

LA “QUARTA PARTE” DEL *DISCORSO SUL METODO* DI DESCARTES. UN’IPOTESI DI LETTURA GUIDATA.

In questo articolo propongo un’ipotesi di lettura guidata della quarta parte - metafisica - del *Discorso sul metodo* di Descartes. L’apparato didattico che segue il testo cerca di realizzare due obiettivi che mi paiono fondamentali nella lettura del testo filosofico: 1) la comprensione del testo; 2) l’apertura, a partire dal testo, di un dialogo tra lo studente-lettore e i problemi affrontati nel testo. La traduzione italiana utilizzata è quella di E. Lojacono: Descartes, *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono, 2 voll., UTET, Torino 1994, I, pp. 521-527, nel testo OFU; OFL indica: Cartesio, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1986.

Discorso sul metodo. Parte quarta.

[1] Non so se sia opportuno che vi intrattenga sulle prime meditazioni che vi feci; sono così metafisiche e così inconsuete che forse non a tutti piaceranno. Tuttavia, perché si possa giudicare se i fondamenti che ho scelto sono abbastanza saldi, penso di essere in qualche modo costretto a parlarne.

[2] Già da molto tempo, a proposito dei costumi, avevo notato come ho detto poc’anzi¹ ? che talvolta si debbono seguire opinioni, che pur si sanno molto incerte, come se fossero indubitabili; in quel caso però, giacché desideravo dedicarmi soltanto alla ricerca della verità, pensai che dovevo comportarmi in modo del tutto opposto e rifiutare come assolutamente falsa qualsiasi opinione su cui potessi nutrire il pur minimo dubbio al fine di stabilire se, fatto ciò, nell’ambito delle mie conoscenze, ne rimanesse qualcuna del tutto indubitabile.

[3] Per questa ragione, considerato che i nostri sensi talvolta ci ingannano, volli supporre che nessuna cosa esistesse quale i sensi ce la fanno immaginare. E poiché vi sono molti uomini che si ingannano ragionando anche intorno a semplici argomenti di Geometria e cadono in paralogismi, io, stimando di potermi ingannare come qualsiasi altro, rifiutai come falsi tutti i ragionamenti che avevo sin allora accettato come dimostrazioni. Infine, considerando che gli stessi pensieri che abbiamo quando siamo desti possono presentarsi anche durante il sonno, senza che in tal caso ve ne sia alcuno vero, decisi di fingere che tutto ciò che avevo fino allora appreso non fosse più vero dell’illusione dei miei sogni.

[4] Subito dopo però m’accorsi che, mentre volevo pensare che tutto fosse falso, era necessario che io, che lo pensavo, fossi qualcosa; e notando che questa verità: *io penso, dunque sono*, era così salda e certa che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non avrebbero potuto smuoverla, pensai che avrei potuto accettarla senza timore come primo principio della Filosofia che andavo cercando.

[5] Poi, esaminando con attenzione ciò che ero e vedendo che potevo immaginare di non

¹ Nella Terza parte, §. 3

avere nessun corpo e che non esistesse assolutamente il mondo né alcun luogo ove dimorassi, ma che per questo non potevo supporre di non esistere e che, al contrario, dal fatto stesso che pensavo di dubitare della verità delle altre cose, seguiva molto evidentemente e certamente che io esistevo mentre, sol ch'io avessi cessato di pensare, anche se tutto ciò che sempre avevo immaginato fosse stato vero, non avrei avuto nessuna ragione per credere di essere esistito, da ciò conobbi di essere una sostanza, la cui essenza tutta, o natura, non sta che nel pensare e che, per essere, non necessita di luogo alcuno né dipende da alcuna cosa materiale. In tal modo questo io, cioè quest'anima, per cui sono ciò che sono, è assolutamente distinta dal corpo ed è anche più facile da conoscere di esso, e anche se il corpo non fosse, l'anima non cesserebbe d'essere tutto quel che è.

[6] Dopo considerai in generale ciò che si richiede in una proposizione perché sia vera e certa; infatti, dato che ne avevo scoperto una che sapevo esser tale, stimai di poter anche sapere in che consisteva tale certezza. Avendo poi notato che nella proposizione *io penso dunque sono* ciò che mi fa certo che non mi inganno consiste soltanto nel fatto che intendo con gran chiarezza che per pensare bisogna essere, pensai di poter assumere come regola generale che son tutte vere le nozioni che concepiamo in modo del tutto chiaro e distinto, ma che sorge qualche difficoltà quando si deve determinare quali sono in effetti quelle che concepiamo distintamente.

[7] In seguito a ciò, riflettendo sul fatto che dubitavo, e che quindi il mio essere non era del tutto perfetto? dato che notavo chiaramente che era maggiore perfezione conoscere che dubitare? mi proposi di ricercare donde avessi appreso a pensare qualcosa di più perfetto di quello che in realtà io fossi e conobbi con evidenza che doveva trattarsi di qualche natura effettivamente più perfetta della mia. Non mi preoccupavo poi con altrettanto zelo di sapere donde venissero i pensieri di molte altre cose fuori di me, come il cielo, la terra, la luce, il calore e mille altre perché, non ravvisando in questi pensieri nulla che li facesse a me superiori, potevo credere che, se eran veri, dipendessero dalla mia natura in quanto dotata di qualche perfezione e, se non lo erano, che mi venissero dal nulla, cioè che esistessero in me per quel che avevo di imperfetto. Ciò però non poteva valere ugualmente per l'idea di un essere più perfetto di me; è infatti manifestamente impossibile trarla dal nulla e, d'altronde essendo tanto inaccettabile che il più perfetto derivi e dipenda da ciò che è meno perfetto quanto che dal nulla proceda qualcosa, non poteva neppure darsi che io ricavassi tale idea da me stesso. Così rimaneva solo che fosse stata posta in me da una natura veramente più perfetta di quello che io fossi, anzi avente in se tutte le perfezioni di cui potevo avere qualche idea, cioè, per dirla in una parola, che fosse Dio.

[8] Inoltre, avendo coscienza di alcune perfezioni che non possedevo, pensai che non ero il solo essere che esistesse (se permettete, userò qui liberamente alcuni termini della Scuola), ma che, necessariamente, doveva essercene qualche altro più perfetto, dal quale dipendessi e da cui avessi acquisito tutto ciò che avevo; se fossi stato solo, infatti, e indipendente da ogni altro, così da aver avuto da me stesso tutto quel poco per cui partecipavo dell'essere perfetto, avrei potuto, per la stessa ragione, darmi tutto il sovrappiù che sapevo mancarmi e, in tal modo, essere anch'io infinito, eterno, immutabile, onnisciente, onnipotente, possedere insomma tutte le perfezioni che potevo notare in Dio. Infatti, secondo i ragionamenti ora compiuti, per conoscere la natura di Dio per quel che la mia ne era capace, in tutte le cose di cui avevo in me qualche idea dovevo soltanto considerare se fosse perfezione o meno possederle; ed ero certo che nessuna di quelle che mostravano qualche imperfezione era in lui, ma che tutte le altre necessariamente vi si trovavano. Così, ad esempio, costatavo che il dubbio, l'incostanza, la tristezza e simili cose, dato che io stesso sarei stato molto felice di esserne privo, non potevano essere nella natura divina.

[9] Oltre a ciò possedevo poi idee di molte cose sensibili e corporee: infatti, anche supponendo di sognare, e che tutto quel che vedevo o immaginavo fosse falso, non potevo tuttavia negare che le rispettive idee fossero realmente nel mio pensiero; ma, poiché avevo già riconosciuto in me nel modo più chiaro che la natura intelligente è distinta dalla corporea¹, considerando che ogni

¹ Cfr. §. 5

composizione attesta una dipendenza e che la dipendenza è manifestamente un difetto, ne concludi che anche in Dio l'esser composto di queste due nature non poteva essere perfezione e che, quindi, non lo era. Tuttavia, se vi erano al mondo corpi o intelligenze¹ o anche altre nature non del tutto perfette, il loro essere doveva dipendere dalla potenza di Dio, in modo tale che senza di lui non sarebbero potuti sussistere un solo istante.

