

**PROGRAMMA DI DOTTORATO IN FILOSOFIA
CONSORZIO FILOSOFIA DEL NORD OVEST - FINO**

XXIX ciclo

Storia del pensiero filosofico e scientifico

**FORME DELLA CONOSCENZA DIRETTA
IN CARTESIO E MALEBRANCHE**

CANDIDATA

Claudia Matteini

SUPERVISOR

Enrico Pasini

TUTOR

Massimo Mori

INDICE

Introduzione	p. 5
---------------------	------

PRIMA PARTE: STRUMENTI DELLA CONOSCENZA DIRETTA E IMMEDIATA

Capitolo primo: La scolastica

1.1. La metafora della luce	p. 13
1.1.1. L'illuminazione divina	p. 13
1.1.2. Il lume naturale	p. 22
1.1.2.1. Tommaso	p. 22
1.1.2.2. Scoto	p. 29
1.2. L'innatismo	p. 31
1.2.1. Conoscenza angelica e nozioni innate	p. 31
1.2.2. Sopravvivenza e diffusione dell'innatismo nella prima modernità	p. 35
1.3. Conoscenza intuitiva	p. 39
1.4. Forme della conoscenza	p. 49

Capitolo secondo: Le idee

2.1. La nozione di <i>idea</i> ai tempi di Cartesio: debiti della scolastica	p. 53
2.2. Conoscenza come percezione	p. 61
2.3.1. Le idee cartesiane	p. 65
2.3.2. Realtà formale e realtà oggettiva delle idee	p. 71

SECONDA PARTE: CARTESIO p. 75

Capitolo terzo: *Intuitus e notitia intuitiva*

- 3.1. L'*intuitus* in Cartesio p. 76
- 3.2. Il *cogito* p. 86
- 3.3. La *connaissance intuitive de Dieu* nella Lettera del 1648 p. 94
- 3.4. Il *cogito: intuitus e notitia intuitiva* p. 101
- 3.5. È possibile un'intuizione di Dio? Le lettere a Mersenne del 1641 p. 104

Capitolo quarto: Il lume naturale

4. 1. L'idea di Dio p. 110
- 4.2. Il lume naturale p. 113
- 4.3.1. I principi causali p. 120
- 4.3.2. Centralità della questione causale p. 122
- 4.4. Le obiezioni di Gassendi al *lumen naturale* cartesiano p. 129
- 4.5. La spiegazione causale come cuore della spiegazione razionale p. 133
- 4.6. Conoscenza della verità come percezione: intelletto e volontà p. 136

TERZA PARTE: MALEBRANCHE

Capitolo quinto: L'anima

- 5.1. Forme di conoscenza diretta p. 142

5.2. Il <i>cogito</i>	p. 152
5.3. <i>Le néant n'est pas visible</i>	p. 157
5.4. Certezza dell' <i>esistenza</i> dell'anima VS conoscenza della <i>natura</i> dell'anima	p. 160
5.5. L'idea di anima	p. 167
5.6. Intelletto e volontà	p. 173
5.7. La conoscenza congetturale delle altre anime	p. 178

Capitolo sesto: L'esistenza di Dio

6.1. La sintesi malebranchiana di tomismo, cartesianesimo, scotismo	p. 181
6.2. La prova dell'esistenza di Dio	p. 186

Capitolo settimo: la visione delle idee in Dio

7.1. La visione delle idee in Dio	p. 194
7.2. L'argomento eliminativista per la visione delle idee in Dio	p. 196
7.3. L'argomento dalle proprietà	p. 205
7.4. La teoria delle idee efficaci	p. 208
7.5. La scomparsa del lume naturale e della dottrina del puro intelletto in Malebranche	p. 214

Conclusioni	p. 221
--------------------	--------

Bibliografia	p. 230
---------------------	--------

Introduzione

Questo lavoro si propone di indagare le forme di conoscenza diretta in Cartesio e in Malebranche.

Sul modo in cui questo tema di ricerca si è definito può essere utile qualche considerazione preliminare. Lo spunto iniziale nasceva da un'ipotesi di ricerca derivata dalla mia tesi di magistrale. Qui avevo infatti, tra le altre cose, analizzato la nozione di *lumen naturale* nei testi di Cartesio. La mia prima idea era dunque – a seguito ovviamente di un potenziamento e un raffinamento dell'indagine delle pagine cartesiane – di verificare se, e in quale misura, tale nozione si conservasse in Malebranche, eventualmente modificandosi, ma continuando a significare una capacità di conoscenza diretta, certa e autonoma della ragione naturale. Tale indagine era destinata a naufragare poiché, in ultimo, Malebranche abbraccia una teoria epistemologica e metafisica all'interno della quale la mente non possiede più alcuna luce in se stessa ma dipende in maniera radicale e permanente da Dio. La mente trova al proprio interno solo tenebre fino a che la luce di Dio non la illumina con le idee contenute nella sua sostanza. Il tentativo di analisi del lume naturale, però, mi ha suggerito un più vasto percorso di ricerca: quello delle forme di conoscenza diretta, limitatamente a Cartesio e Malebranche in quanto rappresentanti, in un contesto filosofico pure vicinissimo, di due atteggiamenti in merito significativamente differenti.

Con conoscenza diretta intendo, in primo luogo, la conoscenza non discorsiva o inferenziale: quell'atto conoscitivo semplice che prevede un rapporto istantaneo tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Essa si contrappone, quindi, alla conoscenza discorsiva, che si dipana temporalmente e logicamente in istanti e passaggi successivi: tale conoscenza è indiretta, poiché tra il punto di partenza (le premesse) e quello di arrivo (le conclusioni) dell'atto conoscitivo sono necessari uno o più passaggi determinati che giustifichino e rendano conto del loro rapporto e del loro collegamento. È indiretta altresì quella conoscenza che si rivolge a un oggetto per conoscerne in ultima istanza un altro: è questo il caso della conoscenza che abbiamo di noi stessi nel vederci allo specchio, per esempio, o guardandoci in un ritratto, in quei casi, cioè, in cui l'oggetto è conosciuto a partire da sue rappresentazioni. La conoscenza diretta ha spesso preso la forma dell'intuizione, nozione che ha assunto significati distinti nel corso della storia della filosofia:

talvolta essa è stata riferita alla conoscenza dell'oggetto sensibile e singolare, talvolta a quella della realtà intelligibile e universale; è stata a volte considerata come il grado iniziale della conoscenza, altre come il culmine nella scala conoscitiva del pensiero umano. Nelle forme di conoscenza diretta la verità (o l'oggetto conosciuto) si manifesta all'intelletto (o all'istanza/facoltà che conosce) senza bisogno di ricorrere al ragionamento, come un suo intimo e pieno possesso.

La conoscenza diretta chiama in causa due possibili articolazioni interne: essa infatti può essere immediata oppure mediata. Il termine *immediata* può essere, e spesso viene inteso, nello stesso senso di *diretta*, in una accezione che denota la mancanza di passaggi logici e il verificarsi istantaneo – e non dilazionato nel tempo – dell'atto cognitivo. Può però anche essere inteso, ed è così che viene per lo più utilizzato in questo lavoro, come denotante la mancanza di enti intermediari nella conoscenza, come per esempio i concetti, le idee o le *species*. Poiché la natura della mente (immateriale) e quella dei corpi (materiale) sono state spesso concepite come radicalmente distinte, diverse posizioni filosofiche – tra cui quelle di Cartesio e Malebranche – hanno stabilito che non può darsi un contatto immediato tra di esse; tale contatto tra conoscente e conosciuto è dunque reso possibile solo dalla mediazione di entità intermedie: le *species*, per molte dottrine scolastiche (innate in alcuni casi, estratte dai dati sensibili in altri)¹, le *idee* per gli autori dell'età moderna. Tali entità, nei casi di conoscenza diretta, non sono però intese essere l'*oggetto* proprio della conoscenza ma piuttosto *strumenti* che permettono all'intelletto di cogliere i propri oggetti, siano essi i corpi esterni, le caratteristiche oggettive e universali che questi ultimi hanno in comune, le loro essenze o altro; non sono *ciò che* si conosce ma *ciò tramite cui* si conosce. Nella conoscenza diretta, a differenza che in quella indiretta, l'oggetto conosciuto rimane uno e il medesimo.

Nei casi in cui la conoscenza diretta è anche immediata ogni realtà intermedia viene eliminata dall'apprensione cognitiva: quest'ultima si configura come un rapporto tra due enti considerati in se stessi, presenti ed esistenti, almeno nell'istante dell'esperienza dell'unione reciproca. Un esempio tradizionale di conoscenza immediata, all'interno della riflessione scolastica, è la conoscenza beatifica, in cui i beati fanno esperienza di un contatto intimo, diretto e non mediato con Dio.

¹ Cfr. Spruit 1995.

La percezione sensibile ha spesso fornito il vocabolario e i concetti per indagare le forme di conoscenza diretta. Nella percezione vi è il superamento della dimensione puramente soggettiva della sensazione, senza che però si proceda all'astrazione concettuale; vi è una dimensione di conoscenza concreta (di esperienza) che deriva dal contatto e dall'unione reale con l'oggetto dato (sia esso sensibile o intelligibile). Il *vedere*, il *toccare*, il *contemplare*, il *riconoscere* le idee o le verità, hanno costituito alcune tra le metafore privilegiate per concettualizzare la conoscenza diretta, e dunque l'esperienza di un contatto reale e certo tra l'intelletto (o più in generale il soggetto conoscente) e i suoi oggetti.

In questo contesto è emblematico il caso del *lume naturale*. Inteso come la luce che rende *visibile* la verità all'intelletto, o più in generale alle menti finite, il lume naturale (o soprannaturale) è un concetto che attraversa la storia della filosofia fin dai tempi di Platone. L'idea che l'intelletto umano entri in contatto con la verità, comunque essa sia intesa, beneficiando o partecipando di una luce che non sempre le appartiene e che permette alla mente di *vedere* gli oggetti intelligibili e di coglierne le relazioni veritative, compare nella filosofia platonica, è conservata nel neoplatonismo e viene trasmessa al pensiero cristiano attraverso la filosofia di Agostino. Come metafora che inaugura la relazione epistemica tra l'intelletto e i suoi oggetti come una relazione *visuale*, nella quale la mente contempla e *vede* i propri contenuti e le proprie verità, così come gli occhi guardano e *vedono* gli oggetti fuori di noi, è infine traghettata nel pensiero moderno.

Tanto Cartesio quanto Malebranche privilegiano il carattere autoptico della conoscenza, quella dimensione di *visibilità* della verità che consente all'intelletto di afferrarla in maniera immediata e istantanea (percettiva): l'evidenza intellettuale di alcune idee o di alcune verità, la necessità di giustificarne altre con procedimenti discorsivi che facciano appello in ultima istanza a quelle idee e verità colte intuitivamente, la possibilità di mettere in relazione tali verità *viste* e *percepite* dall'intelletto con una realtà che si configuri come viene descritto da queste ultime, sono alcuni tra i problemi fondamentali, in ambito epistemologico, con cui sia Cartesio sia Malebranche si sono confrontati. Anche se entrambi sostenitori e indagatori di quelle procedure discorsive, inferenziali e deduttive che soggiacciono al sapere scientifico e al ragionamento umano, essi credono che la certezza e l'evidenza siano in ultima analisi riconducibili all'*intuizione* e alla *visione* della verità, più che agli argomenti che ne forniscono la giustificazione.

Muovendo da queste premesse, nel presente lavoro ho allora tentato di individuare e riordinare gli strumenti concettuali, e non soltanto quelli relativi alla metafora della luce e dell'illuminazione, con cui i due filosofi hanno potuto articolare la propria riflessione attorno alla conoscenza diretta.

Per farlo, mi sono mosso in due direzioni. Nella prima parte del lavoro, ho individuato quali nozioni e strumenti la filosofia scolastica avesse messo a disposizione dei filosofi della prima modernità per descrivere e problematizzare la conoscenza diretta: l'*intuitus*, il *lumen naturale*, le nozioni innate, sono alcuni di questi strumenti. Lontana dalla pretesa di restituire *in toto* la complessità (teorica e storiografica) di questi concetti, ho piuttosto inteso presentarli a partire da alcuni autori – Agostino, Tommaso D'Aquino, Duns Scoto – funzionali a comprendere meglio il pensiero di Cartesio e Malebranche.

Ho trascurato, quindi, una ricostruzione più fedele delle letture e delle influenze dirette con cui siano entrati in contatto Cartesio e Malebranche, privilegiando la scelta di presentare nozioni e dottrine per come sono state formulate da alcuni tra i maggiori filosofi del medioevo e della prima modernità. Questa scelta è dovuta, da un lato, al “taglio” del presente lavoro, più teorico-categoriale che storiografico nell'analisi dei concetti. E, dall'altro lato, alla convinzione che le riflessioni di questi filosofi abbiano non soltanto influenzato quei pensatori che direttamente li avevano letti, ma anche originato un bacino di idee, problemi, soluzioni, a cui chiunque si occupasse di epistemologia e di analisi della conoscenza poteva attingere, in maniera più o meno diretta e consapevole, per lo spessore, il prestigio e la qualità delle riflessioni proposte. Per quanto riguarda sia i concetti e le dottrine, sia gli autori considerati, la complessità interpretativa e filosofica eccede dunque inevitabilmente la presentazione che viene qui fornita: ciò che mi interessava era delineare una sorta di contesto intellettuale e filosofico in relazione ad alcuni concetti specifici.

L'obiettivo della prima parte del lavoro è stato quello di ricostruire quali idee e dottrine circolassero, in molti casi modificate e rivisitate ma in ultima analisi riconducibili alle riflessioni di coloro che le avevano *in primis* formulate, ai tempi di Cartesio e di Malebranche. Al di là della consapevolezza con cui questi autori le usavano, infatti, elementi o tracce più o meno estese di queste idee e dottrine sono individuabili nei testi dei due filosofi.

La seconda direzione in cui mi sono mossa ha costituito il tentativo di delineare una mappatura delle forme e dei modi della conoscenza diretta a partire dai possibili *oggetti* di quest'ultima, per mettere in evidenza similitudini e differenze nei *modi* in cui questa può articolarsi. A questo scopo, la distinzione scotista tra *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva* è risultata particolarmente utile e feconda. Secondo Scoto, due forme di conoscenza riguardano la semplice apprensione degli *incomplexa*, e non quindi il giudizio che implica un sapere di tipo proposizionale. In primo luogo, la *cognitio intuitiva* coglie l'oggetto immediatamente nel suo essere presente ed esistente in atto e permette di cogliere la realtà nella sua forma esistenziale; in essa la relazione tra oggetto e atto cognitivo è una relazione reale e attuale, che non necessita di mediazione. In secondo luogo la *cognitio abstractiva* considera l'oggetto esterno a prescindere dalla sua esistenza attuale e dalla sua presenza reale ai sensi o all'intelletto. Il legame essenziale che si costituisce tra la *res* e la *notitia intuitiva* non ha importanza per questo tipo di conoscenza, la cui *ratio formalis motiva* non è la cosa esistente nella realtà ma una rappresentazione, una *species*, un'immagine, che rappresenta l'oggetto e consente di conoscerlo nei suoi caratteri distintivi ed essenziali, a prescindere dalla sua esistenza. Questo tipo di conoscenza richiede un 'ente', comunque esso sia inteso, che svolga la funzione di intermediario tra l'oggetto e la facoltà conoscitiva dell'uomo.² La *notitia intuitiva* al contrario, sia nella forma sensibile sia in quella intellettiva, almeno per quanto riguarda il primo contatto tra l'oggetto e l'organo di senso (o l'intelletto), non necessita del ricorso alle *species*, novità questa introdotta dalla teoria gnoseologica di Scoto. Questa coppia opposizionale mi è stata utile per tracciare e comprendere alcune distinzioni tra i casi di conoscenza diretta che compaiono in Cartesio e in Malebranche: distinzioni sia interne al pensiero di ciascuno, sia tra un autore e l'altro.

