

STUDI

CONTRIBUTI DI FILOLOGIA CARTESIANA

di Sergio Landucci

1. Il titolo della 2^a Meditazione

Il titolo tradito della 2^a Meditazione – «De natura mentis humanæ; quod ipsa sit notior quam corpus» – suona male. *Ipsa* va infatti riferito a *mens humana*, e non a *natura*; perché il secondo termine del paragone è *corpus*, e non “*corporis natura*”.

Ora, nelle 3^e Obiezioni, si trovano riportati in margine dei titoli differenti, per alcune Meditazioni, da quelli che si troveranno riportati in un'altra serie di Obiezioni, le 5^e, e poi nella stampa¹.

	3 ^e Obiezioni	5 ^e Obiezioni, e stampa delle <i>Meditazioni</i>
2 ^a Med.	<i>De natura mentis humanæ</i> (VII 172 ₁₁)	<i>De natura mentis humanæ; quod ipsa sit notior quam corpus</i> (258 ₂₁₋₂₂)
3 ^a Med.	<i>De Deo</i> (179 ₁₁)	<i>De Deo, quod existat</i> (277 ₁₀)
5 ^a Med.	<i>De essentia rerum materialium</i> (193 ₁)	<i>De essentia rerum materialium; et iterum de Deo, quod existat</i> (318 ₁₄₋₁₅)
6 ^a Med.	<i>De rerum materialium existentia</i> (194 ₁₆)	<i>De rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione</i> (328 ₂₂₋₂₄).

Anche nelle 4^e Obiezioni (VII 197₂₃, 206₁), i titoli della 2^a e della 3^a Meditazione sono riportati come nelle 3^e. In effetti, è stato esattamente nell'intervallo tra l'invio del testo a Arnauld – per quelle che sarebbero state le 4^e Obiezioni – e l'invio a Gassendi – per quelle che sarebbero state le 5^e – che Cartesio è intervenuto sui titoli menzionati. Il 28 gennaio 1641, a Mersenne:

1. Naturalmente, citerò le *Œuvres de Descartes* dall'ediz. Adam-Tannery, Vrin, Paris, sempre ristampata, ora in formato compatto. Ai numeri dei volumi e delle pagine, per lo più farò seguire quello delle righe.

Poiché so che la gente presta molta più attenzione ai titoli, in un'opera, che non a tutto il resto, m'è venuto in mente che al titolo della seconda Meditazione, *De mente humana*, si potrebbe aggiungere: *quod ipsa sit notior quam corpus...* Al titolo della terza, *De Deo*, aggiungerei: *quod existat*. A quello della quinta, *De essentia rerum materialium*, aggiungerei: *et iterum de Deo, quod existat*. A quello della sesta, *De existentia rerum materialium*, aggiungerei: *et reali mentis a corpore distinctione*. Queste sono infatti le cose a cui vorrei che si prestasse la maggiore attenzione (III 297₂₀₋₃₀).

Evidentemente, Cartesio citava a memoria i titoli che aveva messi nel testo che aveva inviato a Mersenne; e semplificava quello della 2^a in *De mente humana*. Senonché Mersenne si premurò di apportare le integrazioni richieste dall'autore (già sulla copia da inviare a Gassendi, come sappiamo)²; ma l'aggiunta comunicatagli, per il titolo della 2^a Meditazione – «quod ipsa sit notior quam corpus» – la mise a seguito del titolo originario, «De natura mentis humanæ», senza essere turbato dall'equivocità che veniva ad acquisire il riferimento di *ipsa*.

Se questo testo, derivato da una disattenzione del curatore delle *Meditazioni*, è risultato poi quello *receptus*, è stato perché Cartesio non se n'accorse, allorché vide l'opera a stampa. Ma da ciò non segue che la sua ultima volontà sia allora il titolo corrente (altrimenti sarebbero l'ultima volontà d'un autore tutti gli errori che egli abbia eventualmente lasciati in una stampa). La differenza fra i due titoli non è poi soltanto stilistica. Infatti, nelle 3^e Risposte Cartesio sosterrà di non avere trattato affatto, nella 2^a Meditazione, della «ragione formale» – e cioè appunto dell'«essenza», o «natura» – della mente umana (VII 175₁₉₋₂₁).

Per inciso, Mersenne ha a che fare anche col titolo dell'opera nel suo intero. Cartesio teneva solo che fosse *Meditationes de prima philosophia* – e non, evidentemente, *de metaphysica* – per una ragione, per lui di fondo, che esponeva a Mersenne (III 235₁₃₋₁₈; 239₂₋₇). Nel contempo, lasciava libero Mersenne stesso di, eventualmente, aggiungervi qualcos'altro: «Vi mando finalmente il mio scritto di metafisica, al quale non ho apposto alcun titolo, perché ne siate Voi il padrino di battesimo. Credo che si potrà intitolarlo... *Meditationes de prima philosophia*; perché...», ecc. E cinque mesi dopo: «Vi lascio la cura di tutti i titoli della mia *Metafisica...*» (III 340₇₋₉). Ebbene, l'opera uscì col titolo:

Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur.

Questa volta, l'autore notò l'enormità di «animæ immortalitas», e corse ai ripari nella seconda edizione – l'unico suo intervento – ad un anno di distanza dalla prima:

2. Così come nel testo che fece avere a Hobbes, aveva già corretto (cfr. VII 171₃) il titolo della 1^a Meditazione secondo l'indicazione di Cartesio, 24 dicembre 1640: «in dubium revocare», al posto dell'originario «in dubium ponere» (III 267₂₅).

Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animæ humanæ a corpore distinctio demonstrantur.

Dunque, *in quibus*, e cioè nelle *Meditazioni*, e non nella *filosofia prima; demonstrantur*, e non *demonstratur* (l'uso avrebbe consentito anche il singolare); e, soprattutto: *distinctio a corpore*, anziché *immortalitas*. Se invece Cartesio ha conservato *animæ*, al posto di *mentis*, di certo perché avrà trovato questo termine corrente più adatto, appunto, in un titolo.

C'è un aspetto obiettivamente ironico in questa vicenda. Dacché ricevette il testo delle *Meditazioni*, Mersenne puntò – per lettera, ma, poi, anche in pubblico, nelle 2^e Obiezioni³ – sulla questione dell'immortalità. Subito dopo che glielo ebbe osservato la prima volta (come si ricava dalla replica, III 265₂₈ - 266₁₅: «Quanto a quel che Voi dite, che non ho messo neppure una parola sull'immortalità dell'anima... », ecc.), Cartesio compose (cfr. III 271₇₋₉) quel terzo testo preliminare, che, sotto forma di *Synopsis sex sequentium meditationum* (VII 12-16), in realtà è pressoché interamente rivolto ad enucleare gli elementi che dalle *Meditazioni* stesse si potessero trarre – in prospettiva – in ordine alla questione dell'immortalità.

Evidentemente, tanto era forte l'aspettativa, da parte d'un apologista di professione quale Mersenne – una sorta di riflesso condizionato – che, non esitando ad attribuire a Cartesio l'intenzione di dimostrare entrambe le “due verità” per eccellenza⁴, arrivò fino a scriverglielo tranquillamente sul frontespizio; salvo, nel contempo, scandalizzarsi che nel libro non ce ne fosse parola.

2. Un lapsus polare nella 5^a Meditazione

Un altro intervento da operare sul testo delle *Meditazioni* è la correzione d'un banale *lapsus* polare. Cfr. VII 66₁₂:

... adeo ut non *magis* repugnet cogitare Deum... cui desit existentia... quam cogitare montem cui desit vallis.