[10] Dopo ciò volli ricercare altre verità, ed essendomi proposto l'oggetto dei Geometri, che io concepivo come un corpo continuo o uno spazio indefinitamente esteso in lunghezza e larghezza, in altezza o profondità, divisibile in varie parti che potevano avere diverse forme e grandezze ed essere mosse o trasposte in tutti i modi giacché i Geometri suppongono tutto ciò nel loro oggetto, esaminai alcune delle loro dimostrazioni più semplici. Avendo poi notato che quella gran certezza che tutti attribuiscono ad esse dipende solo dall'evidenza con cui sono concepite, secondo la regola sopra ricordata, mi resi pure conto che non c'era assolutamente nulla che mi assicurasse dell'esistenza del loro oggetto. Per esempio vedevo bene che, supponendo un triangolo, bisognava che i suoi tre angoli fossero uguali a due retti, ma nulla vedevo che per questo mi assicurasse che al mondo v'era un qualche triangolo. Quando invece tornavo a prendere in esame l'idea di un Essere perfetto, trovavo che l'esistenza vi era compresa come nell'idea di triangolo è compreso che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, o come in quella della sfera che tutte le sue parti sono poste a uguale distanza dal centro e perfino con maggiore evidenza; e di conseguenza che Dio, cioè questo Essere perfetto, sia o esista, è almeno tanto certo quanto non potrebbe esserlo nessuna dimostrazione di Geometria.

[11] Se si incontrano però molti convinti che si frappongano varie difficoltà alla conoscenza di Dio e perfino alla conoscenza della loro anima lo si deve al fatto che questi non innalzano mai la loro mente al di là delle cose sensibili, e che sono talmente abituati a nulla considerare se non con l'immaginazione che è il particolare modo di pensare gli oggetti materiali? che tutto quanto non è immaginabile sembra loro inintelligibile. Ciò risulta abbastanza manifesto da ciò che gli stessi Filosofi, nelle scuole, tengono come massima, che nulla v'è nell'intelletto che prima non sia stato nei sensi, dove tuttavia è certo che mai sono state le idee di Dio e dell'anima. Mi pare infatti che chi vuole usare l'immaginazione, per comprendere Dio e l'anima, si comporti proprio nello stesso modo di chi volesse servirsi degli occhi per udire suoni o sentire odori; ma c'è ancora questa differenza, che il senso della vista ci assicura della realtà dei suoi oggetti nella stessa misura in cui ce ne assicurano l'odorato e l'udito, mentre l'immaginazione e i nostri sensi di nulla ci renderebbero certi se non vi intervenisse il nostro intelletto.

[12] Infine, se v'è qualcuno che non sia ancora abbastanza convinto dell'esistenza di Dio e dell'anima per le ragioni da me apportate, voglio che sappia che tutte le altre cose di cui si crede forse più sicuro, come d'avere un corpo, che vi sono astri e una terra e simili cose, sono meno certe. Infatti, pur avendo dell'esistenza di queste cose una certezza morale² tale che sembra che non se ne possa dubitare, a meno d'esser irragionevoli, non si può negare che sia motivo sufficiente per non esserne del tutto certi l'aver notato che in sogno o dormendo possiamo egualmente immaginare di avere un altro corpo, di vedere altri astri e un'altra terra, senza che nulla di tutto questo esista realmente.

[13] Che cosa ci induce, infatti, a credere che i pensieri che ci vengono in sogno siano più falsi degli altri, visto che spesso non sono né meno vivi, né meno chiari? Che i migliori ingegni vi riflettano pure quanto vogliono: quanto a me non credo che possan mai trovare ragione sufficiente per eliminare tale dubbio, se non presupponendo l'esistenza di Dio. In primo luogo infatti, quella stessa affermazione che poc'anzi ho assunto come regola, cioè che son vere tutte le cose che concepiamo in modo del tutto chiaro e distinto, è certa solo in quanto Dio è o esiste ed è un essere perfetto e tutto quanto è in noi viene da lui. Ne consegue che le nostre idee o nozioni, essendo cose

1 Sia essenze angeliche che uomini (Gilson).

2 Cioè pratica, utile per i bisogni della vita.

reali provenienti da Dio, in tutto quello che hanno di chiaro e distinto non possono essere che vere. Di modo che, se abbastanza spesso ne professiamo alcune che contengono il falso, deve trattarsi solo di quelle che presentano aspetti confusi ed oscuri giacché in ciò partecipano del nulla, cioè tali idee sono in noi così confuse solo perché non siamo del tutto perfetti. D'altronde è evidente che come è inaccettabile che la falsità o l'imperfezione, in quanto tale, proceda da Dio, così è altrettanto inaccettabile che la verità o la perfezione venga dal nulla. Se non fossimo però a conoscenza che tutto ciò che è in noi di reale e di vero viene da un essere perfetto ed infinito, per quanto chiare e distinte fossero le nostre idee, non avremmo ragione alcuna che ci facesse certi che esse posseggono la perfezione di essere vere.

[14] Ora, dopo che la conoscenza di Dio e dell'anima ci ha dato la certezza di questa norma, diviene molto facile riconoscere che i sogni che immaginiamo nel sonno non debbono indurci in nessun modo a porre in dubbio la verità dei pensieri che abbiamo da svegli. Infatti, se accadesse, anche nel sonno, di avere qualche idea molto distinta, come? per esempio? se un geometra concepisse una nuova dimostrazione, non sarebbe il sonno ad impedire di esser vera. Per quanto riguarda poi uno dei più frequenti errori dei nostri sogni di rappresentarci vari oggetti così come fanno i nostri sensi esterni, non importa che ci dia ragione di diffidare della verità di tali rappresentazioni, perché queste possono pure ingannarci abbastanza spesso anche quando non siamo immersi nel sonno: così chi è affetto da itterizia, per esempio, vede tutto giallo e così gli astri o altri corpi lontanissimi ci sembrano molto più piccoli di quel che realmente sono.

[15] Infine, sia nella veglia che nel sonno, dobbiamo lasciarci persuader soltanto dall'evidenza della nostra ragione. E bisogna notare che dico della ragione, e non dell'immaginazione né dei sensi. Infatti, ad esempio, pur vedendo il sole molto chiaramente, non dobbiamo per questo giudicare che sia tanto grande quanto ci appare e, pur immaginando una testa di leone congiunta con un corpo di capra, non dobbiamo da ciò concludere che vi sia nel mondo una chimera: la ragione, infatti, non ci dice che è vero quel che così vediamo o immaginiamo, ma ci suggerisce che tutte le nostre idee o nozioni debbono avere qualche fondamento di verità, poiché non potrebbe essere che Dio, che è assolutamente perfetto e veridico, le abbia poste nella nostra mente senza che fossero vere. E per il fatto che i nostri ragionamenti non sono mai così evidenti né così completi nel sonno come nella veglia, benché talvolta le nostre immaginazioni siano allora altrettanto o ancor più vive e precise, la ragione ci dice pure che, non potendo i nostri pensieri essere tutti veri, dato che non siamo del tutto perfetti, quel che hanno di vero deve infallibilmente incontrarsi in quelli che abbiamo quando siamo svegli, piuttosto che nei nostri sogni.

Guida alla lettura

1) Dopo aver predisposto i due rimedi (il metodo, Seconda parte; e la morale provvisoria, Terza parte), necessari per intraprendere il progetto di disfarsi di tutto il vecchio sapere, Cartesio può ora (Quarta parte) metterlo in atto.