Nella seconda parte del lavoro mi sono occupata di Cartesio, analizzando quelli che è a mio avviso legittimo considerare gli strumenti concettuali e gli oggetti della conoscenza diretta. Per quanto riguarda i primi, ho considerato l'*intuitus*, la *connaissance intuitive*, il *lume naturale*; tra i secondi, la conoscenza delle idee o nature semplici, la conoscenza del *cogito*, la conoscenza della natura e dell'esistenza di Dio, la conoscenza dei principi metafisici. Sono, questi, tutti casi e forme di conoscenza diretta, eppure ciascuno possiede alcune specificità che non

² Colli, Selogna 2011, pp. 9-11.

condivide con gli altri, come tento di mostrare. Se tutta la conoscenza naturale avviene per Cartesio mediante le idee, che sono colte in maniera diretta e verace dall'*intuitus* (precursore della percezione chiara e distinta dell'intelletto), e se quindi tutta la conoscenza ricade per Cartesio nell'ambito della conoscenza astrattiva, il *cogito* costituisce una parziale eccezione: sebbene conosciamo, attraverso di esso, l'idea e la *natura* della nostra mente, l'intuizione con cui afferriamo il *cogito* conserva una dimensione esperienziale che manca a tutte le altre percezioni e che ci fornisce la certezza prima e indubitabile della nostra *esistenza*. Diverso è il caso di Dio, la cui *natura* conosciamo *direttamente* mediante un'idea innata e la cui *esistenza* conosciamo *indirettamente* mediante delle dimostrazioni. In particolare, per la dimostrazione *a posteriori* che compare nella terza meditazione, Cartesio utilizza a mio avviso un altro strumento della conoscenza diretta, il lume naturale, che nelle *Meditazioni* acquisisce un uso più tecnico e specifico rispetto alle opere precedenti, e cioè quello di illuminare e rendere manifesti alcuni principi metafisici, i principi causali, che rendono disponibili (o costituiscono) le premesse per la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

La parte dedicata a Cartesio comprende due capitoli, che trattano della conoscenza diretta a partire dalle *istanze conoscitive*, mentre quella dedicata a Malebranche si divide in tre capitoli, che considerano la conoscenza diretta a partire dai suoi distinti *oggetti*. Il primo capitolo della parte su Cartesio considera la dimensione intuitiva nel suo duplice aspetto: di *intuitus* e di *notitia intuitiva*. In questo capitolo prendo in considerazione l'*intuitus*, il *cogito*, e se l'esistenza o la natura di Dio siano conoscibili mediante un'intuizione, in entrambi i casi in cui quest'ultima può essere intesa – come conoscenza diretta e non discorsiva e come conoscenza immediata e esperienziale –. Nel quarto capitolo prendo in considerazione il *lumen naturale*, sia nel suo uso generico sia in quello specifico che Cartesio ne fa nelle *Meditazioni* per costruire la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Espongo e spiego quali sono i principi causali e la loro importanza per la riflessione cartesiana. Lungo il corso del lavoro ho inserito alcuni paragrafi che rimandano, seppure in maniera non esauriente, al contesto e alla dimensione storica delle questioni via via trattate, sia da un punto di vista genetico, sia da quello delle risposte e delle critiche che le scelte di Cartesio e Malebranche hanno sollevato tra i loro contemporanei.

La terza parte è dedicata a Malebranche. Essa è divisa in tre capitoli, che considerano le distinte forme di conoscenza diretta a partire dai loro oggetti: il *cogito* e l'anima, Dio, le idee dei corpi. Come cerco di mostrare, in Malebranche la dimensione *esperienziale* e *esistenziale* è coinvolta in tutti i casi di conoscenza diretta, anche se in modi non identici: nella misura in cui conosciamo qualcosa in maniera diretta, questo qualcosa deve esistere (in un senso forte di esistenza) e, nello stesso tempo, il fatto che lo conosciamo è ciò che con certezza ce ne rivela l'esistenza. Ciò che in Cartesio avveniva in maniera privilegiata solo nel caso del *cogito*, in Malebranche avviene in tutte le forme di conoscenza diretta: la relazione tra il soggetto e l'oggetto conosciuto non è solo intenzionale, cognitiva o semantica, ma è una relazione reale, che impone e presuppone l'*esistenza* (formale, direbbe Cartesio, e non soltanto oggettiva) dell'oggetto conosciuto.

Per questo ritengo che nel caso di Malebranche tenere in considerazione la nozione di *notitia intuitiva* sia particolarmente utile: anche se egli considera esclusivamente la percezione intellettuale e non più quella sensibile – entrambe contesto di applicazione della *notitia intuitiva* per come formulata da Scoto – come passibile di quel contatto diretto e immediato tra il soggetto e l'oggetto conosciuto, la relazione tra questi può essere pensata e descritta a partire dal modello della *notitia intuitiva*. Essa richiede infatti l'*esistenza* reale e attuale dell'oggetto conosciuto e la *presenza* e la *prossimità* di questo alla facoltà conoscitiva (in questo caso l'intelletto). Tale relazione, invece, non è più possibile in quell'ambito all'interno del quale era stata pensata, e cioè la percezione sensibile, perché il radicale dualismo delle sostanze ha reso impossibile concepire ogni contatto diretto e immediato, da un punto di vista epistemicamente saliente, tra le due. La conoscenza dei corpi, sebbene sia una conoscenza chiara e distinta, oggettiva, universale, quantificabile e determinata, è una conoscenza *indiretta* e *mediata* dalle idee che sono contenute in Dio. Esse la rendono una *notitia abstractiva* e dunque la giusta candidata per una conoscenza autenticamente scientifica.

Nel quinto capitolo prendo in considerazione la conoscenza dell'anima. Se nel *cogito* cartesiano la dimensione *esperienziale* (*intuitiva*) e quella che potremmo definire *cognitivo-ideale* (*abstractiva*) coesistevano insieme, in Malebranche si separano nettamente: al *cogito* pertiene esclusivamente la prima, alla conoscenza dei corpi esclusivamente la seconda. Certissima ma oscura e confusa l'una, chiara ed evidente l'altra. Nel sesto capitolo analizzo la conoscenza di Dio, mostrando

come in essa si mescolino elementi tomisti, scotisti e cartesiani, per dare origine a una proposta che si allontana radicalmente dalle dimostrazioni cartesiane dell'esistenza di Dio. Essa è sia conoscenza di Dio in se stesso (immediata e diretta) e dunque della sua *esistenza*, sia conoscenza della sua *essenza*, anche se non in senso assoluto ma solo in quanto *partecipabile* dalle creature: la mescolanza della dimensione esistenziale con quella essenziale, che in Cartesio si conserva nel *cogito*, in Malebranche si realizza nella conoscenza di Dio. Nel settimo capitolo prendo in considerazione la conoscenza delle idee in Dio: esse sono, da un lato, oggetto di una conoscenza immediata, in quanto entità indipendenti e separate dalla mente e, dall'altro lato, *medium* di una conoscenza astrattiva, oggettiva, distinta, evidente della natura dei corpi. Utilizzo come criterio ordinatore della dottrina della visione delle idee in Dio gli argomenti che Malebranche porta, nel corso della sua riflessione, a sostegno di questa tesi. Questo mi consente, nello stesso tempo in cui descrivo la teoria, di metterne in evidenza gli elementi più salienti per la trattazione della conoscenza diretta.

Molti altri concetti e temi legati all'epistemologia di questi autori sono stati tralasciati, spesso fondamentali per comprendere a pieno le loro teorie della conoscenza: le rispettive teorie della verità e dell'errore, dei modi e delle sostanze, l'immaginazione, che occupa un ruolo così importante nella filosofia di Malebranche, sono solo alcune tra le numerose questioni che sarebbe stato pertinente trattare per esaurire le teorie gnoseologiche dei due filosofi, ma risultate non strettamente necessarie al taglio categoriale della ricerca. Il tema della conoscenza diretta è incredibilmente vasto: il mio obiettivo è stato quello di avvicinarlo da alcune prospettive molto specifiche e tenendo sempre in mente un'ottica comparativa tra i due autori.

PARTE PRIMA: STRUMENTI DELLA CONOSCENZA DIRETTA E IMMEDIATA

CAPITOLO PRIMO: LA SCOLASTICA

1.1. La metafora della luce

1.1.1. L'illuminazione divina

Uno degli strumenti più proficui per articolare la riflessione sulla conoscenza diretta è stato, lungo il corso della storia della filosofia, la metafora della luce: una luce che può avere differenti origini e risulta necessaria per illuminare sia la mente sia gli oggetti conosciuti. Nel caso dei filosofi moderni, la fonte cui è possibile far risalire l'uso a loro più noto di questa metafora è Agostino, che propone una teoria della conoscenza all'interno della quale la mente è dipendente, nel suo accesso alla verità, dall'illuminazione divina. Benché i filosofi della modernità si impegneranno per lo più a spostare questa "luce", nella quale e tramite la quale è possibile la conoscenza, dall'intelletto divino a quello umano, il modello dal quale muoveranno, seppure in chiave critica, sarà il modello agostiniano.

Agostino, nei suoi scritti, utilizza spesso la metafora dell'*illuminazione*³ e, al di là delle distinte interpretazioni di questa immagine, essa si rivela cruciale per la comprensione della sua teoria della conoscenza. Nella metafora sono adombrate differenti idee sulla conoscenza e il pensiero:

a) che il pensiero conosca la verità in un modo paragonabile a quello con cui l'occhio vede i corpi. Nel *De ordine*, Agostino scrive: «il pensare è per l'intelligenza ciò che il vedere è per la vista»;⁴

³ Utilizzo per la ricostruzione della teoria soprattutto Gilson 1983. Utili anche, su questo tema, Nash 1969, Schuetzinger 1960, Moràn 1961. Più in generale sul pensiero agostiniano, O' Daly 1988, Flasch 1983.

⁴ Agostino, *De Ordine*, II, 3, 10, in Agostino, *Dialoghi I*, p. 302; *Ibidem*: «menti hoc est intelligere, quod sensui videre»; anche *Soliloquia I*, 6, 12, Agostino, *Dialoghi I*, p. 401: «Io, pensiero (*ratio*) sono nelle menti com'è lo sguardo negli occhi (*sum in mentibus, ut in oculis est aspectus*)». [Nota

b) che come la luce rende percepibili alla vista gli oggetti che vediamo, nello stesso modo le verità scientifiche debbano essere rese intelligibili da una specie di luce per poter essere colte dal pensiero;

c) che come il sole è la sorgente ultima della luce corporea che rende visibili le cose, Dio sia la sorgente ultima della luce spirituale che rende le verità intelligibili al pensiero. Dio è sorgente della verità per il nostro pensiero, come il sole è sorgente della luce per la nostra vista: «Difatti le facoltà interiori sono, per così dire, gli occhi propri della mente (*nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae*). I principi assolutamente certi delle discipline sono in analogia con gli oggetti sensibili e materiali che, per apparire alla vista, devono essere illuminati dal sole. E Dio è colui che illumina».⁵

In consonanza con lo spirito del platonismo e con le esigenze del cristianesimo, Dio viene ad essere il Padre della luce intelligibile (*pater intelligibilis lucis*), così come il Padre della nostra illuminazione (*pater illuminationis nostrae*).⁶

Paragonare Dio a un sole intelligibile implica lo stabilire una distinzione tra ciò che è intelligibile di per sé e ciò che lo diventa tramite qualcos'altro. Il sole è luminoso per natura e rischiarava tutti gli altri oggetti, che mutuano da lui la propria luce. Nello stesso modo Dio, intelligibile per se stesso, dona l'intelligibilità alle scienze che sono colte dall'intelletto umano. Considerate queste premesse, si possono definire il ruolo che spetta a Dio e quello che spetta all'uomo nell'atto conoscitivo. Innanzitutto è importante tenere presente che l'illuminazione divina non dispensa l'uomo dall'aver e dal mettere in opera un intelletto proprio: una cosa è la luce divina che illumina, e una cosa è l'oggetto illuminato da essa, cioè appunto l'intelletto, una *mens intellectualis* ben distinta dall'illuminazione e che si costituisce come cosa creata e contingente. Secondo Gilson, «questo pensiero intellettuale che S. Agostino attribuisce in proprio all'uomo e che è quindi una luce creata, può essere chiamata *luce naturale*, con un'espressione di cui lo stesso

per i referee. Dopo alcune esitazioni, per le citazioni di letteratura primaria si è scelto di riportare in originale i passi tratti dalle opere in francese, e in originale e in traduzione quelli tratti dai testi in latino. L'implementazione di questo criterio - qui ancora incompleta, come si vede, per ragioni di tempo - è in corso, e sarà terminata per la versione in invio alla Commissione].

⁵ Agostino, *Soliloquia* I, 6, 12, in Agostino, *Dialoghi I*, pp. 400-401. La metafora del sole-Dio richiama il paragone platonico del Bene, che illumina il mondo intelligibile, con il sole che illumina il nostro mondo sensibile e che, trasmessa dal neoplatonismo, verrà raccolta da Agostino e utilizzata con grande frequenza nei suoi scritti sulla conoscenza. Cfr. Platone, *Repubblica*, 517b, in Platone 2001, p. 457: «(l'idea del bene) nel mondo visibile genera la luce e il sovrano della luce, nell'intelligibile elargisce essa stessa, da sovrana, verità e intelletto».

⁶ Agostino, *Soliloquia* I, 1, 2, in Agostino, *Dialoghi I*, p. 384.

Agostino non ha fatto uso, ma che non ne forza affatto il pensiero. L'effetto dell'illuminazione divina non è, normalmente almeno, una illuminazione soprannaturale; è invece la definizione della natura stessa dell'intelletto umano quella di essere soggetto ricevente dell'illuminazione divina».⁷

Secondo Gilson, Agostino non confonde il piano naturale con quello soprannaturale, né Dio si sostituisce al nostro intelletto nel pensare il vero. Dio, piuttosto, ha istituito un ordine naturale in cui il nostro intelletto è reso capace di pensare il vero grazie alla divina illuminazione. L'uomo, in quanto dotato di intelletto, è dunque per natura un essere illuminato da Dio. Rimane da capire come operi l'illuminazione divina sul pensiero.

Nel caso "ordinario", in cui conosciamo le verità, noi conosciamo *mediante* la luce divina; nel caso in cui vediamo questa stessa luce, vediamo *nell'esperienza* mistica. Nel caso delle conoscenze scientifiche e morali, il carattere dell'illuminazione è immediato, si esercita cioè sul pensiero senza bisogno di alcun intermediario; e così Dio presiede al pensiero umano. Vi sono alcune realtà intelligibili in Dio (*res intelligibiles*), che sono le stesse idee divine che Agostino va designando come *ideae, formae, species, rationes, regulae*, da cui l'anima dipende al fine di ottenere una conoscenza vera.⁸ Esse sono i modelli e gli archetipi di tutte le cose create da Dio ed esistono nel suo pensiero.⁹ Poiché noi pensiamo queste *species* che sono in Dio, segue che il nostro intelletto dipende *immediatamente* dalle idee di Dio. Esse come la sostanza divina sono eterne, immutabili e necessarie, non sono causate né create, ma sono la causa di tutto ciò che esiste, nasce e finisce:

⁷ Gilson 1983, p. 103.

⁸ Cfr. O' Daly 1988. Agostino, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, V, 16, 34: «Deum facilius mente percipimus quam creaturas» (Agostino, *La genesi*, p. 269: «per conseguenza occorre uno sforzo maggiore per scoprire le cose che non il loro creatore»).

⁹ Cfr. Agostino, *83 Quaestiones*, 46, 2: «Has autem rationes ubi esse arbitrandum est nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constitutebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creaturarum rationes divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse, atque has rationes rerum principales appellat ideas Plato, non solum sunt *ideae*, sed *ipsae verae* sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent. Quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est» (Agostino, *La vera religione*, p. 87: «Egli infatti non vedeva qualcosa esistente fuori di sé, da costituire il modello di ciò che creava: pensare questo infatti è sacrilego. Se dunque queste ragioni di tutte le cose da creare o create esistono nella mente divina, e se nella mente divina non può esistere nulla che non sia eterno ed immutabile – Platone chiama idee proprio queste ragioni fondamentali delle cose – le idee non solo esistono, ma sono anche vere, perché sono eterne e rimangono per sempre eterne e immutabili. Partecipando di esse esiste tutto ciò che esiste, qualunque sia il modo di essere»).

