

Il "Trattato del mondo".

un *Trattato del mondo, o della luce*: ma nel 1633 la condanna di Galileo lo indusse a sospenderne la pubblicazione. Si limitò a stamparne, nel 1637, il discorso introduttivo: il celebre *Discours de la méthode*, seguito da tre dissertazioni su la Diottrica, le Meteore e la Geometria.

La dottrina filosofica acquisita col nuovo metodo, già accennata nel *Discours*, fu ripresa nelle *Meditationes de prima philosophia* (1641: ma preparata già prima del '30), poi, più diffusamente, nei *Principia philosophiae* (1644). Nel 1647 le due opere uscirono in versione francese, e nel 1649 furono seguite dalla trattazione dell'argomento più difficile da studiare con un metodo ispirato alla nuova scienza: la morale. Cartesio intitolò quest'ultimo lavoro *Les passions de l'âme*, e vi studiò l'azione che i fenomeni corporei possono esercitare sull'anima, e viceversa.

Prudenza.

Nel 1629 Cartesio si era trasferito in Olanda: per studiare con più raccoglimento che a Parigi, e forse, anche, per essere meglio al sicuro dall'Inquisizione, di cui aveva una sacrosanta paura. Il suo motto era: *larvatus prodeo*¹: quanto radicale nel concepire i pensieri, altrettanto circospetto era nel presentarli al pubblico. Dall'Olanda fu in corrispondenza con moltissimi dotti, soprattutto attraverso il P. MARINO MERSENNE (1588-1648) (suo ex-compagno a La Flèche e, dal 1611, nell'ordine dei Minimi); e rispose alle *Obiezioni* mosse alle sue *Meditazioni* da filosofi e teologi. Nel 1649, chiamato dalla regina Cristina, andò in Svezia, per insegnare a corte la sua filosofia; ma l'anno dopo una polmonite (che volle curare con propri metodi, non fidandosi dei medici locali) lo portò alla tomba.

IL METODO CARTESIANO

§ 66. Il dubbio – La prima regola del metodo di Cartesio è: « Non ammettere come vero nulla che non si sia riconosciuto con evidenza per tale: cioè, evitare il pregiu-

¹ Cfr. la prima delle *Cogitationes privatae*, in *Oeuvres*, Parigi 1897 sgg., vol. X, p. 213.

dizio e la prevenzione». È una tipica regola di metodologia scientifica: finché una proposizione non risulta dimostrata, non dobbiamo riconoscerle valore di conoscenza. Solo quanto è accertato è saputo: il resto potrà servire alla scienza futura, ma per ora si deve ritenere di non saperlo.

Poiché le verità accertate sono poche, e su tutto il resto si presume di essere ignoranti, l'atteggiamento cartesiano sembrerebbe ispirato allo scetticismo, rimesso in onore dal Montaigne (cfr. § 52). In realtà il dubbio cartesiano non è che una precauzione: un espediente per evitare che si insinuino nel corpo della scienza affermazioni non certe, da cui potrebbero derivarne altre, sempre più lontane dalla verità, sicché l'ammissione anche di un piccolo particolare indimostrato potrebbe infirmare la validità di tutto. Il "dubbio metodico", dunque, è la prima garanzia della certezza della conoscenza; senza la quale il sapere non può costruirsi progressivamente, come ormai vuole il filosofo, per seguire l'esempio della scienza.

Assumere come vero solo il dimostrato.

Precauzione.

§ 67. La morale provvisoria – Quando Cartesio scrive il suo *Discorso sul metodo* le verità accertate sono così poche che non basterebbero a guidare il comportamento dell'uomo. Per evitare, allora, lo stabilirsi di un "pirronismo"² (o scetticismo) pratico, Cartesio fissa alcune regole di "morale provvisoria", in attesa di una morale definitiva. Sono regole genericamente ispirate allo stoicismo: 1) obbedire alle leggi e ai costumi del proprio paese (non essendosi ancora potuto stabilire quali siano i migliori in senso assoluto: atteggiamento già di Montaigne); 2) presa una risoluzione, seguirla con fermezza (poiché è più facile uscire da una foresta procedendo per un cammino retto, qualunque sia, che errando a caso); 3) cercar di cambiare piuttosto i propri desideri che l'ordine delle cose; 4) coltivare

Carattere stoico.

² Lo scettico Pirrone, non potendo sapere con certezza se, ad es., in un dato punto vi fosse o no un albero, a volte andava a cozzargli contro (cfr. vol. I, § 119).

la propria ragione, essendo questa la migliore occupazione che gli uomini possano scegliere (quando, s'intende, abbiano possibilità di scegliere).