Questo progetto, come vedremo, porterà Cartesio a scoprire i primi principi della filosofia (le radici dell'albero del sapere, cfr. la metafora del sapere come albero) dai quali dipendono quelli delle altre scienze (cfr. Seconda parte, §. 19). La quarta parte del *Discorso* ci presenta, dunque, la metafisica cartesiana. Essa come si evince da quanto Cartesio stesso afferma alla fine della Seconda parte e dalla metafora dell'albero del sapere, non è studiata per se stessa, ma in funzione del sapere scientifico. Le radici dell'albero (la metafisica) sono in funzione del tronco (la fisica) e dei rami (le altre scienze). La metafisica, dunque, ha lo scopo di fondare la possibilità della scienza e, in particolare, della Fisica. "Ecco quindi il compito della metafisica: dimostrare che il mondo della fisica non è soltanto un mondo possibile, ma l'unico mondo reale" (G. Cantelli, *Introduzione a Descartes, Meditazioni metafisiche*, a cura di G. Cantelli, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. XXI).

Della metafisica Cartesio si era già occupato, fin dal 1629, in un “piccolo trattato” non pervenutoci. Esso doveva “provare l’esistenza di Dio e delle nostre anime quando sono separate dal corpo, da cui segue la loro immortalità” (lettera a Mersenne del 20 aprile 1637). Se ne occuperà ancora in questa quarta parte del *Discorso* (1637) in cui presenta “le ragioni con le quali dimostra l’esistenza di Dio e dell’anima umana, fondamenti della sua metafisica” (Premessa al *Discorso*). La trattazione del *Discorso* non soddisferà Cartesio che riprenderà tutta la materia in un’opera interamente dedicata alla metafisica (questa volta in latino e quindi destinata a lettori adeguatamente preparati ad accogliere le sue riflessioni): le *Meditationes de prima philosophia* (prima edizione 1641 - comprendente sei meditazioni di Cartesio, sei Obiezioni di autori vari e le risposte dell’autore -; seconda edizione 1642, con l’aggiunta delle settime obiezioni e delle risposte di Cartesio), sperimentando un diverso genere testuale: la *meditazione*, appunto.

È interessante notare che anche nella quarta parte del *Discorso* Cartesio, dovendo occuparsi di metafisica, parla di “meditazioni” (qui, r. 1. Prima di questo punto, il termine è stato utilizzato, nel *Discorso*, una sola volta nella Terza parte, r. 62 per indicare l’esercizio filosofico necessario a staccarsi dalle cose esterne) quasi a voler sottolineare che tra la metafisica e la *meditatio* vi sia una implicazione reciproca molto stretta. Rimane, comunque, una differenza fondamentale: nella Quarta parte del *Discorso*, Cartesio ci presenta il risultato delle sue meditazioni, mentre nelle *Meditazioni metafisiche* egli ci conduce dentro al suo meditare. “Anzi, stilisticamente l’intenzione è quella di produrre una vera e propria identificazione tra l’uno e l’altro, far rivivere nel lettore la stessa esperienza che già fece il narratore” (U. Perone, *Introduzione a Cartesio, Meditazioni metafisiche*, SEI, Torino 1992, p. 5; ma è da vedere tutta l’*Introduzione*, pp. 1-21)

Sulla metafisica Cartesio tornerà ancora nei *Principia philosophiae* (1644) con poche variazioni rispetto alle *Meditazioni*.

Avviandoci a leggere la Quarta parte del *Discorso*, possiamo far nostra l’osservazione di G. Bontadini: “Il discorso è, in questa quarta parte, nonostante la facilità e la chiarezza solita dell’esposizione, estremamente denso di concetti. Il lettore deve prestare la massima attenzione, perché ogni periodo, si può dire, contiene un punto rilevante di dottrina o segna un passaggio essenziale” (in Cartesio, *Discorso sul metodo*, a cura di G. Bontadini, cit., p. 63, nota 3).

2) Come abbiamo fatto per le altre parti, prima di passare all’analisi dei singoli capoversi, cercheremo di cogliere la struttura complessiva della Quarta parte.

Dopo aver letto il testo, raggruppa i capoversi secondo l’argomento che ti viene proposto (non tutti i capoversi devono necessariamente trovare posto in questo schema):

a: collegamento con le altre parti del *Discorso*: §§

.....

b: esercizio del dubbio: §§

.....

c: individuazione del “primo principio” della filosofia: §§

.....

d: prove dell’esistenza di Dio: §§

.....

e: funzione gnoseologica dell’esistenza di Dio: §§

.....

f: centralità della ragione: §§

.....

3) Il primo capoverso si apre con una riserva sull’opportunità di presentare al lettore (“non so se sia opportuno”) le “meditazioni” metafisiche che avevano occupato Cartesio nel suo “ritiro” olandese.

Perché questa riserva? Nella lettera a Mersenne del 27 febbraio 1637 Cartesio, rispondendo all'obiezione del suo corrispondente di non aver spiegato chiaramente nella Quarta parte del *Discorso* che l'anima è separata dal corpo e che la sua natura consiste solo nel pensare, afferma: "non potevo però trattare meglio questa materia se non spiegando ampiamente la falsità o l'incertezza che è in tutti i giudizi che dipendono dal senso o dall'immaginazione, per dimostrare poi quali siano quelli che dipendono solo dal puro intelletto e quanto essi siano evidenti e certi. È ciò però che ho omesso a bella posta, e meditatamente, soprattutto perché scrivendo in lingua volgare, temevo che gli spiriti deboli, abbracciando dapprima avidamente i dubbi e gli scrupoli che avrei dovuto proporre, non potessero poi comprendere nello stesso modo le ragioni con le quali avrei cercato di eliminarli: li avrei così condotti ad un mal passo senza forse trarli fuori" (OFU, I, pp. 481-482. Stesse considerazioni si trovano nella lettera al padre Vatier del febbraio 1638, *ivi*, pp. 576-577; e nella *Prefazione dell'autore al lettore* nelle *Meditazioni metafisiche*, OFL, II, p. 9).

a: come spiega Cartesio le ragioni dell'oscurità di questa parte del *Discorso*?

.....
Dalle affermazioni contenute nella lettera citata sopra, capiamo che le riserve di Cartesio ("non so se sia opportuno", r. 1) sono da riferire al tipo di lettore-destinatario che egli ha scelto per la sua opera. È, ancora una volta, il riferimento al *destinatario* che ci permette di chiarire scelte testuali che altrimenti sarebbero difficilmente comprensibili.

b: vi sono, tuttavia, ragioni sufficienti perché Cartesio prosegua nel suo "discorso". Alcune sono esplicitamente enunciate nel testo (rr. 2-4), altre si possono ricavare dal piano complessivo del progetto cartesiano. Quali sono?

1(quelle enunciate nel testo):

.....
.....
.....

2 (quelle che si possono ricavare dal piano generale dell'opera):

.....
.....

4) Nel secondo capoverso Cartesio riprende la distinzione, che già conosciamo, tra piano pratico e piano della ricerca della verità.

a: trattandosi qui del secondo cosa decide di fare?

.....
.....

Le "meditazioni metafisiche" di Cartesio, quindi, prendono avvio dal dubbio. Il dubbio è la prima mossa metafisica di Descartes.

b: la strategia del dubbio non è, però, fine a se stessa. Cosa si propone di stabilire Cartesio tramite il dubbio?

.....
.....

Il dubbio, dunque, è la via che porta alla verità. "Il dubbio cartesiano è, nell'essenziale, uno strumento; è un congegno per la produzione di "principi fondamentali". Soltanto spingendo i dubbi all'estremo possiamo scoprire ciò che è al riparo dal dubbio; e scoprendo cosa sopravvive ai dubbi più estremi e iperbolici, possiamo stabilire per la filosofia fondamenti incrollabilmente saldi" (J. Cottingham, *Cartesio*, cit., p. 51).

c: il dubbio segnala anche il venir meno della fiducia nella capacità della cultura aristotelico-tomistica, ma anche di quella umanistico-rinascimentale, a dare risposte soddisfacenti alle nuove domande che provenivano dal mondo moderno. Esso ci permette di registrare che un paradigma culturale è crollato e uno nuovo deve essere istituito.

d: è capitato anche a te di fare esperienza del dubbio? Quali considerazioni ne hai tratto? Prova a discuterne con i tuoi compagni e l'insegnante.