Si dice che Platone sia stato il primo a *nominare* le idee (*ideas*); (...) Noi latini possiamo chiamare le idee o forme (*formas*) o specie (*species*). Se invece le chiamiamo ragioni (*rationes*) ci scostiamo sicuramente dall'interpretazione rigorosa, perché in greco le "ragioni" si dicono λόγοι, non idee. Ma se uno vuole usare questo termine, non si discosterà dalla realtà stessa. Le idee sono infatti forme primarie (*principales formae*) o ragioni stabili e immutabili delle cose (*rationes rerum stabiles atque incommutabiles*): non essendo state formate, sono perciò eterne (*aeternae*) e sempre uguali a se stesse e sono contenute nell'intelligenza divina. Non hanno né origine né fine: anzi, si dice che tutto ciò che può nascere e morire e tutto ciò che nasce e muore viene formato sul loro modello. Nessun'anima, eccetto la razionale, può contemplarle (*eas intueri posse*), mediante la sua parte più eccellente, cioè con la mente stessa e la ragione, come se le vedesse con la faccia o con il suo sguardo interiore e intelligibile (*ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili*).¹⁰

La mente razionale, quindi, *vede direttamente* queste *idee* o forme nell'intelligenza di Dio e grazie alla sua luce, senza però vedere Dio o la sua luce, che sono oggetto della conoscenza mistica e non di quella naturale. Nei passi in cui sembra affermare il contrario, ancora secondo Gilson, Agostino sta in realtà sottolineando che noi siamo continuamente immersi nella virtù divina che ci fa esistere e che conosciamo e pensiamo il vero solo in quanto immersi nella luce della verità divina. Ciò che sta affermando è la dipendenza ontologica totale dell'intelletto umano nei confronti di Dio, da cui riceve l'essere, l'attività e la verità.¹¹ È la presenza illuminatrice di quest'ultima a impedire che lo spirito umano si trovi immerso nelle tenebre.¹²

Agostino ritiene che Dio conosca *a priori* tutte le cose create (o potenzialmente tali), che sono imitazioni e copie delle sue idee. Nel caso delle menti umane, invece, la conoscenza delle cose materiali è impossibile senza una previa esperienza sensibile:

la maggior parte di quelle cose, al contrario, sono lontane dal nostro spirito poiché, essendo materiali, hanno una natura diversa e il nostro spirito non è capace di vederle in Dio considerate nelle ragioni causali secondo le quali sono state fatte e perciò non possiamo conoscerne la quantità, la grandezza, la qualità, anche se non le vediamo con i sensi del corpo.¹³

¹⁰ Agostino, *La vera religione*, pp. 84-87 (Agostino, 83 *Quaestiones*, 46, 1-2: «Ideas Plato primus appellasse perhibetur (...) Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece λόγοι appellantur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intellegentia continentur. Et cum ipsae neque oriuntur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intellegibili»). Nelle citazioni, fatta eccezione per i termini stranieri, il corsivo è sempre mio.

¹¹ Agostino, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, V, 16, 34: «In illo enim vivimus, et movemur, et sumus» (Agostino, *La genesi*, p. 269: «In lui infatti noi abbiamo la vita, il movimento e l'essere»).

¹² Vedi Gilson 1983, p. 104. Cfr. anche Schuetzinger 1960.

¹³ Agostino, *La genesi*, p. 269 (Agostino, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, V, 16, 34: «istorum autem pleraque remota sunt a mente nostra propter dissimilitudinem sui generis, quoniam corporalia

L'intelletto umano, illuminato costantemente da Dio, è in grado di raggiungere una conoscenza delle cose che percepisce a partire dai sensi. La nostra conoscenza delle cose esteriori e delle verità che vi si riferiscono si darebbe quindi grazie ad una convergenza tra l'illuminazione divina, l'intelletto umano e i sensi corporei. Agostino, infatti, anche se convinto che l'uomo *scopra* la verità in se stesso e non la crei, rifiuta ogni reminiscenza platonica per cui l'anima conterrebbe in sé già belle e fatte le idee di tutte le cose, per riconoscere, da un lato, l'importanza dell'esperienza e della percezione sensibile nella conoscenza delle cose materiali e, dall'altro lato, l'importanza della nostra *partecipazione* alle idee divine nella conoscenza delle verità astratte e puramente intelligibili.¹⁴ Per ciò che riguarda queste ultime, come le verità matematiche o quelle relative all'anima e a Dio, l'intelletto è in grado di trovarle e coglierle in se stesso e senza partire dai sensi: non però grazie a una reminiscenza di tipo platonico di un'esistenza passata dell'anima, ma grazie alla *scoperta* di quella verità che la luce divina rende sempre disponibile alle nostre anime.

L'illuminazione propriamente detta verte soltanto sugli oggetti intelligibili e non su quelli sensibili.¹⁵ Agostino sottrae all'illuminazione divina tutta la

sunt; nec idonea est ipsa mens nostra, in ipsis rationibus quibus facta sunt, ea videre apud Deum, ut per hoc sciamus quot et quanta qualiaque sint, etiamsi non ea videamus per corporis sensus»).

¹⁴ La necessità di partire dall'esperienza sensibile potrebbe avvicinare la posizione agostiniana a quella aristotelica. Di fatto però il ruolo della sensazione è molto diverso nell'agostinismo rispetto all'aristotelismo. Nel primo caso la sensazione è un'azione esercitata dall'anima, nel secondo è una passione da essa subita. Questa differenza si ripercuote sui modi della conoscenza. L'astrazione aristotelica si verifica a partire dal sensibile, il quale implica l'esistenza di un piano comune all'anima e alle cose, che permette a queste di agire sull'anima e di modificarla. Il corpo sensibile agisce sull'anima sensitiva introducendovi la *species*, da cui l'anima trarrà l'intelligibile per via di astrazione. Agostino, in virtù della trascendenza assoluta dell'anima rispetto al corpo, non ammette che il sensibile sia ricevuto dall'oggetto nell'anima; la sensazione è, in modo immediato, un prodotto diretto del pensiero. Cfr. Agostino, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, XII, 24, 51: «Corporalis enim sine spiritali esse non potest; quandoquidem momento eodem quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit; quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea quae extrinsecus adiacent, sentiuntur. Neque enim corpus sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur» (Agostino, *La genesi*, p. 697: «Non può esserci visione corporale senza quella spirituale, dal momento che nel medesimo istante in cui un oggetto materiale è percepito da un senso del corpo, si produce anche nell'anima qualcosa non identico all'oggetto ma qualcosa di simile a esso. Se ciò non accadesse, non ci sarebbe neppure la sensazione per mezzo della quale si percepiscono gli oggetti esterni. Non è infatti il corpo ad avere le percezioni ma è l'anima per mezzo del corpo»).

¹⁵ Cfr. Agostino, *De Trinitate*, XII, 15, 24-25: «sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus. Non enim et ipse ideo sine magistro alba et nigra discernit, quia ista iam noverat antequam in hac carne crearetur» (Agostino, *La Trinità*, pp. 494-498; «Bisogna piuttosto ritenere che la natura dell'anima intellettuale è stata fatta in modo che, unita, secondo l'ordine naturale disposto dal creatore, alle cose intelligibili

conoscenza che la nostra mente astrae dal sensibile, e nega che il nostro *intelletto* possa propriamente avere per oggetto il sensibile.¹⁶ Se infatti la *ragione* si occupa degli enti sensibili e materiali, l'*intelletto*, in quanto occupato esclusivamente con l'ordine intelligibile, non astrae nulla dal sensibile e riceve l'illuminazione per tutt'altri scopi. Su quali scopi e su quali funzioni si eserciti l'illuminazione, tuttavia, c'è ampio dissenso tra gli interpreti.¹⁷

Il problema di Agostino non è comprendere come si producono i concetti, ma sapere dove si trovi la fonte e la causa della verità (e delle verità) che conosciamo; la teoria dell'illuminazione è da lui formulata soprattutto per rendere ragione di questa verità e dell'elemento formale di necessità contenuto in essa. Se l'intelletto aristotelico-tomista è capace di produrre la verità dei propri giudizi, l'intelletto agostiniano non possiede il potere intrinseco di leggere in sé la verità.¹⁸ L'uomo agostiniano ha un intelletto che trova i propri concetti e riceve da Dio la loro verità. Ciò che il nostro intelletto vede nella luce dell'illuminazione e non con la propria è ciò che determina la verità dei suoi giudizi e il contenuto essenziale, normativo, delle sue idee:

Altra cosa è ciò che vede nella verità stessa che può vedere (*intueri*) anche chi lo ascolta; (questa) è immutabile ed eterna (...) Perché non è vedendo con gli occhi corporei una moltitudine di spiriti che ci facciamo una conoscenza generica o specifica dello spirito umano, unificando i caratteri simili, ma noi intuiamo l'inviolabile verità (*intuemur inviolabilem veritatem*) secondo la quale definiamo in modo perfetto, in quanto è possibile, non ciò che lo spirito di ciascun uomo è, ma ciò che deve essere secondo le ragioni eterne.

E così giudichiamo di queste cose corporee secondo la verità eterna che percepisce l'intuizione dell'anima razionale (*illam cernimus rationalis mentis intuitu*). Una cosa è dunque rappresentarsi con l'anima le immagini dei corpi, o vedere per mezzo del corpo le cose materiali, altra cosa intuire con la pura intelligenza (*mentis simplici intelligentia*).¹⁹

(*rebus intellegibilibus*), le percepisce in una luce incorporea speciale (*quadam luce sui generis incorporea*), allo stesso modo che l'occhio carnale percepisce ciò che lo circonda, nella luce corporea, essendo stato creato capace di questa luce e ad essa ordinato. Infatti non è a dire che egli distingua, anche senza l'aiuto del maestro, il bianco dal nero per il motivo che conosceva già queste cose prima di esistere in questo corpo», ivi, pp. 497-498).

¹⁶ Cfr. Agostino, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, XII, 24, 51, in Agostino, *La genesi*, p. 697, Agostino divide e dispone gerarchicamente tre tipi di visioni, che in ordine crescente sono: la visione corporale, la visione spirituale e la visione intellettuale.

¹⁷ Cfr. ad esempio Schuetzinger 1960, Nash 1969, Gilson 1983.

¹⁸ Cfr. O'Daly 1988.

¹⁹ Agostino, *La Trinità*, pp. 376-379 (Agostino, *De Trinitate*, IX, 6, 9-11: «aliud autem in ipsa veritate quod alius quoque possit intueri; quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam; sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat (...) Itaque de istis secundum illam iudicamus, et illam cernimus rationalis mentis intuitu. Ista vero aut praesentia sensu corporis tangimus, aut imagines absentium fixas in memoria recordamur, aut ex earum similitudine talia fingimus, qualia nos ipsi, si vellemus atque possemus, etiam opere moliremur; aliter figurantes

Agostino parla di intuizioni puramente intellettuali, mediante le quali sono colte le verità eterne. Sia Cartesio sia Malebranche recupereranno questo spazio e questi elementi puramente intelligibili all'interno delle loro riflessioni, conservando l'idea che siano l'oggetto di una *visione* della mente, illuminata rispettivamente da se stessa e da Dio.

La mente (anima) agostiniana, inoltre, è sia attiva sia passiva: è attiva nei riguardi del corpo che anima e dietro i suggerimenti del quale produce le sensazioni. È attiva anche rispetto alle operazioni che compie sulle immagini che genera e che, infatti, associa, unisce, separa, compara, e nelle quali legge l'intelligibile. Ma vi è poi qualcosa nel pensiero di cui né gli oggetti da esso pensati, né lo stesso pensiero che li pensa, possono rendere ragione: la verità del giudizio è ciò che, non potendo essere prodotto dal pensiero, il pensiero deve ricevere dall'illuminazione.²⁰ È questo elemento formale di necessità, implicato in ogni verità, il luogo in cui opera l'illuminazione divina.²¹

L'illuminazione divina è coinvolta anche in tutti quei giudizi che potremmo definire *di valore*.²² La capacità di fornire un giudizio estetico, di determinare la bellezza o l'armonia di qualcosa, non si può spiegare con la sola esperienza. Per giudicare di ciò che le cose *devono* essere, occorre che il nostro pensiero razionale sia ricondotto alle idee che di tali cose sono il modello e l'archetipo:²³ il numero, il bene, il vero, il bello, l'uguaglianza, la sapienza, che sono del tutto indipendenti da qualsiasi origine sensibile. L'illuminazione interviene a garantire la verità non appena si ha a che fare con nozioni o proposizioni di carattere necessario, poiché

animo imagines corporum, aut per corpus corpora videntes; aliter autem rationes artemque ineffabiliter pulchram talium figurarum super aciem mentis simplici intelligentia capientes»).

²⁰ Cfr. Nash 1969; Cfr. Agostino, *De libero Arbitrio*, II, 12: «Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem; quam non possis dicere tuam vel meam, vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tamquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum propriae naturam pertinere quis dixerit?» («In nessun modo puoi negare che vi sia una verità immutabile, la quale contiene tutte queste cose che sono immutabilmente vere, e della quale non puoi dire che sia tua o mia o di qualsivoglia uomo, mentre puoi dire invece che si manifesta e si concede in comune a tutti coloro che contemplano gli immutabili veri, simile ad una luce in modo meraviglioso segreta e pubblica insieme. Ora chi oserebbe dire che ciò che si manifesta in comune a tutti gli esseri razionali e intelligenti appartenga in proprio alla natura d'alcuno di essi?»).

²¹ Quest'ultima, invece, non svolge alcuna funzione in quei generi di conoscenza in cui non compare la verità (esperienze puramente soggettive, opinioni personali, credenze infondate, ecc.). Sembra quindi che l'illuminazione intervenga quando pensiamo con verità a certe norme generali, necessarie e incorruttibili, che non possiamo avere derivato da noi stessi o dalle nostre esperienze.

²² Cfr. Agostino, *De Trinitate*, IX, 6, 9-11, in Agostino, *La Trinità*, pp. 376-379.

²³ Cfr. Gilson 1983.

nessun numero di osservazioni o esperienze particolari potrà mai farci dedurre da ciò che qualcosa o qualcuno è, ciò che quel qualcosa o qualcuno *dovrebbe essere* per soddisfare alla sua definizione.²⁴

Agostino esclude dalla illuminazione divina ogni concetto di origine empirica, o più in generale ciò che all'interno di un concetto può avere un'origine empirica.²⁵ Non possiamo vedere le idee delle cose materiali e particolari in Dio, poiché queste sono mutevoli e cangianti laddove Dio e le ragioni che sono contenute in lui sono eterne e immutabili. Malebranche sosterrà che Agostino si è sbagliato su questo punto, poiché solo con la fisica cartesiana si è potuto sapere che le qualità mutevoli dei corpi come il colore, l'odore, ecc. non appartengono agli oggetti ma sono delle sensazioni del soggetto conoscente.²⁶

L'azione delle idee divine sul pensiero, immediata e intuitiva, non implica tuttavia alcun ontologismo, poiché essa è essenzialmente regolatrice.²⁷ L'idea divina non è quindi una conoscenza che passa bell'e fatta da Dio nell'intelletto umano, essa è piuttosto una legge che lo lega. E di certo Agostino si oppone strenuamente alla pretesa dell'uomo di essere autosufficiente nel conoscere: *ad videndum vero lumine suo non sibi sufficit, nisi illi extrinsecus adiutorium clari luminis praebeatur.*²⁸ Ciononostante, secondo Gilson, Agostino ha sempre mantenuto una distinzione tra il piano della conoscenza naturale e quello della conoscenza soprannaturale, seppur transitando sovente dall'uno all'altro.²⁹ Una cosa è vedere *grazie alla luce* divina e alle idee eterne, altra cosa è vedere *la luce* stessa che illumina l'anima quando essa coglie le cose con verità e mediante

²⁴ Agostino, *De Trinitate*, IX, 6, 9-11, in Agostino, *La Trinità*, pp. 376-379.

²⁵ Più in generale, l'illuminazione sembra applicarsi più alla facoltà di giudicare che a quella di concepire, poiché per Agostino l'intelligibilità del concetto risiede meno nella generalità della sua estensione che nel carattere normativo conferitogli dalla sua stessa necessità. È in questa normatività, inoltre, che l'uomo si distingue dagli altri animali: cfr. Agostino, *La città di Dio*, pp. 122-123: «nei viventi mortali, sebbene alcuni di loro abbiano il senso visivo molto più acuto dell'uomo nel percepire la luce sensibile (...) ma non possono raggiungere la luce intelligibile (*lucem illam incorpoream*) con cui la nostra intelligenza viene in determinata misura illuminata (*qua mens irradiatur*) per giudicare obiettivamente di tutti i sensibili. E possiamo giudicarli nei limiti della nostra capacità di afferrare quella luce» (Agostino, *De civitate dei*, XI, 27, 2: «Quae vis magna atque mirabilis mortalibus praeter homini animantibus nulla est, licet eorum quibusdam ad istam lucem contuendam multo quam nobis sit acrior sensus oculorum; sed lucem illam incorpoream contingere nequeunt, qua mens nostra quodam modo radiatur, ut de his omnibus recte iudicare possimus»).

²⁶ Cfr. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, prefazione.

²⁷ Si veda su questo tema anche Nash 1969.

²⁸ Agostino, *De gestis Pelagii*, III, 7.

