Hobbes*, éd. par E. Marquer et P. Rateau, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, pp. 53-73, <https://doi.org/10.2307/j.ctv69t9vr.6>
- Picon, M. 2017. "Théorie de la connaissance et méthode", in *Leibniz. Lectures et commentaires*, éd. par M. Lærke, Paris, Vrin, pp. 271-290.
- Picon, M. 2021. *Normes et objets du savoir dans les premiers essais leibniziens*, avec la collaboration de P. Rateau et une Préface de P.-F. Moreau, Paris, Classiques Garnier.

Encounters and Receptions of Marine Picon:
What is the Foundation of Knowledge?

Cristina Marras
ILIESI-CNR, Roma
cristina.marras@cnr.it
ORCID: 0000-0001-5927-897X

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ENRICO PASINI

La longue persévérance. Pour Marine Picon

ABSTRACT: The history of the concept of perseverance, particularly but not only in the early modern age, is reconstructed here by identifying its various ancestry and lines of development, and especially by distinguishing from the religious notion a secular use and function of this virtue, with the intention of thus honoring the unwavering perseverance that characterized the late Leibnizian scholar Marine Picon.

KEYWORDS: History of Concepts; History of Virtues; Lexicon of Virtues; History of Perseverance; Marine Picon

“La plupart des hommes, pour arriver à leurs fins, sont plus capables d’un grand effort que d’une longue persévérance”, écrit La Bruyère.¹ Dans l’original c’est une variation sur le thème du lièvre et de la tortue; c’est pour nous un bon point de départ.

Qu’est-ce que cette persévérance du moraliste—une vertu, une qualité positive, un défaut? Les moralistes français, comme on pouvait s’y attendre, ne s’expriment pas univoquement à cet égard.² La Rochefoucauld, par exemple, nous dit que la persévérance “n’est digne ni de blâme ni de louange, parce qu’elle n’est que la durée des goûts et des sentiments qu’on ne s’ôte et qu’on ne se donne point”.³ Dans une lettre à Pierre Lenet du 1665, il mentionne le “don de persévérance”⁴ à propos d’une personne qui était en-

1. La Bruyère 1962: 342, *De l’homme*, 137 (I); voir aussi 345, 147 (IV): “Les hommes n’ont point de caractères, ou s’ils en ont, c’est celui de n’en avoir aucun qui soit suivi, qui ne se démente point, et où ils soient reconnaissables. Ils souffrent beaucoup à être toujours les mêmes, à persévérer dans la règle ou dans le désordre”.

2. Et dans la transition du XVII^e siècle au XVIII^e la persévérance tend à se dissiper; elle ne se repère pas, par exemple, chez Chamfort, le seul moraliste qui rime à bon droit avec ‘esprit fort’. Dans le *Neveu de Rameau* on lit ce rejet paradoxale de telles attitudes: “Je suis à vos yeux un être très abject, très méprisable, et je le suis aussi quelquefois aux miens, mais rarement; je me félicite plus souvent de mes vices que je ne m’en blâme; vous êtes plus constant dans votre mépris” (Diderot 1951: 446).

3. La Rochefoucauld 1976²: 72 (*Réflexions morales*, 177); voir aussi La Rochefoucauld 1964: 308, 353, 426.

4. La Rochefoucauld 1964: 632; il demande à Lenet si la belle-sœur du comte de Guitaut (Françoise de la Grange) “a eu le don de persévérance”. Du temps d’Augustin et de son *De dono perseverantiae*, il s’agit dans le langage chrétien du “grand don”. Cette persévérance est un don individuel; mais notons qu’on publiera au XIX^e siècle un *Catéchisme de persévérance*, ouvrage où elle devient d’une certaine façon une vertu collective pour des temps de crise: depuis que la religion a généralement déserté le foyer domestique, “reste-t-il encore quelque espoir de salut



trée en religion: on peut se demander s'il y ait chez La Rochefoucauld de la répugnance face à une vertu religieuse, ou plutôt à une vertu du commun. En joignant les deux, on peut supposer chez lui une opposition à la représentation populaire et jésuitique de cette qualité.

On peut citer à ce sujet les *Sermons* de Bourdaloue, le célèbre prédicateur jésuite, dont un thème récurrent est que la persévérance chrétienne représente déjà en nous l'état de la résurrection glorieuse. Il y a un passage où il semble évoquer de manière un peu vulgaire une espèce de pari pascalien, fondé sur l'"obligation de paroître converti, fondée sur nostre interest propre":

En effet, on ne veut pas qu'il paroisse à l'exteriour qu'on ait changé de conduite, pourquoi? parce qu'on sent bien que si ce changement venoit une fois à éclater, on seroit obligé de le soutenir; qu'on ne pourroit plus s'en dédire, et que l'honneur mesme venant au secours du devoir et de la religion, on se feroit de *la plus difficile vertu, qui est la perseverance*, non pas un simple engagement, mais comme une absolue nécessité.⁵

En fait, la persévérance semble être premièrement la vertu des croyants. Même l'Académie le dit: dans l'usage absolu du mot, il s'agit d'"une vertu morale et chrestienne".⁶ Même l'*Encyclopédie* le confirme, en traitant PERSÉVÉRANCE, PERSÉVÉRANT comme un terme de théologie morale: "le nom d'une vertu chrétienne qui nous rend capables de persister dans la voie du salut jusqu'à la fin".⁷ Dans la Vulgate, le Nouveau Testament proposait en fait non seulement l'exemple des premiers chrétiens convertis, qui "persévéraient dans la doctrine des apôtres",⁸ mais aussi et spécialement la promesse de l'Évangile de Matthieu: "celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé",⁹ d'où cette persévérance dite 'finale', et la nécessité pour la pensée chrétienne de s'y mesurer.

On peut être frappé par l'assentiment du *Dictionnaire de l'Académie* et de l'*Encyclopédie* à la représentation religieuse de la persévérance. Au contraire, le *Dictionary* de Samuel Johnson, qui semble avoir mieux absorbé l'héritage de la grande saison eu-

pour la société? [...] le monde triomphera de la crise actuelle si la religion reprend son empire" (Gaume 1838: I, v-vi, ix).

5. Bourdaloue 1707: 357; mon italique.

6. "Quand il s'emploie absolument, il signifie tousjours Fermeté et constance dans le bien: et alors c'est une vertu morale et chrestienne". Les exemples ici donnés sont ceux-mêmes que nous allons rencontrer à ce propos: "La vertu de perseverance", "le don de perseverance", "la perseverance finale" (*Le dictionnaire* 1646: s.v. Perseverance, 223). On peut remarquer que la définition reste la même encore dans la cinquième édition de 1798 et de 1802. Mais dans la sixième édition cela devient "il signifie presque toujours" (*Dictionnaire* 1835: s.v. Persévérance, 397).

7. *Encyclopédie* 1751-1765: XII, 427; l'article résume la doctrine catholique et ajoute: "Les Pélagiens pensoient qu'on pouvoit persévérer jusqu'à la fin par les seules forces de la nature, et les semi-Pélagiens, que la persévérance dans la foi n'étoit pas un effet de la grace".

8. "Erant autem perseverantes in doctrina Apostolorum" (Vulgate 1590: 1004; Act. II, 27 = Act. II, 42).

9. "qui autem perseveraverit usque in finem, hic salvus erit" (Vulgate 1590: 923; Mt. XXIV, 9 = Mt. XXIV, 13). L'expression rappelle le passage de Sénèque "pauca usque ad finem perseverabunt" (Sen. *Cons. ad Marc.* 10; "de nos biens dans cette vie, peu resteront jusqu'à la fin").

ropéenne du néo-stoïcisme, lie la persévérance tout simplement à la fermeté et à la constance: “Persistence in any design or attempt; steadness in pursuits; constancy in progress. It is applied alike to good and ill”. La majorité des exemples proposés pour cette constellation de mots (*perseverance, persevere, perseverant, persist, persistency*) ne sont pas issus d’écrits religieux.¹⁰ Et à la fin du XVIII^e un bon dictionnaire français dont le compilateur n’entretient certainement nul sentiment irréligieux,¹¹ en donnant comme exemples d’expressions de la langue la persévérance “dans un dessein, dans le travail, dans la foi, dans le bien, dans l’endurcissement”, renvoi aux distinctions proposées par deux dictionnaire des synonymes parus dans les derniers trente ans, témoignages d’une évolution de la lexicographie: celui de Nicolas Beauzée, auteur d’articles sur le langage et la grammaire dans l’*Encyclopédie*,¹² et celui de l’Abbé Roubaud, physiocrate et collaborateur de Turgot. Le premier, qui mêle ses articles à ceux d’autres auteurs repris de l’*Encyclopédie*, distingue entre persévérer, continuer et persister en prenant comme point d’appui le contenu spirituel et moral de l’action:

Continuer, c’est simplement faire comme on a fait jusque là. *Persévérer*, c’est continuer sans vouloir changer. *Persister*, c’est persévérer avec constance et opiniâtreté. Ainsi *persister* dit plus que *persévérer*; et *persévérer*, plus que *continuer*. On continue par habitude; on *persévère* par réflexion: on *persiste* par attachement.¹³

Donc un homme sera estimable si, ayant “contracté l’heureuse habitude de la vertu”, loin de seulement continuer, il y “persévère en connaissance de cause”.¹⁴

Roubaud propose une approche très différente: *persévérer* se dit des actions et de la conduite, *persister* des opinions et de la volonté; on persévère dans le bien ou dans le mal, dans un genre d’occupation ou de vie, mais on persiste dans sa manière de penser ou de vouloir.¹⁵ Alors, “[l]a vertu est de *persévérer*; la force d’esprit est de *persister*”.¹⁶ La persévérance chrétienne trouve ainsi sa place: “Celui qui persévérera jusqu’à la fin, sera sauvé: celui qui persistera toujours, est fort de caractère ou opiniâtre”.¹⁷

10. Johnson 1755: II, s.v. PERSEVERANCE. C’est dans la PERSISTANCE (*ibid.*, s.v.) que Johnson distingue deux nuances, l’une neutre, comme pour toutes les autres mots de ce groupe, et l’autre carrément négative: “1. The state of persisting; steadiness; constancy; perseverance in good or bad. [...] 2. Obstinacy; obduracy; contumacy”.

11. Ferraud 1787: III, p. 137 s.v.

12. Au regard de ceux qui défendent l’origine naturelle du langage, il y dit quelque peu sournoisement que “la révélation doit les instruire que Dieu lui-même enseigna le langage aux hommes, et ce n’est qu’en qualité de philosophe que l’auteur des *Connoissances humaines* a ingénieusement exposé comment le langage a pu se former par des moyens naturels” (*Encyclopédie* 1751-1765: IX, 242; s.v. LANGAGE).

13. Beauzée 1770: 169, §132.

14. *Ibid.*

15. Roubaud 1785: III, 455. Comme pour Johnson, donc, “*persévérer*, employé seul et sans accessoire qui détermine le bien ou le mal, se prend en bonne part: c’est ainsi que le substantif *persévérance* désigne une vertu. *Persister* ne marque par lui-même ni louange ni blâme” (456).

16. Roubaud 1785: III, 456. “À *persévérer*, on arrive à son but: à *persister*, on demeure dans le même état. Rien ne résiste à celui qui persévère: celui qui *persiste*, résiste à tout” (*ibid.*).

17. *Ibid.*

Il existe en vérité plusieurs visages de la persévérance. Il y a la vertu évangélique de ceux qui frappent à la porte et se verront ouvrir; mais il peut aussi s'agir d'une vertu naturelle: celle presque héroïque du *Scarabeus aquilam quaerit* selon Érasme de Rotterdam,¹⁸ tout comme la simple vertu de l'eau, redoutée par les puissantes personnes qui se considèrent pierre: *stilicidi casus lapidem cavat*.¹⁹ Et enfin c'est la vertu séculaire de ceux qui possèdent la constance et la fermeté d'esprit et l'appliquent à leur conduite. Ce n'est pas même nécessairement une vertu fondée sur le déplaisir: nul autre qu'Érasme lui-même reconnaissait, à l'abri d'un passage aristotélicien non précisé et dont il force peut-être le sens, la concaténation de plaisir et persévérance: "le plaisir est la seule chose, comme le dit véritablement Aristote, qui nous rend possible de persévérer longtemps dans nos tâches".²⁰

LA PERSÉVÉRANCE QUI SAUVE

La connexion entre persévérance dans la foi et 'élection au salut' (la persévérance entendue déjà par Augustin comme la grâce, accordée par Dieu, de garder la foi jusqu'à la mort – précisément la 'persévérance finale') est bien sûr l'objet de doutes et controverses théologiques. Par exemple, l'on sait que Paul écrit aux Corinthiens: "Ne savez-vous pas que ceux qui courent dans le stade courent tous, mais qu'un seul remporte le prix?".²¹ Augustin se demande alors: est-il vraiment vrai que si un seul gagne, les autres, qui ont également fait des efforts, resteront des perdants? "Mais non. Tous ceux qui courent avec persévérance arriveront au prix; celui qui arrive les premier les attendra".²² Mais est-ce qu'alors la persévérance finale pourrait être étendue à *quilibet viator*, au plus tard à l'heure de la mort? Ce qu'Augustin n'arrivera pas à dire et qui est nié par l'Église: en fait il y avait jadis la messe *ad postulandam gratiam bene moriendi*.

18. "in tantulo corpore quantum animi robur, quam heroica mentis vis" (Érasme, *Adag.* 2601, *Scarabeus aquilam quaerit*; ASD II-6, 414).

19. Lucr. *De rer. nat.* I, 313; voir aussi IV, 1286-87: "nonne vides etiam guttas in saxa cadentis | umoris longo in spatio pertundere saxa?" ("Or tu non vedi adunque, | Che fin dell'acque le minute stille | Con l'assiduo grondar forano i sassi?" dans la traduction italienne bien-aimée par Leibniz: Marchetti 1797: IV, 1857-59).

20. "Atqui voluptas una res est, ut vere dixit Aristoteles, quae praestat ut in labore diu perseverare possimus", Érasme, *Adag.* 2001, *Herculei labores*; ASD II-5, 30. Les éditeurs renvoient à *Eth. Nic.* IX, 9, 1170 a 5-7; on peut plutôt proposer VIII, 7, 1158 a 23-26.

21. "Nescitis quod ij, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt: sed unus accipit bravium?" (*I Cor.* IX, 24; Vulgate 1590: 1050); d'où vient le dicton médiéval, souvent attribué à Bède le Vénéral, selon lequel "omnes virtutes currunt in stadio, sed sola perseverantia accipit bravium" (on le trouve dans la forme "cumque omnes virtutes currant ad bravium, sola perseverantia coronatur" dans une lettre de Pierre de Blois à John of Salisbury de 1170, PL 207, 82A; il dit la même chose dans son *Compendium in Job*, PL 207, 804C).

22. "Et perseveraverunt in currendo: sed cum acceperit unus, remanent caeteri qui similiter laboraverunt. Hac non est sic. Quotquot currunt, perseveranter currant, omnes accipiunt: et qui prior venerit, exspectat ut cum posteriore coronetur" (Aug. *Enarr. in Ps.* 39, 11; voir aussi *in Ps.* 114, II, 9).

La persévérance pose donc un problème; elle l'était déjà pour les anges: ils ont tous été créés dans un même état de félicité, ce qui a requis que ceux qui devaient déchoir ignorassent leur chute future, et que les bons n'aient eu la prescience de leur persévérance qu'après la chute des mauvais.²³

Si, de la vertu religieuse, l'on cherche une définition précise, Thomas d'Aquin en fournit le *locus classicus*. Déjà il en produit une généalogie, dont les deux poles sont Aristote et l'Évangile de Matthieu déjà cité; dont la source principale est Augustin, mais dont les définitions et subdivisions viennent de la latinité ancienne: Cicéron, Macrobe, le pseudo-Andronicus.

Pour Cicéron, la persévérance est une partie de la force de l'âme (*fortitudo*), consistant à demeurer de façon stable et perpétuelle dans un parti adopté après délibération.²⁴ De ces vertus, il faut éviter non seulement les contraires, mais aussi les vices qui leur sont proches et leur ressemblent: pour chaque vertu, on peut trouver un vice voisin, aussi bien ceux qui ont un nom précis – comme l'audace, voisine de la assurance, l'obstination, voisine de la persévérance, la superstition, contiguë à la religion – que ceux qui n'ont pas de nom.²⁵

La partition cicéronienne de la *fortitudo* se transmet tout au long du Moyen Âge à côté de celle de Macrobe,²⁶ donnant lieu à une discussion sur les parties du courage et, en général, sur la relation entre les vertus qui ont des parties ou sont des parties d'une autre vertu, et entre vertus principales ou indépendantes et vertus secondaires, discussion à laquelle participeront également entre autres Albert le Grand et Thomas d'Aquin.²⁷

Dans la *Summa*, plusieurs questions portent sur la force de l'âme, très importante en tant que vertu cardinale et plus encore vertu des martyrs.²⁸ À la question 128 de

23. *Civ. Dei*, XI, 13. Selon Augustin, l'objet légitime des désirs de tout être intelligent est de jouir sans trouble du bien immuable qu'est Dieu même, et d'être pleinement assuré d'en jouir toujours. Aux anges prévaricateurs, qui même avant leur chute ne la possédaient pas, on ne peut refuser au moins une félicité sans prescience.