Tali regole, che rispecchiano la personale concezione che Cartesio aveva della vita, evitano che l'esigenza di rinnovamento radicale implicita nel dubbio metodico metta tutto in discussione, anche la morale, prima che gli uomini siano preparati a farlo. Ma vi sarà chi, ispirato dalla mentalità cartesiana, penserà che si debba cominciare a costruir da principio in tutti i campi: non solo nella teoria ma anche nella pratica, facendo piazza pulita della tradizione.

§ 68. **Cominciare daccapo** – Cartesio, per ora, si limita a voler ricostruire *ab initio* nel campo conoscitivo. La regola di non ammettere per vero ciò che non risulti accertato implica che tutta la conoscenza tradizionale sia considerata come nulla (quand'anche poi si dovesse tornare a riconoscerne vera una parte), e che tutto il corpo del sapere sia ricostruito, pezzo per pezzo, a cominciare dai primi principi evidenti. Solo dopo che la ricostruzione si sia avviata con questo metodo i ricercatori successivi potranno presupporre il lavoro già fatto (pur controllandolo), e considerare come acquisite le verità ormai certe.

Perciò la filosofia cartesiana diffida di tutta la storia che l'ha preceduta. La storia (del pensiero) deve ricominciare, perché ora soltanto è stata trovata la via per dare al pensiero un andamento progressivo. Questa applicazione del dubbio metodico non evita a Cartesio di servirsi, più o meno dichiaratamente e consapevolmente, di principi filosofici tradizionali: ma la sua aspirazione sarebbe di cominciare tutto da principio, partendo dalle prime evidenze e ampliandole via via.

§ 69. **Intuizione e deduzione** – L'ampliarsi dell'evidenza avviene attraverso un processo che Cartesio ci de-

scrive nelle *Regulae ad directionem ingenii*. Vi sono verità semplici, la cui validità appare alla mente immediatamente, per intuizione. Quando però, siamo in dubbio su qualche proposizione, per sapere se sia vera o no dobbiamo cercar di connetterla con una delle verità di per sé evidenti, attraverso un processo di *deduzione*. Questo è possibile perché l'intuizione coglie con evidenza immediata non solo verità staccate, ma anche, quando ci sia, la connessione necessaria di una verità con l'altra. Sicché, se si dispone di verità evidenti e si procede per connessioni evidenti, si può arrivare a congiungere tra loro proposizioni che, a tutta prima, apparivano lontanissime, e fornire a tutte quell'evidenza che, nel primo momento, solo alcune sembravano possedere. La deduzione fornisce, insomma, una evidenza *mediata*, attraverso una catena di evidenze *immediate*.

§ 70. **Regole metodiche** – Di qui le regole del metodo che seguono alla prima (qui indicata al § 66): 2) quando ci si trova davanti a una difficoltà, scomporre le idee complesse, circa le quali si è in dubbio, fino a ottenere idee semplici, la cui verità o falsità risulti con evidenza immediata (*analisi*); 3) ricomporre le nozioni semplici secondo connessioni direttamente evidenti (*sintesi*); 4) controllare accuratamente che, in questi procedimenti di analisi e di sintesi, non si sia saltato nessun passaggio, poiché altrimenti alla catena mancherebbe qualche anello necessario (*enumerazione completa* dei passaggi: analoga alla "riprova" delle matematiche).

Il successo di un procedimento del genere in « quelle lunghe catene di ragionamenti, tutti semplici e facili, di cui i geometri son soliti servirsi per le loro più difficili dimostrazioni » assicura che questo è il metodo buono. Ma i principi da cui muovono i geometri possono considerarsi principi primi? E che cos'è quella loro "evidenza",

Le verità
sono
connesse.

Scomporre
e ricomporre.

Diffidenza
per la storia.

per cui sono accettati come veri, con tutte le conseguenze che “evidentemente” ne derivano? Il vero problema della filosofia cartesiana comincia qui.

IL « COGITO » E DIO

§ 71. **L'evidenza** – Se l'evidenza, che per Cartesio è il segno della verità, si riducesse a una semplice impressione psicologica, fatta da certe proposizioni sul nostro animo, per cui quelle proposizioni ci “appaiono” vere, il criterio dell'evidenza sarebbe incerto quanto qualsiasi altro. Qualunque impressione soggettiva, infatti, può ingannare. Perciò Cartesio, nelle *Meditazioni*, non si accontenta di portare il dubbio sulle impressioni dei sensi (che spingono a pensare le cose come fatte in un certo modo, mentre le cose potrebbero essere diverse, o addirittura non esistere punto); ma suppone che un “genio maligno” possa essersi preso il divertimento di farci *sembrare* evidenti anche proposizioni matematiche false.

Il “genio maligno”.

D'altra parte, se per non correre il rischio di affidarci a un'impressione soggettiva, abbandonassimo il criterio dell'evidenza, quale altro mezzo avremmo per giudicare della verità? Qualunque sia il criterio che adoperiamo, alla fine dovremo sempre ammettere per vera una proposizione perché risulta *evidente* che soddisfa a quel criterio. E saremo pur sempre noi a dover dare quel giudizio.