Che, anziché *magis*, si debba leggere *minus*, è ovvio (nella traduzione francese, IX/1 52: «... en sorte qu'il n'y a pas *moins* de répugnance de concevoir un Dieu... auquel manque l'existence... que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée»). Ed è confermato da come l'argomento era stato introdotto, VII 65₂₁₋₂₆: «Certe ejus [Dei] ideam... non *minus* apud me invenio quam idea cujusvis figuræ aut numeri; nec *minus* clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere ut semper existat quam id, quod de aliqua figura aut numero

3. VII 127₃₀ - 128₁₀: «Nequidem verbum de mentis humanæ facis immortalitate...».

4. Alludo a *Les deux vérités* di J. de Silhon [1626], tanto per rimanere nei paraggi.

demonstro, ad ejus figuræ aut numeri naturam etiam pertinere»⁵. Inoltre, il *lapsus* è spiegabile per attrazione da un «non magis», nella frase immediatamente precedente a quella incriminata (VII 66₈):

... fit manifestum *non magis* posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum æqualium duobus rectis, sive ab idea montis idea vallis; adeo ut *non magis* <recte, minus> repugnet...

3. Dieci righe da espungere nella 6ª Meditazione

Verso la fine dell'opera, si trovano una diecina di righe⁶ di troppo. Una ripetizione, senza alcuna funzione. La spiegazione ovvia, è che ci si trovi in presenza d'una riscrittura. Un testo *b* destinato a sostituire un testo *a*, nelle intenzioni dell'autore; ma finiti poi l'uno di seguito all'altro, per un disguido del quale l'autore, anche in questo caso, non si renderà conto.

Non appena compiuta la dimostrazione dell'esistenza reale di cose materiali⁷, Cartesio avvertiva:

Non perciò, s'intende, le cose corporee saranno interamente tali e quali io le percepisco con i sensi... In esse c'è di certo tutto quel che io intendo chiaramente e distintamente... Quel che... è inteso meno chiaramente – per esempio luce, suono, dolore, ecc. – è senz'altro dubbio e incerto; eppure a darmi una speranza fondata di raggiungere la verità pure su ciò, è, anche in questo caso, il fatto che Dio non è ingannatore. E in effetti non c'è dubbio che tutto ciò che mi è insegnato dalla natura abbia una qualche verità...

Subito, Cartesio puntava su qualcosa di *vero*, attestato dalle sensazioni, come l'unione reale, nell'uomo, della mente e del corpo. Poi, tornava sulla presenza anche di falsità, oltre che di verità, in quanto attestato dalle sensazioni. Ed è di quest'argomentazione che si trovano due versioni, una immediatamente successiva all'altra:

5. Dopo di me (cfr. Descartes, *Meditationes de prima philosophia / Meditazioni metafisiche*, a cura di S. L., Laterza, Bari 1997, p. 167, nota 9), l'hanno rilevato anche V. Carraud et J.-L. Marion, *Deux erreurs dans le texte des "Méditations"*, in «Bulletin cartésien 27» – inserito nelle «Archives de philosophie», 62, 1999 – p. 3. Ma ora interviene in contrario M. Beyssade, «Bulletin... 28» – nelle «Archives...», 63, 2000 – p. 7 sg. Costei ha ragione sulla seconda delle correzioni proposte da Carraud e Marion; ma non sull'altra. Che gli Obiettori che citano il passo, lo riportino col *magis*, è irrilevante, perché il senso non cambia (il punto non è di senso, bensì di stile). Né è pertinente l'esempio ciceroniano – «domus erat non domino magis ornamento quam civitati» – recato in appoggio alla proposta conservativa.

6. Non dico *un capoverso* solo perché tale non è nelle *Œuvres de Descartes* (dove la divisione dei capoversi nelle *Meditazioni* è stata rifatta *ex novo* dall'Adam, mancando od essendo cervellotica nelle due stampe viste dall'autore).

7. Anche qui i capoversi andrebbero distinti diversamente da come ha fatto l'Adam.

VII 81₁₅ - 82₁₂

La natura m'insegna inoltre che il mio corpo si trova fra diversi altri corpi, e che di questi io ho da ricercarne alcuni e da fuggirne altri. Dal fatto, poi, che sento grandi varietà quanto a colori, suoni, odori, sapori, calore, durezza, ecc., concludo giustamente che a queste sensazioni corrispondono delle differenze nei corpi da cui mi provengono le diverse percezioni sensibili, anche se non perciò ci sarà somiglianza fra quelle differenze e queste percezioni. E, poiché alcune di tali percezioni mi sono gradite ed altre sgradite, è del tutto certo che il mio corpo, o meglio io tutto intero, in quanto cioè sono composto di corpo e di mente, posso ricevere vari vantaggi o danni dai corpi con cui il mio si trova in contatto. Molto altro, però, mi sembra insegnato dalla natura, e invece non m'è venuto da essa, bensì dall'abitudine di giudicare sventatamente; ed è per questo che accade facilmente che sia falso. Per esempio: che sia vuoto ogni spazio in cui non ci sia niente che colpisca i miei sensi; oppure che in un corpo caldo vi sia qualcosa di somigliante all'idea del calore che è in

VII 82₁₂ - 83₁₄

Perché non rimangano oscurità, devo però definire con cura ancora maggiore cosa intenda propriamente quando dico che qualcosa mi è "insegnato dalla natura", assumendo ora "natura" in un senso più stretto che non come l'insieme di tutto ciò che mi è stato dato da Dio. Di quanto si trova in questo insieme, infatti, molto appartiene alla mente soltanto (per esempio, che io percepisco che "è impossibile che quanto è accaduto non sia accaduto", e tutto il resto che è noto per luce naturale), ma di ciò qui non è questione; e molto riguarda il corpo soltanto (per esempio, che esso tende verso il basso, e così via), e neanche di ciò si tratta qui; ma c'è anche quel che mi è stato dato da Dio in quanto io sono composto di mente e corpo, ed è di ciò soltanto che si tratta qui.

Così intesa, dunque, la natura insegna sì di sfuggire quel che provochi sensazioni di dolore e di ricercare quel che provochi invece sensazioni di piacere, e così via; però non appare affatto evidente che in più essa insegni di concludere alcunché, da queste percezioni dei sensi, relativamente alle cose fuori di noi, senza un esame preventivo da parte dell'intelletto, per il buon motivo che di conoscere la verità su di esse sembra competere esclusivamente alla mente, e non al composto di mente e corpo. Per esempio, una stella non fa maggiore impressione sul mio occhio che il fuoco d'una piccola torcia, e tuttavia non ne viene un'inclinazione reale o positiva a credere che la stella non sia più grande di una fiammella, ma, semplicemente, ho giudicato così, fin da piccolo, senza alcun ragione. Oppure, sento calore quando mi avvicino al fuoco, ed anche dolore quando mi ci avvicino troppo, ma non c'è alcuna ragione per cui io abbia a credere che nel fuoco ci sia qualcosa di somigliante a quel calore o quel dolore, bensì ho ragione di ritenere soltanto che nel fuoco ci sia qualcosa,

me, e in un corpo bianco o verde lo stesso bianco o verde che sento io, in un corpo amaro o dolce lo stesso sapore, e così via; oppure che gli astri, le torri o qualsiasi altro corpo distante abbiano la stessa grandezza e la stessa figura che presentano ai miei sensi; e così via.

cheché poi sia, che produce in noi tali sensazioni di calore o di dolore. Ancora, se in un certo spazio non c'è niente che colpisca i sensi, non ne segue che perciò non vi sia alcun corpo affatto.