24. Dans la *fortitudo*, Cicéron (*De inv.* II, 163-164) distingue *magnanimitas*, *fiducia*, *patientia* (magnanimité, confiance et endurance), *perseverantia*, en considérant ces composantes "d'une manière qui convienne mieux aux besoins d'un politicien du I^e siècle" (Enenkel 2005: 284); "*perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio*" – bien considérée, contrairement à ce qu'y percevra La Rochefoucauld, comme on l'a vu.

25. "uni cuique virtuti finitimum vitium reperietur, aut certo iam nomine appellatum, ut audacia, quae fidentiae, pertinacia, quae perseverantiae finitima est, superstitio, quae religioni propinqua est, aut sine ullo certo nomine" (Cic. *De inv.* II, 165).

26. Macrobius subdivise la force d'âme en magnanimité, confiance, assurance, magnificence, endurance, fermeté (*Comm. in S. Scip.* I, 8, 7: "*fortitudo praestat magnanimitatem fiduciam securitatem magnificentiam constantiam tolerantiam firmitatem*").

27. Voir Müller 2008, Ernst 2016.

28. Puisque le martyr en est "l'acte" (*S. th.* 2^a 2^e, q. 123 pr.). On peut mentionner ici le fameux *Sideralis abyssus*, écrit par un dominicain qui voulait honorer Thomas d'Aquin en projetant sa théorie des vertus sur les constellations célestes, et qu'on croit parodié par Bruno dans le *Spaccio*. Bien sûr, il propose pour la persévérance le même cortège d'autorités en référant à Thomas lui-même. Mais il s'agit ici de la valeur symbolique des constellations des anciens, dans une révision chrétienne fantaisiste où la gratitude est exhibée dans la Vierge, à travers la

la *Secunda secundae*, Thomas se demande justement quelles sont les parties de la *fortitudo*. À propos de la persévérance, il conclut qu'elle en fait partie intégrante dans les conditions ordinaires, bien que, dans les affaires difficiles, elle soit une vertu distincte de la force: une vertu secondaire qui s'y ajoute et dont la possession *suppose* la force de l'âme.²⁹ Mais, considérée comme la continuité du bien jusqu'à la fin, elle accompagne et soutient toutes les autres vertus.³⁰ Il y a ici un premier aperçu du problème de la vertu de persévérance chez Thomas, à savoir qu'elle semble supposer ce qu'elle produit, ou être produite par ce qu'elle fait continuer, en tant que sa continuation.

C'est dans la question 137 que Thomas aborde la question de savoir ce qu'est précisément cette vertu, ainsi que tels vices qui lui sont opposés (comme la mollesse et l'opiniâtreté). Tout d'abord, s'agit-il vraiment d'une vertu? et s'agit-il d'une vertu particulière? La réponse de Thomas est: là où se produit une raison particulière de difficulté ou de bien, il y a une vertu particulière.³¹ Or, la longueur du temps présente une difficulté particulière et persévérer longtemps dans une bonne chose jusqu'au bout appartient à une vertu particulière, appelée persévérance, qui vise cela comme une fin particulière, bien que persister immuablement résulte de toutes les vertus, car ce sont des qualités difficiles à altérer.³²

Un obstacle pour Thomas était qu'Aristote avait soutenu, dans l'*Ethique à Nicomaque*, la supériorité de la continence, ou tempérance, sur (selon la traduction) la constance, ou l'endurance, ou la persévérance, en tant que la première, l'ἐγκράτεια, est une vraie domination sur les plaisirs (de κρατέω, être le maître, régner), ce qui la rend

Vierge Marie, parce que sous ce signe, selon l'auteur, naquit Jésus (Radini Tedeschi 1511: 34r). La persévérance est exposée par Orion (60v-62v), parce qu'elle a 17 étoiles: "virtus ista per oriona monstratur qui decem et septem stellis ornatur" (il s'agit peut-être d'un souvenir erroné des 37 que lui attribue Ptolémée). Dix-sept est moyen entre 16, nombre carré représentant le corps formé par les 4 éléments, et 18, qui apparemment représente les puissances de l'âme; corps et âme ne se séparent qu'*in finem*, terme aussi, comme on sait, de la persévérance: "Sic ergo 17, inter corpus et animam positus et illa dividens virtutem perseverantiae usque ad separationem animae et corporis in morte continuandas significat". De plus, avec une motivation copiée sur Grégoire le Grand, Orion arrive à la saison du temps tempétueux et des chutes de neige, symboles précisément des persécutions endurées par les martyrs: "Orionae quippe in ipso pondere temporis hiemalis oriuntur suoque ortu tempestatem excitant [...] Ex orionibus itaque hiems inhorruit quia clarescente sanctorum constantia frigiditas infidelium ad tempestatem se persecutionis excitavit" (cf. Grégoire, *Exp. mor. in Iob*, IX, 6; mais Grégoire ne parle pas de la persévérance, qui est ici un adjuvant thomistique de Radini lui-même).

29. *S. th.* 2^a 2^{ae}, q. 128 co.

30. *S. th.* 2^a 2^{ae}, q. 128 ad 5: "perseverantia secundum quod dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest. Ponitur autem pars fortitudinis secundum quod dictum est".

31. "Respondeo [...] ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus" (*S. th.* 2^a 2^{ae}, q. 137, a. 1 co.).

32. "Et sic diu persistere usque ad finem in bono pertinet ad specialem virtutem quae dicitur perseverantia, quae hoc intendit sicut specialem finem. [...] Et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, in quantum est qualitas difficile mobilis" (*S. th.* 2^a 2^{ae}, q. 137, a. 1 ad 3).

supérieure à la seconde, la καρτερία, qui est une simple résistance à la douleur.³³ Dans la version d'Oresme, "comme seürmonter et avoir victoire est meilleur chose que n'est soy tenir senz estre vaincu, semblablement il s'ensuit que continence est meilleur et plus eslisible que n'est perseverance".³⁴ Thomas s'en tire en distinguant entre l'endurance des maux, qui n'est qu'une vertu imparfaite, et la persévérance durable dans un bien difficile, c'est-à-dire la persistance dans une vertu parfaite, ce qui est une vertu même, parce que la perfection de la vertu doit se chercher plutôt en raison du bien qu'en raison de la difficulté.³⁵ Or, cela semble encore demander que la personne dont on parle jouisse déjà, en quelque sens, d'une vertu parfaite, qui ne surgit pas de la persévérance, cette dernière consistant plutôt dans le persister en soi. On peut supposer qu'il ne s'agit pas ici d'un raisonnement circulaire, bien qu'il en ait l'air, mais plutôt d'une disqualification implicite de la persévérance en tant que vertu auto-fondée.

En vérité on trouve chez Thomas deux traitements différents de la persévérance, dont celui qui pour la théologie chrétienne sera le principale, découle de la question de la grâce – la vraie source de la persévérance. Il suit en cela l'approche instaurée par Augustin, qui permet de distinguer la *vertu* du *don* de persévérance. Pour discuter donc si "homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiae ad perseverandum" (si un homme établi dans la grâce n'a pas besoin de l'aide de la grâce pour persévérer), dans la *Prima secundae*, à la question 109, Thomas distingue trois sens différents de la persévérance: une disposition (*habitus*) de l'âme, avec laquelle on adhère à la vertu malgré les adversités; une disposition à vouloir persévérer jusqu'au bout dans le bien; les deux sont des vertus et peuvent bénéficier de la grâce ordinaire. Enfin il y a la continuation du bien jusqu'au terme final de la vie (*continuatio quaedam boni usque ad finem vitae*).³⁶

Augustin avait affirmé que la persévérance finale est un don de Dieu au moment de la mort, où proprement le danger existe de laisser échapper le salut.³⁷ C'est une grâce, donc, qui ne peut être obtenue par nos mérites: il s'agit de mouvoir par nos supplica-

33. *Eth. Nic.* VII, 8, 1150 a33-b1. Aristote se démarque de la froideur de Platon à l'égard de l'ἐγκράτεια (Dorion 2007), mais maintient sa vision dépréciative de la καρτερία dans *Laches* (cf. 192b-d). Mais cf. aussi Edmunds 2018. On peut rappeler que pour Origène, Jésus aura fait preuve de καρτερία (endurance et résistance aux tourments), en référence à l'association de l'endurance et la constance au courage (Sandnes 2015: 72-77).

34. Oresme 1940: 389.

35. "Si autem accipiamus perseverantiam secundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem. Cui etiam si persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus, quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni quam secundum rationem difficilis" (*S. th.* 2^a 2^{ae}, q. 137, a. 1 ad 1).

36. *S. th.* 1^a 2^{ae}, q. 109 art. 10.

37. "Finem autem dico, quo vita ista finitur, in qua tantummodo periculum est ne cadatur" (Aug. *De don. pers.* 1). Elle coïncide donc avec l'état de grâce à l'heure de la mort et requiert un soutien spécial de Dieu.

tions la volonté de Dieu;³⁸ à dire vrai, il ne dépend que de Dieu tout-puissant de l'accorder, tout comme de poser un terme à la vie humaine, selon sa prédestination éternelle.³⁹

De même, dans le *De veritate*, Thomas va distinguer deux sens de la persévérance: parfois c'est une vertu particulière, un *habitus* dont l'acte est d'avoir pour but d'œuvrer fermement; quiconque a la grâce aura de la persévérance. D'une autre manière, la persévérance est la permanence de la vertu jusqu'à la fin de la vie, ce qui n'est pas au pouvoir de ceux qui ont la grâce.⁴⁰ La seconde forme exige une capacité affirmative à se rendre incapable de pécher, ce qui est hors de portée di libre-arbitre humain; elle doit donc nécessairement être demandée à Dieu. L'être humain ne peut être la cause de sa propre persévérance.⁴¹

Pour les chrétiens, donc, il s'agit d'une vertu centrale mais faible. La persévérance chrétienne a même une version presque involontaire et entièrement externe: la persévérance des saints, ou sécurité éternelle, est une doctrine majeure du calvinisme, qui sera parmi les cinq points définis au synode de Dordrecht.⁴² Comme le salut est l'œuvre de Dieu et que Dieu est fidèle à ses promesses, ceux qu'il a choisis sont élus parmi les saints et ne peuvent nullement perdre leur salut:

VI. [...] Dieu qui est riche en miséricorde, selon le propos immuable de l'Élection, [...] ne permet point qu'ils tombent si avant qu'ils perdent la grâce d'adoption, et l'état de justification. [...] VII. Car en ces cheutes Dieu conserve premierement en eux ceste sienne semence immortelle, par laquelle ils sont regenez, à ce qu'elle ne se perde, ou ne soit rejetée du tout.⁴³

38. "Hoc ergo Dei donum suppliciter emereri potest" (Aug. *De don. pers.* 6). Dans un sermon, Tertullien affirme que, parmi les nombreuses vertus dont elle fait preuve, la principale vertu de la femme cananéenne décrite dans l'Évangile (*Mt.* XV, 21-28; *Mr.* VII, 24-30) est la persévérance dans la supplication: "absque comparatione magis sua splendet perseverantia" (Tertullien 1858: 121; concio III, 3, 2).

39. "Orat [ecclesia], ut credentes perseverent: Deus ergo donat perseverantiam usque in finem. Haec Deus factorum se esse praescivit: Ipsa est praedestinatio sanctorum" (Aug. *De don. pers.* 7). Nota que la persévérance ordinaire n'est pas pour lui un objet d'intérêt; par exemple, dans Aug. *De f. et op.* on persévère presque seulement dans les péchés.

40. "Quandoque enim est specialis virtus; et sic est quidam habitus, cuius actus est habere propositum firmiter operandi. Et sic perseverantiam habet omnis habens gratiam, quamvis non sit usque in finem perseveraturus. Alio modo accipitur perseverantia prout est circumstantia quaedam virtutis designans permanentiam virtutis usque in finem vitae. Et sic perseverantia non est in potestate habentis gratiam" (*De ver.* XXIV, a. 13, ad 3).

41. "Sed cum dicitur: iste potest perseverare usque ad finem vitae in abstinentia peccati; potentia fertur ad aliquid affirmativum, ut scilicet aliquis ponat se in tali statu quod peccatum in eo esse non possit: aliter enim homo per actum liberi arbitrii non posset se facere perseverare, nisi se impeccabilem faceret. Hoc autem non cadit sub potestate liberi arbitrii, quia virtus motiva exequens ad hoc non se extendit. Et ideo homo causa perseverantiae sibi esse non potest, sed necesse habet perseverantiam a Deo petere" (*De ver.* XIV, a. 13 co.). La vraie cause de la persévérance est enfin la prédestination; la volonté humaine, soutenue par la grâce de Dieu, n'est que sa cause prochaine.

42. Nous citerons les actes du synode dans la traduction contemporaine de Richard-Jean de Nérée, sur lequel voir Annadale 1988. Il s'agit du "cinqviesme point de doctrine, touchant de la perseverance des saincts" (Actes 1624: 505).

43. *Ibid.*

Les fidèles “en peuvent estre et en sont assurez, selon la mesure de la foy”; et bien qu’ils aient “à combatre en ceste vie contre diverses doutes de la chair [...] Dieu, [...] par le S. Esprit resveille derechef en eux la certitude de perseverance”.⁴⁴

Le concile de Trente avait déjà condamné cette doctrine par un anathème. Comme aucun mortel ne devrait présumer “de arcano divinae praedestinationis mysterio”, c’est-à-dire d’être prédéstiné, personne ne peut se promettre de ne pouvoir plus pécher, ou d’avoir un repentir certain; on aurait à cette fin besoin d’une révélation spéciale.⁴⁵ Alors, “si quelqu’un dit avec une certitude absolue et infaillible qu’il aura jusqu’au bout ce grand don de persévérance, à moins qu’il ne l’ait appris d’une révélation spéciale; qu’il soit maudit”.⁴⁶ Le don de persévérance “en effet, ne peut provenir que de ‘celui qui à le pouvoir de maintenir celui qui est debout’ afin qu’il se tienne debout avec persévérance”.⁴⁷

Depuis lors, les écrivains catholiques semblent se mettre à l’analyse de la persévérance dans leurs ouvrages les plus apologétiques, et toujours en référence au Concil de Trente. Pascal, par exemple, nous en présente un traitement (à vrai dire, peu original) concentré sur la prière des justes pour préserver la persévérance: “Il y a [...] deux manières dont l’homme persévère. La persévérance à prier et à demander simplement les forces dont on se sent dépourvu, est bien différente de la persévérance dans l’usage de ces mesmes forces et dans la pratique des mesmes vertus”.⁴⁸ L’important c’est de ne pas attribuer au justes “le pouvoir prochain de prier dans l’instant suivant”, donc “le pouvoir prochain de persévérer dans la prière”, parce qu’ils auraient alors tous “le pouvoir prochain de persévérer dans la Justice contre les termes exprès du Concile”.⁴⁹

Bien moins mesuré est Bossuet qui, dans la *Défense de la tradition et des saints*

44. *Ibid.*: 506. Dans la traduction latine on trouve les expressions “perseverantiae certitudo”, “perseverantiae fiducia” (Acta 1620: 267). Du reste, cette certitude est présentée comme “la vraie racine d’humilité” et “un esguillon pour les inciter à un exercice sérieux et continu de reconnaissance et de bonnes œuvres” (Actes 1624: 506-507). Ils pouvaient trouver un appui chez Augustin, pour lequel la persévérance ‘pieuse’ dans l’espérance donnée par la grâce est source de tranquillité suprême: Aug. *Ench.* 31: “pia perseverantia”, “postrema pax”; à l’inverse, dans *De corrupt.* 6-7, il discute des raisons pourquoi les hommes n’acceptent pas le don de persévérance.

45. *Canones* 1564: f. 29v-30r; Canon XII (*Praedestinationis temerariam praesumptionem cavendam esse*). Les révélations spéciales ou privées proviennent des apparitions de la sainte Vierge, des anges ou des saints, et elles doivent corroborer la révélation publique. Sur le développement de la doctrine de la persévérance dans l’Église catholique voir Michel 1933.