Cartesio supera la difficoltà ricorrendo a un'evidenza che si garantisce da sé, nel senso che, quanto più la si sottopone al dubbio, tanto più viene ad essere indubitabile. Questa evidenza è il mio stesso pensiero.

Il pensiero, infatti, può dubitare di tutto, compreso sé medesimo; ma, appunto perciò, dubitando, *pensa*: e quindi esiste come pensiero. È l'antico motivo socratico-platonico-agostiniano (*so di nulla sapere, etc.*), ripreso in un nuovo

Dal dubbio la certezza.

contesto³. Tutte le evidenze che riusciamo a pensare possono essere fallaci: ma il pensiero che le pensa, e che può cadere in errore — anzi, non sa nemmeno se s'inganna o no — sussiste pur sempre come soggetto di questo inganno e di questo dubbio. Il dubbio stesso, qui, è fonte di certezza. Ecco perché, in questo caso, l'evidenza si garantisce da sola.

§ 72. **Il “cogito”** – Quello che Cartesio, in queste considerazioni, chiama « pensiero » non è solo il pensiero intellettuale, ma tutto ciò che noi chiamiamo « coscienza »⁴: capacità rappresentativa di qualsiasi specie. L'oggetto rappresentato può essere ingannevole, o anche non avere alcun corrispondente nella realtà: ma ciò non toglie che la coscienza, così ingannata, possa a buon diritto dirsi certa di sé: perché per ingannarsi, e anche per dubitare se inganno ci sia, dev'essere cosciente, cioè “pensare”. Dunque il pensiero è a se stesso la prima e più originaria evidenza immediata. Il pensiero *si sa* come pensiero, e questo suo sapersi è al riparo da ogni dubbio, perché già il dubitare lo presuppone. La prima esistenza di cui si deve esser certi è dunque l'esistenza del pensiero cosciente di sé: *cogito, ergo sum*.

La coscienza è evidente a sé.

In questa proposizione l'esistenza non è dedotta dal fatto di pensare (come se si dicesse: tutto ciò che pensa è; ma io penso, dunque sono). Nonostante l'*ergo* della formula, il *sum* non è una conseguenza che abbia bisogno di essere dedotta dal pensiero: è il pensiero stesso, che ha la caratteristica di attestare da sé, direttamente, la propria esistenza⁵.

³ La confutazione agostiniana dello scetticismo era stata ripresa, oltre che dal Campanella, nella *Vérité des sciences contre les sceptiques ou pirroniens*, del MERSENNE (1623).

⁴ « Che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole o non vuole, che immagina anche, e che sente » (*II Meditazione*).

⁵ Campanella aveva notato, a proposito del sentire, che esso presuppone sempre un *sensus sui*, che è *inditus* (§ 36).

La "sostanza
pensante".

Anche l'espressione usata da Cartesio, sono « una cosa » che pensa (*res cogitans*) non deve far pensare che vi sia *anzitutto* una sostanza e poi, come suo attributo, il pensiero: perché, nel caso del pensiero, il pensare non è un attributo, ma è esso stesso tutta la realtà della sostanza pensante, che si atteggia in vari "modi" come dubitare, volere, sentire, etc.⁶. Per questo basta la presenza, anche dubbia, di uno di questi atti di pensiero, per rendere certi che il pensiero c'è.

§ 73. **Dio** – Il "cogito", per l'immediata attestazione che dà di sé, è dunque il modello, anzi il luogo, di un'evidenza che non è un semplice "sembrar vero", bensì la garanzia che la verità dà di se stessa. Solo nell'evidenza del pensiero la verità è: ossia, non semplicemente "appare" vera, ma acquista un'evidenza ontologica e oggettiva. Le altre verità non sono così immediatamente evidenti come il cogito: esse hanno bisogno di *diventare* evidenti nel pensiero, ossia di essere *giustificate*, in modo che la loro evidenza, come quella del pensiero stesso, risulti diversa da un semplice "apparire".

Le altre
verità
vanno
giustificate.

La prima di queste verità che si disvelano ontologicamente evidenti nel pensiero è l'esistenza e la perfezione di Dio. Il nostro pensiero, infatti, acquista certezza di sé attraverso il dubbio: ma un pensiero che dubita non è perfetto, e quindi non è assolutamente autosufficiente; non è tale, cioè, da poter *far esistere* se stesso: non è *causa sui*. Dunque l'esistenza (indubitabile) del pensiero che dubita implica qualcosa che lo faccia esistere, e che non sia a sua volta imperfetto: Dio.

Cartesio presenta questo argomento in due modi: *a*) l'idea di un pensiero perfetto (che non dubita) non può derivare dal pensiero imperfetto (che dubita), e neppure da una cosa meno perfetta ancora: dunque, può derivare

Dal pensiero
a Dio.