²⁹ Cfr. anche Scribano 2006.

l'intelletto. Vedere quella luce e quelle idee è infatti come vedere Dio stesso³⁰ e l'anima per questo si rivela, in quanto creatura, troppo debole senza un intervento soprannaturale.³¹ La visione diretta *della* luce e *della* sostanza divina richiede quindi che l'anima sia trasportata oltre la mente, fino all'intuizione mistica, e questo non avviene in questa vita. La luce *nella* quale conosciamo intellettualmente la verità è ciononostante proprio la luce divina. Il fatto che Agostino accordi all'uomo un intelletto e una conoscenza naturali (ben distinti dall'ordine soprannaturale) non significa, insomma, che consideri come propria dell'uomo la luce con cui l'intelletto conosce il vero. Dio è infatti questa luce, e il nostro intelletto è il ricevente della verità.³²

Dio ci fa conoscere il vero creando in noi una luce creata, che è quella del nostro intelletto, ma che non può essere considerata la fonte ultima della necessità dei nostri giudizi veri. Anche quando la verità si dà nell'uomo, non è mai conosciuta *nell'uomo*, ma *in Dio*.

si deve piuttosto credere che la natura della mente intellettuale (*mentis intellectualis esse naturam*) sia stata fatta in modo che, unita, secondo l'ordine naturale disposto dal Creatore, alle cose intelleggibili, le percepisce in una luce incorporea speciale (*quadam luce sui generis incorporea*), allo stesso modo che l'occhio carnale percepisce (*oculus carnis videt*) ciò che lo circonda, nella luce corporea (*corporea luce*), essendo stato creato capace di questa luce e a essa ordinato.³³

³⁰ Agostino infatti ritiene che le idee in Dio non siano state create e quindi non siano creature. Esse sono Dio stesso, nella dottrina agostiniana, «*ipsae formatae non sunt*», Agostino, 83 *Quaestiones*, 46, 2, in Agostino, *La vera religione*, p. 85.

³¹ Agostino, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, XII, 31, 59: «Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat: nam illud iam ipse Deus est, haec autem creatura, quamvis rationalis et intellectualis ad eius imaginem facta, quae cum conatur lumen illud intueri, palpitat infirmitate, et minus valet. Inde est tamen quidquid intellegit sicut valet. Cum ergo illuc rapitur (...) etiam supra se videt illud, quo adiuta videt quidquid etiam in se intellegendo videt» (Agostino, *La genesi*, pp. 712-713: «Una cosa diversa è però la Luce, dalla quale è illuminata l'anima (*ipsum lumen, quo illustratur anima*) perché possa vedere, comprendendole conforme alla verità, le cose sia in se stessa sia in questa luce. Questa Luce infatti è Dio stesso, mentre l'anima è una creatura, la quale, benché razionale e intellettuale, fatta a immagine di lui, quando si sforza di contemplare quella Luce, batte le palpebre a causa della sua debolezza e non riesce a vederla interamente. Eppure è per mezzo della Luce ch'essa comprende ogni cosa per quanto ne è capace. Quando l'anima è rapita là (...) al di sopra di sé vede la Luce, mediante la cui illuminazione vede tutto ciò che vede anche in sé con l'intelletto»).

³² Agostino, 83 *Quaestiones*, 46, 2: «Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat et Deo proxima est, quando pura est; (...) in tantum ab eo lumine illo intellegibili perfusa quodammodo et illustrata cernit non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale quo excellit, id est, per intellegentiam suam, istas rationes, quarum visione fit beatissima. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas sive formas sive species sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis videre quod verum est» (Agostino, *La vera religione*, p. 87: «quando è pura (l'anima razionale), è vicina a Dio (...) e pervasa e illuminata da lui di quella luce intellegibile (*lumine illo intellegibili*), contempla, non con gli occhi del corpo (*corporeos oculos*), ma con l'elemento specifico del suo essere per cui eccelle, cioè con la sua intelligenza (*intelligentiam suam*), queste ragioni ideali, la cui visione la rende pienamente felice. Queste ragioni si possono chiamare, come si è detto, "idee, forme, specie, ragioni"»).

³³ Agostino, *La Trinità*, pp. 495-497 (*De Trinitate*, XII, 15, 24: «sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente

E anche:

C'è piuttosto da ritenere che anche degli indotti siano in grado di fornire risposte conformi a verità su tali discipline, quando vengano fatte loro domande in forma corretta; ma ciò avviene perché risplende in loro la luce della ragione eterna (*lumen rationis aeternae*) nella quale contemplanò, nei limiti in cui è dato a loro di farlo, le verità immutabili, non perché le abbiano conosciute un tempo e se ne siano poi dimenticati, come hanno creduto Platone e quelli che la pensano come lui.³⁴

La teoria agostiniana della partecipazione alla verità increata e dell'illuminazione divina della mente veicola quindi l'idea di un contatto con la mente divina e con le idee che si ripete ogni qual volta si raggiungono conoscenze vere ed universali.

1.1.2. Il lume naturale

1.1.2.1 Tommaso

A partire dal modello agostiniano, per il quale la conoscenza del vero richiede una forma di illuminazione intellettuale, numerosi filosofi tenteranno di spostare l'origine di questa illuminazione da Dio all'intelletto finito dell'uomo. All'interno di queste teorie, la luce nella quale si coglie la verità diviene una *luce naturale* e non più divina o soprannaturale.³⁵ La teoria della conoscenza di Tommaso³⁶, in particolare, si muove in questa direzione e si struttura attorno a due principi: quello per cui il simile conosce il simile e quello per cui è possibile una conoscenza certa e immutabile delle cose mutevoli.³⁷

Conditor, subiuncta sic ista videat in quadam *luce sui generis incorporea*, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus»).

³⁴ Agostino, *Le Ritrattazioni*, pp. 26-27 (Agostino, *Retractionum*, I, 4, 4: «Credibilis est enim propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt, non quia ea noverant aliquando et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est »).

³⁵ La nozione di *lumen naturale*, che analizzerò in seguito in Cartesio, era già presente in Tommaso e Suárez. Cfr. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, n°259-260.

³⁶ Nelle analisi dell'epistemologia tomista e scotista che seguono utilizzo soprattutto il lavoro di Scribano 2006. Si confrontino anche, sull'epistemologia tomista, il lavoro di Kenny 1993, Pasnau 2002, e naturalmente il ricco studio di Gilson 2011.

³⁷ Come conseguenza del primo, sia i filosofi naturali sia Platone erano giunti a conclusioni inaccettabili per Tommaso: i primi sostenendo che, poiché la mente conosce i corpi, essa deve essere a sua volta materiale; il secondo sostenendo, al contrario, che essendo la mente immateriale può conoscere solo le forme delle cose sensibili che esistono indipendentemente dalla materia. Entrambe

Tommaso, inoltre, integra la tesi per cui il simile conosce il simile appoggiandosi al principio ulteriore per cui il conosciuto si adatta alla natura del conoscente. Se il conosciuto si adatta alla natura del conoscente, infatti, la mente può conoscere in modo necessario e immutabile ciò che è materiale e mutevole.³⁸ Questo era un principio della gnoseologia aristotelica, l'unica che Tommaso riteneva plausibile, la quale spiegava la conoscenza che gli uomini hanno dei corpi partendo dai dati della sensibilità per raggiungere, attraverso tappe di crescente astrazione, una conoscenza necessaria e universale.³⁹ Il modello aristotelico poneva l'origine della conoscenza in parte nell'anima e in parte fuori dall'anima. Il *lume dell'intelletto agente* era ciò che rendeva intelligibili nell'anima le forme astratte delle cose sensibili che sono fuori dell'anima, così che la conoscenza era il risultato di una collaborazione tra l'intelletto e i sensi.⁴⁰

queste posizioni conducono alla negazione del secondo principio di Tommaso, per cui è invece possibile una conoscenza certa del mutevole: nel primo caso, poiché essendo i corpi conosciuti mutevoli, anche la conoscenza che ne risulta è mutevole; nel secondo, poiché conoscendo la mente solo le cose che le sono simili, ed essendo la conoscenza vera solo quella universale e necessaria, gli oggetti conosciuti possono essere soltanto le idee eterne e immutabili. Cfr. Scribano 2006, pp. 9-14.

³⁸ Cfr. Tommaso, *De Veritate*, q. 10, a. 6, ad 1: «Ad primum igitur dicendum, quod formae sensibiles, vel a sensibilibus abstractae, non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per *lumen intellectus agentis* immateriales redduntur, et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili in quem agunt» (Tommaso, *Sulla Verità*, p. 795: «le forme delle cose sensibili o le forme astratte dalle cose sensibili non possono agire sulla nostra mente, se non nella misura in cui sono rese immateriali mediante il lume dell'intelletto agente (*lumine intellectus agentis*); e quindi diventano in qualche modo omogenee con l'intelletto possibile, su cui agiscono»); Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 1 c., p. 407: «Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis» («L'intelletto riceve secondo il suo modo, immateriale e immobile, le *species* dei corpi, che sono materiali e mutevoli: infatti il ricevuto è nel ricevente secondo il modo proprio del ricevente (*nam receptum est in recipiente per modum recipientis*)», traduzione mia).

³⁹ In Tommaso, inoltre, è l'antropologia a informare l'epistemologia: oggetto della mente umana in quanto incarnata, ad esempio, non possono essere le forme separate dalla materia, ma le forme come si trovano 'incorporate' in essa, dalla quale la mente le estrae. Attraverso un processo di astrazione, quindi, la mente separa dai composti fisici che costituiscono i corpi quello che è propriamente l'oggetto della sua conoscenza, e cioè la «quidditas rei materialis». Cfr. Gilson 2011.

⁴⁰ Tommaso, *De Veritate*, q. 10, a. 6: «Et ideo prae omnibus praedictis positionibus rationabilior est sententia philosophi, qui ponit scientiam mentis nostrae partim ab intrinseco et partim ab extrinseco esse; non solum a rebus a materia separatis, sed etiam ab ipsis sensibilibus (...) et secundum hoc ponitur in anima nostra intellectus possibilis, cuius est recipere formas a rebus sensibilibus abstractas, factas intelligibiles in actu per *lumen intellectus agentis*. Quod quidem lumen intellectus agentis in anima procedit, sicut a prima origine, a substantiis separatis et praecipue a Deo» (Tommaso, *Sulla Verità*, p. 793: «fra tutte le predette tesi la più ragionevole è quella del Filosofo, il quale sostiene che la nostra scienza proviene in parte dall'interno e in parte dall'esterno, non soltanto dalle cose separate dalla materia, ma anche dalle stesse cose sensibili. (...) In base a questo fatto si pone nella nostra anima l'intelletto possibile, cui appartiene di ricevere le forme astratte dalle cose sensibili, fatte diventare intelligibili in atto mediante il lume dell'intelletto agente, il quale lume, esistente nell'anima, proviene dalle sostanze separate e soprattutto da Dio, come da sua prima origine»).

Gli esseri umani, quindi, in quanto composti di materia e forma conoscono in maniera corrispondente alla loro natura: oggetto del loro conoscere sono propriamente gli enti corporei e materiali; la mente, priva di ogni accesso *diretto* alla propria natura, conosce se stessa solo attraverso le proprie operazioni sugli oggetti esterni. Tommaso distingue tra la conoscenza che l'intelletto ha della sua *esistenza* e quella che l'intelletto ha della sua *natura*, tra la cognizione *che è* e la cognizione di *che cosa è*. La prima è automatica ed è ottenuta dall'intelletto, inevitabilmente, nel momento stesso in cui questo ha percezione dei suoi stessi *atti cognitivi*.⁴¹ La seconda richiede più sforzo e comporta lo scoprire in che cosa l'anima intellettuale differisca da tutto il resto e dunque quale sia la sua natura.⁴² Secondo Aristotele e Tommaso le facoltà dell'anima sono conosciute mediante le sue operazioni, e queste a loro volta a partire dai loro oggetti. Dal fatto che l'intelletto umano conosce le nature universali si deduce che le *species* mediante cui conosce sono *immateriali*. Dall'immaterialità delle *species* si deduce l'immaterialità dell'intelletto.⁴³ Le *species* intelligibili sono allora ciò che consente all'oggetto di conformarsi all'intelletto.⁴⁴

Gli enti puramente spirituali sono conosciuti attraverso la loro somiglianza con le creature materiali e non direttamente in se stessi. Noi conosciamo sia Dio sia

⁴¹ Cfr. Scarpelli Cory 2014 e Carriero 1986. Cfr. *De veritate*, q. 10, a. 12, ad 7. Nella conoscenza si procede dagli oggetti agli atti, dagli atti alle facoltà, e dalle facoltà all'essenza.

⁴² Carriero 1986 e 2009, delinea la distinzione tra questa posizione e quella cartesiana. Nelle *Quarte risposte* Cartesio afferma di avere mostrato nella *Seconda Meditazione* che la mente è conosciuta chiaramente e distintamente nella sua natura, come una cosa completa, indipendente da ogni attributo del corpo. Nella *Seconda Meditazione* Cartesio fa peraltro ciò che facevano anche Aristotele e Tommaso, e cioè cerca di conoscere la natura della mente a partire dai suoi atti e dalle sue facoltà: pensare, dubitare, affermare, volere, a anche immaginare e sentire. Cartesio rifiuta però due pilastri della dottrina aristotelica: 1) la dottrina dell'astrazione; secondo lui, la verità delle idee intellettuali non deriva da una conformità all'oggetto ottenuta mediante purificazione e astrazione dei particolari sensibili, ma dal fatto che le idee sono innate; 2) l'idea che per definire l'intelletto dobbiamo cominciare dagli oggetti che questo conosce, per definirne a ritroso la natura alla luce del principio di somiglianza tra il conoscente e il conosciuto. Secondo Cartesio sotto l'ipotesi del dubbio iperbolico l'esistenza del mondo materiale è in dubbio, quindi non è da quello che possiamo partire per definire la natura della mente. Poiché Cartesio ritiene di poter offrire una spiegazione della natura della mente senza ricorrere affatto ai corpi, crede di dimostrare che la natura della mente non dipende affatto dai corpi e che queste sono sostanze separate. Sia Tommaso sia Aristotele ammettevano che è impossibile dubitare della propria esistenza nel momento esatto in cui si ha coscienza di un qualunque atto cognitivo (cfr. Tommaso, *De veritate*, q.10, a. 12, ad 7; Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1170a 30). La vera rivoluzione della *Seconda Meditazione* non sarebbe quindi nel *cogito*, che qualunque aristotelico avrebbe ammesso, cioè nella certezza della propria esistenza, ma nella dichiarazione di poter conoscere la *natura* della propria mente direttamente, positivamente e autonomamente, senza ammettere l'esistenza dei corpi.

⁴³ Tommaso, *De veritate*, q. 10, a. 8.

⁴⁴ Le forme universali dei corpi sono conosciute non nella loro condizione separata dalla materia ma nei corpi stessi, mediante astrazione. La conoscenza operata dall'intelletto umano parte sempre dagli individui particolari, che sono appresi mediante i sensi e l'immaginazione, e tramite questi giunge alle nature o essenze universali.

il nostro intelletto in maniera *indiretta*, a partire dalla conoscenza che abbiamo dei corpi;⁴⁵ il primo come ciò che causa e trascende i corpi, il secondo come ciò che ne conosce la natura universale. Nel caso di Dio, oltre all'impossibilità di una mente incarnata di conoscere ciò che è puramente immateriale, si aggiunge un altro fattore cruciale dell'epistemologia tomista, e cioè l'impossibilità di rappresentare l'infinito attraverso qualunque immagine o concetto finiti e creati. Questa è la ragione per cui, all'interno del pensiero di Tommaso, Dio non può mai essere conosciuto nella sua essenza, ma solo nella sua esistenza; della sua natura è possibile solo una conoscenza negativa.⁴⁶

Già nel *De Veritate*⁴⁷, Tommaso divide le opinioni degli antichi sulla conoscenza in due grandi gruppi: quello di coloro per i quali la causa della conoscenza umana dei corpi esterni è separata dalla materia ed esterna alla mente e quello di coloro per i quali la conoscenza ha origine unicamente in una causa interna alla mente.⁴⁸

Tommaso, nella *Summa Theologiae*, squalifica come inverosimili la teoria della conoscenza dei materialisti, come quella di Democrito e dei filosofi naturali, quella dell'innatismo platonico, quella del partecipazionismo platonico e quella del partecipazionismo cristianizzato.⁴⁹ Di quest'ultima teoria è sostenitore, secondo lo stesso Tommaso, Agostino, ed egli si trova così a dover fare i conti con il pensiero del Padre della Chiesa. Agostino deriva la sua convinzione che la conoscenza avvenga *per partecipazione* alle "ragioni eterne" da Platone, ma pone le idee e le

⁴⁵ L'idea che noi conosciamo l'*esistenza* della mente in modo diretto e immediato e la *natura* della mente per via indiretta, a partire dalla conoscenza che possediamo dei corpi, si ritrova in Malebranche, come vedremo nella terza parte di questo lavoro.

⁴⁶ Cfr. Elders 1990, Jenkins 1997.

⁴⁷ Tommaso, *De Veritate*, q. 10, a. 6 c., in Tommaso, *Sulla Verità*, pp. 791-793; Il discorso generale verte sulla questione se la mente umana riceva la conoscenza dalle cose sensibili.