46. “Canon XVI. si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absoluta, et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit; anathema sit” (*Canones* 1564: f. 34v).

47. “quidem aliunde haberi non potest, nisi ab eo, qui *potens est eum, qui stat, statuere* [Rom. XIV, 4], ut perseveranter stet” (*Canones* 1564: f. 30r.; Canon XIII).

48. Pascal 1914: 169. “L’intelligence de ces différences éclaircit toutes les difficultés et toutes les contradictions apparentes” (*ibid.*).

49. Pascal 1914: 165. L’autre point est pour Pascal de démontrer que “saint Augustin n’est pas contraire à luy-mesme, lorsqu’ayant fait deux livres entiers pour montrer que la persévérance est un don de Dieu, il ne laisse pas de dire en un endroit de ses livres, que la persévérance peut estre méritée par les prières, car il est sans doute que la persévérance dans la justice peut estre méritée par la persévérance dans la prière; mais la persévérance dans la prière ne le peut estre” (187).

pères, “parle” quelque peu du “don de persévérance”,⁵⁰ “le plus efficace de tous” si l’on “a reçu la persévérance jusqu’à la fin”:

On peut déchoir du don de chasteté, de force, de tempérance; mais on ne déchoit pas d’un don qui emporte de ne pas déchoir [...] l’effet de cette prière [le Pater] est qu’il ne le permette pas, ce qui emporte infailliblement la persévérance. [...] le fidèle qui mourra en état de grâce, ne ressuscitera pas pour en déchoir. Ainsi en toutes manières, le don de persévérance est de tous les dons celui dont l’effet est le plus certain.⁵¹

Il y a aussi bien, déjà aux XVII^e siècle, des traitements moins anodines, où l’éléments dramatique lié étroitement au besoin de persévérance est considéré plus attentivement, quoique toujours avec un ton presque trop plein d’espérance, et même d’assurance:

Cette persévérance [de l’aveugle de Jéricho] fait taire le monde, et il est contraint de louer dans la suite ce qu’il desaprovoit au commencement, comme ceux qui virent que cet aveugle avoit recouvert la vue le louèrent sans doute de n’avoir point cessé de crier.⁵²

Chez la mystique Antoinette Bourignon la persévérance est, d’un côté, toujours menacée par les séductions diaboliques; mais en soi elle est associée à la lutte et à la victoire: en fait, à un correspondant elle déclare qu’elle ne doute point “que Dieu vous donnera la persévérance; mais avec combats et persécutions vous emporterez la victoire”.⁵³ La persévérance “emportera la victoire” et, assure-t-elle, “[c]e qui n’est pas fait en un jour, il se fera en l’autre par la persévérance”.⁵⁴ Il en résulte enfin que, si assiduité et persévérance appartiennent aux croyants, la seconde est en elle-même propre aux persécutés et aux malheureux; elle ne comporte pas de nécessité, mais peut trouver, dans un bouleversement, son prix et la victoire finale.

Mais en général la persévérance chrétienne et catholique en particulier ne peut qu’être, comme on l’a dit, une vertu faible, provenant de l’extérieur et dépendant du véritable persévérant, qui est Dieu:⁵⁵ *in Deo sperantium fortitudo*. Ce que la persévérance catholique moderne ne semble pas toujours posséder, c’est le lien essentiel de persévérance et force intérieure.⁵⁶ Un lien qui, au contraire, se manifeste dans la reprise des classiques, dès les premiers humanistes et leur morale laïque.

50. Voir, au XII livre, le titre de la proposition 6 du sixième chapitre: “L’on commence à parler du don de persévérance” (Bossuet 1867: 670; l. XII, ch. VII-VIII).

51. *Ibid.* Au net de la rhétorique, Bossuet reproduit fidèlement la doctrine du concile de Trente, qu’il explique en s’appuyant principalement sur Augustin, *De dono pers.* 1, 5-6.

52. Nicole 1687: 681.

53. Bourignon 1682: 199; lettre 48, §7.

54. Bourignon 1682: 99 et 181; lettres 30, §4, et 44, §3.

55. “Didici quod omnia opera, quæ fecit Deus, perseverent in perpetuum” (Eccl. III, 21 = III, 14; Vulgate 1590: 574).

56. Fait exception Catherine de Sienne: “scrivo a voi [...] con desiderio di vedervi costante o perseverante nella virtù infino alla morte: perocché la perseveranzia è quella virtù che è coronata; [...] è compimento d’ogni virtù [...] tutte le virtù le sono compagne, ma singularmente due: cioè la fortezza e la pazienza” (Caterina da Siena 1842: I, 130-131; lett. 62).

Qu'on prenne le *Traité des vertus et des vices* de Bono Giamboni, adaptateur en langue vulgaire de la rhétorique cicéronienne et traducteur de Végèce et de Paul Orose dans la Florence du XIII^e siècle. Dans cette théâtralisation d'inspiration boétienne, où la bataille entre les vertus et les vices se conclut, aux pieds de la Philosophie, avec le protagoniste inscrit sous le matricule des adeptes des vertus, la Force (*Fortezza*) prononce cette admonition:

Grâce à la persévérance l'esprit est fort, lorsque l'homme persévère jusqu'à la fin des choses qu'il a droitement commencées. Grâce à la patience l'esprit est fort, quand l'homme attend patiemment d'être accueilli dans la vie éternelle. De toutes ces vertus, il faut que soit forte l'âme de celui qui veut que ma porte lui soit ouverte.⁵⁷

LA PERSÉVÉRANCE MONDAINE

Au même XIII^e siècle de Thomas d'Aquin, une persévérance un peu plus mondaine, quoique modelée sur la vertu religieuse, s'était déjà manifestée dans une chanson sur l'étude et la connaissance jadis attribuée à Guido Guinizelli et maintenant accordée à Bonagiunta Orbicciani da Lucca:

ché nessuna scienza | senz'ammaestratura | non saglie in grande altura | per proprio sentimento. | Ma per lo nodrimento | om cresce in canoscenza, | [...] se lo cominciamiento | perseveranza tène | cert'è che vène – a fine sua sentenza; | e la perseveranza | si manten per soffrire, [...] non si poria compire | senza lo sofferire | alcuna incomincianza.⁵⁸

La véritable persévérance mondaine, cependant, semble être plutôt cette variété de la constance et peut-être aussi de la fermeté d'esprit, qu'on attribue ou refuse aux amants; mieux encore, qu'on s'attribue souvent en poésie en tant qu'amoureux ou amoureuse. Même si elle ne les sauve pas toujours, la persévérance, en fait, est autant la vertu des amants que des croyants, et mériterait bien d'être la protagoniste d'une histoire alternative.

Elle s'associe facilement à d'autres vertus: on trouve par exemple dans l'*Histoire véritable* de Béroald de Verville la triade récurrente de constance, persévérance, espérance (qui aboutit, avec le faveur de la belle, à l'assurance).⁵⁹ Cela peut également

57. "Per perseveranza è l'animo forte, quando persevera l'uomo infino alla fine delle cose che dirittamente incomincia. Per longanimità è l'animo forte, quando pazientemente aspetta l'uomo d'esser in vita eterna guiderdonato. Per tutte queste virtù è bisogno che sia forte l'animo di colui che vuole che la mia porta li sia diserrata" (Giamboni 1968: 114-115).

58. *In quanto la natura*, Marti 1969: 104-106 (Car aucune science | sans formation | ne peut atteindre de grandes hauteurs | par son propre sentiment | Mais en se nourrissant | l'homme croît en connaissance, | [...] si le début | a de la persévérance | il est certain qu'il atteint la fin proposée ; | et la persévérance | se conserve par la souffrance, [...] on ne peut accomplir | sans souffrance | aucun début). Il faudra attendre près de trois siècles pour que Baldassare Castiglione codifie la dissimulation de la souffrance de cet 'engagement durable' derrière la *sprezzatura*.

59. Voir Béroald de Verville 1610: 140 (I, xv) et 148 (I, xvi); aussi et spécialement 331-332 (II, xiii), quand Mirepont chante "l'hymne de ses fidelitez, et de sa resolution" (330): "Dés le iour qu'il vous pleut m'accepter d'aliance, | Mes desirs n'ont esté que pour vous desirer, | Et suis tant resolu à la perseverance, | Que ie n'espereray que pour vous esperer". Dans d'autres contextes

mal tourner: Béroald se lamente dans les *Soupirs* que sa “vaine constance | Me cause en bien ayant tant de tristes douleurs”; et “sans avoir en ma constance | Esperance | Je me perds en mon malheur”.⁶⁰ Peut-être est-ce pour cette raison que chez lui, la persévérance devient même visible: la fidélité dans le cœur, la constance dans le cerveau, se contemplent directement en leur lieu anatomique au moment où l’un des protagonistes de l’*Histoire véritable* est “vitrifié”, c’est-à-dire qu’il devient physiquement transparent:

la Fee le fit coucher sur le petit lit de porfyre, et luy mettant la main sur la tête, lui dit, Mirepont, [...] tenez, boivez la liqueur d’apparence, que la sage Minerve a composee en faveur des vrais amants: ceste liqueur [...] se iettant en sa vigueur [...] parmy vos muscles et parties solides, environnantes les esprits, le sang et les mouvemens les rendra vitrifiées, et transparentes, ne laissant en leur naturel que les parties intérieures qui aussi se vitrifieront, l’une après l’autre, à ce que les facultéz, desirs et pensees paroissent.⁶¹

Mirepont répond hardiment que la certitude de ses passions ne lui fait rien craindre: il prend donc la potion, s’allonge ensuite sur le lit comme une statue et s’endort. Alors,

le dessus tout vitrifié, donnant entree aux yeux nous vismes les fonctions du cœur, le devoir du foye, l’ordinaire du poulmon, la coustume du cerveau, le flus du sang, le cours des esprits, le battement de l’artere, et les autres secrets en ce que nature a fait de beau dans ces lieux occultes. [...] Quand ce fut à remarquer le cerveau plus diligemment, nous aperçusmes beaucoup de nuages descendans au cœur, et dans ce trouble on aperçoit une belle petite image uniquement logee en cette capacité qui retient les affections. Nos yeux estoient picquez sur cette nouvelle, [...] et n’y peusmes discerner qu’une figure seule, dont il fut iugé qu’il estoit constant.⁶²

Force et persévérance peuvent être attribuées, bien sûr, à des états opposés dans le cœur de l’amant, comme dans cette image classique du mouvement pendulaire des émotions qu’on trouve chez Ronsard:

Ores l’effroi et ores l’esperance,
Deça dela se campent en mon cœur,
Or l’une vainq, ores l’autre est vainqueur,
Pareils en force et en perseverance.⁶³

Et avec la sophistication du théâtre du Grand Siècle, les choses peuvent se compliquer davantage: dans *Le menteur* de Corneille (1644), lorsque le menteur éponyme parle de sa persévérance, dont “les soins obligeants [...] surent plaire de sorte à cet objet charmant” (II, v), c’est pour soutenir le mensonge de son mariage; Cliton, le valet du menteur, dit à Sabine, la servante de la femme que le menteur croit être sa bien-aimée,

également, la même vertu peut s’assurer une rémunération: quand la Belle découvre la conjure pour empoisonner l’empereur et se propose de la révéler, “perseverer en si bon devoir [...] seroit suivi d’une notable recompense” (Béroald de Verville 1610: 276).

60. Béroald de Verville 1589: IV, v. 5-6, c. 4r; XXXVII, Ode, v. 4-6, c. 19r.

61. Béroald de Verville 1610: 333; voir aussi Béroald de Verville 2005: 306.

62. Béroald de Verville 1610: 334; Béroald de Verville 2005: 307.

63. Ronsard 1553: 51, dans le sonnet dont ce vers sont le commencement.

“si tu sais ton métier, dis-moi quelle espérance | Doit obstiner mon maître à la persévérance. | Sera-t-elle insensible? en viendrons-nous à bout?” (IV, vii). Ici, cette persévérance déclamatoire est toujours une feinte, incessamment bousculée par les sous-entendus et les équivoques.

Mais presque dans la même période, dans une *Fleur des chansons amoureuses*, nous pouvons également constater à quel point cette persévérance, contrairement à la persévérance religieuse, a une proximité possible avec celle des entités naturelles:

Rochers qui comme moy aimastes la constance,
 Insensibles coustaux aux amoureux courroux,
 Prenez mon naturel, je prendray vostre estance;
 Prenez le sens de moy, et je prendray de vous
 Vostre persévérance.⁶⁴

LA PERSÉVÉRANCE HÉROÏQUE?

Si nous revenons un instant aux passages de l'Évangile d'où est partie l'histoire chrétienne de la persévérance, nous constatons que les verbes grecs utilisés sont différents l'un de l'autre, et également différents de la constellation terminologique platonicienne-aristotélicienne que nous avons succinctement discutée. Au lieu du langage de la domination et de la victoire, nous avons dans un cas – la persévérance dans la doctrine des apôtres – le verbe προσκαρτερέω (persister, rester au service, se dévouer); dans le cas de celui qui “persévéra jusqu'à la fin”, le plus important, le verbe ὑπομένω. Ce dernier a une histoire aussi bien qu'une sémantique plus complexe. Il signifie premièrement ‘rester en arrière’, même avec une nuance militaire: rester à la place, rester derrière sur le champ de bataille quand les autres fuient de tous côtés; plus en général ‘endurer’, ‘souffrir’, mais aussi ‘patienter’, ‘attendre’, chez Platon et Aristote, bien sûr, comme chez les Septantes.⁶⁵ Le substantif ὑπομονή est traduit normalement en Latin avec *patientia*: on le trouve dans la parabole du semeur selon l'Évangile de Luc, où la semence tombée dans la bonne terre représente ceux qui portent des fruits grâce à leur persévérance, “qui fructum afferunt in patientia”;⁶⁶ c'est la *patientia sanctorum* de l'Apocalypse.⁶⁷ La *patientia*, dans l'Ancien Testament peut aussi s'étendre jusqu'à la fin: *Patientia pauperum non peribit in finem*.⁶⁸

La *patientia*, dans la culture et la politique romaine, n'est pas toujours perçue de manière positive. Elle peut signifier la soumission: “Duravit tamen patientia Iudaeis usque ad Gessium Florum procuratorem: sub eo bellum ortum”;⁶⁹ cela peut aller

64. La fleur 1866: 429 (“Air de court”; c'est une petite chanson composée de quatre stances).

65. Falkenroth 1967; Friberg *et al.* 2005: s.vv.; Beetham 2021: 929; Dafydd Jones 2022: 38-43.

66. *Lc.* VIII, 12 = VIII, 15, ἐν ὑπομονῇ.

67. *Ap.* XIV, 8 = XIV, 12.

68. *Ps.* IX, 19 (le même lexique, ἡ ὑπομονή et εἰς τέλος, dans la Septante).

69. “Néanmoins, la patience des Juifs dura jusqu'à la procuration de Gessius Florus: sous lui la guerre éclata” (Tac. *Hist.* V, 10).

jusqu'à la *servilis patientia*.⁷⁰ Elle désigne également la tolérance (la *patientia* de la première *Catilinaire*, ou la "patientiam libertatis alienae"⁷¹); et même une fausse fortitude, comme chez le vieux Tibère, "in patientia firmitudinem simulans".⁷² Mais elle est aussi une partie véritable de la force de l'âme, comme on l'a déjà vu dans le *De inventione* de Cicéron, en tant que vertu stoïcienne.

C'est dans la *Lettre de Jacques* qu'on trouve la même sorte de *patientia*, préfiguration de l'appropriation chrétienne du stoïcisme: "probatio fidei vestrae patientiam [ὑπομονήν] operatur", dans le sens où, si la foi résiste à l'épreuve, cela engendre l'endurance.⁷³ Le vieux Sénèque, dans son *De providentia*, à la question "Pourquoi tant de malheurs arrivent-ils aux hommes de bien?", avait répondu: "La vertu se corrompt sans adversaire: c'est alors qu'on voit sa grandeur et combien elle s'épanouit, lorsque la patience montre ce qu'elle peut faire".⁷⁴

C'est cependant dans une lettre à Lucilius que Sénèque traite principalement de la patience: bien que la lettre commence par parler de choses communes et du temps qu'il fait, bientôt Sénèque aborde la question de l'endurance à la torture. Entre toutes les vertus qui sont nécessaires à ceux qui la subissent, l'une leur est assurée et notoire: la patience; de plus, il y a la force d'âme, dont la patience, l'endurance et la tolérance sont des branches; s'y ajoutent la prudence et la constance, toutes ces vertus s'entraînant.⁷⁵

Une patience ou endurance plus active⁷⁶ semble accompagner la constance chez Epictète. Et dans le vocabulaire de sa réception au début de la modernité, en particulier du *Manuel*, la persévérance occupe une place cruciale – là où Epictète recommande

70. Tac. *Ann.* XIV, 26 et XVI, 16.

71. La "tolérance de la liberté d'autrui" (Tac. *Ann.* VI, 38).

72. "feignant la fermeté au moyen de la patience" (Tac. *Ann.* VI, 46).