A candidarsi come quella definitiva è senz'altro la versione [b], non perché *longior*, ma perché migliorativa, rispetto a [a]. L'unica perplessità potrebbe venire dall'impressione che, di quanto si trova in [a], in [b] manchi l'osservazione sulla corrispondenza tra differenze obiettive, nei corpi, e le diverse sensazioni, causate da quelle in noi. Ma anche questo si trova pure in [b], ancorché più fuggevolmente, nel passo: «ho ragione di ritenere soltanto che nel fuoco ci sia qualcosa, cheché poi sia, che produce in noi tali sensazioni di calore o di dolore».

La parte che in [b] è aggiunta rispetto ad [a], si rifà esplicitamente all'attacco dell'argomentazione sull'unione reale, a proposito della «mia natura» (di me *uomo*):

... E in effetti non c'è dubbio che tutto ciò che mi è insegnato dalla natura abbia una qualche verità; ché per *natura*, in generale, qui non intendo che Dio stesso, ovvero l'ordine delle cose create stabilito da Dio, e, per *natura mia* in particolare, l'insieme di tutto ciò che a me è stato dato da Dio. Ora, la natura, così intesa, nient'altro mi insegna tanto chiaramente quanto che... (VII 80₂₀₋₃₁).

A questo passo si riferisce, evidentemente, la ripresa del discorso in [b]: «devo definire *con cura ancora maggiore* cosa intenda propriamente quando dico che qualcosa mi è insegnato dalla natura, assumendo ora la [mia] natura *in un senso più stretto che non come l'insieme di tutto ciò che mi è stato dato da Dio...*». Viceversa, se si lasciasse il testo così com'è, questa restrizione interverrebbe dopo che il senso più ristretto sarebbe già stato usato, appunto in [a]; il che sarebbe un'incongruenza. Dunque, dopo aver scritto [a], Cartesio s'è reso conto che, per formulare con chiarezza quel che intendeva dire, era preferibile restringere il senso di «natura mia», nel senso in cui lo restringe in [b]. Anzi, evidentemente, proprio questo è il *motivo* per cui l'autore ha riscritto il passo. La decisione della questione, l'abbiamo dunque dall'autore stesso.

Nella parte in cui [b] è parallelo a [a], si hanno tre esempi di errori (non già prodotti dai sensi – per la verità – bensì da giudizi avventati su quanto riceviamo dai sensi). E quel che varia è solo l'ordine in cui sono presentati. In [a]: vuoto apparente; calore (e colore); dimensioni di corpi lontani. In [b]: dimensioni di corpi lontani⁸; calore (e dolore); vuoto apparente.

8. Perché tenga a quest'ultimo esempio, apparentemente infantile, Cartesio rivelerà nella Prefazione aggiunta ai *Principi di filosofia* nella versione francese: «si dice che Epicuro osava assicurare che il Sole non era è più grande di quanto appaia» (IX/2 6). Ed è quanto si trova in Lucrezio.

4. L'autore delle 2^e e delle 6^e Obiezioni

Nella stampa, comparvero senz'altra indicazione che *Objectiones secundæ* e, rispettivamente, *sexta*. Nella traduzione in francese, sei anni dopo, con i titoli: *Secondes Obiections, recueillies par le R. P. Mersenne de la bouche de divers théologiens et philosophes*, e *Sixièmes obiections, faites par divers théologiens et philosophes* (IX/1, pp. 96 e 219). Come di «divers théologiens», Mersenne aveva originariamente presentate le 2^e a Cartesio (III 265₁₇₋₁₈); e le 6^e gliele aveva mandate a pezzi, a più riprese, tanto che toccò poi a Cartesio stesso di ricomporle in un qualche ordine (III 385₁₋₁₆, 415₁₋₁₈), ed alcune non trovò di meglio che metterle come *Appendix*, all'interno della quale inserì poi anche un'ulteriore intitolazione: *Philosophi et geometræ ad Dominum Cartesium* (VII 319₁₇, 420₄₋₆).

Ancora oggi, si dice: “gli autori delle 2^e Obiezioni”, e “gli autori delle 6^e Obiezioni”. Ma il loro autore è unico: Mersenne in persona. Dichiarazione più formale della sua, non si potrebbe desiderare:

Dopo aver lette e rilette le *Meditationes de prima philosophia*, ho composte io le *Objectiones* che [nella stampa] compaiono come *secundæ*, e poi anche le *sexta* – ma tientelo per detto in un orecchio, ché Cartesio non lo sa.

Questa lettera – 13 dicembre 1642, nientemeno che a Gisbert Voët⁹ – è edita dal 1669; ma è anche reperibile banalmente in III 602-04; eppure, imperteritamente, continuano a non prenderne atto né i pochi studiosi di Mersenne¹⁰ (strano, che neppure il Lenoble) né tutti quanti di Cartesio.

Quanto a lui – insieme supponente e ingenuo com'era – non fu sfiorato dal minimo sospetto; se le 6^e Obiezioni, in particolare, le giudicò spietatamente, in privato, proprio col povero Mersenne (cfr. III 359-60).

5. Chi è l'Hyperaspistes

Cartesio non ha ancora spedito a Mersenne le sue Risposte alle 6^e Obiezioni, che già ne ha ricevuta una nuova serie di obiezioni, anche questa anonima, articolata in 14 paragrafi (III 397-412). Al momento d'accusarne ricevuta, egli battezza l'ignoto autore come *Hyperaspistes* (III 417₅), prendendo spunto dalla battuta conclusiva del testo ricevuto (III 412₁₅₋₁₈)¹¹. E così si continua a chiamarlo.

9. Il quale violò subito la raccomandazione di Mersenne. Cfr. il testo riprodotto in III 517: «... De quo [il “cogito” di Cartesio], ex professo eruditissimus Mersennus aliique Parisienses tractatu nuper edito», e cioè nelle *Meditazioni* stesse, per le *Obiezioni* che, nella stampa, le accompagnavano.

10. Nella *Correspondance* del quale, XI, Vrin, Paris 1970, p. 373.

11. L'ignoto si presentava infatti come l'ultimo degli Obiettori – a meno che, diceva, dei nuovi *hyperaspistes* non si facciano avanti da un mondo nuovo. Senonché ὑπερασπιστής – usato nella Bibbia, e recentemente da Erasmo e da Keplero in titoli di loro opere – significa

Cartesio dà per scontato che il testo gli sia stato mandato perché, con la sua Risposta, venga aggiunto alle altre Obiezioni, in vista della stampa del tutto in appendice alle *Meditazioni* – come del resto aveva già previsto (cfr. III 363₁₂₋₁₉). Per la Risposta, s’impegna subito. Solo che – appunto perché «queste *Risposte* sono destinate ad essere stampate» – prega Mersenne di chiedere all’autore di togliere obiezioni già fatte da altri, e a cui egli, Cartesio, ha già risposto; e, poi, almeno un punto in cui l’ha frainteso platealmente, attribuendogli la negazione d’un processo all’infinito nelle cause¹² (su di che Cartesio ha perfettamente ragione). Se l’ignoto non intendesse rivedere il proprio testo, allora esca dall’anonimato, ed acconsenta che il suo nome sia stampato in capo alle sue Obiezioni, in modo d’averne la responsabilità col lettore. Ulteriore alternativa: Cartesio risponderà comunque – così che Mersenne possa far vedere la Risposta all’autore, e a quanti eventualmente conoscessero già le sue Obiezioni – ma senza che queste e le Risposte di Cartesio siano incluse nella stampa; il che servirebbe a non ingrossare artificiosamente il volume (III 417₅₋₂₂).