⁴⁸ In entrambi i gruppi è contenuto almeno un modello epistemico di ascendenza platonica; per i platonici del primo gruppo, l'anima riceve la conoscenza *partecipando* delle forme delle cose sensibili, che sono separate e indipendenti dalla materia. Per i platonici del secondo gruppo, le anime contengono già in se stesse la conoscenza di tutte le cose, anche se questa è appannata e confusa a causa della sua unione con il corpo. Per questi, la conoscenza non è altro che *reminiscenza*, e apprendere è ricordare. Nella categorizzazione di Tommaso, la teoria della reminiscenza è associata a quella dell'*innatismo*, ed entrambe si contrappongono al modello partecipativo, che è quello abbracciato, come abbiamo visto, da Agostino. Le prime fanno parte di una teoria della conoscenza che ha origine all'interno della mente di colui che conosce; anche la teoria di Cartesio, come vedremo, sarà di questo tipo. La partecipazione alla verità increata, invece, si colloca all'interno di una teoria della conoscenza che pone in una causa esterna alla mente l'origine delle idee e della verità; Malebranche, come noto, sposerà invece una teoria di questo tipo. Anche se Platone non è nominato nel testo di Tommaso, è evidente che sia l'innatismo e la reminiscenza, sia il partecipazionismo alle verità increate siano forme di platonismo. Cfr. Scribano 2006.

⁴⁹ Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 1-5, pp. 406-412.

forme increate in Dio, dando così origine ad un partecipazionismo cristianizzato. Rendendo le idee coesenziali a Dio, rende necessaria, al fine della loro conoscenza, anche una forma di contatto diretto con l'essenza di Dio, cosa che Tommaso esclude.⁵⁰

Non potendo semplicemente condannare la convinzione agostiniana, Tommaso ne cerca una interpretazione accettabile per la sua stessa teoria della conoscenza, escludendo che fosse intenzione di Agostino concedere all'uomo in questa vita la visione di Dio, né l'accesso alla sua essenza, nella conoscenza delle verità.⁵¹ Tommaso allora traduce la partecipazione alle ragioni eterne in Dio in una teoria della somiglianza, per la quale nell'accesso ai primi principi e agli assiomi la mente diviene *simile* alla luce increata che è in Dio: sono i principi primi dell'intelletto speculativo e di quello pratico a far sì che nell'intelletto vi sia come un'immagine della verità divina.

Ora Agostino, avendo seguito Platone per quanto lo permetteva la fede cattolica, non ammise che vi fossero, delle cose, delle essenze per sé sussistenti, ma ad esse sostituì le idee delle cose che sono nella mente divina (dicendo) che mediante esse noi giudichiamo di tutto con un intelletto illuminato dalla luce divina (*per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus*). Non però nel senso che vediamo le stesse idee, questo infatti sarebbe impossibile, a meno che non vedessimo l'essenza di Dio, ma secondo quanto quelle supreme idee imprimono nelle nostre menti.⁵²

Grazie a questa interpretazione “indebolita” del pensiero agostiniano, la conoscenza delle verità certe ed immutabili non implica la visione in Dio: basta invece che la partecipazione alle ragioni eterne sia da intendersi piuttosto come una somiglianza con l'intelletto divino (nel quale tali ragioni eterne sono contenute), somiglianza che il *lume naturale* umano, l'intelletto, contiene in sé. Tale lume naturale in noi, secondo Tommaso, non sarebbe anzi altro che quella certa somiglianza mediante cui il nostro intelletto partecipa del lume increato nel quale sono contenute le ragioni eterne. Sono così eliminati, o quanto meno depotenziati,

⁵⁰ Scribano 2006. Delle distinte interpretazioni relative al tema della visione di Dio in Agostino abbiamo accennato nel primo paragrafo. Gilson, ad esempio, esclude che Agostino sostenga una visione diretta dell'essenza divina al di fuori dell'esperienza mistica, sebbene affermi una conoscenza del vero mediante l'illuminazione divina.

⁵¹ Sulla distanza dell'interpretazione tomista dalla dottrina agostiniana dell'illuminazione, si veda Nash 1969.

⁵² Tommaso, *De spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 8, in Tommaso, *Quaestiones disputatae II*, p. 410, traduzione mia: «Augustinus autem, Platonem secutus quantum fides Catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nost».

due elementi portanti della dottrina agostiniana: l'accesso diretto alle ragioni eterne e la presenza della luce divina nella mente umana. È l'intelletto creato a produrre la verità, grazie alla somiglianza con l'intelletto creatore ma senza partecipare della verità increata.⁵³ Ecco che allora il vedere nelle ragioni eterne agostiniano è tradotto da Tommaso nella semplice facoltà della mente di comprendere gli assiomi e il lume intellettuale che possediamo si limita ad operare sulle *species* astratte dai corpi, invece che sulle ragioni eterne conosciute in Dio.

Per Agostino la natura della mente umana, il suo funzionamento, è tale che essa conosce la verità grazie all'illuminazione divina, dalla quale, come abbiamo visto, la mente intellettuale non è mai completamente separata. Malebranche erediterà una convinzione simile. L'intento profondo di Tommaso è al contrario proprio quello di separare in modo netto natura e sovra-natura, e il funzionamento naturale della mente da ogni contatto con la luce divina nelle normali procedure conoscitive in cui la mente raggiunge la verità, elaborando così la nozione di una natura conoscitiva finita che non sia intrisa di divino.⁵⁴ Tommaso elabora a tale scopo una nozione di *lumen naturale* riferito all'intelletto creato che, da un lato, consente un *accesso diretto* ai principi primi e, dall'altro lato, ha la funzione attiva di astrarre le *species* dai corpi e operare poi a partire da queste.⁵⁵

Il *lumen* dell'intelletto consente quindi una *conoscenza diretta*, nel caso dei principi primi e degli assiomi. Se il nostro intelletto non contiene in maniera innata alcuna conoscenza *in atto*, esso scopre nel *lume naturale* che Dio gli ha fornito i principi primi, che sono gli *strumenti* mediante i quali opera e giudica di tutte le cose. Ma mediante la sola apprensione dei principi primi la mente non è in grado di conoscere nulla: è necessaria una collaborazione tra il lume naturale (o *lumen intellectus agentis*) e le forme che il nostro intelletto estrae dalla materia sensibile.⁵⁶

⁵³ Scribano 2006; cfr. anche Scarpelli Cory 2015.

⁵⁴ Tommaso riprende sì da Agostino l'idea che le essenze delle cose non esistano solo come forme incarnate negli enti creati, ma che abbiano anche un'esistenza in Dio e separata dai corpi, dove fungono da modelli ed esempi che Dio utilizza per creare il mondo, ma allo stesso tempo, come abbiamo detto, Tommaso è impegnato nel progetto profondamente anti-agostiniano di individuare una condizione naturale della conoscenza operata dalle menti finite nettamente distinta dall'intervento divino. Cfr. Scribano 2006, Kenny 1993.

⁵⁵ Cfr. Morris 1973.

⁵⁶ Cfr. Gilson 1914, 2011; Tommaso, *Summa Theologiae*, I, 84, 3: «Et propter hoc Aristoteles posuit quod intellectus quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes» («E per tale motivo Aristotele sostenne che l'intelletto, col quale l'anima formalmente conosce, non possiede idee innate, ma inizialmente è in potenza a tutte le specie intenzionali», traduzione mia), e anche Tommaso, *De Veritate*, q. 11, a. 1 *ad Resp.*: «Primaee conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a

Ciò che il lume naturale *non* ci consente, invece, è una conoscenza della natura di Dio e una conoscenza della mente in se stessa. La mente, secondo Tommaso, si conosce esclusivamente in maniera riflessiva e non diretta, a partire dalle proprie operazioni e dalla relazione con il materiale sensibile.⁵⁷ L'intelletto umano conosce, a livello naturale, solo mediante *species*.

Uno dei capisaldi dell'epistemologia tomista è l'impossibilità di rappresentare Dio, che è un essere infinito, mediante una *species* finita e creata.⁵⁸ È in nome di questo principio che Tommaso edifica una teologia negativa e una conoscenza indiretta di Dio. La possibilità della visione di Dio non viene del tutto negata, ma limitata allo stato di beatitudine, nel quale grazie a un intervento soprannaturale gli intelletti finiti potranno finalmente conoscere l'essenza di Dio nell'unico modo possibile, e cioè mediante un contatto diretto e immediato con Dio stesso, senza la mediazione di concetti per loro natura limitati e inadeguati a rappresentare l'infinito.⁵⁹

Ciò che l'uomo trova in se stesso non è l'idea di Dio, ma soltanto l'idea di una somiglianza con Dio, identificata dal lume naturale. Non essendo disponibile alcuna idea di Dio, inoltre, anche la sua esistenza è per Tommaso dimostrata solo *a posteriori*. Ogni conoscenza *a priori*, infatti, richiederebbe la presenza di un'idea da cui dedurre determinate proprietà, tra cui l'esistenza. Tale idea dovrebbe inoltre essere *innata*, poiché solo la certezza di partire da un'idea di cui non siamo noi i fautori ci garantisce la deduzione di proprietà reali relative alla natura di un ente e non semplicemente di proprietà che sono state da noi assemblate nell'idea. Come nel caso della conoscenza dei principi e dell'anima, secondo Tommaso ciò che è

sensibilium abstractas» («I principi primi dell'intelletto, che sono conosciuti immediatamente dal lume dell'intelletto agente attraverso le *species* astratte dagli oggetti sensibili», traduzione mia).

⁵⁷ Cfr. Scarpelli Cory 2014.

⁵⁸ Tommaso, *De Veritate*, q. 10, a. 11: «quod intellectuali visione in statu viae Deus cognoscitur, non ut sciatur de Deo quid est, sed solum quid non est (...) quod intellectus noster quamvis sit factus ad videndum Deum, non tamen ut naturali sua virtute Deum videre possit, sed per lumen gloriae sibi infusum. Et ideo omni velamine remoto nondum oportet quod intellectus Deum per essentiam videat, si lumine gloriae non illustretur» (Tommaso, *Sulla Verità*, p. 847: «Con la visione intellettuale, nello stato della vita presente, si conosce Dio non in modo tale da conoscere che cosa sia, ma soltanto che cosa non sia (...) Il nostro intelletto non è stato fatto per vedere Dio mediante la sua capacità naturale, ma mediante il lume della gloria (*lumen gloriae*) in esso infuso; e quindi, rimosso ogni velo, non segue necessariamente che l'intelletto veda Dio per essenza, se non è illuminato dal lume della gloria»).

⁵⁹ Cfr. Scribano 2006, pp. 62-63; cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 11 c: «nulla species creata inveniri sufficiens ad eam essentiam divinam repraesentandam. Unde oportet, quod si Deus per essentiam videri debeat, per nullam creatam speciem videatur: sed ipsa eius essentia fiat intellegibilis forma intellectus eum videntis» («E quindi è necessario, se si deve vedere Dio nella sua essenza, che non lo si veda mediante qualche specie creata, ma che la sua stessa essenza divenga la forma intelligibile dell'intelletto che lo vede», traduzione mia).

innato nell'uomo non è la conoscenza dell'esistenza di Dio, ma i *modi* per acquisire tale conoscenza, a partire dai suoi effetti.⁶⁰

1.1.2.2. Scoto

Come Tommaso, a rivendicare l'autonomia della mente umana nel raggiungimento della verità sarà Duns Scoto, autore la cui influenza sulla riflessione di Cartesio è stata messa chiaramente in luce da Ariew.⁶¹ Scoto, come Tommaso, si impegna a dimostrare che una conoscenza vera e certa non ha bisogno di alcuna partecipazione alle ragioni eterne e a separare la conoscenza naturale da quella sovranaturale, ridimensionando il ruolo della luce divina nella conoscenza naturale. Scoto attacca la tesi secondo la quale la verità sarebbe accessibile alla mente solo grazie all'illuminazione speciale della luce increata, la quale permetterebbe l'accesso ai modelli eterni e increati.⁶²

Per Scoto lo scetticismo nei confronti delle possibilità naturali della mente umana è infondato, poiché dei principi primi si ha conoscenza certa e quindi, *a fortiori*, anche delle conclusioni che ne conseguono. I possibili inganni dei sensi

⁶⁰ La conoscenza che possediamo di Dio secondo Tommaso è estremamente confusa, qualcosa di molto lontano dall'idea innata, chiara e distinta, di un essere *quo majus cogitare non potest*, che sarebbe necessaria per costruire una dimostrazione a priori della sua esistenza, del tipo di quella di Sant'Anselmo. Del tutto incapace di afferrare l'essenza divina mediante una presa diretta, l'unico modo che gli intelletti umani hanno per pervenire a Dio è a partire dai suoi effetti. Tre tesi si implicano reciprocamente nel discorso di Tommaso: 1) ogni conoscenza *a priori* di Dio ci è preclusa; 2) ogni conoscenza *a priori* ci è preclusa perché non possediamo alcuna conoscenza innata di tipo determinato; 3) non possediamo alcuna conoscenza innata poiché tale modo di conoscere è precluso all'unione sostanziale di anima e corpo che costituisce il composto umano. Cfr. Gilson 1914, pp. 463-464; si vedano anche Elders 1990, Jenkins 1997.

⁶¹ Cfr. Ariew 2011, pp. 71-100, che suggerisce come l'influenza di Scoto, oltre a quella di Tommaso, fosse massiccia nel XVI e nel XVII, su molti degli autori che Cartesio aveva letto direttamente.

⁶² Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 4, in G. Duns Scoto, *Opera Omnia*, III, p. 123: «Utrum aliqua veritas certa et sincera possit naturaliter cognosci ab intellectu viatoris absque lucis increatae speciali illustratione» («mi chiedo se una qualche verità certa e sincera possa essere conosciuta naturalmente dall'intelletto del *viator*, senza l'illuminazione speciale della luce increata (*naturaliter cognosci ab intellectu viatoris absque lucis increatae speciali illustratione*), traduzione mia»). L'obiettivo polemico di Scoto era soprattutto Enrico di Gand, che aveva squalificato il progetto tomista di fondare una conoscenza vera, universale e necessaria degli intelletti finiti senza l'assistenza della luce increata e dell'illuminazione divina, per rilanciare il progetto agostiniano di una verità assoluta, pura ed esente da errore. Tale verità, secondo Enrico di Gand, si raggiunge non volgendo il giudizio alle cose esistenti e mutevoli, imitazioni delle forme increate, ma ai modelli immutabili presenti nella mente divina, la cui luce interviene ogniqualvolta gli intelletti finiti raggiungono la verità. La *luce naturale della ragione*, infatti, non è sufficiente, non si illumina da sola, ma viene accesa e resa operativa dalla presenza della luce divina: ogni conoscenza vera prevede un intreccio tra natura e presenza del divino, dove l'intervento sovranaturale si aggiunge alla luce naturale senza soluzione di continuità. Cfr. Scribano 2006, p. 72 e Brown 1976; Enrico di Gand, *Summa*, a. I, q. 3, vol. I, f. 10 g., «Infatti, se i nostri concetti non fossero formati in noi con l'assistenza della luce eterna, rimarrebbero informi né conterrebbero la verità sia semplice sia pura. Né la *luce naturale della ragione* può bastare per fornire la luce necessaria a concepirla, se la stessa luce eterna non l'accenda».

non impediscono di raggiungere la certezza. Come Tommaso, Scoto rivendica le possibilità naturali della mente nel conseguimento della verità.⁶³ Nel farlo, però, egli rifiuta il principio che sta alla base dell'epistemologia tomista e che in essa segnava i confini della conoscenza per gli intelletti finiti, e cioè il principio di somiglianza tra rappresentante e rappresentato, giungendo come vedremo ad affermare persino la possibilità di una conoscenza dell'infinito divino mediante un concetto finito.⁶⁴

Scoto non intende negare quella che egli definisce “opinione comune”, e che è anche di Tommaso, per cui la verità è vista nell'intelletto agente, che è effetto di quella luce increata di cui porta l'immagine. Scoto però nega a questa luce increata ogni ruolo ulteriore che integri le capacità naturali dell'intelletto finito, escludendo ogni contatto diretto con la ragione infinita di Dio. Secondo Scoto, la luce increata si limiterebbe a rendere l'intelletto creato in grado di funzionare, producendo in esso un effetto che lo rende capace di raggiungere la verità infallibile. In questo modo la luce eterna è *causa remota* della verità infallibile, poiché sebbene l'intelletto agente sia un effetto della luce increata, la conoscenza vera è posta integralmente all'interno di tale intelletto.⁶⁵

Vi è una duplice causalità della luce increata: da un lato l'intelletto conosce gli oggetti che sono prodotti da essa, dall'altra essa è anche la causa remota secondaria dell'efficacia che questi oggetti intellegibili hanno sulla mente umana. Scoto si confronta con i luoghi in cui Agostino parla delle ragioni eterne, che egli traduce come «regole»: Agostino afferma che le verità infallibili si vedono nelle regole (ragioni) eterne, e si tratta di capire che cosa questo significhi.⁶⁶ Scoto interpreta questa visione operando una separazione di queste regole dall'essenza divina. Le regole eterne contengono le verità analitiche, le proposizioni vere in forza

⁶³ Cfr. Dumont 1989 e Gilson 2008.