73. *Gc.* I, 3.

74. "Quare multa bonis viris adversa eveniunt? [...] Marcet sine adversario virtus: tunc apparet quanta sit quantumque polleat, cum quid possit patientia ostendit" (Sen. *Prov.* II, 1-4). La *patientia*, en tant que ὑπομονή, est aussi une forme de l'attente persévérante liée à la προσοχή, l'attention (voir Hadot 1987²: 18-21, attention qui contribue de manière essentielle chez les Stoïciens à l'"éveil constant de la conscience morale", 28).

75. "Cum aliquis tormenta fortiter patitur, omnibus virtutibus utitur. Fortasse una in promptu sit et maxime appareat, patientia; ceterum illic est fortitudo, cuius patientia et perpassio et tolerantia rami sunt; illic est prudentia [...] illic est constantia [...] illic est individuus ille comitatus virtutum" (Sen. *Ep.* LXVII, 10). "Avida est periculi virtus" (*De prov.* IV, 4); comme le dira ingénument Guillaume du Vair, "la maladie peut donner sujet et occasion à une patience, et tolerance loüable plus beaucoup que la santé" (Du Vair 1606: 47).

76. Ceci n'est pas interprété de cette manière par tout le monde: pour Alciati, l'emblème de la patience d'Épictète est le bœuf, qui incarne parfaitement la devise *Sustine et abstine*: dans la version de Barthélémy Aneau, "Maint mal fault soustenir | (Dict Epictete) Et de plus s'abstenir: | Ainsi le Boeuf tant fort souffre l'estache. Ainsi s'abstient de couvrir pleine vache"; il "donne exemple de PATIENCE, et ABSTINENCE" (Alciati 1549: 59); et un homme d'étude et de passion comme le calviniste Jean de Serres, traducteur de Platon, historien et théologien, écrit dans son *Immortalité de l'âme*: "Patience, n'est pas de rien sentir: mais en sentant le mal, de le vaincre" (De Serres 1596: 517).

de rester fidèle⁷⁷ aux principes et préceptes donnés, dans la traduction cette fidélité est rendue par la persévérance:

Qu'il fault perseverer en bien.

Il fault estre stable et ferme en son Bon propos et deliberation de vie, ainsi qu'en une loy. Persevere y donques, comme si en transgresant tu deusses encourir crime d'impiété.⁷⁸

Dans la reprise du stoïcisme par la première modernité, des auteurs comme Juste Lipse et Charron vont recommander la constance comme une vertu non pas seulement du sage,⁷⁹ mais indispensable aux princes comme à tous les chrétiens. Mais aussi sera-t-elle indispensable à ceux qui veulent *enseigner* aux princes: l'auditeur des *Monita politica* dit à son enseignant Lipse de faire avec lui comme les médecins, en le guérissant du morbe de l'inexpérience – le maître lui promet la délivrance, comme le fruit, entre autres, de sa “persévérance”.⁸⁰

Charron écrit dans le III livre du *De la sagesse*, introduisant le chapitre sur la force (la *fortitudo* des anciens), que la force et la tempérance “pourroient estre comprises et entendues par ce mot de constance, qui est une droicte et equable fermeté d'âme, pour toute sorte d'accidens et choses externes”.⁸¹ Mais il ajoute aussi qu'en soi-même, la “force ou vaillance” est appelée “par prerogative [...] simplement vertu” et qu’“elle comprend magnanimité, patience, constance, perseverance invincible, vertus heroiques”.⁸² Sénèque observe dans sa *Vie heureuse* que certaines vertus sont comme “en descente” et ont besoin d'être freinées, tandis que d'autres sont “en montée” et ont besoin d'être poussées. Ces dernières – les vertus de résistance, qui mettent la fortune sous le joug – sont “la patience, la force d'âme, la persévérance”:

quaedam virtutes stimulis, quaedam frenis egent. Quemadmodum corpus in proclivi retineri debet, adversus ardua impelli, ita quaedam virtutes in proclivi sunt, quaedam clivum subeunt. An dubium sit, quin escendat, nitatur, obluctetur patientia, fortitudo, perseverantia et quaecumque alia duris opposita virtus est et fortunam subigit?⁸³

En exposant le même passage, Juste Lipse, dans la *Manuductio ad stoicam philosophiam*, résume les deux genres de vertus comme suit: “In illo genere sunt, Liberalitas, Tempe-

77. *Ench.* §50; le verbe grec est ἐμμένω: reste constant, garde-le, sois fidèle.

78. Épictète 1544: 56. Dans plusieurs traductions contemporaines du *Manuel*, mais pas toutes, accompagnées ou non du commentaire de Simplicius, on retrouve le même choix: “*Quod in his perseverandum.* In re proposita perseverandum velut in lege est. Persta igitur, velut si haec transcendas impius sis futurus” (Simplicius 1546: 97); “Che si dee perseverare nell'operare per acquistar habito. Cap. XCIX” (Épictète 1583: 195v).

79. Voir Lagrée 1999.

80. “et a perseverantia fructum expecta” (Lipsius [1605] 2022: 156).

81. Charron 1601: 698 (l. III, ch. XVIII).

82. Charron 1601: 699 (l. III, ch. XIX).

83. Sen. *Vit. b.* XXV, 5-7.

rantia, Mansuetudo; in isto, Patientia, Fortitudo, Perseverantia.⁸⁴ Et Charron, dans la *Vérité première*, écrit: “La pasture vraie de la constance, fidelité, magnanimité, et des plus heroïques vertus, est la contradiction, la difficulté, l’affliction, sans laquelle toute vertu se ternit et fletrit”.⁸⁵

Fermeté, constance, persévérance – extérieurement la triade classique reprise par Juste Lipse, se répère ici et là, comme on pourrait s’y attendre, dans les *Essais* de Montaigne. Cependant, celles-ci ne sont pas les qualités prévalant dans le monde de l’auteur: “Les choses humaines n’ont pas tant de constance”.⁸⁶ Dans les *Essais*, la fermeté est commune à la constance et à l’obstination;⁸⁷ mais il y a une espèce de persévérance finale dans la capacité des Gymnosophistes de se faire brûler en restant impassibles; toutefois, cela est miraculeux: “Cette constante premeditation de toute la vie, c’est ce qui fait le miracle”.⁸⁸

À cet égard, en vérité, nous pouvons déceler chez Montaigne une variété de prises de positions. Dans les ajouts à l’exemplaire de Bordeaux, il se dit encore “ennemy juré d’obligation, d’assiduité, de constance”.⁸⁹ Mais il avait bientôt compris que “à la verité, en fermeté et rigueur d’opinions et de preceptes, la secte Epicurienne ne cede aucunement à la Stoïque”,⁹⁰ et que donc la fermeté peut s’associer à une vie paisible. Dans le même essai, peu après arrive la demande que la vertu stoïcienne s’accompagne à l’opposé de l’expiation ou de la macération, soit-elle même philosophique: “Et qui ne reconnoit en [Socrate] non seulement de la fermeté et de la constance (c’estoit son assiette ordinaire que celle-là), mais encore je ne sçay quel contentement nouveau et une allegresse enjouée en ses propos et façons dernieres?”⁹¹

Déjà vers la fin du premier livre, l’on pouvait lire: “la vaillance, c’est la fermeté, non pas des jambes et des bras, mais du courage et de l’ame”.⁹² On trouve enfin, au III livre, une réhabilitation de “la bonté, la moderation, l’equabilité, la constance et telles qualitez quietes et obscures”,⁹³ même quand elles se présentent en public. Et si des “imaginations” de Pyrrhon il avait dit: “de les joindre avec telle perseverance et constance que d’en establir son train ordinaire, [...] il est quasi incroyable qu’on le puisse”,⁹⁴ au contraire, dans un passage au ton solennel à propos du Roi de Mexico il rappelle que, “ayant long temps defendu sa ville assiegée et montré en ce siège tout ce

84. Lipsius 1604: c. 118v; II, Diss. V.

85. Charron 1593: 79.

86. Montaigne 1978: 764 (II, 37, “De la ressemblance des enfans aux peres”).

87. “Et est l’opiniastreté soeur de la constance, au moins en vigueur et fermeté” (II, 32, “De-fence de Seneque et de Plutarque”).

88. Montaigne 1978: 708 (II, 29, “De la vertu”).

89. *Ibid.*: 106 (I, 21, “De la Force de l’imagination”).

90. *Ibid.*: 422 (II, 11, “De la cruauté”).

91. *Ibid.*: 425.

92. *Ibid.*: 211 (I, 31, “Des cannibales”).

93. *Ibid.*: 1021 (III, 10, “De mesnager sa volonté”).

94. *Ibid.*: 706 (II, 29, “De la vertu”).

que peut *et la souffrance, et la perseverance*, si onques prince et peuple le montra”;⁹⁵ emprisonné et encore torturé par les *conquistadores* affamés d’or, enfin, “à demy rosty, [il] fut emporté de là: Non tant par pitié [...] mais ce fut que sa constance rendoit de plus en plus honteuse leur cruauté”.⁹⁶

CONCLUSION

Retournons à La Bruyère: “une longue persévérance”. *Sapientia quoque perseveravit mecum*.⁹⁷ Je vais dire deux mots, en conclusion, sur la dédicataire de cette section et, selon les mots de Columelle,⁹⁸ sur son *perseverantissimum studium*. Elle n’avait peut-être pas lu, mais elle avait assurément saisi et fait sien le mot de Guillaume Du Vair, “Si vous avez envie de faire profession de la Philosophie, représentez vous incontinent qu’il faut beaucoup endurer”.⁹⁹ Lors de sa soutenance de doctorat, j’eus l’occasion de remarquer que dans “tout commentaire sur cette thèse remarquable”, on aurait dû “commencer par la question de la persévérance – j’entends celle de la candidate – soit au sens moral [...] soit au sens philosophique: [...] [celui de] l’effort persévérant de démêler un objet insaisissable, que Mme Picon réussit tout de même à maîtriser”. Nous avons vu que la persévérance séculaire prend la forme à la fois d’une vertu héroïque et d’une vertu d’amour. C’est donc sur l’amour pour la philosophie et la fidélité de Marine Picon à cet amour qu’on peut conclure.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier Lucia Pasini, qui a relu le texte et offert de nombreuses suggestions éditoriales, ainsi que François Duchesneau, qui a révisé à deux reprises le français du texte avec une grande générosité.

RÉFÉRENCES

- Acta synodi nationalis [...] Dordrechtii habitae anno 1618 et 1619. Accedunt plenissima, de quinque articulis, theologorum iudicia*, Lugduni Batavorum, typis Isaaci Elzevirii, 1620.
- Actes du Synode National, tenu à Dordrecht, l’an MDCXIIIX & XIX. Ensemble les Jugemens tant des théologiens estrangers que de ceux des Provinces Unies des Païs Bas, sur les poincts de doctrine y débattus & controvers*, trad. par Richard-Jean de Nerée, Leyden, chez Isaac Elsevir, 1624.
- Alciati, A. 1549. *Emblemes d’Alciat, de nouveau Translatez en François vers par vers iouxte le Latins*, tr. par B. Aneau, Lyon, Guillaume Roville.
- Annandale, É. T. 1988. “Richard-Jean de Nerée (1579-1628). Un auteur protestant français aux Pays-Bas”, *Bulletin de la Société de l’histoire du protestantisme français*, 134, pp. 481-497.
- Beauzée, N. 1770. *Synonymes françois, leurs différentes significations, et le choix qu’il en faut faire pour parler avec justesse*, Amsterdam, Wetstein.

95. *Ibid.*: 912 (III, 6, “Des coches”); mon italique.

96. *Ibid.*

97. *Eccl.* II, 9; Vulgate 1590: 573.

98. Colum. *Rust.* I, Ad P. Silv. Praef., 19.

99. Du Vair 1606: 85.

- Beetham, C. A. (ed.) 2021. *The Concise New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids (MI), Zondervan Academic.
- Béroalde de Verville, F. 1589. *Les souspirs amoureux [...] Avec un discours satyrique*, Rouen, Raphal du Petit Val.
- Béroalde de Verville, F. 1610. *L'histoire véritable, ou Le voyage des princes fortunez*, Paris, Guerin dit la Tour.
- Béroalde de Verville, F. 2005. *L'histoire véritable, ou, Le voyage des princes fortunés*, éd. par G. Bourgueil, Albi, Passage du Nord-Ouest.
- Bossuet, J.-B. 1867. *Défense de la tradition et des saints pères*, dans *Œuvres complètes*, éd. par F. Lachat, vol. IV, Paris, Vivès.
- Bourdaloue, L. 1707. *Sermons du Père Bourdalouë, de la Compagnie de Jesus. Pour le caresme*, Tome troisième, Paris, Chez Rigaud.
- Bourignon, A. 1682. *Les persécutions du Juste, dans Les œuvres de m.lle Antoinette Bourignon, contenues en dis-neuf volumes*, vol. X, Amsterdam, chez Jean Rieverts & Pierre Arents.
- Canones, et decreta sacrosancti oecumenici et generalis Concilii Tridentini sub Paulo III, Iulio III, Pio III pontificibus max.*, Venezia, Paolo Manuzio, 1564.
- Caterina da Siena, 1842. *Epistole della serafica vergine Caterina da Siena*, a cura di F. Burlamacchi, tomo I, Milano, Pirotta & C.
- Charron, P. 1593. *Les trois veritez contre les athées, idolatres, iuifs, mahumetans, heretiques et schismatiques*, Bourdeaus, Simon Millanges.
- Charron, P. 1601. *De la sagesse livres trois*, Bourdeaus, Simon Millanges.
- Dafydd Jones, P. 2022. *Patience: A Theological Exploration*, London, Bloomsbury.
- De Serres, J. 1596. *De l'immortalité de l'ame. Representee par preuves certaines et par les fruicts excellens de son vray usage [...] Discours autant necessaire comme le temps est corrompu*, Lyon, chez Guillaume Auvray.
- Dictionnaire de l'Académie française*. 1835. 6^e éd., Paris, Didot.
- Diderot, D. 1951. *Œuvres*, éd. par A. Billy, Paris, Gallimard.
- Dorion, L.-A. 2007. "Plato and ἐγκράτεια", in *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, ed. by C. Bobonich and P. Destrée, Leiden, Brill, pp. 119-138.
- Du Vair, G. 1606. *La philosophie morale des stoïques*, in *Traictez philosophiques, par le sieur D. V.*, Paris, A. L'Angelier, pp. 1-89.
- Edmunds, L. 2018. *Xenophon's Triad of Socratic Virtues and the Poverty of Socrates*, in *Plato and Xenophon: Comparative Studies*, ed. by G. Danzig, D. Johnson and D. Morrison, Leiden, Brill, pp. 252-276.
- Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers, par une société de gens de lettres*. Mis en ordre et publié per M. Diderot, [...] e quant à la partie mathématique par M. d'Alembert, 17 voll., Paris, Briasson et al., 1751-1765.
- Enenkel, K.A. 2005. "The Propagation of *fortitudo*: Gladiatorial Combats from ca. 85 B.C. to the Times of Trajan and their Reflection in Roman Literature", in *The Manipulative Mode: Political Propaganda in Antiquity*, ed. by K. A. Enenkel and I. L. Pfeijffer, Leiden & Boston, Brill, pp. 275-294.
- Épictète, 1544. *Le manuel d'Épictete [...] plus y sont adjoustées Les sentences des philosophes de Grèce, traduites en langue françoise, par Antoine Du Moulin Maçonnois*, Lyon, J. de Tournes.
- Épictète, 1583. *Arte di corregger la vita humana, scritta da Epitteto filosofo stoico, et commentata da Simplicio. Tradotta da M. Matteo Franceschi cittadino vinitiano. Nella quale si comprendono marauigliosi precetti & costumi alla religione christiana, per lo viuer retto e ciuile delle persone*, Venetia, Francesco Ziletti.
- Ernst, S. 2016. "Der Ausbau der Tugendsysteme zu umfassenden Gliederungsschlüsseln angewandter Ethik im 12. und 13. Jahrhundert", in *Gliederungssysteme angewandter Ethik*, hrsg. von W. Korff und M. Vogt, Freiburg, Herder, pp. 356-395.