Andò in quest’ultimo modo. Ma non per decisione di Cartesio; il quale infatti premise alla sua risposta (III 422-35), altrettanto ampia, oltre che accurata:

Benché avessi deciso che, una volta messe insieme le precedenti Obiezioni, avrei riservate per un altro volume tutte le ulteriori che eventualmente mi fossero venute, tuttavia, dal momento che queste mi sono presentate come le sole rimanenti¹³, molto volentieri mi affretterò a rispondere ad esse, in modo che possano essere stampate insieme alle altre.

Non sappiamo niente sul seguito; ma di certo, quindi, la decisione di non inserire questa ulteriore serie di Obiezioni e Riposte, venne presa da Mersenne.

Quanto all’identità dell’ignoto, gli editori delle *Œuvres de Descartes*, Charles Adam e Paul Tannery¹⁴, puntarono sull’unico punto del testo¹⁵ da cui si possa trarre un minimo di dati di fatto: «L’ignoto si trovava a Parigi, dove faceva degli esperimenti, frequentando... l’*Hôpital des Quinze-Vingts*» (un ospizio per ciechi, a suo tempo fondato da san Luigi). Per il resto, andarono sull’apparentemente ovvio: «senza dubbio, un amico di Gassendi». E, questo, lo ripetono tutti. Ora, le obiezioni dell’ignoto sono sì alle *Risposte* di Cartesio

”difensore”, “protettore”. L’ignoto gli dà invece il senso contrario, di “assalitore”; e, dietro di lui, Cartesio, e, poi, Cerselier, nella trad. francese (ristampata in Descartes, *Correspondance avec Arnauld et Morus*, par G. [Rodis-] Lewis, Vrin, Paris 1953, pp. 13 sgg.). Per il passaggio, avrà funzionato una figura media: qualcosa come “gran combattente”.

12. Cfr. III 406₂₀₋₂₁.

13. In base a quel che l’Hyperaspistes diceva al principio ed alla fine.

14. Cfr. III 397.

15. «Ma quale cieco dalla nascita – ti prego – ha mai avuto idea della luce o del colore? Neppure uno. Lo testimoniano i nostri “trecento ciechi” di Parigi; dei quali uno è filosofo, e, richiestone da me, ha negato di poter concepire il colore o la luce, benché io discutessi con lui sulla natura della luce e dei colori» (III 409₁₅₋₁₉).

alle *Obiezioni* di Gassendi (beninteso, non sono affatto in difesa di Gassendi, bensì solo su quanto scritto da Cartesio per l'occasione¹⁶). La supposizione sarà stata, quindi, che a far vedere all'ignoto le Risposte di Cartesio a Gassendi, non potesse essere stato che quest'ultimo.

Senonché, inviandole a Mersenne, Cartesio gli aveva raccomandato di non farle vedere a Gassendi prima che fossero stampate, per timore che altrimenti, avvedendosi d'aver dette tante sciocchezze, egli ritirasse le sue *Obiezioni*; il che avrebbe però suscitato insinuazioni a non finire a danno di lui, Cartesio, stante che di quelle *Obiezioni*, ormai, sapevano tutti. Tutt'al più, Gassendi avrebbe potuto richiedere l'anonimato; ma non aveva più diritto di trarsi indietro (III 384₁₋₂₂; ma quanto poco Cartesio conosceva gli uomini!). Ora, di Mersenne – al quale Cartesio s'era affidato completamente per la circolazione delle *Meditazioni* prima della stampa, la raccolta delle *Obiezioni*, e la confezione dell'insieme – tutto si può sospettare, fuorché violasse una consegna così perentoria. D'altra parte, passare le Risposte di Cartesio ad un "amico di Gassendi", sarebbe stato come passarle a quest'ultimo. (Certo, Cartesio sarà rimasto comunque interdetto, a ricevere il testo dell'*Hyperaspistes*).

Inoltre, Cartesio invia a Mersenne le Risposte a Gassendi il 23 giugno 1641; ed accuserà d'aver ricevuto il testo dell'*Hyperaspistes* il 22 luglio. Poiché le comunicazioni tra loro richiedevano parecchi giorni, il lasso di tempo si restringe, al massimo, a poco più di due settimane. Quindi, l'ignoto avrebbe dovuto comporre il proprio testo in fretta e furia.

L'ipotesi più conforme a questi dati esterni, è che l'*Hyperaspistes* non sia altri che Mersenne stesso. Il quale, quindi, sarebbe intervenuto, sulle *Meditazioni*, non già due, bensì tre volte – e, la terza, avrà lasciato perdere per discrezione, dalla lettera di Cartesio avendo tratta l'impressione che, in fondo, egli preferisse così.

Mersenne, sì, scriveva a rotta di collo. Tant'è che, quando aveva annunciato a Cartesio quelle che sarebbero state le 2° *Obiezioni*, questi non s'era trattenuto dall'osservare: «Mi stupisco, che mi promettiate le obiezioni di diversi teologi entro otto giorni; perché sono convinto che ci voglia più tempo, per notare tutto quel che contengono le mie *Meditazioni*» (III 265₁₇₋₂₁). Poi, che Mersenne fosse proprio avido di rivolgere obiezioni a Cartesio, mostrano di continuo anche le sue lettere (come apprendiamo dalle risposte del secondo).

Cartesio aveva bensì suggerito a Mersenne di far conoscere ai potenziali Obiettori, via via, anche le sue Risposte alle serie precedenti di *Obiezioni*, per prevenire ripetizioni inutili (III 297₁₀₋₁₄); però l'unico riferimento all'indietro di questo genere, è, da parte di Arnauld, alle 1° Risposte – senonché queste le aveva mandate Cartesio stesso, a Mersenne, insieme al testo delle *Meditazioni*. Tutto fa supporre che il buon frate, pur così disponibile, non abbia fatto circo-

16. Vero è, semmai, che almeno tre delle contestazioni dell'*Hyperaspistes* dipendono da risposte di Cartesio, sì, ma a questioni che, tra gli Obiettori, solo Gassendi gli aveva poste: l'inverosimiglianza che l'anima pensi sempre (§ 2), l'esagerazione nella negazione della conoscibilità dei fini di Dio (§ 10), l'incompatibilità dell'azione della mente sul corpo, e viceversa, con la "distinzione reale" tra di essi (§ 14).

lare, ogni volta, se non quanto gli era stato inviato da Cartesio stesso: appunto *Meditazioni + 1^e Obiezioni e 1^e Risposte*. Infatti, per il resto, solo nelle 6^e Obiezioni – quindi, da parte di Mersenne – si trova un riferimento, esattamente, alle 5^e Risposte. Orbene, su questo medesimo luogo delle 5^e Risposte, torna anche l’Hyperaspistes, e con una frase letteralmente identica¹⁷ – secondo quale, dei generi di *cause* correnti, dipendono da Dio le verità eterne? – come vedremo più avanti. Sarà stata soprattutto questa, a dar nell’occhio a Cartesio, quando pregava l’ignoto di togliere cose già dette da altri e a cui egli aveva già replicato.