5) La strategia del dubbio deve investire tutto il sapere precedentemente appreso (§. 2), ma anche le fonti stesse con le quali conosciamo. Di questo tratta il terzo capoverso:

a: perché dobbiamo dubitare dei sensi?

.....
.....

b: perché dobbiamo dubitare anche del sapere matematico (“argomenti di Geometria”, r. 13 e “dimostrazioni”, r. 15)?

.....
.....
.....

c: dobbiamo ancora dubitare, afferma Cartesio (rr. 15-17), perché non è possibile distinguere il sonno dalla veglia. Cosa ci impedisce di sapere che siamo svegli?

.....

d: Rileggiamo insieme il capoverso. In esso troviamo tre applicazioni del dubbio:

1: dubbio relativo ai sensi (rr. 11-12);

2: dubbio relativo ai ragionamenti (rr. 12-15);

3: dubbio relativo a tutto quanto precedentemente appreso (ipotesi del sogno) (rr. 15-18).

Nel primo e nel terzo caso, il dubbio non è relativo alle percezioni dei sensi in quanto tali, né ai sogni in quanto tali, ma all'*esistenza* di qualcosa che corrisponda nella realtà, fuori della nostra percezione e dei nostri sogni, a quelle percezioni e a quei sogni. Cartesio non dubita del fatto che abbiamo una certa percezione sensibile o un certo sogno, ma che a quella percezione o a quel sogno corrisponda l'esistenza di qualcosa nella realtà. Il dubbio, in questo caso, è relativo all'*esistenza* delle cose fuori di noi. Scrive Cartesio nei *Principi*: “noi conosciamo chiaramente e distintamente il dolore, il colore e le altre sensazioni, quando le consideriamo semplicemente come pensieri; ma ... quando vogliamo giudicare che il dolore, il colore, ecc., sono cose esistenti fuori del nostro pensiero, non concepiamo in alcun modo che cosa è questo colore, questo dolore, ecc.” (OFL, III, 59).

Nel secondo caso, il dubbio è differente. Qui non è in gioco l'esistenza di qualcosa che corrisponda ai ragionamenti (calcoli) matematici. Qui il dubbio investe la correttezza dei ragionamenti e delle dimostrazioni. E, infatti, Cartesio parla di “paralogismi” (r. 13), cioè di falsi ragionamenti, ragionamenti scorretti. Il dubbio, in questo caso, è relativo alla *correttezza* dei ragionamenti. Per capire meglio il perché di questo dubbio che investe le verità matematiche, che erano apparse (nella Seconda parte) al riparo da qualsiasi sospetto, dobbiamo rifarci alle *Meditazioni metafisiche*. Qui Cartesio introduce l'ipotesi del “genio maligno” (*genium aliquem malignum*): una specie di Dio cattivo e ingannatore. Cartesio ne parla solo in via di ipotesi che, altrettanto potente del Dio cristiano, potrebbe divertirsi ad ingannarci. Come posso escludere, scrive Cartesio, “che Egli abbia voluto che io m'inganni tutte le volte che fo l'addizione di due e di tre, o che enumero i lati di un quadrato, o che giudico di qualche altra cosa ancora più facile, se può immaginarsi cosa più facile di questa” (OFL, II, 20; cfr. anche *I principi della filosofia* I, 5, in OFL, III, 23). L'ipotesi del “genio

maligno”, che radicalizza iperbolicamente il dubbio, costringe a sottoporre al dubbio anche quelle verità matematiche che erano sembrate le più sicure.

e: Fai attenzione al verbo “fingere” (r. 17) che richiama il ruolo strumentale, metodico del dubbio, già segnalato nell’esercitazione 4b.

6) Partito dal dubbio, e grazie ad esso, Cartesio scopre, nel quarto capoverso, il “primo principio” della sua filosofia: *io penso, dunque sono* (*je pense, donc je suis*; ovvero, nella formula latina che diventerà famosa: *cogito, ergo sum*).

a: Questo primo principio si presenta come assolutamente indubitabile e vero. Se, infatti, proviamo a dubitare di esso non facciamo altro che pensare (il dubbio, infatti, “è un caso particolare del pensiero”, Cottingham, *op. cit.*, p. 55) e, se *penso*, devo pur *essere* qualcosa. Per la forza della sua evidenza esso si impone contro qualsiasi scetticismo e riesce a vincere anche l’ipotesi del “genio maligno”: “Non v’è dunque dubbio che io esisto, s’egli m’inganna; e m’inganni fin che vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualche cosa” (*Meditazioni metafisiche*, in OFL, II, 24).

b: Proviamo ad analizzare la proposizione *io penso, dunque sono*.

Essa risulta composta di due giudizi: “io penso” e “io sono” uniti dal connettivo “dunque”. Il soggetto dei due giudizi è l’“io”. Cosa bisogna intendere per “io”, Cartesio ce lo dirà nel capoverso successivo (§. 5), per ora rileviamo che di esso viene predicato:

1) il “pensare”: “Col nome di *pensiero* io comprendo tutto ciò che è talmente in noi, che ne abbiamo immediatamente conoscenza. Così tutte le operazioni della volontà, dell’intelletto, dell’immaginazione e dei sensi, sono dei pensieri. Ma io ho aggiunto *immediatamente*, per escludere le cose che seguono e dipendono dai nostri pensieri: per esempio, il movimento volontario ha, sì, in verità, la volontà per suo principio, ma di per se stesso, tuttavia, non è un pensiero” (*Meditazioni metafisiche*, Risposte alle seconde obiezioni, in OFL, II, 148).

a: perché Cartesio comprende nel pensiero le “operazioni dei sensi”?

.....

b: che cosa distingue i pensieri dalle azioni?

.....

Pensiero dunque è, per Cartesio, tutto ciò di cui siamo consapevoli, coscienti

2) l’ “essere”, ovvero l’esistere (come viene precisato nella traduzione latina del *Discorso*: “*Ego cogito, ergo sum, sive existo*”). L’esistenza è quella dell’io che pensa e non del corpo, del quale, per ora, non sappiamo nulla.

Nel *cogito*, pensiero ed essere vengono a coincidere. Infatti si può sostenere sia che: *sono, in quanto penso* (“sol ch’io avessi cessato di pensare... non avrei avuto nessuna ragione per credere di essere esistito”, §. 5, rr. 28-29); sia che: *penso, in quanto sono* (“mentre volevo pensare che tutto fosse falso, era necessario che io, che lo pensavo, fossi qualcosa”, §. 4, rr. 19-20). L’evidenza del *cogito* permette di passare dall’idea che l’io ha di se stesso, come cosa pensante, alla sua esistenza (“intendo con grande chiarezza che per pensare bisogna essere”, §. 6, rr. 37-38). Questa coincidenza non è, però, una identità: l’essere dell’io precede, *ontologicamente*, il pensare, anche se, *gnoseologicamente*, è attraverso il pensare (il dubitare) che si conosce l’io. Il pensare è da intendere, allora, come l’attributo essenziale dell’io. Osserva, su questo punto, G. Cantelli: “nel contesto generale della concezione cartesiana, scopriamo sempre un preminente significato ontologico che in ogni caso privilegia la “sostanza”, l’“essere” nei confronti del pensare che di per se stesso non può concepirsi se non come un attributo, un modo, una facoltà della sostanza” (in Descartes,

Meditazioni metafisiche, a cura di G. Cantelli, cit., p. 41, nota 10; ma è da vedere tutta la nota nella quale si fa una breve sintesi delle discussioni sviluppatesi intorno al *cogito*, pp. 39-42);

3) Il connettivo “dunque” non deve farci credere che Cartesio alluda a un qualche ragionamento, o sillogismo, del quale “io sono” rappresenterebbe la conclusione. Egli scrive: “Ma quando ci accorgiamo di essere delle cose pensanti, è questa una nozione prima, che non è tratta da nessun sillogismo; e quando qualcuno dice: Io penso, dunque sono o esisto, non deduce la sua esistenza dal suo pensiero per forza di sillogismo, ma come cosa conosciuta per sé la vede con una semplice intuizione della mente. Il che è reso manifesto da questo: che, se la deducesse per mezzo del sillogismo, egli avrebbe dovuto conoscere prima [la] premessa maggiore” (*Meditazioni metafisiche*, Risposta alle Seconde obiezioni, in OFL, II, 132-133)

a: come arriva al *cogito* Cartesio ?