- Falkenroth, U. 1967. “ὕπομένω geduldig sein, ausharren · ὑπομονή Geduld”, in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, hrsg. von L. Coenen, E. Beyreuther und H. Bietenhard, Wuppertal, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, vol. I, pp. 463-465.
- Ferraud, J.-F. 1787. *Dictionnaire critique de la langue française*, Marseille, J. Mossy.
- Friberg, T., Friberg, B., and Miller, N.F. 2005. *Analytical Lexicon of the Greek New Testament*, Victoria (BC), Tafford.
- Gaume, J.-J. 1838. *Catéchisme de persévérance, ou, Exposé historique, dogmatique, moral et liturgique de la religion*, Paris, Gaume Frères.
- Giamboni, B. 1968. *Il libro de' vizî e delle virtudi e il trattato di virtù e di vizi*, a cura di C. Segre, Einaudi, Torino.
- Hadot, P. 1987². *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes.
- Johnson, S. 1755. *A Dictionary of the English Language: in which the Words are Deduced from Their Originals, and Illustrated in Their Different Significations by Examples from the Best Writers. To which Are Prefixed, a History of the Language, and an English Grammar*, London, W. Strahan for J. and P. Knapton et al.
- La Bruyère, J. de. 1962. *Les caractères de Théophraste traduits du grec avec Les caractères ou les moeurs de ce siècle*, éd. par R. Garapon, Paris, Garnier.
- La fleur, 1866. *La fleur des chansons amoureuses où sont compris tous les airs de court, recueillis aux cabinets des plus rare poètes de ce temps* [Rouen, Adrian de Launay 1600], répr. Bruxelles, Mertens & Fils.
- Lagrée, J. 1999. “La vertu stoïcienne de constance”, in *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, éd. par P.-F. Moreau, Paris, Albin Michel, pp. 94-116.
- La Rochefoucauld, F. de. 1964. *Œuvres complètes*, éd. par L. Martin-Chauffier et J. Marchand, Paris, Gallimard.
- La Rochefoucauld, F. de. 1976². *Réflexions ou sentences et maximes morales; suivi de Réflexions diverses et des Maximes de Madame de sablé*, éd. par J. Lafont, Paris, Gallimard.
- Le dictionnaire de l'Académie française*. 1646. Tome II: M-Z, Paris, J.-B. Coignard.
- Lipsius, J. 1604. *Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres*, Paris, Plantin.
- Lipsius, J. [1605] 2022. *Monita et exempla politica. Political Admonitions and Examples*, ed. by J. Papy, M. Janssens and T. Van Houdt, Leuven, Leuven University Press.
- Marchetti, A. 1797. *Lucrezio tradotto da Alessandro Marchetti*, Venezia, Antonio Zatta.
- Marti, M. (ed.) 1969. *Poeti del Dolce stil novo*, Firenze, Le Monnier.
- Michel, A. 1933. “Persévérance”, in *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, éd. par A. Vacant, E. Mangenot et E. Amann, vol. XII, pt. 1, Paris, Létouzey et Ané, coll. 1256-1304.
- Montaigne, M. de 1978. *Les Essais*, éd. par P. Villey et V.-L. Saulnier, Paris, PUF.
- Müller, J. 2008. “In War and Peace: the Virtue of Courage in the Writings of Albert the Great and Thomas Aquinas”, in *Virtue Ethics in the Middle Ages: Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500*, ed. by I. Bejczy, Leiden, Brill, pp. 77-100.
- Nicole, P. 1687. *Continuation des essais de morale. Tome premier de la première partie, contenant des réflexions morales sur les Épîtres et Évangiles*, Paris, G. Desprez.
- Oresme, N. 1940. *Le Livre de éthique d'Aristote*, texte du Ms 2902, Bibliothèque royale de Belgique, éd. par A. D. Menut, New York, G. E. Stechert.
- Pascal, B. 1914. *Œuvres publiées suivant l'ordre chronologique*, éd. par L. Brunschvicg, P. Boutroux et F. Gazier, vol. XI, *Abrégé de la vie de Jésus-Christ et écrits sur la Grâce*, Paris, Hachette.
- Radini Tedeschi, T. 1511. *Sideralis abyssus*, Ticini [=Pavia], per Jacob paucisdrapensem de Burgo Francho.

-
- Ronsard, P. de. 1553. *Les amours de Pierre de Ronsard Vandomois, nouvellement augmentées par lui, & commentées par Marc Antoine de Muret. Plus quelques odes de l'auteur, non encor imprimées*, Paris, chez la veuve Maurice de la Porte.
- Roubaud, P.-J.-A. 1785. *Nouveaux synonymes françois*, Paris, Moutard.
- Sandnes, K.O. 2015. *Early Christian Discourses on Jesus' Prayer at Gethsemane: Courageous, Committed, Cowardly?*, Leiden, Brill.
- Simplicius, 1546. *Simplicii philosophi gravissimi commentarius in Enchiridion Epicteti philosophi stoici, quo universa hominum vita instituitur, et libertatis recuperande via monstratur. Angelo Caninio Anglariensi interprete. Nunc primum in lucem accurate editus*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum.
- Tertullien, 1858. *Tertullianus praedicans et supra quamlibet materiam*, vol. V, éd. par M. Vivien, Paris, Fr. Perisse.
- Vulgate, 1590. *Biblia sacra vulgatae editionis ad Concilii Tridentini praescriptum emendata et a Sixto V. P. M. recognita et approbata*, Romae, Typ. Apostol. Vaticana.
-

Long Perseverance. For Marine Picon
Enrico Pasini
ILIESI-CNR, Roma / Università di Torino
enrico.pasini@cnr.it / enrico.pasini@unito.it
ORCID: 0000-0002-4525-187X

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

GIULIA MANTOVANI

Il giornalismo spettatoriale e la trasmissione delle idee sulla lingua

ABSTRACT: At the beginning of the 18th century, a new form of opinion journalism was founded in England, known today under the label of *spectator journalism*. The genre soon became an international phenomenon and played a decisive role in the circulation of ideas on language. Spectator periodicals are therefore a valuable resource for reconstructing the terms of the European language debate of the century. While digital tools now allow in-depth research on a vast amount of material, a contrastive analysis of the metalinguistic reflections in the Spectators nevertheless remains a research *desideratum*. The contribution presents the method employed in the PhD project with which we intend to approach such research.

KEYWORDS: Spectator-type Periodicals; European Language Discussion; *topoi* on Language; Metalinguistic Lexicon; Digital Tools

Con lo *Spectator* inglese, pubblicato a Londra dal 1711 al 1712 e nuovamente nel 1714 da Joseph Addison e Richard Steele, viene inaugurato un prototipo di giornalismo d'opinione da cui ha origine, attraverso traduzioni, adattamenti e pubblicazioni originali, un filone europeo.¹ Se in Inghilterra, come nei paesi germanofoni, il numero di periodici appartenenti al giornalismo spettatoriale supera il centinaio,² in Italia il modello trova una ricezione tardiva e genera un gruppo quantitativamente più esiguo:³ la bibliografia critica menziona in media quindici titoli, ma l'appartenenza di alcuni di questi al genere spettatoriale è stata spesso messa in discussione.

Una delle novità introdotte dal giornale londinese consiste nella costruzione di una cornice narrativa in cui un personaggio fittizio, *Mr. Spectator*, si presenta come un osservatore della società inglese di cui critica i costumi e i valori. La costante ricerca di un contatto diretto con il pubblico tramite, per esempio, l'integrazione di lettere, era intesa a diminuire il rapporto asimmetrico nella comunicazione con il lettore inducen-

1. La prima esperienza giornalistica di questo genere risale, in realtà, al *Tatler*, pubblicato dagli stessi autori negli anni immediatamente precedenti (Londra, 1709-1711); il giornale, tuttavia, aveva ancora un carattere sperimentale (Martens 1971: 23).

2. Cf. i puntuali schedari in Oberkampf 1934: 83-123, Martens 1971: 544-552 e Rau 1980: 361-398.

3. In Italia si assisterà all'avvio di esperimenti del tipo spettatoriale solo a partire dal 1760 con la pubblicazione della *Gazzetta veneta* di Gasparo Gozzi (Fabris 2011: 182; Fabris 2020: 156), in un clima in cui la diffusa percezione di una corruzione della morale e dei costumi richiedeva un intervento di risanamento della società veneziana (Fabris 2022: 12-13).



dolo all'autoriflessione. La varietà di temi tratti dalla vita quotidiana – dal matrimonio, alla famiglia, all'istruzione, fino alla moda – presentati con un tono conversazionale e attraverso diversi generi testuali (l'aneddoto, la recensione, il dialogo), rientra inoltre nelle strategie impiegate dagli autori per istruire il pubblico intrattenendolo.

Fra i temi ritenuti di interesse pubblico emerge quello della lingua. Le questioni principali riguardavano la diffusione dei forestierismi, l'uso scorretto delle parole, spia di un pensiero vizioso,⁴ o l'istituzione di una lingua colta comune adatta per comunicare con la borghesia in ascesa. Categorie come la *ricchezza*, la *chiarezza* o la *semplicità* della lingua divennero i punti cardine delle discussioni metalinguistiche, influenzate anche dalle riflessioni di filosofi del calibro di Leibniz o Locke, da cui talvolta vengono ripresi concetti e termini.⁵

L'interesse per la circolazione delle idee sulla lingua nel XVIII secolo è stato valorizzato dalla storiografia linguistica della seconda metà del Novecento che ha superato la tradizionale dicotomia fra il pensiero 'prescientifico' e la nascita, nell'Ottocento, della linguistica come scienza in termini moderni:⁶ al Settecento viene infatti riconosciuto un ruolo fondamentale nel porre le basi dell'approccio empirico nello studio delle lingue.⁷ La diffusione internazionale del giornalismo spettatoriale, che abbraccia tutto il XVIII secolo fino agli inizi dell'Ottocento, rende il genere una fonte unica per ricostruire le idee sulla lingua nel dibattito europeo. La ricerca, quindi, intende indagare la continuità interlinguistica di alcuni concetti nelle discussioni che hanno avuto luogo nei giornali italiani, inglesi e tedeschi.

Per riferirci ai concetti di interesse adottiamo il termine *topos* "im Sinne des gewohnheitsmäßig Gedachten, das in einem Satz, Teilsatz, Begriffskomplex, Begriff oder einer Metapher ausgedrückt werden kann".⁸ L'indagine parte dall'assunto che i *topoi* metalinguistici sono espressi tramite forme che, pur seguendo la formazione delle parole di una lingua particolare, talvolta superano le differenze tipologiche tendendo alla convergenza lessicale.⁹ Il fenomeno ha come sfondo il prolungato contatto linguistico e la continuità geografica dell'area linguistica europea¹⁰ ed era già stato osservato da Leopardi, che nello Zibaldone (1821) identifica i francesismi divenuti di dominio europeo definendoli *europesimi*.¹¹

4. Haßler 2011: 27.

5. Cf., per esempio, il n. 373 dello *Spectator* in cui l'*Essay* di Locke viene citato per i suoi capitoli sul tema dell'*abuso delle parole*.

6. Gensini 1984: 17.

7. Rosiello 1967: 6-7.

8. Stukenbrock 2005: 24.

9. Citiamo a titolo esemplificativo il *topos* del *genio della lingua*, che trova paralleli in inglese *genius*, di matrice latina (*OED*: s.v. *genius*), e in tedesco *Genie*, la cui formazione è mediata dal francese *génie* (Haßler 2009: 778). Nonostante la corrispondenza formale, bisogna evidenziare la variazione semantica del termine-concetto nel tempo e in diverse lingue europee, come dimostra per esempio Rosiello (1962).

10. Grandi & Banfi 2013: 151-152.

11. Stammerjohann 2010: 453.

A seconda delle lingue considerate, tuttavia, la relazione fra la corrispondenza formale e quella semantica può dare luogo a quattro possibili casi:

1. corrispondenza semantica e formale: cf., per esempio, *abuso* in italiano e *abuse* in inglese;
2. corrispondenza semantica ma non formale: cf. *armonia* in italiano e *Wohlklang* in tedesco;
3. corrispondenza formale ma non semantica: cf. la varietà delle accezioni di *genio* a cui abbiamo accennato nella nota 5;
4. nessuna corrispondenza formale o semantica: cf. *gonfiare* nel senso di “[r]endere ampolloso”¹² vs. *aufschwellen* usato metaforicamente nell’accezione di “erweitern”.¹³

Lo studio della lessicalizzazione dei concetti rientra nell’ambito della tipologia lessicale che indaga come il materiale semantico viene espresso tramite le parole e il tipo di relazione tassonomica esistente tra i lessemi di diverse lingue.¹⁴ La corrispondenza semantica, infatti, non sempre è a livello delle singole parole, ma può talvolta essere rilevata in sintagmi o perifrasi. I lessemi di una lingua, infine, possono anche presentare dei tratti distintivi, o semi, che in quelli di altre lingue non sono presenti.¹⁵

L’analisi dei lessemi tramite cui vengono espressi i *topoi* sulla lingua verrà condotta su un corpus di 30 pubblicazioni spettatoriali, 10 per ciascuna lingua. La costituzione del corpus prende le mosse dagli esempi di giornalismo spettatoriale italiano per riflettere soprattutto sull’influenza che il capostipite inglese ha avuto in Italia.

Presentiamo in ordine cronologico le opere del sottocorpus italiano: *La Gazzetta veneta* di Gasparo Gozzi (Venezia, 1760-1761) e, dello stesso autore, *L’Osservatore veneto* (Venezia, 1761-1762), *La Frusta Letteraria* di Giuseppe Baretti (Venezia, 1763-1765), *Il Caffè* di Pietro e Alessandro Verri (Milano, 1764-1766), *Il Sognatore italiano* di Gasparo Gozzi (Venezia, 1768), *Il Socrate veneto* di Francesco Anselmi (Venezia, 1773), *L’Osservatore toscano* di Luca Magnanima (Livorno, 1779 e 1783), *Lo Spettatore italiano-piemontese* di Francesco Grassi (Torino, 1786-1787), *La Donna galante ed erudita* di Gioseffa Cornoldi Caminer (Venezia, 1786-1788), *Lo Spettatore italiano* di Giovanni Ferri di S. Costante (Milano, 1822).¹⁶

I sottocorpus in inglese e in tedesco sono stati realizzati sulla base di quello italiano, tenendo quindi conto della peculiarità di alcuni periodici, come per esempio la destinazione a un pubblico principalmente femminile (cf. *La Donna galante ed erudita*). A guidare la selezione dei giornali hanno contribuito anche altri criteri, come la fortuna

12. *GDLI*: s.v. *gonfiare*, n. 3.

13. *Adelung*: s.v. *aufschwellen*.

14. Koch 2001: 1143-1145.

15. Coseriu 1973: 12.

16. La selezione si basa principalmente sui titoli citati nella bibliografia primaria disponibile sul sito di un gruppo di ricerca internazionale che si è dedicato al giornalismo spettatoriale europeo: <https://gams.uni-graz.at/context:mws/sdef:Context/get?mode=&locale=de> (consultato il 25-08-2023).

bibliografica di un'opera o la sua ampia ricezione all'estero.

Elenchiamo di seguito i giornali dell'area anglofona: *The Tatler* di Richard Steele e Joseph Addison (Londra, 1709-1711) e, degli stessi autori, *The Spectator* (Londra, 1711-1712 e 1714) e *The Guardian* (Londra, 1713), *The Free-Thinker* di Ambrose Philips (Londra, 1718-1721), *The Adventurer* di John Hawkesworth (Londra, 1752-1754), *The Connoisseur* di George Colman the Elder e Bonnell Thornton (Londra, 1754-1756), *The Bee* di Oliver Goldsmith (Londra, 1759), *The Looker-On* di William Roberts (Londra, 1792-1793), *The Reflector* di Leigh Hunt (Londra, 1810-1811).

Il sottocorpus tedesco è composto da: *Die Discourse der Mahlern* di Johann Jacob Bodmer e Johann Jakob Breitinger (Zurigo, 1721-1723), *Der Patriot* di Barthold Heinrich Brockes e Michael Richey (Amburgo, 1724-1726), *Die vernünftigen Tadelrinnen* di Johann Christoph Gottsched (Halle e Lipsia, 1725-1726), *Der Biedermann*, dello stesso autore (Lipsia, 1727-1729), *Der Zerstreuer* di Samuel Hollmann (Gottinga, 1737), *Der Brachmann* di Johann Georg Altmann (Zurigo, 1740), *Der Weltbürger* di Jacob Friedrich Lamprecht (Berlino, 1741-1742), *Die zellischen vernünftigen Tadler*, Anonimo (Celle, 1741-1742), *Der Nordische Aufseher* di Johann Andreas Cramer e Friedrich Gottlieb Klopstock (Copenaghen, 1758-1761), *Der Mann ohne Vorurtheil* di Joseph von Sonnenfels (Vienna, 1765-1767), *Der Weltmann* di Otto Heinrich von Gemmingen (Vienna, 1782-1783) e *Das Sonntagsblatt* di Joseph Schreyvogel (Vienna, 1807-1808).