Nel testo dell’Hyperaspistes, c’è anche un riferimento alle 2^e Risposte:

... a meno che tu non voglia sostenere che non sia mai da credere se non quel che si veda chiaramente essere vero, come sembri dire nella tua Risposta alle seconde Obiezioni [VII 147-48]. Tutti si meravigliano che in tale Risposta tu affermi che... (III 401₇₋₁₁).

Nei confronti di Cartesio, beninteso, l’Hyperaspistes è pesante, e colorito. Ma esattamente al pari di Mersenne nelle 2^e e nelle 6^e Obiezioni. In queste, poi, egli non sosteneva affatto, positivamente, tutto quel che avanzava. Molto, lo avanzava solo per amor di discussione. Faceva l’avvocato del diavolo (anche se Cartesio non lo subodorò). Per esempio, presentava obiezioni di tono materialistico (cfr. VII 122₂₄-123₆; 413₁₂₋₂₉); che scandalizzeranno Cartesio. Ed altrettanto si ha nel testo dell’Hyperaspistes (III 403₉₋₁₆; 411₁₆₋₂₉).

Alcuni echi d’impronta mersenniana, scorrendo il testo, si possono annotare anche all’impronta.

Un cristiano, non deve astenersi sempre da qualsivoglia azione, quando creda che dispiacerà a Dio?... E, nelle cose che invece sono positivamente da fare, non deve sempre intraprendere ciò che veda chiaramente che gli è richiesto da Dio? Chi mai direbbe che egli sia tenuto a fare alcunché per altra ragione che questa? (III 398₁₆-399₆).

La metaetica di Mersenne è nettamente teologica, e “volontaristica” la sua concezione di Dio – «omnia quæcumque voluit, fecit», «sit pro ratione voluntas» – nella tradizione ockhamistica¹⁸.

*

... Ma ad Turco o ad un Sociniano è altrettanto chiaro [quanto, a te, quel che dichiari evidente] che sia contraddittoria la Trinità. Altrettanto chiaro, ad un calvinista, che sia contraddittoria la transustanziazione. *Altrettanto chiaro, ad un deista, che sia contraddittorio che Dio, sommamente buono com’è, destini qualcuno a pene eterne*. E moltis-

17. Mersenne non conosceva la Risposta di Cartesio alle 6^e Obiezioni, quando gli inviò il testo dell’Hyperaspistes, se – come sappiamo – di questo Cartesio accusava ricevuta contestualmente all’annuncio della spedizione, da parte sua, delle 6^e Risposte.

18. Cfr. R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, Paris 1971², pp. 263, 267 sgg., 272 sgg.

sime altre cose di questo genere, che tuttavia tu, Cartesio, sei tanto lontano da ritenere contraddittorie, che le credi verissime (III 402₁₂₋₂₃).

Mersenne aveva dedicata un'intera opera¹⁹ a confutare puntualmente (e così riportandoli integralmente) gli anonimi *Quatrains du déiste*²⁰, a loro volta dedicati pressoché in toto alla denuncia dell'incompatibilità di bontà divina e pene eterne. Del resto, fu proprio Mersenne a lanciare il termine *deista*.

*

Sembri negare che sia necessario che tu intenda che cosa sia una *cosa*, per percepire che sei una *cosa pensante* [cfr. VII 362₂₀₋₂₅]. Ora, può mai darsi che tu intenda una proposizione, senza intenderne il soggetto ed il predicato? Dunque, tu non sai che cosa sia una *cosa*, che cosa sia *esistere*, che cosa *pensiero*; altrimenti, insegnamelo così chiaramente che io possa percepire altrettanto chiaramente la verità della proposizione "penso, dunque esisto" (III 403₁₋₇).

Nelle 6^e Obiezioni, VII 413₂₋₇: «Per esser certo di pensare, tu devi sapere che cosa sia il *pensare*, e [per esser certo di esistere] che cosa sia l'*esistere*; ma, poiché ancora [quando, all'inizio della 2^a Meditazione, formuli il *cogito*] non sai che cosa siano, come puoi sapere di pensare e di esistere?».

*

Aggiungi che non sai se a pensare sei tu stesso, o se a pensare in te non sia l'anima del mondo, come vogliono i platonici (III 403₇₋₈).

L'"anima del mondo" era l'ossessione del Mersenne apologista, che la considerava l'emblema dell'empietà dei naturalisti rinascimentali²¹. Qui, naturalmente, egli fa l'avvocato del diavolo.

*

Dici che «ci viene da Dio la facoltà di ampliare le cose [le perfezioni che conosciamo, sino a renderle infinite, così rappresentandoci Dio]» [VII 370₂₀₋₃₇₁]. Ma non lo provi qui, né l'hai mai provato altrove... Basta che la tua mente sia di natura tale da poter ampliare col pensiero qualsiasi oggetto finito le si presenti (III 403₂₇₋₄₀₄_{2, 6-8}).

Nelle 2^e Obiezioni, VII 123₁₀₋₂₄: «... Ma in noi stessi troviamo un fondamento sufficiente, per poter formare l'idea di Dio, anche se egli non esistesse...

19. *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, 1624, anast., Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt 1975.

20. Éd. in *Les Libertins au XVII^e siècle*, a c. di A. Adam, Buchet / Chastel, Paris 1964, pp. 88-109.

21. Cfr. Lenoble, sub voce nell'*Index des matières*.

Non vedo forse che io ho un qualche grado di perfezione, e che anche altri... ne hanno di simili? Qui ho il fondamento per... aggiungere dei gradi di perfezione gli uni altri, sino all'infinito».

*

Mostri di credere che le idee delle cose corporee possono derivare dalla nostra mente [cfr. VII 367₁₄₋₁₈]; come accade nei sogni, dici altrove. Posto ciò, ne viene che, *anche se Dio non c'inganna*, ugualmente noi non possiamo sapere se in natura ci sia alcunché di corporeo... (III 404₁₉₋₂₃).

Nelle 2^e Obiezioni, VII 126₇₋₁₀: «*Non è necessario fingere che Dio c'inganni*, perché ci si possa ingannare in ciò che si ritenga di conoscere chiaramente e distintamente; perché la causa d'un simile inganno può essere in noi stessi, ancorché non ci si rifletta mai». Altrove: «Non disponiamo d'alcuna dimostrazione con cui si possa rifiutare come erronea l'opinione di chi sostenesse che la terra, l'acqua, gli astri e tutti corpi che vediamo, non siano altro che delle apparenze o delle "specie intenzionali", nell'ipotesi che Dio possa servirsi di tali "specie", o accidenti, per fare apparire a noi tutto quel che vediamo»²².

*

La luce del sole è conservata, in assenza del sole, in una camera chiusa, dalla "pietra di Bologna"²³; come io ho sperimentato tante volte (III 405₅₋₇).

Mersenne, 1636: «Abbiamo qui una pietra, che ho vista, la quale s'impregna della luce, sia del sole sia d'una candela, non appena la s'espone ad una di tali fonti di luce. Si forma vicino a Bologna, in Italia, e si chiama *spongia solis*»²⁴.

*

Forse che Dio può far sì che, se da quantità uguali si sottraggano quantità uguali, il resto non sia uguale? Ma che cosa mai dovrebbe fare, Dio, o dovrebbe aver fatto *ab aeterno*, perché non valgano verità come queste?... Eppure tu sostieni [VII 380₁₋₁₃] che dipendono da Dio non meno di quanto ne dipendano la tua mente e il tuo corpo... Sed, *amabo, si pendent a Deo, in quo genere causæ?* (III 406₉₋₁₉).

22. *Questions inouyes, ou Récréation des sçavans*, 1634, «Corpus des œuvres de philosophie en langue française» Fayard, Paris 1985, p. 53 sg.