⁶ Ad Arnauld, *Oeuvres*, cit., V, 213.

solo da una natura effettivamente perfetta. Ma quest'idea di un pensiero perfetto esiste in me (tant'è vero che mi riconosco imperfetto in paragone ad essa), e quindi esiste Dio, da cui tale idea deriva. *b*) Se potessi farmi da me, mi farei perfetto: invece io sono, ma sono imperfetto; dunque, c'è un qualche altro che mi ha fatto: e questo altro è Dio.

Queste due prove (come quelle di S. Tommaso) presuppongono che esista qualche cosa (e cioè: che esista io come pensiero; oppure che esista una mia idea, l'idea della perfezione). Da questa esistenza finita risalgono all'esistenza di Dio. Una terza prova, del tutto analoga alla prova a priori di S. Anselmo (vol. I, § 205) muove, invece, non più da un'esistenza, bensì dal *concetto* stesso di Dio, come essere dotato di tutte le perfezioni: un tal essere non può mancare della perfezione dell'esistenza, per definizione. Gli scritti di Cartesio contribuirono a tal segno a divulgare questa prova (che Kant chiamerà "ontologica"), che nel Seicento essa fu conosciuta comunemente come « argomento cartesiano » per provare l'esistenza di Dio.

La prova
ontologica.

§ 74. **La realtà del mondo** – Non altrettanto facile è dimostrare l'esistenza delle cose finite fuori del pensiero. È vero che le cose si presentano immediatamente alla coscienza: senonché la coscienza è garante della *propria* realtà, non di quella, indipendente, dei suoi oggetti, che potrebbero anche essere puri sogni.

Fortunatamente l'esistenza, già dimostrata, di Dio ci offre una strada. Come essere perfetto, Dio non può essere menzognero: quindi non può far sorgere sistematicamente nella nostra coscienza una rappresentazione di cose inesistenti, tale da farci credere alla loro esistenza. Dunque, il mondo esiste indipendentemente dalla coscienza che ne abbiamo: la veracità di Dio è garante dell'esistenza del mondo.

La veracità
divina.

Questa necessità di passare attraverso Dio per assodare l'esistenza del mondo costituisce l'"idealismo" cartesiano,

che Kant chiamerà « problematico », nel senso che non nega che il mondo esista, ma solo che possiamo esserne certi direttamente. I filosofi che seguirono a Cartesio si mostrarono generalmente insoddisfatti di questo stato di cose, e cercarono variamente di porvi rimedio. Tra l'altro, infatti, la « dimostrazione » cartesiana dell'esistenza del mondo appariva poco convincente: se le impressioni che noi interpretiamo come l'effetto di cose indipendenti da noi non fossero, invece, ciò che noi crediamo, che diritto avremmo di considerare questo nostro errore come un « inganno » da parte di Dio?

§ 75. **La verità e l'errore** – La teoria cartesiana della verità e dell'errore conferma tali dubbi. Infatti l'errore, secondo Cartesio, è dovuto a un moto della nostra volontà, che pretende di giudicare più ampiamente di quanto il nostro effettivo conoscere giustifichi: e questo errore di giudizio non può essere fatto risalire a Dio.

La nostra conoscenza, secondo Cartesio, avviene sempre attraverso « idee », che, nel significato dato al termine dalla lingua filosofica del tempo, sono ormai qualcosa di ben lontano dalle idee di Platone: si tratta, infatti, di *representazioni mentali*, a cui può corrispondere o non corrispondere una realtà esterna. « Io non posso avere alcuna conoscenza di ciò che è fuori di me, se non per l'intermediario delle idee che ho in me; e pertanto devo guardarmi bene dal riferire i miei giudizi direttamente alle cose », anche se « ritengo che tutto ciò che si trova in quelle idee si trovi necessariamente nelle cose »⁷.

Le nostre idee possono essere innate, avventizie o fittizie. Le idee *innate* sono conosciute grazie ad una « illuminazione della mente, per cui essa vede, nella luce di Dio, le cose che a Dio piace di scoprirle »⁸. Grazie a que-

⁷ Al P. Gibeuf, *Oeuvres*, III, 474.

⁸ Al marchese di Newcastle, *ivi*, V, 36.

sta illuminazione⁹ noi possiamo conoscere verità a cui non corrispondono « cose » reali, come le verità intorno al numero, « che non esiste fuori della nostra mente »¹⁰. Le idee *avventizie* vengono invece a noi attraverso i sensi. Le *fittizie*, infine, sono composte da noi ad arbitrio: come l'idea di chimera. Ne viene che « tutto ciò che cade sotto la nostra conoscenza » si può ripartire in due classi: « l'una contiene tutte le cose che hanno esistenza fuori di noi, l'altra tutte le verità che non sono nulla fuori della nostra mente (cose e verità) »¹¹.