Il corpus, inoltre, è stato integrato da tre traduzioni: la traduzione dello *Spectator* in italiano (*Il Filosofo alla Moda*, Cesare Frasconi, Venezia, 1728-1730) e in tedesco (*Der Zuschauer*, Luise Adelgunde Gottsched, Lipsia, 1739-1743), e la traduzione in tedesco del *Caffè* (*Das Caffee oder vermischte Abhandlungen*, Anonimo, Zurigo, 1769). L'interesse per le traduzioni verte soprattutto sul confronto con gli originali per analizzare le soluzioni traduttologiche adottate nei casi di lacune nel materiale di una lingua per esprimere un concetto.

I giornali sono stati reperiti nella prima edizione in fogli o in volume, in alternativa in un'edizione critica moderna. Dopo aver scaricato o scansionato il materiale, i documenti sono stati ripuliti del testo estraneo al giornale, come le note dell'editore o degli archivi digitali, tramite il software *Abbyy FineReader*. Le immagini sono state in seguito convertite in testi ricercabili con *Transkribus*, una piattaforma per il riconoscimento ottico dei caratteri abile anche con documenti che presentano particolarità tipografiche, come i caratteri gotici.

Il metodo adottato congiunge un procedimento di tipo induttivo e deduttivo. Il primo è imprescindibile per analizzare i testi senza farsi influenzare da categorie già prestabilite. Il metodo deduttivo, invece, permette di sfruttare le nuove tecnologie per ottimizzare la lettura manuale dei testi. A questo scopo sono stati redatti tre documenti in cui abbiamo riportato, per ciascuna lingua, un elenco di lessemi metalinguistici sulla base dei termini registrati dal *Lexikon sprachtheoretischer Grundbegriffe des 17. und 18. Jahrhunderts* di Gerda Haßler e Cordula Neis. Ciascun file contiene una media di 1.000 parole-chiave, che sono state inserite nel software per l'analisi di dati *MAXQDA*. Tra le varie funzioni offerte dal programma, come la possibilità di analizzare docu-

menti scritti o audio-visivi e di creare dei codici con cui etichettare segmenti di dati, si trova anche uno strumento per la ricerca automatica di tutte le forme di parola a partire da uno o più lessemi. Unendo lo spoglio manuale dei testi alla ricerca automatica delle parole possiamo applicare la strategia di lettura selettiva necessaria a individuare, all'interno della grande quantità di testi selezionati, solamente i passaggi in cui si discute di lingua. Successivamente, le parole di interesse vengono disambiguate manualmente per identificare i casi di polisemia o di omonimia e inserirli nella categoria-codice di appartenenza.

La nomenclatura dei codici è di tipo onomasiologico: ciascuna categoria è costituita da un lessema concettuale, o lemma, se si pensa alle categorie come alle entrate di un dizionario, che rappresenta un *topos*. Il lemma è scelto in base alla frequenza d'uso: se le occorrenze e i corradicali di *purezza* sono quantitativamente più frequenti di *pulitezza*, il primo termine verrà preferito al secondo. Per ciascun codice sono state create delle sottocategorie per registrare tutte le forme tramite cui il concetto rappresentato dal lessema principale può venire espresso. La sottoclassificazione segue un sistema basato sulla teoria della semantica strutturalista con lo scopo di ricostruire dei campi semantici all'interno dei quali le unità lessicali si suddividono delle zone di significato.¹⁷ Il lessema principale intrattiene con le forme registrate al suo interno diversi tipi di relazioni paradigmatiche, come la sinonimia, l'antonimia, l'iperonimia e l'iponimia, o sintagmatiche, come la solidarietà lessicale.¹⁸

Per aiutarci a interpretare le parole nel contesto ci siamo avvalsi di alcuni strumenti lessicografici. I dizionari storici indispensabili per la lingua italiana sono il *Grande Dizionario della Lingua italiana* di Salvatore Battaglia, il *Vocabolario degli Accademici della Crusca* e il *Dizionario della Lingua Italiana* di Nicolò Tommaseo e Bernardo Bellini. Per la lingua inglese la fonte più attendibile è l'*Oxford English Dictionary (OED)*. La catalogazione dei lemmi in *framework* semantici proposti dall'*Historical Thesaurus of English*, che si basa sull'*OED* e sul *Thesaurus of Old English*, si è rivelata inoltre di grande utilità. Un'ulteriore risorsa preziosa per verificare la semantica delle parole in uso nel XVIII secolo è il *Dictionary of the English Language*, che il letterato-lessicografo Samuel Johnson pubblicò nel 1755. Per la lingua tedesca, citiamo il *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* di Johann Christoph Adelung che, pubblicato nella sua prima edizione dal 1774 al 1786, registra il lessico tedesco della seconda metà del Settecento; imprescindibile è anche il *Deutsches Wörterbuch di Jacob e Wilhelm Grimm* e l'*Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Ad eccezione dell'*OED*, tutti i dizionari menzionati sono liberamente accessibili sul web.

Dopo aver completato l'analisi dei tre sottocorpora verranno selezionati alcuni *topoi* per svolgere un'analisi contrastiva delle parole con cui sono stati espressi nella lingua

17. Coseriu 1973: 53.

18. Le forme registrate sull'asse paradigmatico non si riferiscono solamente alla forma esplicitata nel lessema principale, ma intrattengono relazioni con tutti i membri della famiglia lessicale che condividono lo stesso significato: l'aggettivo *pulito*, per esempio, è registrato come iponimo sotto al codice *purezza* perché il rapporto sussiste con il suo aggettivo *puro*.

italiana, inglese e tedesca. La *tokenizzazione* del testo in singole parole ci permetterà, infine, di svolgere analisi quantitative. In questo modo sarà possibile verificare sia il grado di diffusione di un *topos* in una determinata area linguistica, sia la continuità interlinguistica della sua espressione formale. L'analisi metterà inoltre in rilievo il ruolo svolto dal giornalismo spettatoriale nella diffusione delle idee sulla lingua consolidate in una terminologia europea.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Adelung, J. C. 1811. *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. <https://lexika.digitale-sammlungen.de/adelung/online/angebot>.
- Coseriu, E. 1973. *Probleme der strukturellen Semantik. Vorlesung gehalten im Wintersemester 1965/66 an der Universität Tübingen. Autorisierte und bearbeitete Nachschrift von Dieter Kastovsky*, Tübingen, Narr.
- Fabris, A. 2011. "I fogli moralistici veneziani e le loro strategie: la Gazzetta Veneta di Gasparo Gozzi", in *Die Spectators in der Romania – eine transkulturelle Gattung?*, hrsg. von K.-D. Ertler, Frankfurt a.M., Peter Lang, pp. 165-186.
- Fabris, A. 2020. "The Spectatorial Press in Italian. Case Study: The Beginnings of Spectatorial Writing in Italy in the Gazzetta Veneta", in *Spectator-type Periodicals in International Perspective. Enlightened Moral Journalism in Europe and North America*, ed. by M. S. Doms, Berlin, Peter Lang, pp. 155-172.
- Fabris, A. 2022. *I giornali veneziani di Gasparo Gozzi. Tra dialogo e consenso sulla scia dello Spectator*, Firenze, Leo S. Olschki.
- GDLI. *Grande Dizionario della Lingua italiana*. <https://www.gdli.it/>
- Gensini, S. 1984. *Linguistica leopardiana. Fondamenti teorici e prospettive politico-culturali*, Bologna, Il Mulino.
- Grandi, N., Banfi, E. 2013. *Lingue d'Europa. Elementi di storia e di tipologia linguistica*, Roma, Carocci.
- Haßler, G. 2009. "Besonderer Charakter einer Sprache", in *Lexikon sprachtheoretischer Grundbegriffe des 17. und 18. Jahrhunderts*, hrsg. von G. Haßler und C. Neis, Berlin, De Gruyter, pp. 777-790.
- Haßler, G. 2011. "Die Moralischen Wochenschriften aus sprachwissenschaftlicher Sicht: narrative und begriffliche Darstellungsformen", in *Die Spectators in der Romania, eine transkulturelle Gattung?*, hrsg. von K.-D. Ertler, Frankfurt a.M., Peter Lang, pp. 15-37.
- Haßler, G.-Neis, C. (eds.) 2009. *Lexikon sprachtheoretischer Grundbegriffe des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin, De Gruyter.
- Koch, P. 2001. "Lexical Typology from a Cognitive and Linguistic Point of View", in *Language Typology and Language Universals. Sprachtypologie und sprachliche Universalien. La typologie des langues et les universaux linguistiques*, hrsg. von M. Haspelmath-E. König-W. Oesterreicher-W. Raible, Berlin-New York, De Gruyter, vol. 2, pp. 1142-1178.
- Martens, W. 1971. *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der Moralischen Wochenschriften. Mit einem Druckfehlerverzeichnis, versehene, sonst textlich unverändert. Studienausg. von: Wolfgang Martens, Die Botschaft der Tugend, 1968*, Stuttgart, Metzler.
- Oberkampf, W. 1934. *Die zeitungskundliche Bedeutung der moralischen Wochenschriften. Ihr Wesen und ihre Bedeutung: nach den Quellen mit einer Bibliographie*, Dresden, Risse.
- OED. *Oxford English Dictionary*. <https://www.oed.com/>
- Rau, F. 1980. *Zur Verbreitung und Nachahmung des "Tatler" und "Spectator"*, Heidelberg, Winter.
- Rosiello, L. 1962. "Analisi semantica dell'espressione 'genio della lingua' nelle discussioni linguistiche del Settecento italiano", in *Quaderni dell'Istituto di Glottologia*, 6, pp. 89-102.
- Rosiello, L. 1967. *Linguistica illuminista*, Bologna, Il Mulino.

-
- Stammerjohann, H. 2010. "Europeismi", in *Enciclopedia dell'Italiano*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 453-458.
- Stukenbrock, A. 2005. *Sprachnationalismus. Sprachreflexion als Medium kollektiver Identitätsstiftung in Deutschland (1617-1945)*, Berlin, De Gruyter.
-

The Spectatorial Journalism and
the Transmission of Ideas on Language
Giulia Mantovani
Universität Augsburg / Università di Trento
giulia.mantovani@philhist.uni-augsburg.de
giulia.mantovani-1@unitn.it
ORCID: 0000-0001-5113-7806

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

MARIA CHIARA FERRO, FRANCESCA ROMOLI

Verso un lessico digitale dello slavo ecclesiastico

ABSTRACT: The essay presents the project of a Church Slavonic-Italian lexicon undertaken in 2012 and currently about to be accepted among the digital resources of ILIESI. The first part of the essay explains the reasons for the project and its aims, the methodology initially adopted, the first results obtained, the turning point in 2018 with the fine-tuning of the methodology currently in use, and the most recent results. The second part introduces the transition of the project to the web, describing the features of the platform that will host it in terms of content and functions, and reflecting on possible future developments. The project is conceived to overcome the lack of specific tools for the translation of religious and philosophical-theological vocabulary from Church Slavonic to Italian and the difficulties posed by the transition from one culture to another. The research, which does not disregard existing vocabularies, is mainly based on the resources offered by corpora.

KEYWORDS: Italian Language; Church Slavonic Language; Intellectual Vocabulary; Translation; Language Corpora

1. IL PROGETTO: FINALITÀ, MODALITÀ, METODO¹

Nella comprensione della cultura europea tardomedievale, premoderna ma anche attuale e della sua configurazione occupano un posto importante gli studi sulla genesi e sull'evoluzione del vocabolario religioso, filosofico, teologico e più in generale intellettuale. Se questo è vero per le lingue europee occidentali, grazie anche all'indefessa attività dell'ILIESI, lo stesso campo di indagine appare invece meno battuto per l'area slava.

Ciò constatato, a partire dal 2012, chi scrive – Francesca Romoli e Maria Chiara Ferro –, con l'affiliazione delle rispettive università – l'Università di Pisa e l'Università di Chieti-Pescara –, ha avviato un progetto di ricerca volto a studiare le specificità del lessico intellettuale slavo ecclesiastico e a porre le basi per la compilazione di un vocabolario che contemplates le diverse accezioni dei termini che lo rappresentano e ne restituisse l'esatta semantica al fine di permetterne un'adeguata traduzione in lingua italiana. La diffusione del lessico intellettuale ben al di là della letteratura specializzata, anche in testi di ampia divulgazione (cataloghi di mostre, guide turistiche, ecc.), lasciava e lascia tuttora immaginare che uno strumento siffatto possa essere largamente impiegato anche al di fuori del mondo accademico-scientifico, potendo essere di utilità

1. Il presente contributo descrive un progetto che le autrici hanno ideato ed elaborato congiuntamente e che condividono. Il primo paragrafo è stato steso da F. Romoli e il secondo da M. C. Ferro. Abstract, sommario e bibliografia sono comuni.



per chiunque, a diverso titolo, si confronti con testi che attingono al linguaggio della cultura. Dieci anni di studio sono serviti in primo luogo a mettere a punto un metodo di indagine ed elaborare un piano di lavoro e in secondo luogo a individuare una modalità concreta di realizzazione degli scopi del progetto.

L'impostazione della ricerca si fonda sulla consapevolezza della centralità dello slavo ecclesiastico nella formazione del lessico intellettuale e del linguaggio della cultura nelle lingue slave moderne – quelle orientali e parte di quelle meridionali – che allo slavo ecclesiastico sono subentrate nelle funzioni di lingua letteraria. Lo slavo ecclesiastico, al cui interno il lessico intellettuale si è costituito con l'apporto sostanziale e sul modello di lingue altre – primariamente del greco, in misura minore del latino –, ha funzionato da lingua di culto e di cultura – e in questo senso da interlingua – nello spazio culturale della *Slavia orthodoxa* dall'epoca delle origini della tradizione scrittoria lungo tutto il periodo medievale e premoderno.² Nelle lingue letterarie nazionali il retaggio slavo ecclesiastico si conserva in misura variabile, a seconda del contesto culturale, dei programmi e degli orientamenti che ne hanno accompagnato e determinato la genesi e segnato il successivo sviluppo. Nella lingua russa, per esempio, il lessico intellettuale si riversa dallo slavo ecclesiastico all'atto della costituzione della lingua letteraria moderna nel XVIII sec., componendo la categoria dei cosiddetti 'slavismi', e si pone in continuità con il sistema dello slavo ecclesiastico moderno, che rimane la lingua ufficiale della Chiesa ortodossa russa (sebbene un numero sempre minore di fedeli sia in grado di comprenderlo).³

Un'altra delle ragioni del progetto è stata la constatazione dell'assenza di lessici bilingue slavo ecclesiastico-italiano, sia generalisti che settoriali, laddove, invece, per il lessico della cultura ne esistono per altre lingue; se si considera la lingua russa, sempre per fare un esempio, si può riscontrare la disponibilità di vocabolari sia dello slavo ecclesiastico verso il russo, sia del russo verso altre lingue, antiche e moderne (e/o viceversa).⁴ L'esistenza di questi strumenti conferma che il lessico della cultura, e quello religioso, filosofico e teologico in particolare, costituisce un settore specifico della lingua, che come tale richiede di essere studiato.

In una prima fase del progetto i lemmi sono stati ricercati all'interno di corpora costituiti da testi medievali rappresentativi di forme letterarie ed epoche diverse (agio-

2. Le definizioni '*Slavia latina*' e '*Slavia orthodoxa*' (e altre affini) richiamano la bipartizione del mondo slavo che si instaurò all'indomani del battesimo configurando una Slavia che avrebbe a lungo gravitato nella sfera di influenza del mondo latino-germanico e una Slavia che nel suo sviluppo politico, sociale e culturale si sarebbe orientata piuttosto al mondo greco-bizantino. Sull'argomento si vedano almeno Picchio 1991 e 1998, Rothe 1995, Graciotti 1998-1999 e Garzaniti 2007.

3. Per un primo approccio in lingua italiana al lessico della lingua russa si veda Kasatkin & Krisyn & Živov 1995: 155-169. Il dibattito sull'introduzione della lingua russa nel culto e nella catechesi è iniziato nel XIX sec. e ha condotto nel 1876 alla pubblicazione della traduzione della Sacra Scrittura in lingua russa (Bibbia Sinodale), da impiegarsi a fini pastorali. Nella liturgia, invece, la lingua russa non è ammessa. Per una più approfondita disamina dell'argomento si rimanda a Garzaniti 2002.