.....

.....

b: ricostruisci il sillogismo del quale “io sono” sarebbe la conclusione:

1: premessa maggiore:

2: premessa minore:

3: conclusione: *io sono.*

c: attraverso quale atto del pensiero si coglie il *cogito*?

.....

d: si può rovesciare il *cogito* in: *sum, ergo cogito*?

.....

e: prova, insieme ai tuoi compagni, ad attaccare la solidità di questo primo principio. Se arrivi a qualche conclusione, discutine con l’insegnante e la classe.

7) Raggiunto il primo principio della sua filosofia, Cartesio s’impegna, nel quinto capoverso, a definire cosa bisogna intendere per “io” che pensa. Rileviamo che il capoverso presenta un primo momento “negativo” (rr. 24-29), nel quale cioè si esclude qualcosa dell’io; e un secondo momento “positivo” (rr. 29-33), nel quale viene definito in positivo cosa bisogna intendere per “io”.

a: cosa viene escluso che l’io possa essere?

.....

b: cosa si afferma invece dell’io?

.....

.....

c: per definire l’“io” Cartesio usa il termine aristotelico-scolastico di “sostanza” (rr. 29-30). Nelle *Risposte alle Seconde obiezioni*, la “sostanza” viene definita come il soggetto cui inerisce l’attributo del pensiero. La definizione di sostanza viene sviluppata nei *Principi* dove Cartesio afferma: “Quando noi concepiamo la sostanza, concepiamo solamente una cosa che esiste in tal modo da non aver bisogno che di se medesima per esistere [...] a parlar propriamente, non v’ha che Dio che sia tale, e non v’ha niuna cosa creata che possa esistere un sol momento senza essere sostenuta e conservata dalla sua potenza. [...] ma poiché tra le cose create alcune sono di tal natura da non poter esistere senza alcune altre, noi le distinguiamo da quelle che non hanno bisogno che del concorso ordinario di Dio, chiamando queste sostanze, e quelle, qualità o attributi di queste sostanze” (*Principi della filosofia*, OFL, III, 47-48).

1: in che senso l’“io” cartesiano è una sostanza?

g: nel r. 31, l'“io pensante” è identificato con l'“anima”. Si ricordi che uno degli obiettivi di Cartesio in questa quarta parte (metafisica) del *Discorso* è dimostrare “l'esistenza dell'anima”. Bisogna stare attenti, però, a non confondere la concezione cartesiana dell'anima con quella scolastico-tomistica. E, infatti, proprio per evitare questa confusione, nella traduzione latina del *Discorso*, rivista da Cartesio, il termine francese *âme* (anima) è tradotto con il latino *mens* (mente) e non con *anima*.

Tommaso d'Aquino aveva così definito l'anima: “Ma è evidente che la prima causa del vivere del corpo è l'anima. E poiché la vita si manifesta secondo diverse azioni nei diversi gradi dei viventi, ciò grazie a cui principalmente realizziamo ciascuna delle azioni vitali, è l'anima: l'anima infatti è la causa prima del nutrirci, del sentire, del muoverci da luogo a luogo, e similmente del comprendere. Quindi questo principio grazie al quale anzitutto conosciamo intellettualmente, sia che venga detto intelletto o anima intellettiva, è forma del corpo.” (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 76, art. 1 in G. Penati, *L'Anima*, La Scuola, Brescia 1982, p. 137).

1: Qual è la concezione tomistica di anima?

.....
.....
.....

2: perché questa concezione non è compatibile con quella cartesiana che identifica l'anima con la *res cogitans*?

.....
.....
.....

h: leggi adesso questo brano tratto dalle *Risposte alle Quinte obiezioni*: “L'oscurità che voi trovate qui è fondata sull'equivoco della parola *anima*; ma io l'ho tante volte nettamente illuminata, che mi vergogno a tornarci su. Ecco perché dirò solamente che... poiché, forse, i primi autori dei nomi non hanno distinto in noi quel principio, in forza del quale ci nutriamo, cresciamo e facciamo, senza il pensiero, tutte le altre funzioni che ci sono comuni con le bestie, da quello, in forza del quale pensiamo, essi han chiamato l'uno e l'altro col solo nome di *anima*; e vedendo dopo che il pensiero era differente dalla nutrizione, han chiamato col nome di *spirito* [*mens*] quella cosa che in noi ha la facoltà di pensare, ed hanno creduto che fosse la principale parte dell'anima. Ma io, osservando che il principio in forza del quale ci nutriamo, è interamente distinto da quello in forza del quale pensiamo, ho detto che il nome di *anima*, quando è preso insieme per l'uno e per l'altro, è equivoco, e che, per prenderlo precisamente per “l'atto primitivo [*actus primus*]” o “forma principale dell'uomo [*praecipua hominis forma*]” dev'essere inteso solamente di quel principio in forza del quale pensiamo” (OFL, II, 343; cfr. più avanti: punto 7l)

1: qual è la concezione scolastica di anima che si ricava dal brano?

.....
.....

2: perché Cartesio la critica?

.....
.....

3: cosa intende Cartesio per anima?

.....
.....

4: c'è differenza tra *anima* e *mente* in Cartesio?

.....
.....

Tieni presente che a partire dal modello aristotelico-tomista saranno sviluppate, nell'ambito del pensiero mistico-religioso del Seicento, altre due concezioni della struttura dell'anima: quella "renano-fiamminga" e quella "salesiana". La prima si differenzia dal modello aristotelico-tomista per il rifiuto della "parte vegetativa" e perché prevede al di sopra di quella razionale una "regione sovrarazionale e deiforme, che s'identifica con la nuda essenza, con la più intima essenza dell'anima" (M. Bergamo, *L'Anatomia dell'anima*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 57. Il testo presenta un'accurata analisi della spiritualità seicentesca in riferimento alle concezioni dell'anima). La seconda, pur riprendendo la tripartizione del modello aristotelico-tomista, articola la parte razionale in una pluralità di livelli. "Nel modello salesiano, il mondo dell'interiorità viene decifrato a partire da una griglia multiplanare, in cui il piano razionale subisce un processo di frammentazione o di frazionamento, cosicché i ritardi e gli sviluppi, le accelerazioni e i rallentamenti, le tensioni, le scissioni e le fratture della vita interiore, dovranno essere ricondotte alla opposizione fra il piano sensitivo e i molti piani del piano razionale, nonché alle relazioni che i molti piani del piano razionale intrattengono l'uno con l'altro" (M. Bergamo, *op. cit.*, p. 140).

i: Cartesio, inoltre, distingue la sostanza pensante (*res cogitans*) dal corpo (*res extensa*): "quest'anima, per cui sono ciò che sono, è assolutamente distinta dal corpo" (rr. 31-32). Con quale argomentazione?