Come puri e semplici contenuti del nostro pensiero le idee, « considerate per sé, senza riportarle ad altro, non possono propriamente essere false »¹²: anche quando siano fittizie, come la chimera. La falsità sorge solo quando il giudizio *affermi* o *neghi* (a torto) *l'esistenza* di un certo contenuto (o anche un certo rapporto tra contenuti): perché allora può darsi che, ciò che ritengo sussistere indipendentemente dalla mia idea, in realtà non sussista, e viceversa. Ma dare o negare l'assenso, nel giudizio, non è più rappresentare un contenuto: è formare un atto di volontà. Quindi l'errore non nasce nell'intelletto per sé considerato, ma solo da un rapporto tra l'intelletto e la volontà, che sono le due facoltà fondamentali dello spirito: quando la volontà dà il suo assenso ad affermazioni su cose che non conosce con sufficiente chiarezza e distinzione, allora può sbagliare.

Questo assenso dato affrettatamente è il solo che possa spiegare l'« errore circa quelle nozioni a cui non corrisponde l'esistenza di una cosa » (come in matematica). Qui infatti, se mi limitassi ad ammettere ciò che vedo chiaramente e distintamente, non potrei sbagliare. Ma noi pretendiamo di giudicare anche su oggetti che conosciamo

L'errore nasce dalla volontà.

⁹ La parola ricorda Agostino (vol. I), anche se il significato è alquanto diverso.

¹⁰ *Principia*, I, 59.

¹¹ *Principia*, I, 48.

¹² *III Meditazione*.

Le idee come rappresentazioni.

Idee innate e avventizie.

confusamente, e per questa *maggiore estensione* che diamo al giudizio (quindi al nostro volere) rispetto al nostro capire, cadiamo in errore¹³.

La chiarezza
e distinzione.

§ 76. **Volontarietà dell'errore ed evidenza** – Consideriamo ora un contenuto mentale perfettamente chiaro e distinto: in cui, cioè, nulla sfugga all'intelletto. Se noi ci limitiamo a giudicare di tale contenuto senza estendere l'assenso più in là, non potrà accadere che sbagliamo. Il nostro giudizio, in questo caso, aderisce perfettamente al contenuto, e l'assenso non è più dato ad arbitrio, ma è determinato dallo stesso contenuto evidente: tanto è vero, che l'evidenza del contenuto *costringe* in certo modo l'assenso.

Ciò permette a Descartes di superare l'ipotesi del "genio maligno" in quelle conoscenze che, come le matematiche, presentano contenuti perfettamente trasparenti all'intelletto. Se, per assurdo, un contenuto di questo genere potesse trarci in inganno, questa volta, davvero, non dovremmo più incolpare la nostra volontà, bensì chi ci offre ingannevolmente quel contenuto. Ma questo è assurdo: perché le idee della matematica, perfettamente trasparenti all'intelletto, sono offerte a noi da una "illuminazione" divina: e noi sappiamo che Dio è perfetto, e quindi non può essere un "genio maligno" che vuole ingannarci.

La dottrina della volontarietà dell'errore serve, così, a mettere l'evidenza al riparo dal "genio maligno", attribuendo l'errore soltanto a noi. L'evidenza appartiene al *puro contenuto* dell'intelletto, e ciò che ci inganna non è mai il puro contenuto, bensì un giudizio che va *al di là* di esso.

¹³ Da quanto si è detto è facile trarre il corollario, in contrasto con la dimostrazione cartesiana dell'esistenza del mondo, che, quand'anche tutti i contenuti della nostra esperienza venissero a noi da Dio, e noi ci ingannassimo credendoli fondati su cose per sé sussistenti, l'inganno non sarebbe in nessun modo dovuto a Dio: perché l'errore starebbe, non nei contenuti, bensì in un atto della nostra libera volontà.

§ 77. **L'evidenza e Dio** – Si è spesso obiettato a Descartes che, per lui, l'evidenza è garantita da Dio, mentre d'altro canto l'esistenza e la perfezione di Dio non possono essere dimostrate se non ammettendo già che sia vero ciò che è evidente. In altre parole, si è accusato Cartesio di "circolo vizioso".

Circolo
vizioso?

Quanto si è detto permette di rispondere a questa obiezione. La verità evidente è vera perché non dipende in nessun modo dal nostro arbitrio, bensì dal contenuto della verità stessa; e il fatto che Dio, con questo contenuto, non possa ingannarci discende, per un verso, dalla veridicità divina, ma per un altro verso è implicito nella definizione stessa di evidenza: rispetto a ciò che è evidente, la volontà non può andare oltre l'intelletto, perché l'intelligenza è perfetta, e quindi non può aver luogo l'errore.