23. Una specie di fosforo. Scoperto all'inizio del secolo, destò interesse larghissimo. Ne parlò anche Galileo. Gli dedicò una monografia Fortunio Liceti: *Litheosphorus, sive De lapide bononiensi lucem in se conceptam ab ambiente claro mox in tenebris mire conservante*, Schiratti, Utini 1640.

24. *Correspondance* di M., VI, Édit. du Centre Nat. de la Rech. Scient., Paris 1960, p. 138₃₁₋₃₅.

Nelle 6^e Obiezioni, VII 417₂₆-418₁: «L'ottavo dubbio nasce dalla tua Risposta alle quinte Obiezioni [VII 380₁₋₁₃]. Come può accadere che le verità geometriche e metafisiche siano immutabili ed eterne, e tuttavia dipendano da Dio? Nam *in quo genere causæ dependent ab eo?*... E in qual modo, *amabo*, Dio avrebbe potuto far sì, *ab æterno*, che non fosse vero che $4 + 4$ sia uguale a 8?». Che, su questa tesi della libera creazione, da parte di Dio, delle cosiddette “verità eterne”, Mersenne fosse all'erta, si capisce bene. Tale tesi inaudita, Cartesio gliel'aveva confidata, in gran segreto, fin da dieci anni prima (cfr. I 145₇-146₁₀); ma, a sua volta, così prendeva posizione su una questione che – non sappiamo in quali termini – gli aveva posta proprio Mersenne, sempre inquieto e curioso («Pour Votre question de théologie...», attaccava Cartesio). Nelle Risposte a Gassendi, Mersenne ritrovava espressa in pubblico, la tesi, per la prima volta. Se non lasciò la presa, sarà stato anche per rifarsi della scarsa soddisfazione che a suo tempo Cartesio gli aveva data, allorché egli gli aveva subito espresso, privatamente, il proprio sconcerto (di suo, Mersenne era semmai sulla posizione ockhamistica: che Dio abbia magari deciso liberamente alcuni valori morali, però mai e poi mai le verità logiche e matematiche²⁵).

Addirittura, la questione: «in quo genere causæ...», Mersenne l'aveva già formulata, alla lettera, proprio subito; come si apprende dalla replica di Cartesio, nel 1630: «Mi domandate *in quo genere causæ Deus disposuit æternas veritates*. Ed io Vi rispondo che... Voi domandate che cosa Dio abbia fatto per produrle. Ed io Vi dico... » (I 151₁-153₃). Con ben tre successive formulazioni della sua domanda provocatoria, Mersenne aspettava al varco Cartesio, per schiacciarlo sotto una difficoltà terribile, relativamente alla processione, e non “creazione”, della seconda persona della trinità, il *Verbo* – il contenitore, teologicamente, delle verità eterne²⁶.

*

Che il mondo sia stato creato *ab æterno*, molti teologi celeberrimi lo ritengono possibile; perché, posto che fosse effettivamente così, non ne seguirebbe alcunché d'assurdo (III 407₇₋₁₂).

Mersenne era effettivamente attestato sulla posizione tomistica, della non impossibilità, dal punto di vista razionale, che il mondo sia creato *ab æterno*²⁷.

*

Non mancano dei geometri e dei teologi che, pur una volta impegnatisi a liberare la loro mente dalle [immagini delle] cose corporee, dichiarano di non aver ancora trovata

25. Non per Mersenne, ma per la problematica, cfr. L. Alanen, *Descartes, Duns Scotus and Ockham on Omnipotence and Possibility*, «Franciscan Studies», 45, 1985, pp. 157 sgg.

26. Cfr. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Puf, Paris 1981, pp. 164 sgg. Giustamente, il Marion corregge anche il Lenoble su una presunta convergenza fra Mersenne e Cartesio nella concezione di Dio.

27. Cfr. Lenoble, pp. 260 sg.

in loro stessi un'idea innata di Dio, e disperano di trovarla in futuro, neppure dopo rilette per l'ennesima volta le tue *Meditazioni* (III 407₁₄₋₁₉).

Nelle 2^e Obiezioni, VII 124₂₋₁₂: «Se tu non fossi stato allevato in un ambiente cólto, ma fossi vissuto da solo in un deserto, donde mai avresti avuta l'idea di Dio? In realtà, l'hai tratta da meditazioni [altrui] precedenti, da libri, da conversazioni, ecc., e non dalla sola tua mente o dallo stesso ente sommo... Che tale idea provenga da nozioni precedenti, sembra provarlo il fatto che non ce l'hanno affatto i Canadesi, gli Uroni e gli altri selvaggi»²⁸.

*

Tu hai detto che, le cose che appaiano tanto più certe quanto più spesso le si considerino, sono da ritenere per chiare ed indubitabili; ed hai anzi aggiunto [che sono da ritenere tali per] *sempre*²⁹. Ma *sempre* vuol dire l'eternità stessa; e tu non hai esperito, né puoi esperire, per l'eternità, se le stesse idee ti apparirebbero sempre come vere. Non dovresti allora riconoscere che, rispetto a noi, niente può esser detto vero, se non per il tempo in cui crediamo che lo sia? che, essendo noi incerti sul futuro, non possiamo asserire come vero se non quel che sia presente alla nostra mente? che non si può predire che ci apparirà ancora tale nel futuro? Così che niente si deve affermare come vero in modo assoluto (408₁₋₁₂).

Per Mersenne, ogni asserzione con pretesa oggettiva era provvisoria e rivedibile. Una posizione relativistica, pragmatistica, ed anche tendenzialmente agnostica, contraria a quella di Cartesio. Secondo lui, fra l'altro, Dio potrebbe cambiare in ogni momento le leggi che ha stabilite per la natura³⁰.

*

Neghi che «noi possiamo conoscere i fini di Dio altrettanto facilmente quanto le altre cause» [VII 374₂₀-375₁₃]. Eppure, quale sia il fine di Dio è altrettanto chiaro quanto che egli è dotato di volontà: è che tutto avvenga per la sua gloria. Non c'è dubbio che egli abbia creato la mente umana perché lo contempi e lo adori, il sole perché ci illumini, ecc.; anche se può darsi che si sia proposto pur degli altri fini più particolari. Per cui il fine di Dio, almeno il principale, è di gran lunga più facile a conoscersi che non qualsiasi altra causa (408₁₃₋₂₁).

28. Per la fonte prossima di questo, come di altri punti delle 2^e Obiezioni, cfr., ora, Cl. Buccolini, *Dalle "Objections" di Pierre Petit contro il "Discours de la méthode" alle "Secundæ Objectiones" di M. Mersenne*, «Nouvelles de la république des lettres» [Napoli], [18], 1998, pp. 7 sgg.

29. Replica di Cartesio, 431₁₋₁₃: «Sì, chiunque non pronuci un giudizio se non su quanto percepisca chiaramente e distintamente, non è possibile che in tempi diversi giudichi diversamente della stessa cosa. Peraltro, non ricordo d'aver mai scritto quel che m'attribuisci; né so dove quel *semper* che qui menzioni. Ma penso che, allorché si dica che facciamo qualcosa sempre, con questo *sempre* non s'intende l'eternità, bensì soltanto tutte le volte in cui accada che lo si faccia».

30. Cfr. Lenoble, pp. 265 sg., 346 sgg., 391 sgg.

Sul finalismo, Mersenne esibisce non solo la convinzione più netta, ma anche la retorica più di maniera³¹.