⁶⁴ Cfr. Gilson 2008.

⁶⁵ Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 4, in G. Duns Scoto, *Opera Omnia*, III, p. 163: «Ista igitur duplex causalitas intellectus divini, quod est vera luce increata (...) producit obiecta secundaria in 'esse intelligibili', et (...) est illud virtute cuius secundaria etiam obiecta producta movent actualiter intellectum» («Dunque questa duplice causalità dell'intelletto divino, che è la vera luce increata (*vera lux increata*) (...) produce gli oggetti secondari nel loro essere intelligibili, (...) ed è quella cosa per la cui virtù anche gli oggetti secondari prodotti muovono attivamente l'intelletto», traduzione mia).

⁶⁶ Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 4, in G. Duns Scoto, *Opera Omnia*, III, p. 160: «propter verba Augustini oportet concedere quod veritates infallibiles videntur in regulis aeternis; ubi potest ly 'in' accipi obiective, et hoc quadrupliciter» («a causa delle parole di Agostino si deve concedere che le verità infallibili sono viste nelle regole eterne (*veritates infallibiles videntur in regulis aeternis*); dove l' 'in' può essere preso oggettivamente, e questo secondo quattro modi», traduzione mia).

dei termini, le quali sono però *effetti* di Dio e non appartengono alla sua essenza; da ciò segue che il vedere tali verità non implica la visione di Dio, come temeva Tommaso. Scoto interpreta Agostino in modo tale che noi vediamo nelle regole eterne solo le proposizioni analitiche, egli ritiene che non sia necessaria alcuna ulteriore illuminazione speciale, poiché la verità di tali proposizioni è di una naturalezza massima e l'assenso a proposizioni il cui contrario implica contraddizione si impone da sé, senza che alcun intervento divino sia necessario né per produrle né per disporre la volontà all'assenso.⁶⁷

1.2. L'innatismo

1.2.1. Conoscenza angelica e innatismo

Una questione altrettanto rilevante per la concettualizzazione della conoscenza diretta è quella delle nozioni innate. La disponibilità all'interno della mente di alcune idee, infatti, consente di apprenderle senza alcun ricorso all'esperienza e al materiale sensibile e soprattutto con alcune caratteristiche precise che ne garantiscono la veracità e l'affidabilità. Le teorie interne al platonismo consideravano le forme delle cose sensibili come esistenti in se stesse e al di fuori degli oggetti particolari: questo faceva sì che l'intelletto non avesse bisogno di *species* sensibili per dedicarsi ai propri oggetti.⁶⁸ L'innatismo, contemplando la presenza nella mente di elementi ideali puramente intelligibili, non era possibile per Tommaso nel caso della conoscenza degli esseri umani che, in quanto sostanze composte di mente e di corpo, possono conoscere solo a partire da ciò che viene fornito dai sensi. Fatta eccezione per l'apprensione diretta e immediata dei principi primi, inoltre, secondo Tommaso il pensiero umano procede in modo discorsivo e inferenziale e non opera mediante quell'intuizione e quella visione intellettuale che erano previste dalle teorie che contemplavano le idee innate.

⁶⁷ Scribano 2006.

⁶⁸ Ficino, per esempio, assimilava le *species* intelligibili tradizionali a *formulae* innate, con le quali intendeva le idee latentemente presenti nella mente, mediante cui comprendiamo la realtà sensibile. L'attività cognitiva dell'intelletto era dispiegata per mezzo di una forza spirituale innata, collegata alla realtà tramite *species* e *rationes* che rappresentano gli oggetti conosciuti. Queste *species* e *rationes*, secondo Ficino, non dipendono dal mondo sensibile ma dall'anima umana, che è autosufficiente e non ha bisogno dei corpi per riceverne le forme, poiché queste sono già possedute dall'anima. Vedi Spruit 1995, pp. 383-386.

Se nelle menti umane è il lume naturale dell'intelletto ciò che permette di cogliere la verità all'interno della mente finita e non in Dio (mediante l'apprensione dei principi e l'astrazione delle *species* intelligibili), è alla conoscenza angelica che Tommaso si volge per indagare l'innatismo, altra forma di conoscenza naturale che per lui si contrappone alla partecipazione alla verità increata.⁶⁹ Il *lumen naturale* è infatti di per sé vuoto di *species* intelligibili, seppure in grado di riceverle *a posteriori* a partire dal materiale della sensibilità. La mente angelica invece è, secondo Tommaso, piena di *species* intelligibili innate.⁷⁰

Attorno agli angeli Tommaso costruisce una teoria della conoscenza naturale per menti disincarnate che sarà ampiamente presa in prestito da Cartesio in riferimento alle menti umane, che egli considererà sostanze radicalmente distinte dai corpi. Alla luce del principio per cui l'oggetto della conoscenza dipende dalla natura del conoscente, la mente angelica, non essendo unita ad alcun corpo, conosce anche le sostanze immateriali finite e, a differenza della mente umana, la cui intellesione deve sempre essere attualizzata dalla percezione del mondo esterno, la mente angelica conosce se stessa per conoscenza diretta e immediata, senza dover riflettere sull'altro da sé.⁷¹ L'angelo possiede però conoscenza anche delle cose materiali e questo è reso possibile dalle idee innate. Come questo sia realizzabile è spiegato da Tommaso mediante la duplice impressione delle stesse idee nell'angelo e nella materia; la comune origine in Dio delle forme che si imprimono nella materia e nella mente angelica diviene garanzia del fatto che la conoscenza possa riferirsi in maniera attendibile al mondo esterno.⁷² Tommaso riteneva che questa fosse, più in generale, la soluzione platonica al problema della corrispondenza tra idee e mondo esterno.

Tommaso sottrae alla natura degli angeli la visione di Dio e la visione in Dio (che per Tommaso, distintamente da Agostino, non possono essere separate),

⁶⁹ Cfr. Gilson 2011.

⁷⁰ L'elemento innato rimane per questo filosofo una forma di conoscenza naturale che si contrappone alla partecipazione alla verità increata, essendo per lui quest'ultima una forma di conoscenza sovranaturale che richiede l'intervento di elementi esterni alla mente. La partecipazione diretta alla verità divina, pur non essendo propria né della conoscenza delle menti umane né di quella delle menti angeliche, sarà propria soltanto della beatitudine. Questa, attraverso l'intervento divino del *lumen gloriae*, mette in contatto la mente con l'essenza divina o, come diceva Agostino, con le ragioni eterne; questa soltanto ottiene la visione diretta di Dio e delle cose in Dio. Sull'utilizzo, già a partire dal tredicesimo secolo, ispirato da Agostino e dalla psicologia araba, del termine "*species*" per indicare contenuti mentali innati, vedi Spruit 1995, p. 379.

⁷¹ Scribano 2006, pp. 62-67; Cfr. anche Kenny 1993, Jenkins 1997.

⁷² Per la trattazione della conoscenza angelica in Tommaso utilizzo, dove non diversamente specificato, Scribano 2006, pp. 26-40.

possibili solo nello stato di beatitudine, grazie a un'assistenza sovranaturale che permetta il contatto con l'essenza divina. Il modello conoscitivo dell'innatismo platonico, come Tommaso lo adatta per gli angeli, funziona nella maniera seguente: l'angelo, prima della creazione, conosce le cose attraverso le *species* innate che Dio ha impresso nel suo intelletto. Queste idee sono presenti nella mente dell'angelo prima ed indipendentemente dalla loro futura esistenza e l'angelo accede ad esse semplicemente considerando se stesso e la propria natura, e conoscendo così gli altri enti finiti, materiali e immateriali, trovando inscritte nella propria mente le forme che descrivono il mondo esterno. La conoscenza angelica è inoltre, per Tommaso, intuitiva e non discorsiva e, poiché secondo lui non può esservi falsità nell'intuizione, non soggetta all'errore. Tommaso si serve quindi dell'innatismo per sottrarre la visione di Dio alla natura angelica, senza però negarle la conoscenza delle creature.

Il modo in cui Cartesio descriverà la conoscenza della mente umana mediante le idee innate è molto simile a quello descritto da Tommaso nel caso delle menti angeliche. Più in generale, le nozioni innate costituiscono uno degli strumenti per articolare e concettualizzare forme di conoscenza diretta. Esse rappresentano per l'Aquinate una via intermedia tra la conoscenza discorsiva propria delle menti umane e la visione in Dio dei beati, che assicura che la conoscenza dei corpi avvenga indipendentemente dalla visione in Dio.⁷³

La conoscenza angelica, abbiamo detto, è intuitiva, ottenuta attraverso l'intelletto angelico (*nous*), e questo ne comporta la superiorità rispetto alla conoscenza discorsiva propria dell'intelletto umano (*intellectus*) poiché, al contrario di quest'ultima, la conoscenza intuitiva non è soggetta all'errore. Vi è però un caso in cui la mente umana fa esperienza parziale del tipo di conoscenza intuitiva, e che è il punto più alto cui essa giunge: è l'apprensione dei principi primi e degli assiomi che governano la conoscenza.⁷⁴ Qui la mente umana si rivela infallibile quanto l'intelletto angelico.

È ancora sul terreno della conoscenza angelica che Scoto sfida il cuore dell'epistemologia tomista su un punto che si rivelerà poi cruciale sia per Cartesio

⁷³ Per un approfondimento della conoscenza che la mente umana ha di Dio, si veda Elders 1990.

⁷⁴ Tommaso, *De Veritate*, q. 8, a. 15, *Resp.*, in Tommaso, *Sulla Verità*, p. 693: «Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimum nostrae scientiae, patet quod in supremo nostrae naturae attingimus quodammodo infimum naturae angelicae» («poiché in noi la conoscenza dei principi è la regione più elevata della nostra scienza, è evidente che al culmine della nostra natura raggiungiamo in un certo qual modo il rango più basso di quella angelica»). Cfr. Kenny 1993.

sia per Malebranche, e cioè l'impossibilità di conoscere l'essenza di Dio tramite concetti finiti.⁷⁵ Da questo principio Tommaso aveva derivato una teologia negativa in relazione all'essenza divina, sostenendo che qualsiasi mente finita possiede una conoscenza naturale solo dell'*an sit*, cioè dell'*esistenza* di Dio, e non della sua *essenza*, della quale è possibile per qualsiasi intelletto finito solo una conoscenza negativa e confusa.⁷⁶ In quanto infinita e semplicissima, la sostanza divina può essere colta solo da una visione diretta e immediata, che è propria dello stato di beatitudine.

Quando Tommaso spiega come sia possibile una conoscenza necessaria e immutabile del mutevole, egli afferma, integrando così il principio di somiglianza aristotelico, che le cose vengono conosciute secondo la natura del conoscente. Poiché la natura dell'intelletto è immutabile, tale è il modo in cui sono conosciute anche le cose mutevoli.⁷⁷ Ciononostante, una *species* ricavata dai corpi mantiene sempre un legame con la sua origine e questo è il motivo per cui l'intelletto non è in grado di rappresentare sostanze del tutto immateriali.⁷⁸ Nel caso di Dio, l'incommensurabilità della sua natura infinita rispetto a qualsiasi sostanza finita, rende impossibile qualsiasi somiglianza tra rappresentante e rappresentato.

Scoto rifiuta il principio tomista della rappresentazione per somiglianza, così come ogni nesso tra variabilità dell'oggetto e mutevolezza della conoscenza: l'intelletto, infatti, può conoscere il rapporto immutabile di due oggetti mutevoli, così come i concetti attraverso cui la mente conosce, che sono mutevoli, possono rappresentare ciò che è immutabile. Scoto supera il limite imposto dal principio tomista, per affermare la possibilità di una conoscenza dell'infinito mediante un

⁷⁵ Su questo punto Cartesio recupererà la posizione scotista, Malebranche quella tomista. Vedi parti 2 e 3 di questo lavoro.

⁷⁶ Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1 ad 1, pp. 10-11: «cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum (...) Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse» («sapere che Dio esiste in un modo generale (*communi*), in un qualche modo confuso (*sub quadam confusione*), è infuso in noi in modo naturale (...) ma ciò non significa sapere in modo proprio (*simpliciter*) che Dio esiste», traduzione mia). Cfr. Gilson 2011.

⁷⁷ Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 1 c., p. 407: «Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis» («L'intelletto riceve secondo il suo modo, immateriale e immobile, le *species* dei corpi, che sono materiali e mutevoli: infatti il ricevuto è nel ricevente secondo il modo proprio del ricevente (*nam receptum est in recipiente per modum recipientis*)», traduzione mia); cfr. Scribano 2006.

⁷⁸ Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 88, a. 2 c., pp. 434-435: «quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere» («per quanto il nostro intelletto astragga le quiddità delle cose materiali dalla materia, non *perverrà* mai a qualcosa di simile alla sostanza immateriale. Perciò attraverso le sostanze materiali non possiamo comprendere perfettamente le sostanze immateriali», traduzione mia).

concetto finito.⁷⁹ Anzi, non solo stabilisce che è possibile conoscere l'essenza divina attraverso un concetto – una *species* – ma anche che questo è il modo in cui, di fatto, gli angeli conoscono Dio.⁸⁰ Nel descrivere la conoscenza angelica, la terza via tra quella dei beati e quella degli esseri umani, arriva ad affermare che tale conoscenza di Dio sarà “distinta”. Con conoscenza distinta egli intende la conoscenza naturale dell'essenza, del *quid sit* di una cosa. Secondo Scoto, quindi, si danno tre modi di conoscenza di Dio: quella degli esseri umani, che possiedono un concetto di Dio, ma universale e comune; quella dell'angelo, che possiede una conoscenza diretta dell'essenza di Dio attraverso un concetto finito; quella del beato, che ha una conoscenza di Dio priva della mediazione del concetto, dunque immediata e diretta.⁸¹

si dice che qualcosa venga concepito confusamente (*confuse*), quando viene concepito come espresso attraverso il nome; distintamente (*distincte*), quando viene concepito come espresso attraverso una definizione (*per definitionem*).⁸²

1.2.2. Sopravvivenza e diffusione dell'innatismo nella prima modernità

Se Tommaso esclude che l'intelletto degli uomini possa contenere idee innate, poiché *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, i primi decenni del XVII secolo vedono un rinnovamento dell'innatismo platonico, o di forme variamente modificate di questo, per spiegare, in parte o totalmente, anche la conoscenza

⁷⁹ Scribano 2006; Cfr. anche Gilson 2008.

⁸⁰ Gilson 2008.

⁸¹ Cfr. Scribano 2006, p. 92, e Scoto, *Ordinatio*, II, d. 3, pars 2, q. 1, in G. Duns Scoto, *Opera Omnia*, VII, p. 549. Scoto si rifiuta di attribuire la conoscenza negativa di cui parlava Tommaso agli angeli, non solo perché in questo modo l'angelo non si differenzerebbe dall'uomo, ma anche e soprattutto perché egli ritiene che la conoscenza positiva preceda sempre quella negativa, e che quindi escludendo la prima si renderebbe impossibile la seconda. Il rifiuto scotista della possibilità di una conoscenza negativa indipendente da una conoscenza positiva si traduce nell'opposizione a quel principio aristotelico fatto proprio da Tommaso, secondo il quale di qualcosa prima si conosce *che è*, e solo dopo si conosce *che cosa è*. Anche Cartesio recupererà l'idea scotista di una conoscenza dell'infinito come precedente quella del finito; vedi AT VII, p. 45: «nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius» (Cartesio 2010, p. 75: «ché, al contrario, intendo chiaramente che in una sostanza infinita c'è più realtà che non in una finita, e che di conseguenza, anzi, in me la percezione dell'infinito precede in qualche modo quella del finito, vale a dire la percezione di Dio quella di me stesso»).

⁸² *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1. q. 1-2, in G. Duns Scoto, *Opera Omnia*, III, p. 50, traduzione mia: «confuse aliquid dicitur concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen, distincte, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem».

umana.⁸³ In particolare, le nozioni innate venivano recuperate per tentare di risolvere il problema capitale della prova dell'esistenza di Dio. Era questo il caso di Suárez, del cardinale de Bérulle, di Gibieuf, di Silhon e di Mersenne, per dirne alcuni; tutti teologi e filosofi con cui Cartesio era senza dubbio in contatto o i cui testi aveva letto e studiato, e soprattutto teologi e filosofi che si inserivano in una tradizione universalmente rispettata all'interno della Chiesa e perfettamente ortodossa.