Senza dubbio l'evidenza della verità (compresa quella dell'esistenza e veridicità divina) riposa, in ultima istanza, su se stessa, e quindi racchiude una sorta di "circolarità": ma non si tratta di circolo "vizioso". Si deve dire piuttosto che, stabilito il criterio dell'evidenza, le verità che ne risultano — il *cogito* e Dio — servono a confermare la bontà di quel criterio, riportando il contenuto delle verità evidenti a un Dio perfetto e veritiero, anziché a un ingannevole "genio maligno".

Ma che cosa significa dire che il contenuto evidente della verità va riportato a Dio? Forse che Dio *fa esser vero*, ad es., che la somma dei tre angoli di un triangolo equivalga a due retti, e che, se volesse, potrebbe far sì che sia diversa? La dottrina cartesiana diede spesso adito a interpretazioni del genere. Ma si deve considerare che, per Cartesio, né l'intelletto di Dio precede la sua volontà, né la volontà l'intelletto. Cioè: è vero che Dio non conosce anzitutto certe verità a cui *poi* la sua volontà debba sottostare, perché il conoscere e il volere in lui fanno tutt'uno. Ma, appunto perciò, non è neppure corretto dire che le verità eterne siano tali *perché* la volontà di Dio ha stabilito

La verità
dipende
da Dio.

che così fossero. Le verità eterne, per Cartesio, si fondano su Dio nel senso che si fondano sulla sua volontà e sul suo intelletto insieme, e non sono qualcosa di antecedente, che Dio debba riconoscere.

« RES EXTENSA » E « RES COGITANS »

§ 78. **La materia come estensione** – Abbiamo visto con quale difficoltà Cartesio giunga a stabilire che esiste un mondo indipendente dal pensiero. Ma *che cosa* esiste davvero così, indipendentemente dal pensiero? Non certo le qualità sensibili, che non sono nelle cose, bensì, solo nella coscienza: non, cioè, i colori, i suoni, i sapori etc, e neppure, propriamente, la durezza e il peso. Rispetto a ciò, nelle cose, vi sono solo certe particolari *disposizioni* della sostanza materiale, da cui le qualità sensibili vengono risvegliate nella coscienza.

Questa antica dottrina democritea era stata ripresa dalla scienza galileiana (§ 62), ed era comune a quasi tutti i filosofi del tempo. Cartesio si distingue, tuttavia, per il modo in cui concepisce quella sostanza “primaria” dalle cui modificazioni dovrebbero derivare “secondariamente” le impressioni sensoriali. Egli nega che essa sia fatta di atomi vaganti nel vuoto, secondo il concetto di Democrito, che il Gassendi e altri, in quegli anni, avevano risuscitato (v. oltre: § 115 n.). Un atomo, infatti, sarebbe un’entità assoluta, immutabile, indipendente da tutto il resto: e nessuna cosa materiale può possedere caratteri siffatti.

Né si può dire che la materia “riempia” uno spazio vuoto preesistente, distinto dalla materia medesima. Lo spazio è dato dall’estendersi continuo della materia, e la materia non è altro che la stessa estensione. In un celebre passo delle *Meditazioni* Cartesio giunge a questa conclusione riflettendo sulla realtà di un blocco di cera, e cercando quali caratteri, in esso, siano dipendenti

La realtà
indipendente
dal mio
sentire.

dal mio modo di sentire, e quali no. Se si esamina il blocco con il criterio delle « idee chiare e distinte », ci si avvede che, di indipendente dalla nostra sensibilità soggettiva, in esso non c’è che l’estensione, con una sua figura determinata. Questa figura, che può mutare nel tempo, distingue il blocco di cera dal resto dell’estensione continua. Queste sono, dunque, le sole proprietà delle cose in se stesse, indipendenti dalla sensibilità soggettiva: il *numero*, la *figura* e il *movimento* (e cioè il mutamento di figura nel tempo).

Come si vede questi caratteri, mentre sono indipendenti dalla sensibilità, si presentano pur sempre come oggetti del pensiero. Anzi, appunto il pensiero li mette in evidenza, considerando che cosa rimanga di « chiaro e distinto » nella materia quando le si tolga tutto ciò che vi si trova di soggettivo. Quindi la materia, concepita cartesianamente come estensione (*res extensa*), è una materia perfettamente limpida all’intelletto, sebbene abbastanza lontana da tutto ciò che siamo abituati a considerare come « esistente in se stesso ». La nuova scienza potrà studiarla fino in fondo, senza trovarvi residui oscuri, e, in particolare, senza imbattersi in quelle “qualità occulte” (come le “forme sostanziali”, e simili) da cui la “filosofia delle scuole” soleva far dipendere i caratteri delle cose¹⁴. Il cartesianesimo condurrà una polemica costante contro tali concezioni scolastiche, accusandole di offrire spiegazioni puramente verbali: senza però capire che, con le “forme sostanziali”, gli scolastici avevano di mira un problema tutto diverso da quello a cui pensavano i cartesiani, quando spiegavano tutti i fenomeni con i concetti di numero, figura e movimento.