.....
.....
.....
.....

l: In questa distinzione dell'anima (*res cogitans*), definita dal solo attributo del pensiero, dal corpo (*res extensa*), definito dal solo attributo dell'estensione, si fonda il "dualismo" cartesiano. Cartesio separa nettamente e con assoluta precisione il campo dei fenomeni psichici, da quello dei fenomeni materiali. Nell'un campo non si potrà trovare nulla che appartiene all'altro. Nessuna estensione può incontrarsi nell'ambito dei pensieri (e questo è abbastanza ovvio), ma anche nessun elemento psichico può trovarsi nell'ambito della materia. E questo è meno ovvio se si pensa alla concezione, propria del "naturalismo rinascimentale", secondo la quale la natura è un campo di forze vive, psichiche che agiscono l'una sull'altra (come ad esempio nel magnetismo), In essa corpo e anima, mente e materia si mescolano insieme nell'unità della natura. Cartesio, con il suo "dualismo", taglia nettamente in due il mondo: da una parte stanno solo e soltanto i fenomeni psichici (il pensiero), dall'altra stanno i fenomeni naturali (la materia). Non a caso egli usa il participio presente per indicare il pensiero: *res cogitans* (cosa pensante) e il participio passato per indicare la materia: *res extensa* (cosa estesa). Nel cosmo cartesiano convivono dunque due modalità dell'essere indipendenti e distinte: quella del pensiero e quella dell'estensione. Un primo effetto di questa distinzione è che ora si potranno studiare il pensiero e la materia in maniera nettamente separata. La natura, in particolare, appare ora come un grande corpo esteso, un grande meccanismo nel quale agiscono solo forze meccaniche: materia (estensione in lunghezza, larghezza e profondità) e movimento. (Sulla fisica cartesiana, cfr. Quinta parte, esercitazioni 6c, d, f).

La tesi del "dualismo" apparenta Cartesio alla tradizione platonico-agostiniana che si contrappone alla concezione *unitaria* dell'uomo propria della tradizione aristotelico-tomistica.

Platone nel *Fedone* aveva sostenuto la netta separazione dell'anima (immortale e razionale) dal corpo (mortale e irrazionale), tanto da definire la morte "separazione" *Fedone*, 64c) di anima e corpo.

Più complessa la questione in Agostino il quale, pur rifiutando la concezione aristotelica dell'uomo come "sinolo", non si rifà neanche alla visione dualistica di Platone (cfr. Agostino, *La città di Dio*, XIV, 5). Egli intende, piuttosto, l'anima come una sostanza "distinta e superiore al corpo, per dominare il quale essa è fatta" (G. Penati, *L'Anima*, cit., p. 29).

In contrapposizione alla tradizione platonico-agostiniana e recuperando il punto di vista aristotelico, Tommaso d'Aquino aveva affermato "che l'anima intellettiva è l'unica forma sostanziale nell'uomo, il che voleva dire che l'anima intellettiva non è solo il principio per cui l'uomo conosce

intellettivamente, ma è anche ciò per cui l'uomo ha un determinato colore degli occhi; voleva dire sottolineare al massimo l'unità dell'uomo in tutti i suoi aspetti [...] Non ci sono infatti nell'uomo due esseri: quello dell'anima e quello del corpo, poiché il corpo ha l'essere dall'anima. [...] per Tommaso l'uomo è una sostanza, di cui l'anima è la forma, ossia il principio determinante" (S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso D'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 94-96).

m: In Cartesio, però, si trova anche una "dottrina dell'unione" di anima e corpo nell'uomo (cfr. H. Gouhier, *Il "dualismo cartesiano"*, in G. Gori (a cura di), *Cartesio*, cit., pp. 222-257). E in effetti, già nella Quinta parte del *Discorso*, Cartesio sostiene: "avevo mostrato come non basta che [l'anima] sia posta nel corpo umano, come un pilota nella sua nave", facendo propria la critica di Aristotele a Platone (cfr. *De Anima*, B1, 413a 8-9, tr. it. Rusconi, Milano 1996, p. 119), "ma che bisogna che sia congiunta ed unita ad esso ancor più strettamente, perché, oltre a tutto questo, possa provare sentimenti ed appetiti simili ai nostri e costituire in tal modo un vero uomo" (Quinta parte, §. 30, rr. 307-310). E in una lettera del 1641: "per il corpo umano non è accidente essere congiunto all'anima, ma la sua stessissima natura: avendo infatti il corpo tutte le disposizioni richieste per ricevere l'anima, disposizioni senza le quali non è propriamente un corpo umano, solo per miracolo potrebbe darsi che l'anima non fosse unita al corpo, e neppure per l'anima è accidente essere unita al corpo..." (Lettera a Regius, metà dicembre 1641, in OFU, I, p. 633). Di conseguenza nell'uomo anima e corpo formano una "cosa sola", "infatti concepire l'unione che sussiste tra due cose è concepirle come una sola" (Lettera a Elisabetta, 28 giugno 1643, in OFU, II, p. 45). E così come la sostanza pensante ha i suoi modi ("la percezione, la volizione e tutti i modi tanto del percepire quanto del volere si riferiscono alla sostanza pensante") e la sostanza estesa i suoi ("all'estesa [si riferiscono] la grandezza, ovvero la stessa estensione in lunghezza, larghezza e profondità, la figura, il movimento, la posizione, la divisibilità delle parti stesse e cose simili"), così anche il composto umano avrà i suoi modi che non appartengono né alla sola mente, né al solo corpo ("sperimentiano però in noi anche altre cose, che non debbono riferirsi né alla sola mente e neppure al solo corpo e che... provengono dalla stretta ed intima unione della nostra mente con il corpo, come gli appetiti della fame, della sete ecc., e così pure le emozioni, ossia le passioni dell'anima, che non consistono soltanto nel pensiero, come il moto all'ira, all'ilarità, alla tristezza, all'amore ecc.; e infine tutte le sensazioni, come quelle del dolore, del solletico, della luce e dei colori, dei suoni, degli odori, dei sapori, del calore, della durezza e delle altre qualità tattili", *Principi della filosofia*, I, 48, in OFU, II, p. 88).

Si può dunque affermare che "l'unione sostanziale dell'anima [*esprit*] con il corpo è una parte costitutiva del cartesianismo" (G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Vrin, Paris 1971, p. 354).

L'uomo è l'unico essere del cosmo cartesiano nel quale si incontrano e si influenzano reciprocamente le due sostanze, ontologicamente distinte, del pensiero e dell'estensione. Senza la "stretta unione" di anima e corpo avremmo soltanto animali (corpo senza anima) ed essenze angeliche (anima senza corpo), ma non l'uomo.

Ma dove si determina quest'unione? Cartesio parla di una ghiandola pineale (o *conarium*) posta al centro del cervello nella quale si determinerebbe l'azione del corpo sull'anima (che prova passioni e sensazioni) e l'azione dell'anima sul corpo (che determina i movimenti del corpo): "Ammettiamo dunque qui che l'anima abbia la sua sede principale nella piccola ghiandola posta al centro del cervello d'onde si estende a tutto il resto del corpo col sussidio degli spiriti, dei nervi, e anche del sangue, che partecipando alle impressioni degli spiriti, li può condurre attraverso le arterie in tutte le membra." (*Le passioni dell'anima*, art. 34, in OFL, IV, p. 24).

Rimane, però, problematico comprendere come una sostanza *inestesa* possa muovere una sostanza *estesa* e viceversa. Questa obiezione era stata già mossa a Cartesio da due lettori delle *Meditazioni* (Gassendi e Arnauld) e viene poi ribadita dalla principessa Elisabetta del Palatinato. Proprio rispondendo alla principessa, Cartesio osserva che se con l'intelletto conosciamo con chiarezza l'anima e con l'intelletto, aiutato dall'immaginazione, conosciamo i corpi, cioè l'estensione, per comprendere l'unione di anima e corpo e la loro influenza reciproca, dobbiamo servirci dei sensi: "Da qui viene che quelli che non filosofano mai e che si servono soltanto dei loro sensi non nutrono

dubbi che sia l'anima a muovere il corpo e che il corpo agisca sull'anima". E aggiunge: "è solo con l'esperienza della vita e delle conversazioni ordinarie e con l'astenersi dalle meditazioni e dallo studio delle cose che eccitano l'immaginazione, che si impara a concepire l'unione dell'anima e del corpo" (Lettera a Elisabetta del 28 giugno 1643, in OFU, II, p. 45). E nel *Colloquio con Burman* alla domanda: "come l'anima può essere influenzata dal corpo, e viceversa, se si tratta di due nature tanto diverse?", Cartesio risponde: "È la cosa più difficile da spiegarsi; ma qui basta l'esperienza, tanto chiara in proposito da non potersi negare in alcun modo, come si vede nelle passioni e simili" (*Colloquio con Burman*, in OFL, IV, p. 290).