Suárez, per esempio, anche se convinto che l'intelletto non può formare alcuna *species* intelligibile se non a partire da quelle sensibili, e che quindi l'intelletto non contiene di per sé alcuna conoscenza attuale (in atto), sosteneva che l'intelletto possiede una facoltà naturale di costruire in se stesso le conoscenze, a patto che certe condizioni esterne siano soddisfatte.⁸⁴ L'esistenza di Dio, anche se non è conosciuta come un'evidenza immediata, si presenta come una verità a cui il lume naturale acconsente naturalmente e con facilità. La proposizione *Dio esiste*, anche se non necessaria, appare del tutto soddisfacente per la ragione umana, e infatti ogni uomo è disposto a donarle il proprio consenso, poiché consapevole della propria imperfezione e insufficienza e della necessità di richiamarsi a un essere perfetto e che basti a se stesso.⁸⁵

Gibieuf sosteneva, in modo molto simile a ciò che sosterrà Cartesio, che l'esistenza della nostra libertà è testimoniata con evidenza esclusivamente dalla nostra coscienza, come anche un certo numero di altre conoscenze che la nostra riflessione scopre in se stessa, senza doverle indagare, e che sono le nozioni prime e universali reative a tutte le cose. Tali nozioni non sono il frutto dell'artificio degli uomini, né il prodotto della tradizione, ma sono riposte e iscritte dalla natura nel fondo dell'anima.⁸⁶

⁸³ Cfr. Gilson 1914, Hatfield 2008, Menn 2008.

⁸⁴ Cfr. Heider 2016. Suárez, quindi, non sosteneva propriamente l'esistenza di *species* innate, anche se considerava le *species* intelligibili un prodotto esclusivo della mente (e non dei sensi), risultante *in concomitanza con e in occasione di* (e non a causa) certi processi dei sensi interni, come la generazione dei *phantasmata*. Una soluzione simile sarà adottata da Cartesio, che però opererà per l'esistenza di idee innate: vedi Spruit 1995, pp.383-386.

⁸⁵ Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 29, q. 3, n. 34: «Addiderim tamen, quamvis non sit notum nobis, Deum esse tanquam omnino evidens, esse tamen veritatem hanc adeo consentaneam naturali lumini et omnium hominum consensioni, ut vix possit ab aliquo ignorari» («Potrei aggiungere tuttavia che, sebbene non sia noto a noi che Dio è del tutto evidente, che questa verità è così conforme al lume naturale e al consenso di tutti gli uomini, che a stento può essere ignorata da qualcuno», traduzione mia).

⁸⁶ Gibieuf, *De libertate Dei et creaturae*, I, 1 (Paris 1630): «Primae et universalissimae rerum qualitatumque notiones non concinnantur hominum arte et industria, nec ad arbitrium etiam philosophorum effinguntur, sed in mentibus nostris reperiuntur a natura consignatae» («Le nozioni

Le sole vie che Tommaso prevedeva per la conoscenza dell'esistenza di Dio erano la Rivelazione e le dimostrazioni *a posteriori* costruite a partire dai suoi effetti, poiché l'anima umana non contiene alcuna conoscenza naturale né alcun concetto determinato di Dio. Questo era sembrato rischioso a molti apologeti della fede cristiana, convinti che privando l'anima di ogni evidenza pratica o morale si sarebbe divenuti vulnerabili di fronte agli attacchi degli atei. Silhon, per venire in aiuto alla religione, aveva riunito tutte le prove dell'esistenza di Dio in un testo, *Les Deux Vérités de Silhon, l'une de Dieu et de sa providence, l'autre de l'immortalité de l'âme*⁸⁷, in cui proponeva, tra le altre, la conoscenza innata che l'uomo ha di Dio. Che ci sia un Dio è una credenza così generale e universale da considerarsi connaturata alla luce naturale e quindi verace; essa si presenta ai filosofi come un'evidenza immediata, grazie al lume della ragione e alla forza del ragionamento. Silhon aveva in un primo momento condannato sia il platonismo cristianizzato sia l'innatismo, per poi riabilitare quest'ultimo con l'obiettivo di fornire un fondamento a due verità cruciali: l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, due delle tesi portanti anche delle *Meditazioni* cartesiane.⁸⁸

Anche Mersenne accorda alle nozioni innate un ruolo di primo piano, e proprio come elemento per sostenere la prova dell'esistenza di Dio. Per confutare l'argomento degli atei, secondo cui il nostro intelletto non contiene in sé alcuna nozione di Dio, Mersenne tenta, nelle *Quaestiones in Genesim*, di dimostrare il contrario sostenendo, contro Tommaso, la presenza in noi di idee innate, e in particolare dell'idea di Dio. Un primo argomento in favore di questa tesi è il consenso universale che tutti i popoli accordano al concetto di Dio, inteso come un essere perfetto da cui gli uomini dipendono in relazione al loro essere e al loro operare. Questa è, secondo Mersenne, una conoscenza naturale dell'intelletto. Come secondo lui Sant'Anselmo ha dimostrato, inoltre, la nozione di un essere perfetto implica la nozione di un essere dotato di esistenza.⁸⁹ La prova ontologica, o *a priori*, consiste nel riconoscere che l'esistenza del predicato è contenuta necessariamente nel soggetto: l'affermazione dell'esistenza di Dio diviene allora

prime e più universali relative alla natura delle cose non sono prodotte dall'arte e dall'industria degli uomini, né forgiate secondo l'arbitrio dei filosofi, ma si trovano nelle nostre menti e ci sono consegnate dalla natura»).

⁸⁷ Silhon, *Les Deux Vérités, l'une de Dieu et de sa providence, l'autre de l'immortalité de l'âme*, Paris, Sonnius, 1626.

⁸⁸ Cfr. Gilson 1914.

⁸⁹ Cfr. Gilson 1914.

notissima per se. E anche concedendo che non tutti gli uomini siano in grado di apprendere l'esistenza di Dio immediatamente, grazie a un'intuizione, si deve ammettere che tutti possono concepirla mediante un semplice ragionamento. Ciascuno, infatti, riconoscendo che esistono creature più o meno nobili, si trova costretto a retrocedere col pensiero fino a quell'essere supremo e perfetto che chiamiamo Dio.⁹⁰

Perché tale argomento funzioni la nozione di Dio deve essere innata, naturalmente presente nel pensiero di ciascuno, altrimenti la sua esistenza potrebbe essere verosimilmente il contenuto di una tradizione o una credenza veicolata da qualche autorità esterna. E infatti tale nozione è innata, secondo Mersenne, e se qualcuno ritiene di non possederla è solo perché la corruzione spirituale lo ha condotto a una cecità verso le cose divine. Il fatto che una conoscenza non sia attualmente presente alla mente non autorizza a concludere che questa non la posseda. Possono essere contenute nella nostra anima idee o credenze innate che non possiamo o non vogliamo conoscere in certe circostanze. Intese in questo modo, le nozioni innate divengono simili alla nostra facoltà di conoscere. Esse non costituiscono delle entità speciali che Dio pone nella nostra mente: le idee e i principi (speculativi e pratici) innati, la facoltà conoscitiva e il lume naturale sono come una sola cosa.

Quando Dio ha creato l'anima l'ha fatta simile a lui e questa somiglianza costituisce il lume naturale, o è da essa che il lume naturale proviene. Quando l'intelletto apprende qualche verità, senza sforzo e senza ragionamento, come per esempio che *il tutto è più grande delle parti* o che *non è possibile che una cosa sia e non sia nello stesso momento*, la facoltà che esso possiede di comprendere queste verità costituisce il lume naturale stesso.⁹¹ È in questo senso che è corretto dire che

⁹⁰ Mersenne, *Quaestiones*, cap. 1, vers. 1, rat. 8, col. 41-42.

⁹¹ Mersenne, *Quaestiones*, cap. 1, vers. 1, art. 4, obj. 1: «Cum autem de notionibus cognitionis divinæ nobis innatis et impressis hactenus tam multa disserimus, paucis accipe quid de illis sentiendum existimem, et quid sit lumen illud naturale, quo prima quædam principia tam practica quam speculative scire dicimur. Illas ergo notiones, naturæque lumen nihil aliud esse arbitror præter ipsam vim intellectivæ et appetitivæ facultatis. Enimvero, cum Deus creat animam, eam sibi similem efficit; in qua similitudine lumen naturæ situm est, vel ex ea resultat. Cum igitur intellectus alicujus veritatis terminos apprehendit et hanc sine ullo labore aut ratiocinatione comprehendit, vis illa qua veritatem, verbi gratia, totum sua parte majus esse, idem non posse simul esse et non esse, et similia cognoscit, est ipsum lumen naturale; præterea habet in voluntate pondus aliquod quo fertur in bonum vel a malo deflectit, quod pondus idem esse puto ac semina veritatis unicuique indita» («Avendo discusso fino a questo punto molte cose riguardo alle nozioni della conoscenza divina innate e impresse in noi, accogli in poche parole che cosa intendo debba essere udito riguardo a quelle e che cosa sia quel lume naturale grazie al quale si dice che conosciamo alcuni principi primi, sia pratici sia speculativi. Dunque ritengo che quelle nozioni e il lume naturale altro non siano che la forza

tutti gli uomini posseggono nella propria anima la conoscenza innata di Dio. Dio, nel crearci, ha impresso in noi il potere di elevarci fino alla Sua conoscenza.⁹²

Numerose erano quindi, attorno al 1620, le fonti dalle quali Cartesio poteva apprendere la dottrina delle idee innate e numerose anche, come abbiamo accennato in questo capitolo, le interpretazioni possibili di questa dottrina: non solo quella di Tommaso, con la sua riflessione sulle menti angeliche, ma anche quelle di teologi e filosofi che, perfettamente allineati con l'ortodossia religiosa, facevano parte dello stesso *milieu* culturale di Cartesio. L'innatismo rappresentava una proposta che consentiva l'autonomia e l'autosufficienza della mente nella ricerca della verità e la possibilità di fondare l'esistenza di Dio a partire esclusivamente dai contenuti dell'intelletto. Per questi medesimi scopi sarà recuperato da Cartesio.

1.3. Conoscenza intuitiva

Gli studi che sia Tommaso sia Scoto fecero per indagare la conoscenza degli angeli ci consentono di prendere in considerazione un altro strumento fondamentale per analizzare la conoscenza diretta e immediata, e che ritengo sia molto utile per comprendere i modi in cui sia Cartesio sia Malebranche hanno articolato i loro discorsi sulle forme di conoscenza diretta: l'intuizione.

Secondo Tommaso, come abbiamo già accennato, la conoscenza angelica è diretta e mediata ed è una conoscenza *per speciem innatam*, cosa che gli consente

stessa della facoltà intellettiva e appetitiva. In verità, quando Dio crea l'anima la crea simile a sé e in questa somiglianza consiste il lume naturale e da questa risulta. Quando dunque l'intelletto abbraccia i termini di una qualche verità e la comprende senza alcuna o ragionamento, quella forza mediante la quale conosce verità come per esempio *che il tutto è maggiore delle sue parti*, o *che non è possibile che il medesimo sia e non sia nello stesso momento*, e cose simili, è lo stesso lume naturale; inoltre ha nella volontà un qualche peso dal quale è spinto verso il bene e devia dal male, peso che ritengo essere uguale ai semi della verità insiti in ciascuno», traduzione mia).

⁹² Gilson 1914, pp. 493-494. Questo è molto simile a ciò che Cartesio dice, *talvolta*, in merito alle idee innate. Il *talvolta* è d'obbligo poiché le affermazioni che Cartesio fa su questo argomento sono ambigue e spesso contraddittorie. Vedi per esempio, AT VII, p. 189: «Denique, cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus illam nobis semper observari: sic enim nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi» (Cartesio 2009, *Opere II*, p. 178: «Infine, quando dico che qualche idea è nata con noi, o che è naturalmente impressa nelle nostre anime, non intendo che essa sia presente sempre al nostro pensiero, poiché di innata in questo senso non ce ne sarebbe nessuna; ma solo che noi abbiamo in noi stessi la facoltà di produrla»), e anche AT VIII, p. 357-358: «Non enim unquam scripsi vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi» («Non ho infatti mai scritto né giudicato che la mente sia sprovvista di idee innate, che sono qualcosa di diverso dalla sua facoltà di pensare», traduzione mia).

di mantenere il carattere intuitivo dell'intelletto angelico. La conoscenza intuitiva propria dell'angelo è contrapposta, in Tommaso, a quella discorsiva e inferenziale. Le intuizioni possono anche funzionare mediatamente, appunto tramite *species*, poiché queste non sono l'oggetto della conoscenza ma semplici strumenti *tramite cui* è possibile un contatto diretto (anche se non immediato) tra la mente e gli oggetti che esse rappresentano. Inferenze e deduzioni sono invece tipiche della conoscenza umana, la quale, fatta eccezione per l'apprensione dei principi primi, funziona per lo più *discorsivamente*, inferendo le caratteristiche di un ente a partire da un altro ente. Anche la conoscenza dell'esistenza di Dio procede discorsivamente per le menti umane, secondo Tommaso, venendo inferita dall'immagine del creatore impressa nelle cose create.⁹³

In generale, Tommaso intende la conoscenza *discorsiva* e quella *intuitiva* nel modo seguente: la prima è come un movimento tra due termini, dei quali il primo è conosciuto indipendentemente dal secondo e consente di passare alla conoscenza di questo; dal primo termine si inferisce il secondo. La conoscenza intuitiva, invece, si realizza senza passaggi da un termine all'altro, ma conoscendo il secondo termine *nel* primo.

Discorrere è propriamente pervenire da una cosa alla conoscenza di un'altra. Ora, c'è differenza tra conoscere qualcosa in un'altra e conoscere una cosa a partire da un'altra. Infatti, quando si conosce una cosa in un'altra, il soggetto conoscente si porta su entrambe le cose con un unico movimento, com'è evidente quando una cosa è conosciuta in un'altra come nella forma conoscibile. Questa conoscenza non è discorsiva (...) Invece si dice che una cosa è conosciuta a partire da un'altra, quando il movimento che va verso l'una non è lo stesso di quello che va verso l'altra, ma per primo l'intelletto si muove verso una cosa, e poi a partire da essa si muove verso l'altra.⁹⁴

Prosegue affermando che nel secondo caso si ha un discorso, com'è evidente nelle dimostrazioni, dove inizialmente l'intelletto si rivolge verso i principi e poi, per mezzo di questi, giunge alle conclusioni.

Secondo Tommaso, per esempio, l'angelo conosce le *species* innate delle cose materiali mediante intuizione. Se nel caso delle cose materiali è in grado di conoscerne l'essenza, diverso è il caso della conoscenza di Dio. Il programma di

⁹³ Cfr. Gilson 2011, Kenny 1993.

⁹⁴ Tommaso, *De Veritate*, q. 8, a. 15 c., in Tommaso, *Sulla Verità*, p. 691: «Dicendum, quod discurrere, proprie est ex uno in cognitionem alterius devenire. Differt autem cognoscere aliquid in aliquo, et aliquid ex aliquo. Quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, uno motu fertur cognoscens in utrumque, sicut patet quando aliquid cognoscitur in aliquo ut in forma cognoscibili: et talis cognitio non est discursiva (...) Sed tunc dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est idem motus in utrumque; sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur in aliud».

separazione del finito dall'infinito, al centro della teoria della conoscenza tomista, mantiene fermamente l'impossibilità di conoscere Dio nella sua essenza attraverso una *species* finita e creata. Al di fuori dello stato di beatitudine uomini e angeli conoscono Dio qualitativamente nello stesso modo: come nel caso della mente umana che conosce Dio *a partire da* altri enti finiti e mai direttamente, anche l'angelo, che pure conosce intuitivamente e mediante idee innate, non è in grado di afferrare la quiddità divina e la sua essenza, possedendo di Dio solo la certezza della sua esistenza e una conoscenza negativa. Sa *che* Dio è, che esiste come causa di tutti gli esseri, ma non può sapere *che cosa* Lui sia, poiché non vi è misura comune tra l'infinità di Dio e la finitezza delle creature e questa alterità radicale ne rende impossibile la rappresentazione – almeno finché il *lumen gloriae* non si sarà unito all'intelletto creato, rendendolo capace di vedere immediatamente e direttamente Dio.⁹⁵ Questa distinzione tra conoscenza discorsiva e intuitiva ci consente di comprendere come possa darsi una conoscenza diretta di un oggetto mediante *l'intuizione* di una *species* che lo rappresenti, come sarà nel caso di Cartesio, che recupererà l'uso tomista di *intuitus* per riferirlo alle menti umane e non più a quelle angeliche.