Contro le
“qualità
occulte”.

§ 79. **Difficoltà** – La concezione cartesiana della materia, in verità, mentre rispondeva perfettamente al tipo di spiegazione

¹⁴ Il Molière irride codeste spiegazioni delle scuole nella conclusione del *Malato immaginario*, che ottiene la laurea rispondendo che l’oppio fa dormire perché ha la “virtù dormitiva”, etc.

La pura estensione non può farsi sentire.

della nuova scienza, riducendo la realtà materiale ad estensione sembrava svuotarla di ogni consistenza, e farne, piuttosto che una realtà indipendente, qualcosa di puramente *pensato*. Come potrà, infatti, una pura estensione, sia pure variamente figurata, *farsi sentire* da noi, attraverso i suoi effetti secondari? Le sue modificazioni, che hanno un carattere puramente geometrico, come potranno suscitare in noi qualcosa di così diverso come le sensazioni?

Ma c'è di più. La possibilità stessa di pensare, nella estensione continua, figure diverse, che mutino via via, fu contestata (in particolare, dal Leibniz) come contraddittoria con le premesse. Infatti nella pura estensione — dovendosi prescindere dalle qualità secondarie — non vi è nulla che possa distinguere una parte dall'altra, salvo il supporre che una parte *si muova* rispetto all'altra. Ma per dire che una parte di estensione si muove rispetto all'altra (e che, perciò, le figure mutano) io devo già aver distinto una parte dall'altra: ciò che appunto non posso fare senza introdurre qualcosa di diverso dalla pura estensione (ad es. un colore, o una diversità tattile). Sicché il movimento reciproco dovrebbe distinguere le singole figure, ma solo tra figure già distinte si può pensare un mutamento della posizione reciproca, cioè il movimento. Il circolo, questa volta, è davvero "vizioso".

La vita è puro meccanismo.

§ 80. **Il meccanicismo** — Ammesso che la materia si riduca ad estensione di varia e variabile figura, tutti i fenomeni materiali dovranno spiegarsi in virtù del mutare di tali figure: compresi i fenomeni della vita organica. Gli organismi non sono (come per Aristotele) sostanze: sono solo porzioni dell'unica *res extensa*, relativamente e momentaneamente isolate dal resto da particolari movimenti. Tutta la vita organica (alla pari di tutti i fenomeni fisici) si spiega per un complesso di azioni e reazioni meccaniche, senza che occorra ammettere negli animali sensazioni, intenzioni, etc., che sono proprietà della sostanza pensante.

Questa interpretazione meccanicistica della vita organica fu facilitata da talune scoperte fisiologiche, come quel-

la (fatta dallo Harvey) della circolazione del sangue; nonché dalla possibilità, che la meccanica del tempo andava insegnando, di costruire automi che imitassero le reazioni degli animali, comunemente ritenuti coscienti. Tuttavia essa era lungi dall'apparire soddisfacente.

§ 81. **Anima e corpo** — Anche l'organismo dell'uomo è una porzione di sostanza estesa, la cui "vita" non è altro che un muoversi secondo leggi meccaniche. Tuttavia l'uomo è anche, e in primo luogo, una sostanza *pensante*, che risente in forma cosciente di alcuni movimenti del corpo, e può, a sua volta, influire su di essi. L'anima, infatti, può aprire e chiudere (per mezzo della "ghiandola pineale", o epifisi) certi meati attraverso cui gli "spiriti vitali" affluiscono al cervello, e così guidare il corpo: non già imprimendo ad esso un movimento (perché ciò può esser fatto solo da un altro corpo) bensì imprimendo una *direzione* piuttosto che un'altra al movimento che il corpo ha per ragioni puramente meccaniche.

L'anima guida il corpo.

Ma poiché su un meccanismo si dovrebbe poter agire solo meccanicamente, l'intervento dell'anima sui moti del corpo presuppone un inserimento dell'anima nella materia (attraverso la ghiandola pineale) che Cartesio non è in nessun modo in grado di spiegare. Sostanza estesa e sostanza pensante, metafisicamente separate, non sono più legate, in Cartesio, da quella funzione "vegetativa" e "sensitiva" che la tradizione attribuiva all'anima come principio vitale, e la loro unione non si spiega. Ciò costituisce il cosiddetto "dualismo cartesiano", che stabilisce, nel sistema, una situazione paradossale, a cui i filosofi postcartesiani cercheranno in vario modo di rimediare: l'impossibilità di giustificare l'unità psicosomatica dell'uomo, cioè il rapporto per cui il corpo può influire sull'anima e viceversa.

Dualismo.