*

Mi stupisco che tu dica che «i bambini hanno le idee dei triangoli prima d'averne mai visti» [VII 382₃₋₁₃]. Sbagliò allora Aristotele a dire che l'anima è come una tavola rasa, in cui non è impresso nulla, e a sostenere che niente possa essere nell'intelletto se non sia stato prima nei sensi? E quanti filosofi e teologi hanno sbagliato con lui, sostenendo la stessa cosa, convinti di dimostrarla? (409₇₋₁₃).

Nonostante tante tonalità agostiniane, Mersenne esprime sempre la convinzione che: «senza i sensi, l'intelletto non può conoscere niente»³². Nelle 6^e Obiezioni, VII 418₁₀₋₁₆: «Dici che si deve diffidare dei sensi, e che la certezza intellettuale è di molto superiore a quella sensibile. Ma com'è possibile, dal momento che l'intelletto non può godere d'alcuna certezza, se non l'abbia prima dai sensi ben disposti? Difatti, l'intelletto non può correggere l'errore d'un singolo senso, a meno che prima non sia un altro senso a correggere tale errore...».

*

Tu neghi che «gli scettici potrebbero dubitare delle verità geometriche, se conoscessero Dio come si conviene» [VII 384_{9,12}]. Ma, al contrario, poiché loro dimostrano al pari di te tutto quel che trovano in Euclide, e tuttavia ne dubitano, e poiché per dubitare hanno le stesse ragioni che hai [= potresti avere] tu, ne viene che dubiti [= dovresti dubitare] pure tu, ancorché tu creda di conoscere Dio (410₁₈₋₂₅).

Nelle 2^e e nelle 6^e Obiezioni, si trova l'osservazione complementare: anche un ateo ha una conoscenza certa delle verità matematiche (VII 125_{6,8}; 414₂₄-415₃).

*

Non sei forse in dubbio anche tu, insieme ai filosofi maggiori, se una linea sia composta di punti oppure di parti, e, queste, o finite o infinite? Infatti, se la dici composta di parti in numero infinito, guarda in quale abisso vieni a trovarti, di dover riconoscere che un piede sia uguale ad un miglio, una goccia d'acqua all'oceano. Se la dici composta di parti in numero finito, guarda come la concoide incontrerà quasi subito la retta su cui sia inclinata. Se dici che una linea è composta di punti, guarda che se ne va a gambe all'aria il decimo libro d'Euclide, con tutto quel che sostiene sugli incommensurabili. Se dici che non è composta di punti, guarda che va a farsi benedire la generazione d'una linea

31. Cfr. Lenoble, p. 249.

32. *La vérité des sciences contre les sceptiques ou Pyrrhoniens*, 1625 (anast. Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt 1969), p. 202. E cfr. – oltre che Lenoble, pp. 320 sgg. – P. R. Dear, *Mersenne and the Learning of the Schools: Continuity and Transformation in the Scientific Revolution*, Cornell Univ. Press, Ithaca and London 1988.

attraverso il movimento d'un punto su d'un piano. Non dubiterai dunque delle entità geometriche, anche se riconosci [la veracità di] Dio? (III 410₂₅-411₈).

Erano un luogo comune, i paradossi della composizione del continuo. Un "labirinto", si diceva. E Mersenne aveva messo puntualmente bocca ad uno scettico: «Mai sono imbarazzato come quando penso al punto matematico...; perché, se lo si ammette, bisogna ammetterne una infinità in ogni linea; s'intende, non già per comporla di punti, dal momento che è impossibile che un indivisibile produca un divisibile, bensì per i contatti fra i limiti delle parti della linea, a loro volta infinite. Ma questa infinità di parti mi mette altrettanto a disagio, perché bisognerebbe che in ogni linea e in ogni corpo ci sia un numero infinito di infinità, dal momento che, se una linea è divisa in infinite parti, ciascuna di queste è ancora composta di un'infinità di parti»³³.

*

Questo modo di concepire [come non distinte fra loro due cose, delle quali noi non riusciamo a pensare l'una senza l'altra] non attesta piuttosto la debolezza della nostra mente? invece che [come sostieni tu, si debba] giudicare della distinzione reale tra le cose in base alla nostra mente (412₅₋₈).

Il tema dei limiti delle nostre capacità conoscitive, è un vero e proprio *topos*, in Mersenne.

6. La datazione della «Recherche de la vérité»

Le proposte si dividono fra due estremi: o prima ancora del *Discorso sul metodo*, o negli ultimi anni della vita di Cartesio³⁴. Ad una datazione intermedia hanno accennato Charles Adam e poi Ferdinand Alquié; ma solo impressionisticamente³⁵. Qui si avvanzeranno alcuni elementi per collocarla dopo le

33. Ivi, pp. 725 sgg. Al filosofo dialogante con questo scettico, Mersenne aveva messa in bocca una risposta retorica sulla «meraviglia» di simile infinità di infiniti, che si trova anche nel tempo e nel movimento – laddove in Dio la «meraviglia» è che egli sia insieme infinito e indivisibile. Dipoi, Mersenne se l'era cavata con l'altro luogo comune del carattere potenziale, e non attuale, delle infinità quantitative; e, ancora, col suo solito pragmatismo: la matematica non soltanto funziona, ma è anche bellissima.

34. Gli interventi più recenti – tanto per cambiare, rispettivamente ai due estremi – sono G. Rodis-Lewis, *Les derniers écrits de Descartes*, 1993, ora in Id., *Le développement de la pensée de Descartes*, Vrin, Paris, 1997, pp. 204 sgg.; e A. Gajano, *Enseigner et apprendre chez Descartes: la connaissance des principes dans les «Regulae...» et la «Recherche de la vérité»*, «Rev. philos. de la France et de l'Étranger», 120, 1995, pp. 165 sgg. Per la bibl. precedente, cfr. A. Bortolotti, *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*, Olschki, Firenze 1983, pp. 147 sgg.

35. Quasi giusto, invece, ora, S. Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1995, p. 362 sg.

Risposte alle 6^e Obiezioni (con le quali si concludeva il volume con le *Meditazioni* e le *Obiezioni e Risposte* nella 1^a edizione) e prima delle Risposte alle 7^e Obiezioni (che saranno aggiunte nella 2^a edizione); quindi nella seconda metà del 1641, proprio mentre egli, Cartesio, era in paziente attesa di vedere il libro con le *Meditazioni*, che sapeva ormai stampato.

Non è utilizzabile un dato lessicale, come la parola *conscientia*³⁶ – che ci riporterebbe a non prima delle 2^e Risposte – perché in questa parte della *Recherche* il testo che abbiamo è in una traduzione in latino (non si sa di chi).

Invece, decisivo è un tema che percorre ben sette capoversi della *Recherche* (X 522-25):

EPITEMONE: ... Tu dici che esisti e che sai di esistere, e che lo sai perché dubiti e perché pensi. Ma... – poiché non vuoi ammettere se non ciò che tu conosca con certezza e perfettamente – ... bisognerebbe che avessi spiegato in anticipo che cosa sia il *dubbio*, che cosa il *pensare* e che cosa l'*esistenza*...