8) In riferimento al capoverso 6 spiega:

a: quale considerazione permette a Cartesio di accogliere la proposizione "io penso, dunque sono" come assolutamente vera?

.....
.....
.....

b: a quale regola del metodo essa corrisponde?

.....
.....

Qui, però, Cartesio presenta la regola dell'evidenza come del tutto indipendente dalla prima regola del metodo individuata nella Seconda parte. Vediamo la spiegazione che ne dà Gilson: "L'evidenza delle verità matematiche [Seconda parte, n.d.c.] non è più la prima che noi possiamo legittimamente affermare filosofando con ordine, poiché quella del *Cogito*, e anche quella di Dio, la precedono. La metafisica ci insegna che la stessa evidenza, in nome della quale abbiamo affermato la verità delle matematiche, si riscontra già in molte verità che le sono anteriori e che, per conseguenza, dal punto di vista proprio della metafisica, ne condizionano l'affermazione" (É. Gilson, *op. cit.*, pp. 313-314)

9) Partito dal dubbio (§§. 2-3), approdato al *cogito*, primo principio della sua metafisica (§§. 4-6), Cartesio ora (§§. 7-10) riprende la propria meditazione dall'io per arrivare alla dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Prima di procedere all'analisi delle prove cartesiane è opportuno chiarire perché Cartesio inserisce nella sua metafisica la dimostrazione dell'esistenza di Dio (e dell'immortalità dell'anima). Ecco come egli motiva la sua decisione:

"Io ho sempre creduto che queste due questioni, di Dio e dell'anima, siano le più importanti fra quelle che debbono essere dimostrate dalle ragioni piuttosto della filosofia che della teologia: poiché sebbene ci basti, a noi che siamo fedeli, di credere per fede che vi è un Dio, e che l'anima umana non muore col corpo, certamente non sembra possibile poter mai convincere gl'infedeli di nessuna religione, e quasi neppure di nessuna virtù morale, se, innanzi tutto, non si provano loro queste due verità per mezzo della ragione naturale", *Meditazioni metafisiche*, lettera ai dottori della Sorbona, in OFL, II, p. 3).

a: quali sono i motivi che spingono Cartesio a dare nella sua metafisica la dimostrazione dell'esistenza di Dio?

.....
.....
.....
.....
....

10) Nel settimo capoverso egli presenta la *prima prova* dell'esistenza di Dio.

a: riformula la prima prova:

.....
.....
.....

.....
b: al r. 50 troviamo il termine “idea”. Cerca su un dizionario filosofico il significato platonico di idea e distinguilo da quello cartesiano:

1: per Platone:

.....
.....
2: per Cartesio:

.....
c: cosa vuol dire che l’idea di perfezione è stata “posta in me” (r. 53) da un essere perfetto? (Tieni presente che Cartesio distingue tre specie di idee: quelle *innate*; quelle fatte da noi, *fattizie*; e quelle che ci vengono dal mondo esterno, *avventizie*: “Ora di queste idee alcune mi sembrano nate con me [*innate*], altre estranee e venute dal di fuori [*adventitiae*], altre fatte ed inventate da me stesso [*factitiae*]”, *Meditazioni metafisiche*, in OFL, II, p. 36):

.....
.....
1: perché l’idea di perfezione non può essere stata prodotta dall’io?

.....
2: perché essa non può derivare dal mondo esterno?

.....
d: alle rr. 51-55, Cartesio stabilisce un preciso rapporto tra causa ed effetto. Quale?

.....
e: Nella *Terza meditazione*, Cartesio chiarisce come bisogna intendere il rapporto causa-effetto: “Ora, è una cosa manifesta per lume naturale, che deve esserci per lo meno tanto di realtà nella causa efficiente e totale quanto nel suo effetto: perché, donde l’effetto può trarre la sua realtà, se non dalla propria causa? e come questa causa potrebbe comunicargliela, se non l’avesse in se stessa?” (*Meditazioni metafisiche*, in OFL, II, 38).

1: torna adesso a spiegare perché l’idea di perfezione non può che essere l’effetto di una causa perfetta, cioè di Dio:

.....
.....
f: È bene, però, aver presente su questo punto l’osservazione critica di A. Masullo: “Cartesio... pretende dimostrare la non illusorietà e non ingannevolezza delle idee, usando come argomento decisivo proprio quella tesi della dipendenza causale del contenuto ideale dalla realtà effettiva, che avrebbe essa per prima bisogno di essere dimostrata. Egli esce dal dubbio con un abuso logico, non con un’operazione scientifica; non con la forza della pura ragione, ma al contrario forzando la ragione, lasciandosi spingere dal bisogno di liberarsi, e liberare coloro che perseguono il programma della nuova scienza fisica, dall’angoscioso sospetto dell’illusorietà e ingannevolezza del mondo rappresentato” (A. Masullo, *Metafisica*, Mondadori, Milano 1980, p. 149)

1: in cosa consiste la critica che Masullo rivolge a Cartesio?

.....

g: La prima prova dell'esistenza di Dio è una prova *a posteriori*, essa cioè parte dall'effetto (l'idea di "perfezione") per risalire alla sua causa (Dio). Questa prova era largamente diffusa nella filosofia scolastica ed era stata sostenuta da Tommaso d'Aquino (seconda delle sue cinque vie per dimostrare l'esistenza di Dio). Cartesio però tramite questa prova introduce una profonda trasformazione nell'idea di Dio: "la prova cartesiana, invece di essere la prova di una causa prima che non è a sua volta causata, è la prova di una causa prima che è causa di sé; al posto del Dio *atto puro* della scolastica si sostituisce il Dio *causa sui* che sarà poi ripreso da Spinoza" (É. Gilson, *op. cit.*, p. 327)

11) Nel capoverso 8 viene presentata la *seconda prova* dell'esistenza di Dio (anch'essa *a posteriori*).

a: Prova a riformularla:

.....
.....
.....

1: quali sono gli attributi di Dio?

.....

2: cosa permette di distinguere tra ciò che può essere attribuito a Dio e ciò che non può esserlo? (riferisciti alle rr. 63-68):

.....
.....

b: I critici hanno discusso se la seconda prova sia da considerare una vera e propria nuova prova ovvero una riformulazione della prima. É. Gilson sostiene questa seconda tesi. Vediamo perché: "Provare Dio come causa di un'idea [quella di perfezione, n.d.r.] rischiava di sembrare molto astratto ad un pubblico abituato a prove basate sul sensibile [come quelle *a posteriori* di Tommaso d'Aquino, n.d.r.]; l'essere stesso che ha questa idea, soprattutto se è il nostro, è al contrario molto più concreto e agevole da concepire; è dunque per rendere la sua prova più accessibile che Descartes la presenta in una nuova forma." (*op. cit.*, p. 331)

1: come spiega Gilson il perché di questa nuova versione della prima prova dell'esistenza di Dio?

.....
.....

12) Nel nono capoverso Cartesio afferma (rr. 69-71) di avere idee di "cose sensibili e corporee".

a: riferendoti alla classificazione delle idee in innate, fattizie e avventizie (cfr. esercitazione 9c) indica a quale tipologia appartengono le idee dei corpi sensibili:

.....

b: spiega perché pur dubitando dell'esistenza delle cose sensibili Cartesio è certo dell'esistenza delle loro idee (riferisciti anche all'esercitazione 5d):

.....
.....

c: Cartesio argomenta poi (rr. 71-77) che a Dio non può appartenere la dimensione corporea (o spaziale) e che tutte le cose ("corpi" e "intelligenze") dipendono da lui:

1: qual è l'argomentazione cartesiana?

.....
.....
.....
.....

13) Nel decimo capoverso troviamo la *terza prova* (*a priori*) dell'esistenza di Dio.

a: qual è (devi soffermarti soprattutto sulle rr. 87-92):

.....
.....