Ma, una volta messa sulla strada di spiegare l'intera vita organica come un insieme di fenomeni meramente meccanici, era naturale che la scienza si sentisse tentata da un'al-

tra soluzione: fare a meno, anche nel caso dell'uomo, non solo di un'anima vegetativa, ma di qualunque specie di anima. Allora si cercherà di ridurre a meccanismo anche il pensiero, e di concepire l'uomo come una pura macchina: come perverrà a dire il tardo cartesianismo in alcuni illuministi del Settecento (§ 197).

§ 82. **Conclusioni** – Le spiegazioni particolari che Cartesio propone dei fenomeni della natura furono presto mostrate fallaci dal progresso scientifico (sebbene alcuni ambienti francesi continuassero a seguirle ancora nel Settecento); ma la concezione del mondo prospettata da Cartesio era destinata a durare ben oltre questo fallimento della fisica cartesiana: perché essa presentava la realtà esattamente nel modo che la nuova scienza richiedeva, per poter estendere fino in fondo il suo dominio. Il cartesianismo era una sorta di "intellettualizzazione" radicale della realtà fisica, ridotta a un puro complesso di funzioni geometriche, e privata di quei principi vitali e di quelle proprietà concrete di cui aveva amato vestirla il naturalismo del rinascimento. Lo spirito (*mens*, "pensiero", "anima", etc.) veniva considerato come un ente a sé, individuato in più sostanze (mentre la sostanza estesa è unica), e, pur restando legato ai corpi degli uomini da un nesso molto labile, non impediva che tutti i fenomeni naturali (compresa la vita) fossero assoggettati a una concezione puramente *meccanicistica*: nel mondo non vi era dunque più nulla che potesse sottrarsi al dominio della nuova scienza, matematicamente strutturata.

Metafisicamente, però, la posizione cartesiana era instabile, a cagione del suo dualismo; e gran parte dei sistemi del Seicento si costituirono appunto per portare a coerenza, in un senso o nell'altro, ciò che il dualismo cartesiano lasciava indeciso. Ciò diede alla filosofia di Cartesio una posizione centrale: il suo modo radicale di spianare la via alla scienza, e le stesse carenze della sua metafisica fecero di Cartesio il filosofo più studiato e discusso per più di un secolo e mezzo. I *philosophi novi* — che gradivano soprattutto la nuova visione del mondo fisico — fecero di lui il loro corifeo. E quelli che (a cominciare dal Malebranche: v. § 89) erano più sensibili ai problemi metafisici mossero dalle

Da Cartesio
la nuova
filosofia.

difficoltà suscitate dalla posizione cartesiana per cercare una metafisica generale più soddisfacente.

Questo movimento uscito dal cartesianismo entrerà in crisi con Hume. Poi, dopo la parentesi kantiana, l'idealismo tornerà a Cartesio, ma per cercarvi spunti di tutt'altro tipo: soprattutto nel principio del *cogito*. A questo punto Cartesio avrà cessato di essere un contemporaneo con cui si discute, per passare nella sfera dei classici.

RIASSUNTO – Il successo della nuova scienza fece sorgere nella filosofia il desiderio di acquistare altrettanta certezza, seguendo un *metodo* in qualche modo analogo. Il problema del metodo divenne quindi predominante nella filosofia moderna fin da Cartesio, che di essa suol essere considerato il fondatore. Cartesio cerca, in metafisica, un punto di partenza *certo*, e lo trova nella coscienza che il pensiero ha di sé. Di tutto si può (e, metodologicamente, si deve) dubitare (fino a prova contraria): ma del fatto di *pensare* non si può dubitare, perché il dubbio è già pensiero. Da questa prima evidenza Cartesio conta di ricavarne altre grazie all'*intuizione*, che ci fa cogliere, non solo verità singole, ma anche il loro concatenamento necessario e sta, quindi, a fondamento dello stesso ragionare. Cartesio dimostra, anzitutto, l'esistenza di Dio. Poi, con maggiore difficoltà, l'esistenza di un mondo esterno al pensiero. Infine vorrebbe estendere all'intero mondo quella conoscenza per via di "idee chiare e distinte" che aveva sviluppato con tanto successo in alcune questioni matematiche e metafisiche: ma non sempre ci riesce.

Il mondo quale lo concepisce Cartesio è adatto, senza dubbio, a rivelarsi senza residui alla mente. È un mondo che, nella sua parte materiale, è costituito di *pura estensione*, differenziata solo da numero, figura e movimento: cioè da qualità primarie, padroneggiabili matematicamente. Le qualità sensibili (colori, sapori etc.) non appartengono (come anche già per Galileo) ai corpi in quanto tali, ma si formano solo nelle menti. Le menti sono "sostanze pensanti" (ossia, per Cartesio, *coscienti*) e inestese, che, negli uomini soltanto (poiché le bestie non hanno anima né coscienza), si trovano unite a una porzione di materia, che forma l'organismo. Tra il corpo e l'anima c'è un rapporto attestato dalla sensibilità, e dal fatto che l'anima può guidare (sebbene