EUDOSSO: ... Sono ben d'accordo con te, Epistemone, che – per persuadersi della verità dell'inferenza: “dubito, quindi esisto”, o, che è lo stesso, “penso, quindi esisto” – è necessario sapere che cosa sia il *dubbio*, che cosa il *pensiero*, che cosa l'*esistenza*. Ma non vorrai immaginarti che, per sapere che cosa siano, ci si debba... mettere in croce per trovare il genere prossimo e la differenza essenziale, onde comporne definizioni vere... Invece, chiunque voglia esaminare le cose da se stesso, e ne giudichi per come le concepisce, non può avere tanto poca intelligenza da non conoscere quanto basta, ogni volta che presti attenzione, che cosa sia il *dubbio*, che cosa il *pensiero*, e che cosa l'*esistenza*... Il *dubbio*, il *pensiero* e l'*esistenza* si possono annoverare fra le cose che... si conoscono di per se stesse. Non credo, infatti, che mai sia esistito alcuno così sciocco che, prima di poter concludere e affermare di esistere, abbia dovuto apprendere da altri che cosa sia l'*esistenza*. E lo stesso vale del *dubbio* e del *pensiero*. Non è possibile che alcuno impari queste cose in altro modo che da se stesso, persuaso per esperienza propria, e cioè per quella testimonianza interna, la coscienza, che ciascuno sperimenta in se stesso allorché riflette. Come sarebbe vano definire che cosa sia *essere bianco*, perché lo capisca chi sia completamente cieco, e come per saperlo basta invece aprire gli occhi e vedere il bianco, così, per conoscere che cosa sia il *dubbio* e che cosa il *pensiero*, si ha solamente da dubitare o pensare...

POLIANDRO: ... È vero, come dice Eudosso, che ci sono cose che non possiamo imparare, se non le vediamo; e così, per imparare che cosa sia il *dubbio*, che cosa il *pensiero*, basta solo che noi stessi si dubiti e si pensi. La cosa sta allo stesso modo per l'*esistenza*. Tutt'al più, si ha da sapere che cosa s'intenda con tali vocaboli...

Ebbene, l'obiezione qui messa in bocca a Epistemone era stata rivolta a Cartesio da Mersenne, tanto nelle 6^e Obiezioni (VII 413₂₋₇) quanto sotto le vesti dell'Hyperaspistes (III 403₁₋₇). I passi, sono già stati riportati di sopra. Epistemone è dunque la controfigura del Mersenne obietto. E la risposta di Car-

36. «... neque ut de iis alio modo persuasus sit quam propria experientia, eaque *conscientia*, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque... experitur» (X 524). – «Internum *testimonium*», per la “conscientia”, non si trova mai in Cartesio, mentre si trova in Louis de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, del 1666 (cfr. *Œuvres philosophiques*, éd. P. Clair, Puf, Paris 1966, p.134); donde lo riprenderà Régis.

tesio, alle 6^e Obiezioni e all'Hyperaspistes, era stata la medesima che nella *Ricerca della verità* si trova messa in bocca a Eudosso:

È senz'altro vero che nessuno può essere certo di pensare né di esistere, se non sappia che cosa sia il *pensiero* e che cosa l'*esistenza*. Ma per ciò non v'è bisogno di un sapere riflesso o acquisito per dimostrazione... Quando qualcuno si rende conto di pensare e che ne segue che egli esiste, benché magari non abbia mai ricercato, prima, che cosa sia il *pensiero* né che cosa l'*esistenza*, tuttavia non può non conoscere il pensiero e l'esistenza per quanto gli basti (VII 422₆₋₂₂).

Non ho scritto da nessuna parte ciò su cui porta questa obiezione³⁷; e nego nettamente che si ignori che cosa sia una *cosa*, o che cosa il *pensiero*, e ci sia bisogno che io l'insegni agli altri, perché sono cose tanto note di per sé che non c'è niente con cui le si possano spiegare più chiaramente (III 426₂₁₋₂₅).

Della questione Cartesio si ricorderà anche nei *Principi di filosofia*, dove avvertirà (parte 1^a, § 10):

Là dove ho detto [2^a Meditazione] che la proposizione “io penso, dunque esisto” è certissima e la prima che si presenti a chi ricerchi la verità con ordine, non perciò ho negato che anteriormente ad essa si debba pur sapere che cosa sia il *pensiero*, che cosa l'*esistenza*, che cosa la *certezza*, ed anche che *non può accadere che qualcosa pensi e non esista*. Ma non ho ritenuto che fossero da enunciare, queste nozioni, perché sono semplicissime, e perché da sole non ci danno la conoscenza d'alcuna cosa esistente.

Come non supporre, allora, che dietro alle pagine menzionate della *Recherche* ci sia l'obiezione di Mersenne a proposito del “cogito”?

Un altro indizio è la ripresa di una formulazione che era stata usata da Arnauld, nelle 4^e Obiezioni, per riassumere l'argomento del “dubbio”:

Arnauld, VII, p.198₁₅₋₁₆:

Ego igitur, qui dubito et cogito, corpus non sum; alioquin, de corpore dubitando, de me ipso dubitarem.

Recherche, p. 518:

... Alioquin, si de corpore dubitarem, etiam de me dubitarem ipso, quod tamen nequeo.

Ma ciò è rilevante soprattutto per il “terminus ante quem” della *Recherche de la vérité*, perché nelle 7^e Risposte Cartesio mostrerà di rendersi conto della fallacia di un tale argomento³⁸, contestandola all'Obietto sopravvenuto:

37. L'Hyperaspistes s'era rifatto a questo punto, VII 363₂₀₋₂₄: «È ben strano che tu [Gassendi] sostenga che l'idea di *cosa* [*res*] non possa essere nella mente, a meno che non ci siano insieme le idee di animale, pianta, pietra, e di tutti gli altri universali [cfr. VII 281₅₋₇]; come se, per riconoscere che sono una cosa pensante, dovessi conoscere gli animali, le piante, ecc., per il fatto che debbo pur conoscere che cosa sia una *cosa*».

38. Sulla quale ha insistito, contro il luogo della *Recherche* citato da ultimo, A. Kenny, *Descartes. A Study of his Philosophy*, Random House, New York 1968, p. 79 sg.

È da notare che ovunque egli [Bourdin] considera il dubbio e la certezza, anziché come relazioni della nostra conoscenza ai suoi oggetti, quali proprietà degli oggetti... (VII 473₁₇₋₂₀).

... E qui si vede chiaramente che, come ho avvertito di sopra, egli considera il dubbio e la certezza come se fossero negli oggetti, anziché nella nostra conoscenza (475₁₋₃).

Naturalmente, l'interesse della datazione della *Recherche de la vérité* è per confronto, differenzialmente, con le altre esposizioni della metafisica di Cartesio. Ma è in agguato il rischio di petizioni di principio. Per esempio, il primo a riportare la *Recherche de la vérité* agli esordi di Cartesio, a suo tempo usò, fra gli altri, l'argomento che in essa a cadere sotto il "dubbio" sono solo i dati dei sensi, e non anche – come invece già nel *Discorso sul metodo* – le verità razionali, dimostrate³⁹. Ma, se vale la datazione che s'è proposta, la spiegazione dovrebbe essere un'altra. Non che Cartesio non avesse ancora perfezionato, o completato, la dottrina del dubbio; bensì che per un momento sia stato pur sensibile all'obiezione del "circolo vizioso", che alle *Meditazioni* era stata rivolta da Arnauld e da Gassendi, ed abbia provato a fare diversamente. Un Cartesio sperimentale, in questo caso; invece che ancora immaturo. E l'interruzione dello scritto, potrebbe suggerire che, alla prova, egli si sia reso conto di non farcela.

39. Cfr. G. Cantecor, *À quelle date Descartes a-t-il écrit «La Recherche de la vérité»?», «Revue des sciences humaines», 2, 1928, pp. 282-84.*