.....
.....
b: il capoverso 10 si può dividere in due momenti argomentativi. Il primo (rr. 78-87) tratta degli “oggetti” dei geometri; il secondo (rr. 87-92) di Dio. Sia i primi che il secondo sono “idee”:

1: quanto alla loro *evidenza* esse non presentano differenze. Si distinguono invece sul piano *ontologico*. Perché?

.....
.....

2: la chiarezza e distinzione, cioè l’evidenza delle idee non è di per sé criterio d’esistenza. Perché nel caso dell’idea di Dio l’esistenza risulta intrinseca alla sua definizione? (riferisciti in particolare alle rr. 88-89)

.....
.....

.....
c: questa terza prova, che Kant chiamerà *argomento ontologico*, riprende la prova *a priori* di S. Anselmo (1033/34-1109). Questi nel *Proslogion* (1077-78) aveva affermato: “Noi crediamo che tu [Dio, n.d.r.] sia qualcosa di cui non si possa pensare nulla di più grande. [...] Ma, certamente, ciò di cui non si può pensare qualcosa di più grande non può essere nel solo intelletto. Se infatti è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, il che è maggiore. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore è nel solo intelletto, quello stesso di cui *non si può* pensare il maggiore è ciò di cui *si può* pensare il maggiore. Ma evidentemente questo non può essere. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste, senza dubbio, sia nell’intelletto sia nella realtà” (Anselmo d’Aosta, *Proslogion*, tr. it di I. Sciuto, Rusconi, Milano 1996, pp. 97-98).

1: quali elementi comuni si possono individuare tra l’argomento di Anselmo e quello di Cartesio?

.....
.....

.....
2: quali le differenze?

.....
.....

.....
Con le tre prove precedenti Cartesio ritiene di aver fornito una dimostrazione indiscutibile dell’esistenza di Dio che diventa così il *secondo principio* della sua metafisica.

14) Nel capoverso 11 Cartesio cerca di individuare le difficoltà che potrebbero impedire la conoscenza di Dio e dell’anima.

a: qual è la causa di queste difficoltà?

.....
.....
.....

.....
b: in che modo la filosofia scolastica (i “Filosofi, nelle scuole”, rr. 97-98) può favorire questa incomprensione?

.....
.....

c: nelle rr. 103-104 Cartesio afferma che “l’immaginazione e i nostri sensi in nulla ci renderebbero certi se non vi intervenisse l’intelletto”. Nelle *Meditazioni* questo punto è sviluppato con l’esempio della “cera”. Afferma Cartesio: “Prendiamo, per esempio, questo pezzo di cera, che è stato proprio ora estratto dall’alveare: esso non ha perduto ancora la dolcezza del miele che conteneva, serba ancora qualcosa dell’odore dei fiori, dai quali è stato raccolto; il suo colore, la sua figura, la sua grandezza sono manifesti; è duro, è freddo, lo si tocca, e, se lo colpite, darà qualche suono” (OFL,

II, 28)

1: in che modo percepiamo queste caratteristiche della cera?

.....
.....

Cartesio continua: “Ma ecco che, mentre io parlo, lo si avvicina al fuoco: quel che vi restava di sapore esala, l’odore svanisce, il colore si cangia, la figura si perde, la grandezza aumenta, divien liquido, si riscalda, a mala pena si può toccarlo, e benché lo si batta, non renderà più alcun suono” (OFL, II, 28-29)

2: possono ancora dirci cos’è la cera le percezioni dei sensi?
perché?

.....

Escluse le percezioni dei sensi, la cera può definirsi solo una cosa “estesa”: “Bisogna, dunque, che ammetta che con l’immaginazione non saprei concepire che cosa sia questa cera, e che non v’è se non il mio intelletto che la concepisca... [essa è] solamente una visione della mente (*solius mentis inspectio*)” (OFL, II, 29-30).

3: come conosciamo la cera?

.....
.....
.....

d: prova adesso a spiegare, con parole tue, perché “l’immaginazione e i nostri sensi di nulla ci renderebbero certi se non vi intervenisse il nostro intelletto”:

.....
.....
.....
.....

e: Nel *Colloquio con Burman* Cartesio distingue più nettamente la sensazione dall’immaginazione: “Quando gli oggetti esterni agiscono sui miei sensi, e vi dipingono la loro idea, o meglio la loro immagine, allora l’anima, accorgendosi di quelle immagini che essi dipingono sulla ghiandola, dice di *sentire*; quando invece quelle immagini non sono dipinte dalle stesse cose esteriori, ma è l’anima che, in assenza delle cose esterne, le rappresenta e le forma nel cervello, allora si tratta di *immaginazione*.” (OFL, IV, 288)

1: qual è la differenza tra sensazione e immaginazione?

.....
.....

15) Le altre verità, afferma Cartesio nel capoverso 12, sono meno certe dell’esistenza di Dio e dell’anima.

a: quali sono i motivi di dubbio delle altre verità?

.....
.....
.....
....

16) Nel capoverso 13 viene chiarito che solo la conoscenza di Dio, come essere perfetto e buono, può eliminare il dubbio circa la verità dei nostri pensieri.

a: alle rr. 116-119 sembra prodursi un circolo vizioso, evidenziato già dai primi commentatori del *Discorso*: Cartesio ha ammesso che l’esistenza di Dio va accolta perché essa è una idea chiara e distinta; ora afferma che le idee chiare e distinte sono vere perché Dio esiste e ne è l’autore.

Vediamo come si giustifica Cartesio nelle *Risposte alle Seconde obiezioni*: “Dove ho detto “che noi non possiamo niente sapere con certezza, se non conosciamo innanzitutto che Dio esiste”, ho detto

in termini espliciti, che non parlavo se non della scienza di quelle conclusioni “la memoria delle quali ci può ritornare in mente, quando non pensiamo più alle ragioni” donde le abbiamo tratte.” (OFL, II, 132).

1: qual è la spiegazione cartesiana?

.....
.....
.....

b: alle rr. 120-128, viene affrontato il problema dell’errore.

1. perché esso non può derivare da Dio?

.....
.....
.....
.....

2: da cosa deriva l’errore? (puoi riferirti anche all’esercitazione 12 d3 della Seconda parte):

.....
.....
.....

17) La raggiunta dimostrazione dell’esistenza di Dio elimina il dubbio sui nostri ragionamenti e sui poteri della ragione. Perché non dobbiamo più temere di stare dormendo:

a: relativamente ai nostri ragionamenti (rr. 131-133)?

.....
.....

b: relativamente alle rappresentazioni fantastiche dei sogni (rr. 133-138)?

.....

18) Nell’ultimo capoverso viene ribadita la centralità della ragione. Due sono le indicazioni che da essa ci vengono. Quali?

a: (riferisciti alle rr. 143-146):

.....
.....
.....

b: (riferisciti alle rr. 146-151):

.....
.....
.....

Tieni presente che per Cartesio le percezioni sensibili in quanto tali (ad esempio quella della grandezza del sole) non sono né vere né false. L’errore subentra nel giudizio. Quando, cioè, diciamo che le cose esterne sono come le percepiamo (diciamo che il sole ha realmente la grandezza che percepiamo con i sensi). Le percezioni dei sensi, inoltre, ci danno indicazioni su ciò che ci è utile o nocivo nella vita pratica e, da questo punto di vista, sono sufficienti al loro scopo.

19) Riporta quelli che ti sembrano i concetti chiave della Quarta parte:

.....
.....

20) Dài un titolo alla Quarta parte:

.....
.....

Prova a fare. Ripercorri la quarta parte del *Discorso* e prova a individuare a quali risultati essa è approdata.

Discuti poi la concezione cartesiana dell'anima come *res cogitans*, cioè solo pensiero, riferendoti allo schema che segue:

- 1: esponi la tua *tesi* sull'anima (quello che pensi tu dell'anima);
- 2: presenta gli *argomenti* che ti sembrano provare la tua tesi;
- 3: confuta, se non la condividi, la concezione cartesiana dell'anima.