4. Sedakova 2008; Skljarevskaja 2000; Tyškevič 1954; Roty 1983; Castaing 1993; Aleksandrova 1996; Lewicki 2002; Azarov 2002; Ermolovič 2004.

grafia, innografia, omiletica, letteratura di direzione spirituale, epistolografia, trattatistica e annalistica, dall'IX al XVII sec.) e da testi della tradizione liturgica (le fonti sono state di volta in volta indicate) e sono stati selezionati in base all'osservazione di ricorrenze frequenti e alle difficoltà che i singoli vocaboli ponevano alla traduzione. Dal punto di vista metodologico, ogni termine è stato studiato quanto a etimologia, significato ed evoluzione semantica a partire dalle notizie reperibili in una rosa di vocabolari usati come materiali di controllo (anche questi indicati nei saggi). Procedendo con questo metodo sono state complessivamente analizzate e tradotte 75 voci, che esprimono – senza tuttavia esaurirli – quattro degli ambiti tematici sopra elencati, ovvero: gli appellativi e gli attributi del Dio Cristiano (2); gli appellativi e gli attributi della Madre di Dio (3); gli appellativi e gli attributi del Diavolo e dei demoni (5); gli epiteti di santità (8). I risultati di questa prima fase sono confluiti nei saggi Ferro 2012, Ferro & Romoli 2013, 2014a, 2014b, 2018 e Romoli 2016.

Già dalle prime fasi della ricerca, la consultazione dei dizionari generalisti e dei lessici monolingui e bilingui si è rivelata insufficiente, domandando il ricorso a vocabolari etimologici, dizionari di teologia biblica ed enciclopedie bibliche, che si è reso necessario per poter individuare traduttori italiani che preservassero il significato originario e le accezioni specifiche di ogni lemma nel contesto linguistico e culturale di arrivo. Si è trattato spesso di passaggi delicati, viste le differenze dottrinali che separano le tradizioni cristiane ortodossa e cattolica.

A questo punto si è avvertita l'esigenza di superare la selezione delle fonti, delle accezioni e delle soluzioni traduttive operata dai compilatori dei vocabolari esistenti per attingere direttamente ai testi della tradizione slava ecclesiastica in modo da ampliare il corpus testuale di riferimento, recuperare la più ampia varietà delle accezioni di ogni lemma e ricostruirne complessivamente la semantica, così da poter avanzare proposte traduttive adeguate.

Per fare questo, a partire dal 2018 si è scelto di lavorare sul Corpus Nazionale della Lingua Russa (*Nacional'nyj Korpus Russkogo Jazyka*, <https://ruscorpora.ru> – d'ora in avanti NKRJa) – attraverso l'interrogazione dei sub-corpora *drevnerusskij* (NKRJa_DR, fonti del XII-XIII sec.), *staroruskij* (NKRJa_SR, fonti del XIV-XVIII sec.) e *cerkovnoslavjanskij* (NKRJa_CS, fonti liturgiche).

Si procede secondo questo protocollo: per ogni voce si ricercano le occorrenze nei suddetti sub-corpora del NKRJa, si selezionano, si inventariano e si studiano i contesti di occorrenza, e infine si elicitano l'accezione o le diverse accezioni di una voce. I risultati così ottenuti vengono riscontrati in una rosa di dizionari, quelli, cioè, che nella prima fase del progetto si sono rivelati di maggiore utilità, e precisamente i dizionari del paleoslavo e dello slavo ecclesiastico curati da R.M. Cejtin, R.Večerka ed E. Blagova (Cejtin); J. Kurz e Z. Hauptova (Kurz); F. Miklosich; I.I. Sreznevskij; G. D'jačenko. A questi si aggiunge il più recente e completo dizionario della lingua russa dei secoli XI-XVII (SRJa), al quale dal 1975 lavorano gli studiosi dell'Istituto di Lingua russa dell'Accademia delle Scienze di Mosca (IRJa RAN).

L'applicazione pratica di questa nuova metodologia allo studio di alcuni concetti chiave dell'universo culturale slavo orientale medievale ha dimostrato che, rispetto al

solo spoglio dei vocabolari, l'interrogazione diretta delle fonti permette una comprensione più completa e precisa della semantica di un termine, dei suoi contesti di utilizzo, delle sue accezioni e una più precisa definizione dei suoi confini semantici.

Dalla verifica nelle fonti della semantica del sostantivo slavo ecclesiastico мудрость (*mudrost'*),⁵ per esempio, è emerso il carattere generalizzante, talvolta sommario, lacunoso o incongruente delle indicazioni contenute nei vocabolari, che accostano in maniera disordinata livelli di significato e ambiti tra i più diversi. La disamina delle fonti ha permesso invece di isolare tre significati principali del termine, che riflettono una precisa gerarchia. Il primo di essi si fonda sull'opposizione tra 'Sapienza di Dio' e 'saggezza umana': quando riferito all'uomo, il termine designa una 'condizione di perfezione' o 'dote' non solo intellettuale, ma anche spirituale e morale, ovvero la 'saggezza' unita al 'discernimento' e alla 'prudenza' nel giudicare e nell'agire. Il secondo significato poggia sull'antitesi che oppone il 'Sapere' ('sapienza cristiana') ai 'saperti particolari' (della filosofia, della retorica e dell'astrologia), non di rado connotati negativamente, e in ultima istanza la 'conoscenza' all' 'ignoranza'. Il termine designa infine sia la 'maestria' intesa come abilità (capacità), sia il 'capolavoro'.

Nel caso dello slavo ecclesiastico разумъ (*razum'*),⁶ la ricognizione delle occorrenze del NKRJa ha permesso di individuare cinque nuclei semantici principali e due valori accessori. Il termine definisce innanzitutto le facoltà intellettuali dell'uomo in sé stesse, nonché le espressioni e i risultati del loro esercizio. Spesso occorre nel significato di 'conoscenza' umana o divina. Risulta inoltre riferibile a prerogative e doni divini, si attaglia a parole dette o scritte indicandone il 'senso', e, infine, può valere 'regola' o 'segno'. I dizionari del paleoslavo e dello slavo ecclesiastico registrano la quasi totalità dei significati riferiti alla sfera umana e terrena, considerano tuttavia solo a margine l'uso riferito a Dio e alla conoscenza di Dio, offrendo per questo un'esegesi incompleta.

Ancora, diversamente dalle voci dei dizionari, la disamina dei contesti d'uso del sostantivo образъ (*obraz'*)⁷ ha consentito di evidenziare il nucleo concettuale portante dell'intero campo semantico del vocabolo, che sottende e ordina i suoi cinque significati principali, ovvero il concetto biblico-patristico di "immagine", sulla cui base è possibile sistematizzare ed illustrare la semantica del termine nel suo complesso, individuando un *fil rouge* che collega le sue diverse principali accezioni, che nella trattazione dei lessici appaiono invece scarsamente coese.

Come si può rilevare, i risultati prodotti da queste ricerche convincono dei vantaggi, in termini di esattezza e completezza dell'informazione, dell'interrogazione diretta delle fonti, che, sempre auspicabile, sembra addirittura necessaria nel caso di termini ampiamente diffusi e variamente polisemici come quelli sopra considerati, e, nell'uno e nell'altro caso, si configura come un passaggio essenziale ai fini della traduzione.

Il nodo di raccordo verso la creazione di un vocabolario è stata la categorizzazione del lessico religioso e filosofico-teologico attraverso l'individuazione degli ambiti

5. Romoli 2018.

6. Ferro 2018.

7. Ferro 2019.

semantici che maggiormente lo rappresentano. In particolare sono stati individuati i seguenti gruppi di parole:

1. concetti fondamentali della fede, della teologia e della morale;
2. appellativi e attributi di Dio;
3. appellativi e attributi della Madre di Dio;
4. appellativi e attributi delle gerarchie celesti;
5. appellativi e attributi del diavolo e dei demoni;
6. appellativi e attributi dei personaggi biblici;
7. appellativi e attributi della gerarchia monastica ed ecclesiastica;
8. epiteti di santità;
9. sacramenti;
10. calendario liturgico;
11. forme ed elementi della liturgia;
12. oggetti e paramenti sacri;
13. tipi iconografici e loro attributi;
14. tecnica iconografica;
15. architettura monastica ed ecclesiastica.

2. PASSAGGIO ALLA PIATTAFORMA ONLINE E SVILUPPI FUTURI

Di fronte all'avanzamento metodologico del progetto e ai risultati incoraggianti è sorta l'esigenza duplice di rendere nota la metodologia così messa a punto, diffondere i risultati sin qui ottenuti, uniformare secondo i nuovi parametri i materiali già prodotti e riversarli su una piattaforma digitale interrogabile, a vantaggio della comunità scientifica.

La nostra scelta non poteva che indirizzarsi in prima battuta se non all'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee, data la vicinanza degli intenti del progetto con varie delle attività e scopi perseguiti dall'ILIESI.

Il cuore della piattaforma online che ospiterà il lessico slavo-italiano prevede la creazione di una banca dati interrogabile sia a partire dallo slavo (con una necessaria normalizzazione della grafia delle entrate), sia a partire dall'italiano. In questa prima fase di implementazione della nuova risorsa sono stati fissati i livelli di analisi di ciascuna entrata e dettagliate le categorie di descrizione. In particolare, per ogni lemma slavo ecclesiastico verranno indicati:

- la categoria grammaticale di appartenenza;
- gli eventuali equivalenti in greco e/o in latino (se reperibili);
- i dizionari (limitatamente alla selezione operata) che includono la voce e le sue eventuali varianti grafiche;
- il rinvio alla voce di riferimento (nel caso di lemmi censiti nei dizionari all'interno di voci diverse);
- la natura di calco o prestito del lemma e la lingua di partenza;
- i componenti della parola (nel caso dei composti);
- l'ambito semantico (rispetto agli ambiti definiti nella prima fase del progetto e con eventuali integrazioni);
- il/i traduce/i in italiano.

Per ogni traduceurte italiano saranno commentati:

- l'ambito semantico (rispetto agli ambiti definiti nella prima fase del progetto e con eventuali integrazioni);
- il livello semantico nel contesto considerato (significato astratto, concreto, letterale/proprio, traslato);
- il valore nel contesto considerato (appellativo, attributo, facoltà, nome comune, altro);
- il referente, cioè la tipologia di denotati (uomo, Dio, madre di Dio, oggetto/strumento, luogo, ecc.);
- un esempio d'uso in originale (corredato dal riferimento alla fonte in cui l'occorrenza del lemma è stata rinvenuta, completo dell'indicazione della data e dell'edizione).

La seconda fase del lavoro prevede l'adattamento ai requisiti della piattaforma dei materiali relativi ai 78 lemmi finora studiati e il riversamento degli stessi sulla piattaforma online.

L'interfaccia di interrogazione sarà dotata di una serie di funzionalità di consultazione incrociata delle informazioni: sarà ad esempio possibile eseguire una ricerca per singolo componente di lemmi composti; oppure interrogare il lessico per reperire tutti i lemmi slavi che corrispondono ad un singolo traduceurte italiano, o quelli che possono essere impiegati come attributi, e via dicendo.

Il passaggio dalla consultazione manuale di singole fonti ritenute rappresentative alla *query* automatica degli archivi digitali segna l'ingresso del progetto nella sfera di quella che oggi va delineandosi quale branca indipendente degli studi linguistici, variamente nominata come "archeolinguistica *corpus-based*" (corpus approach in *archeolinguistics*)⁸ o "paleoslavistica *corpus-based*" (*korpusnaja paleoslavistika*),⁹ e che contempla l'impiego delle potenzialità di ricerca offerte dai corpora nello studio dei testi paleoslavi e slavi ecclesiastici.

Un simile approccio negli studi filologici, linguistici e lessicografici relativi allo slavo ecclesiastico inizia a ricevere attenzione proprio negli ultimi anni e sono già comparse le prime indagini sugli strumenti esistenti e sui loro possibili utilizzi. Nell'attesa di una rassegna esaustiva delle ricerche sin qui condotte in tal senso, segnaliamo l'utilità dei saggi di A. M. Moldovan¹⁰ e V. P. Zacharov¹¹ per una panoramica dei principali corpora di testi in slavo ecclesiastico disponibili, e il recente portale *The World Wide Web Portal for the Study of Cyrillic and Glagolitic Manuscripts and Early Printed Books* (2020),¹² che raccoglie, insieme ai link diretti alle banche dati, anche letteratura e notizie su convegni e conferenze scientifiche inerenti la digitalizzazione dell'eredità scrittoria slava ecclesiastica.

Ai fini delle nostre ricerche, se la sezione storica del NKRJa nelle sue quattro diramazioni – *drevnerusskij* (fonti del XII-XIII sec.), *starorusskij* (fonti del XIV-XVIII

8. Afanas'ev 2020.

9. Baranov 2015.

10. Moldovan 2014.

11. Zacharov 2015.

12. <https://www.obshtezhitie.net/> (ultima consultazione: 2 novembre 2023).

sec.), *cerkovnoslavjanskij* (fonti liturgiche), *korpus berestianych gramot* (corpus delle iscrizioni su corteccia di betulla) – appare allo stato attuale la piattaforma più estesa dal punto di vista della quantità di testi inventariati, la più rappresentativa per l'ampiezza dei generi testuali ivi inclusi, e la più funzionale per la varietà dei metadati contemplati e delle possibilità di interrogazione previste,¹³ non si può non considerare l'esistenza di altre banche dati, che varrà la pena consultare nell'immediato futuro per decidere se ampliare ulteriormente il corpus testuale di riferimento.

Tra i più noti archivi digitali di testi paleoslavi e slavo ecclesiastici distinguiamo due tipologie: quelli compilati a partire dalla trascrizione normalizzata (in base a criteri indicati nella singola risorsa) di manoscritti e quelli che raccolgono, invece, edizioni delle opere. Tra i primi si annoverano il portale *Manuskript*¹⁴ approntato ad Udmurt, che contempla dodici sezioni di testi slavi organizzati secondo un criterio tipologico o di genere (manoscritti in glagolitico, *letopisi*, e via dicendo),¹⁵ e il *Trondheim-Sofia Corpus of Old Slavic*,¹⁶ che presenta la trascrizione di 20 manoscritti paleoslavi dell'XI secolo. Il corpus di testi agiografici compilato presso l'Università di San Pietroburgo (SKAT – *Sankt-Peterburskij korpus agiografičeskich tekstov*)¹⁷ risulta ibrido, basandosi talvolta su testi manoscritti, talaltra sulle edizioni degli stessi. Il *Corpus Cyrillo-Methodianum Helsingense: Corpus of Old Church Slavonic Texts*¹⁸ reca invece la traslitterazione delle edizioni¹⁹ di 5 testi del cosiddetto canone paleoslavo,²⁰ nonché delle Vite di Costantino-Cirillo e di Metodio.

Un'altra differenza che è bene tenere presente ai fini delle nostre indagini è quella

13. Il recente ampliamento del NKRJa ha arricchito il portale del cosiddetto “corpus pancronico” (*panchroničeskij korpus*), nel quale confluiscono i sub-corpora storici *drevnerusskij*, *starorusskij* e delle *berestjanye gramoty*, insieme al corpus di base (*osnovnoj korpus*), le cui prime fonti datano al XVIII secolo. Tale strumento permette, attraverso la creazione di un sub-corpus personalizzato, di interrogare le fonti di un preciso arco temporale di interesse.

14. <http://mns.udsu.ru/> (ultima consultazione: 2 novembre 2023).

15. Anche in questo caso si tratta di trascrizione di manoscritti, tranne che per la sezione dedicata all'opera di M. V. Lomonosov, che si basa sull'edizione delle opere dell'autore ed è in fase di elaborazione.

16. <https://www.hf.ntnu.no/SofiaTrondheimCorpus/notis.html> (ultima consultazione: 2 novembre 2023).

17. <http://project.phil.spbu.ru/scat/page.php?page=project> (ultima consultazione: 2 novembre 2023).

18. <https://metashare.csc.fi/repository/browse/corpus-cyrillo-methodianum-helsingense-corpus-of-old-church-slavonic-texts-source/a6cfa17437cb11e29c67005056be118e94602a335d6f4ea0af5025eb1e8034a7/> (ultima consultazione: 2 novembre 2023).

19. I curatori specificano che “The e-text should be considered to be a tertiary source as it is not based on the manuscript itself”, but on editions, and that “The file is not meant to be completely self-explanatory: it must be used with the edition” (<https://korp.csc.fi/download/cmh-src/www/assemanianus.html>).

20. Così si definisce l'insieme di manoscritti antichi che meglio rispecchiano i tratti fonetici degli antichi dialetti bulgaro-macedoni, a partire dai quali gli studiosi moderni hanno ricostruito la grammatica del paleoslavo (cfr. “Canone paleoslavo” a cura di F. Romoli, <https://www.cesecom.it/it/lexicon/canone-paleoslavo/306>). Per approfondimenti si vedano almeno Schenker 1995: 189 ss.; Marcialis 2007: 37-46.

tra strumenti che supportano l'annotazione²¹ dei testi inventariati (la sezione storica del NKRJa *in primis*), quelli che la prevedono, ma non l'hanno ancora implementata (si veda la risorsa SKAT) e quelli che si limitano a digitalizzare i testi (ad esempio il *Trondheim-Sofia Corpus of Old Slavic*).

Per l'area slavo-orientale si potrebbero considerare in aggiunta anche i materiali del progetto *RRuDi – a Russian Diachronic Online Corpus*,²² realizzato presso l'Università di Regensburg in collaborazione con l'Università Humboldt di Berlino, anche se accessibile solo in parte e previa richiesta scritta ai realizzatori; non priva di interesse, inoltre, potrebbe risultare l'interrogazione del sito oldlexicons.ru,²³ dedicato alle risorse lessicografiche dei secoli XIV-XVII. Per l'area meridionale, invece, un utile strumento è costituito dal portale del progetto *Cyrrillomethodiana*²⁴ dell'Università di Sofia.

Ai fini della messa a punto definitiva del corpus testuale di riferimento per il progetto qui presentato, prevediamo pertanto nel prossimo futuro di condurre una ricognizione delle banche dati di testi antichi e medievali in slavo ecclesiastico esistenti, di verificarne l'accessibilità e di compararli con la sezione storica del NKRJa per individuare testi differenti rispetto a quelli lì confluiti. Condotte queste verifiche sarà possibile stabilire se l'interrogazione integrata delle risorse disponibili possa effettivamente coadiuvare il ricercatore nella raccolta di dati finalizzata alla ricostruzione delle diverse accezioni dei lemmi e nell'apprezzamento di eventuali evoluzioni semantiche diacroniche o diatopiche.

L'adozione di un approccio *corpus-based* si rivela inoltre assai promettente anche nell'ottica di successivi sviluppi del progetto nella direzione di ricerche mirate alla ricostruzione di usi autoriali di particolari lemmi e delle loro collocazioni, o ancora per indagini sull'uso linguistico in un preciso periodo storico, che possono essere facilmente condotte sulla piattaforma del NKRJa grazie alla possibilità di creare sub-corpora personalizzati.²⁵ In tale prospettiva, senza pretesa di esaustività, indichiamo a titolo di esempio l'eloquente caso di studio inerente l'uso lessicale di Massimo il Greco,²⁶

21. Impieghiamo qui il termine 'annotazione' nell'accezione che gli è propria nell'ambito della linguistica dei corpora, cioè per indicare la pratica di corredare i testi con informazioni che ne riguardano la struttura, a diversi livelli di rappresentazione (morfologico, sintattico, semantico, fonetico, lessicale, pragmatico, ...).

22. <https://www.slawistik.hu-berlin.de/de/member/meyerrol/objekte/rrudi#autotoc-item-autotoc-2> (ultima consultazione: 2 novembre 2023).

23. <http://oldlexicons.ru> (ultima consultazione: 2 novembre 2023).

24. <https://histdict.uni-sofia.bg/> (ultima consultazione: 2 novembre 2023).

25. Sulle ultime funzionalità implementate nella sezione storica del NKRJa si veda il link esplicativo (in russo): <https://ruscorpora.ru/news>.

26. Massimo il Greco (Arta 1470ca-Sergiev Posad 1556), al secolo Michele Trivolis, fu un erudito greco che giovanissimo giunse in Italia come copista al seguito di Giano Lascaris; qui respirò il clima di rinnovamento religioso e il fermento intellettuale umanistico-rinascimentale. Per motivi ancora non del tutto chiari abbandonò la penisola per diventare monaco sull'Atos nel monastero Vatopedi e da qui fu poi inviato in Moscovia, dove approdò nel 1518 al posto del più anziano e noto monaco Savva, per occuparsi della correzione delle traduzioni dei libri liturgici. La maggior parte della sua eredità scrittoria è redatta in slavo ecclesiastico e seppur in vita subì condanne e carcerazione, è attualmente venerato come santo da parte della Chiesa

intellettuale di spicco della Moscovia cinquecentesca, presentato da M. C. Ferro:²⁷ applicando la metodologia che abbiamo esposto, è stato possibile isolare in una selezione di opere dell'autore i prestiti i prestiti имарменія (*imarmenija*), фатунъ (*fatun*) e fortuna (*fortuna*), il cui impiego risultava sporadico nella letteratura precedente, limitatamente alle evidenze restituite dalla consultazione della sezione storica del NKRJa e dei principali dizionari del paleoslavo e dello slavo ecclesiastico; l'analisi dei contesti d'uso dei tre lemmi nelle opere di Massimo il Greco, inoltre, ha permesso di confermare l'ipotesi che l'autore, non soddisfatto del materiale lessicale slavo per esprimere i concetti di "destino", "fato", "fortuna" (vale a dire нужда – *nuzda*, понуждение – *ponuždenie*, e съчастіе – *s'častie*), abbia attinto terminologia specifica e disambigua dalle altre due lingue che meglio padroneggiava, il greco e il latino, arricchendo il bagaglio lessicale dello slavo ecclesiastico.

Le prospettive promettenti e le potenzialità di futuri sviluppi del lexicon bilingue che abbiamo presentato ne confermano l'utilità non solo per la comunità scientifica, ma anche per quanti con finalità diverse si occupano dello studio e della traduzione di opere che attingono al linguaggio slavo ecclesiastico della cultura: filologi, storici della letteratura, della cultura e dell'arte, traduttori, mediatori, ecc.

La piattaforma in preparazione che ospiterà i materiali in progressivo aggiornamento va ad arricchire il già ampio ventaglio delle risorse digitali dell'ILIESI, che si troveranno a rappresentare insieme alla tradizione greca e a quella latina, fondamentali per il pensiero intellettuale e la storia delle idee in Europa, anche quella slava, certo non marginale nel continente che annovera tra i suoi patroni i santi Cirillo e Metodio.

RINGRAZIAMENTI

Siamo grate a Enrico Pasini che ha accolto la nostra proposta di inserire il lessico slavo ecclesiastico-italiano tra le risorse multimediali dell'ILIESI; esprimiamo altresì un sincero ringraziamento a Pietro Restaneo e Ada Russo che, per le rispettive competenze, ci stanno accompagnando in questo delicato passaggio con la loro preziosa collaborazione.

ABBREVIAZIONI

NKRJa = *Nacional'nyj Korpus Russkogo Jazyka*.

Cejtlin = Cejtin, R. M., Večerka, R., Blagova, E. (ed.). 1994². *Staroslavjanskij slovar' (po rukopisjam X-XI vv.)*. Moskva, Russkij jazyk.

D'jačenko = D'jačenko, G. 1993 (1901). *Polnyj cerkovno-slavjanskij slovar'*, Moskva, Otčij dom.

Kurz = Kurz, J., Hauptova, Z. 1966-1997 (reprint 2006). *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*, I-IV, Praha (Sankt-Peterburg), Československa Akademie ved. Praha: Academia.

Miklosich = Miklosich, F. 1862-1865. *Lexicon Palaeslovenico-Graeco-Latinum emendatum auctum*, Wien, Guilelmus Braumueller.

Sreznevskij = Sreznevskij, I. I. 1893-1912 (reprint 2003). *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam*, I-III, Sankt-Peterburg (reprint Moskva), Znak.

Ortodossa russa. Le tappe salienti del suo percorso di vita, ancora in parte da ricostruire, sono ben esposte negli studi fondamentali di Denissoff 1943, Sinicya 2008 e Romoli 2021, che scioglie qualche nodo per il periodo italiano offrendo un quadro aggiornato e corretto rispetto ai primi due.

27. Ferro 2019 e 2020.

SRJa = *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII*, Moskva, Nauka 1975 (<http://etymolog.ruslang.ru/index.php?act=xi-xvii>).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Dizionari

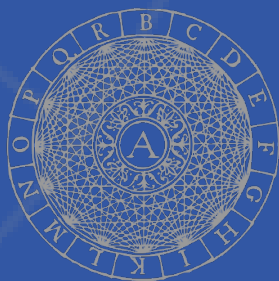
- Aleksandrova, T. S. 1996. *Opyt kratkogo nemecko-russkogo i russko-nemeckogo slovarja: v pomošč' čitajuščemu christianskuju literaturu. S priloženiem tekstov dlja čtenija*, Moskva, Russkie slovari.
- Azarov, A. A. 2002. *Russko-anglijskij slovar' religioznoj leksiki, s tolkovanijami*, Moskva, RUSSO.
- Castaing, P. 1993. *Dictionnaire russe-français des termes d'architecture religieuse en Russie*, Paris, Institut d'études slaves.
- Ermolovič, D. I. 2004. *Anglo-russkij i russko-anglijskij slovar' religioznoj i vozvyšennoj leksiki*, Moskva, R. Valent.
- Lewicki, R. 2002. *Christianstvo: russko-pol'skij slovar'*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax.
- Roty, M. 1983. *Dictionnaire russe-français des termes en usage dans l'Église russe*, Paris, Institut d'études slaves.
- Tyškevič, S. 1954. *Kratkij latinsko-russkij bogoslovskij slovar'*, New York & Roma, Russian Centre, Fordham University & Tipografia io X.
- Sedakova, O.A. 2008. *Slovar' trudnych slov iz bogosluženija: cerkovnoslavjano-russkie paronimy*, Moskva, Greko-latinskij kabinet Ju.A. Šičalina.
- Skljarevskaja, G.N. 2000. *Slovar' pravoslavnoj cerkovnoj kul'tury*, Moskva, Nauka.

Studi

- Afanasiev, I. A. 2020. "A Corpus-based Approach in Archaeolinguistics", *Journal of applied Linguistics and Lexicography*, 2/2, pp. 147-159.
- Baranov, V. A. 2015. "Istoričeskij korpus kak cel' i instrument korpusnoj paleoslavistiki", *Scripta & e-Scripta: The Journal of Interdisciplinary Mediaeval Studies*, 14-15, pp. 39-62.
- Denissoff, É. 1943. *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Louvain & Paris, Bibliothèque de l'Université & Desclée de Brouwer.
- Ferro, M. C. 2012. "Tradurre i lemmi russi appartenenti al lessico agiografico slavo ecclesiastico. Difficoltà e proposte", *Studi Slavistici*, 9, pp. 133-148.
- Ferro, M. C. 2018. "Sl.eccl. разумъ. Studi per un lexicon plurilingue dei termini religiosi e filosofico-teologici", in *Contributi italiani al XVI congresso internazionale degli Slavisti (Belgrado 20-17 agosto 2018)*, a cura di M. C. Ferro, L. Salmon e G. Ziffer, Firenze, Firenze University Press, pp. 23-36.
- Ferro, M. C. 2019. "Sl.eccl. образъ. Studi per un lexicon plurilingue dei termini religiosi e filosofico-teologici", in *Per Aleksander Naumov. Studi in suo onore*, a cura di L. Banjani, P. Lazarević Di Giacomo e K. Stantchev, Alessandria, Dell'Orso, pp. 113-135.
- Ferro, M. C. 2019. "Per un'analisi lessicale delle opere di Massimo il Greco", *Studi Slavistici*, 16, pp. 139-156.
- Ferro, M.K. 2020. "Church Slavonic Words имарменя, фатунъ, фортуна in Maximus the Greek's Works", *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2. Yazykoznanie*, 19/6, pp. 17-30 (in Russian).
- Ferro, M. C. e Romoli, F. 2013. "Gli attributi di Dio. Per una traduzione slavo ecclesiastico-russo-italiano del lessico religioso e teologico-filosofico", *Studi Slavistici*, 9, pp. 237-248.
- Ferro, M. C. e Romoli, F. 2014a. "Appellativi e attributi della Madre di Dio. Per un lexicon slavo ecclesiastico-russo-italiano dei termini religiosi", *Studi Slavistici*, 11, pp. 99-122.
- Ferro, M. C. e Romoli, F. 2014b. "Un lexicon slavo ecclesiastico-russo-italiano dei termini religiosi e filosofico-teologici. Presentazione del progetto e primi risultati, con commento degli attributi del diavolo", *Stephanos*, 5/7, pp. 96-120.
- Garzaniti, M. 2002. "Quale lingua per la liturgia", *Religioni e società*, 17, pp. 75-82.
- Garzaniti, M. 2007. "Slavia latina e Slavia ortodossa. Per un'interpretazione della civiltà slava nell'Europa medievale", *Studi Slavistici*, 4, pp. 29-64.

- Garzaniti, M. 2011. "Riflessioni per un lessico religioso e filosofico-teologico russo-italiano", in *Ulica Ševčenko 25 korpus 2. Scritti in onore di Claudia Lasorsa*, a cura di V. Benigni e A. Salacone, Cesena & Roma, Caissa Italia, pp. 62-70.
- Graciotti, S. 1998-1999. "Le due Slavic: problemi di terminologia e problemi di idee", *Ricerche slavistiche*, 45-46, pp. 5-84.
- Kasatkin, L., Krysin, L. e Živov, V. 1995. *Il Russo*, a cura di N. Marcialis e A. Parenti, Scandicci, La Nuova Italia.
- Marcialis, N. 2007. *Introduzione alla lingua paleoslava*, Firenze, Firenze University Press.
- Moldovan, A. M. 2014. "Problemy i zadači korpusonogo izučeniya slavjanskoj pis'mennosti", *Slavjanskij al'manach*, pp. 25-34.
- Picchio, R. 1991. "Slavia Ortodossa e Slavia Romana", in *La letteratura della Slavia ortodossa*, a cura di R. Picchio, Bari, Dedalo, pp. 7-83.
- Picchio, R. 1998. "Open Questions in the Study of the 'Orthodox Slavic' and 'Roman Slavic' Variants of Slavic Culture", in *Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli slavisti (Cracovia 26 Agosto - 3 Settembre 1998)*, a cura di F. Esvan, Napoli [s.n.], pp. 1-24.
- Romoli, F. 2016. "Studi per un lexicon plurilingue dei termini religiosi e filosofico-teologici. Ancora a proposito degli appellativi e attributi della Madre di Dio", *Stephanos*, 5/19, pp. 26-44.
- Romoli, F. 2018. "Sl.eccl. мудрость. Studi per un lexicon plurilingue dei termini religiosi e filosofico-teologici", in *Contributi italiani al XVI congresso internazionale degli Slavisti (Belgrado 20-17 agosto 2018)*, a cura di M.C. Ferro, L. Salmon e G. Ziffer, Firenze, Firenze University Press, pp. 37-50.
- Romoli, F. 2021. *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente. Esperienza ed evidenza documentaria nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca*, Firenze, Firenze University Press.
- Romoli, F. e Ferro, M. K. 2018. "Cerkovnoslavjansko-russko-ital'janskij leksikon religioznych i filosofsko-bogoslovskich slov. Ob imenovanijach i atributach Bogorodicy (II)", in *Rimskie Kirillo-Mefodievskie Čtenija. Selecta. Slavjanskoe srednevekov'e. Bogosluženie. Knižnost'. Jazyk*, ed. N. Zapol'skoj, Moskva, Indrik, pp. 137-182.
- Rothe, H. 1995. "Slavia Latina in the Middle Ages between Slavia Orthodoxa and the Roman Empire (the Pope and the Emperor)", *Ricerche Slavistiche*, 13, pp. 75-88;
- Schenker, A. M. 1995. *The Dawn of Slavic: An Introduction to Slavic Philology*, New Haven, Yale University Press.
- Zakharov, V.P. 2015, "Istoričeskie korpusa i korpusnye diakhroničeskie issledovanija", in *Pis'mennoe nasledie i informacionnye tekhnologii "El'Manuscript-2015"*, Novosibirsk, Novosibirskij Gosudarstvennyj Universitet, pp. 11-13.

Towards a Digital Lexicon of the
Church Slavonic Language
Maria Chiara Ferro
Università di Chieti-Pescara
maria.ferro@unich.it
ORCID: 0000-0002-9949-6856
Francesca Romoli
Università di Pisa
francesca.romoli@unipi.it
ORCID: 0000-0003-4994-7062



ILIESI
CNR

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO E STORIA DELLE IDEE