Scoto inaugura e articola una nuova coppia opposizionale, quella tra conoscenza *intuitiva* e conoscenza *astrattiva*, che anche lui utilizzerà, tra le altre cose, per indagare come sia possibile una conoscenza distinta dell'essenza divina da parte delle menti angeliche.⁹⁶ Nell'articolarla, l'intuizione (*notitia intuitiva*) assume un significato diverso rispetto all'accezione tomista,

nella quale l'intuizione era opposta esclusivamente alla deduzione e, in generale, alla conoscenza discorsiva. La conoscenza intuitiva di Scoto indica la conoscenza di quel che è presente, e quindi esistente, considerato in quanto presente, ed è una conoscenza immediata, cioè senza specie. La conoscenza intuitiva, inoltre, è sempre non discorsiva. La conoscenza astrattiva, che a essa si oppone, indica la conoscenza attraverso un concetto di un oggetto indipendentemente dalla considerazione della sua esistenza, e può essere sia discorsiva sia non discorsiva, sia confusa sia distinta. (...) La conoscenza intuitiva di Dio, quella che avviene per presenza immediata alla mente, spetta solo al beato e non può essere concessa all'angelo in via naturale. Su questo, Scoto è d'accordo con Tommaso. Tuttavia la conoscenza intuitiva non è l'unica conoscenza distinta di Dio possibile, come invece pensava Tommaso, perché Dio può essere conosciuto distintamente anche attraverso un concetto, ovvero attraverso una conoscenza astrattiva, ed è proprio la teoria della duplice conoscenza – intuitiva e astrattiva – che consente a Scoto di proporre una conoscenza di Dio distinta

⁹⁵ Cfr. Scribano 2006, pp. 58-62.

⁹⁶ Cfr. Dumont 1989, Boler 1982, Day 1947.

– e non confusa, perché rivolta direttamente all'essenza – naturale – e non beatifica, perché mediata – in breve una conoscenza dell'essenza divina attraverso un concetto.⁹⁷

Non riconoscendo legittimità al principio tomista che vietava di rappresentare l'infinito mediante qualcosa di creato e finito, e negando ogni adeguazione di natura tra rappresentante e rappresentato, Scoto ottiene di attribuire all'angelo quella conoscenza *distinta* dell'essenza divina tramite *species* che era stata impossibile per Tommaso. Anche uno strumento finito e inadeguato, infatti, può rappresentare con verità, seppure parzialmente, l'infinito.⁹⁸ Quindi anche se l'angelo non può avere, in via puramente naturale, conoscenza intuitiva di Dio (cosa che richiederebbe la presenza immediata di Dio all'intelletto), non vi sono problemi ad attribuirgli una conoscenza naturale e astrattiva, intendendo con ciò che si dia una certa *species* che rappresenti distintamente l'essenza divina, che consenta di averne un'intellezione distinta, seppure non completa e adeguata a causa della sproporzione tra rappresentante e rappresentato. Così la *species* finita, considerata in relazione all'intelletto creato, può rappresentare un oggetto infinito *sub ratione infiniti*. Non è vero che un concetto finito può rappresentare solo il finito. Uno strumento finito come un concetto può fare conoscere che il suo oggetto è l'infinito, anche se la finitezza del concetto, pur non implicando alcuna incapacità di rappresentarlo in quanto infinito, ne determinerà senz'altro solo una comprensione limitata.⁹⁹

Scoto rompe così il paradigma della rappresentazione per somiglianza, permettendo alla conoscenza che l'angelo ha di Dio di essere astrattiva, distinta,

⁹⁷ Scribano 2006, pp. 95-97. Di conseguenza vengono postulati due tipi di conoscenza, una *cognitio abstractiva*, che considera l'oggetto esterno prescindendo dalla sua esistenza attuale e dalla sua presenza reale, e una *cognitio intuitiva*, che coglie l'oggetto immediatamente nel suo essere presente ed esistente in atto. La condizione necessaria per l'intuizione è quindi la presenza e l'esistenza dell'oggetto esterno (*cognitio intuitiva non est nisi quando res est praesens*), che permette di cogliere la realtà nella sua forma esistenziale. Il legame essenziale che si costituisce tra la *res* e la *notitia intuitiva* non ha alcuna importanza per il secondo tipo di conoscenza. La *ratio formalis motiva* della conoscenza astrattiva non è la cosa esistente nella realtà, ma una rappresentazione, una *species*, un'immagine, che rappresenta l'oggetto e consente di conoscerlo a prescindere dalla sua esistenza. Sembra quindi che il carattere distintivo della *cognitio abstractiva* sia costituito dal fatto di richiedere necessariamente un ente che svolga la funzione di intermediario tra l'oggetto e la facoltà conoscitiva dell'uomo, Colli, Selogna 2011, pp. 9-11.

⁹⁸ Questa posizione verrà ripresa da Cartesio; AT VII, p. 112.

⁹⁹ Questa sarà anche la posizione di Cartesio, Arnauld e Régis, a cui si opporrà strenuamente Malebranche. Régis, *Système de philosophie*, p. 194: «On demande comment l'idée de Dieu qui est finie, peut représenter Dieu qui est infiny, puis qu'il n'y a aucune proportion du finy à l'infiny. Nous répondons que l'idée de Dieu est à la vérité finie, quand on la considere selon son etre formel, entant qu'elle consiste dans la substance même de l'esprit; mais qu'il ne s'ensuit pas de là qu'elle ne doive passer pour infinie quant à la propriété qu'elle a de représenter son objet»; Malebranche, *Réponse à Régis*, § 10.

positiva (e non ricavata per negazione dalla finitezza), naturale (indipendente sia dalla beatitudine sia dalla grazia), innata (nel senso di infusa da Dio, ma nella natura dell'angelo e non in modo sovranaturale). Questi elementi come vedremo verranno recuperati da Cartesio per spiegare la conoscenza dell'idea di Dio da parte delle menti umane. Scoto sostiene che l'idea innata che l'angelo possiede di Dio è un vero e proprio concetto, che rappresenta Dio nella sua determinatezza (Tommaso era stato disponibile solo ad ammettere l'innatismo delle idee universali, mai di quelle individuali).¹⁰⁰

L'innatismo scotista si oppone al modello partecipativo agostiniano, realizzando un modello di conoscenza posseduta da un ente immateriale finito che ha scienza delle cose materiali e immateriali, finite e infinite, senza alcun contatto con il divino. Sulla conoscenza astrattiva che gli angeli hanno di Dio, Scoto costruisce quindi il suo progetto di una conoscenza naturale di Dio, indipendente da ogni contatto con l'illuminazione sovranaturale.¹⁰¹ Scoto identifica nella conoscenza concettuale di ciò che è assente (*notitia abstractiva*) lo strumento per eccellenza della *scientia*, che è conoscenza delle essenze e non delle esistenze

¹⁰⁰ Cfr. Scribano 2006, pp. 85-111.

¹⁰¹ Cfr. invece Enrico di Gand, *Summa*, a. XIII, q. 2, vol. I, f. 91 t, citato in Scribano 2006, p. 105: «homo naturaliter ordinatus est, ut quaedam possit scire ad quae solo adiutorio luminis naturalis et illustrationis generalis potest attingere: et aliqua quae omnem eius facultatem naturalem excedunt: et hoc tum propter eius debilitatem, quae in tam excellenti cognoscibili figi non potest, tum propter eius obtusitatem, quae illustratione generali et vi luminis naturalis illa inspicere non sufficit. Quare si talia debet scire necessario requiritur aliquid supernaturale, et speciale ei infusum, quo in virtute fortificetur et elevetur et in visu acuatur. Hoc autem est quod appellamus speciale lumen speciali illustratione infusum, quod est quasi sanitas spiritualium oculorum mentis, quod sufficit intellectui scibilia supernaturalia illustrare ut ipsa sciri possit» («l'uomo è ordinato naturalmente in modo che possa conoscere alcune cose, che può raggiungere con il solo aiuto del lume naturale (*luminis naturalis*) e dell'illuminazione generale: (ve ne sono) altre, che eccedono ogni sua facoltà naturale, e questo quindi a causa della debolezza di quella, che a tanto eccellente conoscibile non può volgersi, e a causa della sua ottusità, che non è sufficiente per guardare quelle cose con l'illuminazione generale e la forza del lume naturale (*vi luminis naturalis*). Perciò se deve conoscere tali cose è richiesto necessariamente qualcosa di sovranaturale e di speciale infuso in lui, per cui è fortificato nella virtù e acuito nella vista. Questo d'altra parte è ciò che chiamiamo *lumen speciale*, infuso da un'illuminazione speciale (*speciali illustratione infusum*), che è come una certa salute degli occhi spirituali della mente (*sanitas spiritualium oculorum mentis*), che basta all'intelletto per conoscere chiaramente gli stessi intelligibili sovranaturali», traduzione mia).

contingenti.¹⁰² La conoscenza scientifica richiede di poter partire da definizioni e principi, per poi dedurre proprietà e conclusioni determinate.¹⁰³

Il passaggio compiuto da Scoto è importante. Sebbene egli sostenga che la conoscenza distinta di Dio non è accessibile all'uomo, come invece all'angelo, senza l'intervento della grazia, questo limite diviene unicamente contingente e non più di principio, poiché solo l'unione della mente con il corpo impedisce all'uomo di conoscere Dio semplicemente (ossia non *a posteriori* ma *a priori*) e perfettamente (cioè con una conoscenza superiore alla conoscenza per fede) in questa vita. Per Scoto l'unione di anima e corpo è contingente. Perciò, anche se la presenza del corpo impedisce il passaggio all'atto di tutte le capacità della mente umana, esse sono in linea di principio le stesse della mente dell'angelo, puramente immateriale.¹⁰⁴

bisogna sapere che la conoscenza è di due tipi: una è una certa conoscenza tramite *species*, che è della cosa non presente in sé (*quae est rei non in se praesentis*), e questa è chiamata conoscenza astrattiva della cosa; l'altra è conoscenza della cosa in quanto ha l'essere nell'esistenza attuale (*cognitio rei ut habet esse in actuali existentia*); e questa è detta conoscenza intuitiva. (...) Ogni oggetto di conoscenza può essere conosciuto da una conoscenza astrattiva distinta, sebbene non intuitiva; ma Dio è soggetto a una qualche conoscenza (...); dunque Dio può essere conosciuto distintamente con una conoscenza astrattiva: ma tale conoscenza astrattiva di Dio non si oppone al *viator*, sebbene a lui non compete la conoscenza intuitiva; dunque il *viator* può comprendere Dio distintamente, sebbene non intuitivamente e chiaramente (*igitur viator potest intelligere Deum distincte, licet non intuitive et clare*): poiché non tutte le conoscenze sono chiare e intuitive.¹⁰⁵

¹⁰² Cfr. Scribano 2006, pp. 102-103; cfr. anche Marrone 1985 e Dumont 1989; Cfr. Duns Scoto, *Ordinatio*, II, d. 3, pars. 2, q. 2, in G. Duns Scoto, *Opera Omnia*, VII, p. 552: «Ista distinctio probatur per rationem (...). Primum (...) patet ex hoc quod possumus habere scientiam de aliquibus quidditatibus; scientia autem est obiecti secundum quod abstrahit ab existentia actuali, alioquin scientia posset 'quandoque esse, et quandoque non', et ita non esset perpetua, sed corrupta re corrumperetur scientia illius rei; quod falsum est» («Questa distinzione è provata mediante la ragione (...) è manifesto da ciò che possiamo avere conoscenza (*scientia*) di alcune sostanze; la conoscenza poi è dell'oggetto secondo ciò che astrae dall'esistenza attuale (*secundum quod abstrahit ab existentia actuali*), diversamente la conoscenza potrebbe "talvolta essere e talvolta no", e così non sarebbe durevole, ma corrotta la cosa sarebbe corrotta la conoscenza della cosa; il che è falso», traduzione mia).

¹⁰³ Secondo Scoto, per intendere e produrre le verità scientifiche, è necessario conoscere per via di ragione il significato e la definizione dei termini e dei concetti che vengono utilizzati. La fede produce la *credenza* nelle cose assenti, la *visione* produce conoscenza delle cose in seguito alla loro presenza diretta, l'intelletto supportato dal *lumen naturale* produce conoscenza attraverso un concetto dell'oggetto assente che serve da premessa per il ragionamento scientifico. Scoto ritiene che, rifiutando la conoscenza astrattiva, per *species*, di Dio, una *scientia* teologica diviene impossibile. Se i principi della fede dipendono, per la loro comprensione, dal significato dei termini che li compongono, allora è necessaria la comprensione e la conoscenza del loro termine primo, e cioè Dio. Che il *lumen medium* sia un mezzo rappresentativo di Dio (*per illud lumine*) e non il lume in cui Dio è conosciuto (*in illo lumine*), è ciò che Scoto vuole dimostrare, sostenendo che tale lume svolge così il ruolo di un concetto finito, di una *species*, che ha la funzione di rappresentare l'infinito. Cfr. Scribano 2006.

¹⁰⁴ Gilson 2008, pp. 55-60.

¹⁰⁵ G. Duns Scoto, *Reportata parisiensia*, I, *Prologus*, d.2. n. 15, Wadding, XI. 1, p. 18a.: «est sciendum, quod duplex est cognitio; quaedam quidem est per speciem, quae est rei non in se praesentis, et haec vocatur cognitio rei abstractiva; alia est cognitio rei ut habet esse in actuali

Oltre che per spiegare la conoscenza di Dio, la distinzione tra *notitia intuitiva* e *abstractiva* è utile per comprendere i processi della conoscenza in generale, soprattutto di quella diretta. Un atto di *cognitio abstractiva* non termina immediatamente e direttamente nella cosa conosciuta ma in qualcos'altro, e cioè nella sua rappresentazione, nel suo concetto. Un atto di *notitia intuitiva*, al contrario, si riferisce *immediatamente* al proprio oggetto: che tale atto cognitivo termini nell'oggetto presente ed esistente è una condizione intrinseca ed essenziale della *notitia intuitiva*. La visione beatifica (*visio beatifica*), che è un esempio di *notitia intuitiva*, non può avere luogo senza un oggetto presente ed esistente, e cioè Dio, e lo stesso vale per la visione corporea. La conoscenza intuitiva, a differenza di quella astrattiva, è un caso di relazione reale e, in quanto tale, almeno secondo Scoto, non può in nessuna circostanza – naturale o miracolosa che sia – verificarsi senza un *relatum* esterno.¹⁰⁶

La *notitia intuitiva* era uno strumento che consentiva di garantire l'affidabilità e la certezza dei livelli più semplici ed elementari della conoscenza, operata sia dai sensi esterni sia dall'intelletto. Per come formulata da Scoto, infatti, essa implicava una concezione che potremmo definire "esistenziale", nella misura in cui l'esistenza extramentale dell'oggetto percepito era una condizione necessaria e inevitabile della *cognitio intuitiva*. Questa non era l'unica posizione possibile: Pietro Aureolo e Walter Chatton, per esempio, optarono per una concezione secondo la quale la *cognitio intuitiva* non implicava necessariamente l'esistenza e la presenza reale dell'oggetto extramentale. Ammettendo la possibilità (per cause naturali o miracolose) di una percezione da parte dei sensi esterni di oggetti assenti o non

existentia; et haec dicitur cognitio intuitiva (...) Omne obiectum scientiae potest cognosci aliqua cognitione distincta abstractiva, licet non intuitiva; sed Deus est subiectum in aliqua scientia (...); igitur Deus potest cognosci distincte cognitione abstractiva: sed talis cognitio Dei abstractiva non repugnat viatori, licet cognitio intuitiva sibi non competat; igitur viator potest intelligere Deum distincte, licet non intuitive et clare: quia non omnis cognitio est clara et intuitiva», traduzione mia.
¹⁰⁶ Cfr. Heider 2016, pp. 176-178. L'intuizione intellettuale viene così spiegata ricorrendo a un paragone con la visione sensibile, che è capace di apprendere immediatamente un oggetto attualmente esistente, mentre la conoscenza astrattiva dell'intelletto viene descritta in modo simile all'immaginazione, che opera a partire da immagini o *species*. Se la prima rimane legata ai caratteri della presenza, dell'esistenza, della temporalità, la seconda prescinde da questi caratteri, operando su *species* che hanno la caratteristica di presentare un oggetto proprio a partire dalla sua assenza. Sia l'intuizione sensibile sia quella intellettuale, al contrario, almeno per quanto riguarda il primo contatto immediato e diretto tra oggetto e organo di senso, non necessitano del ricorso alle *species*, novità questa introdotta dalla teoria gnoseologica di Scoto. Cfr. anche Boler 1982.

esistenti, questi autori intendevano che l'oggetto dovesse essere presente ed esistente non per forza *realmente*, ma *intenzionalmente*.¹⁰⁷

Anche Suárez, autore vicino a Cartesio, recupera, in relazione alla distinzione tra *notitia intuitiva* e *abstractiva*, la posizione scotista.¹⁰⁸ Nelle *Disputationes metaphysicae* scrive infatti che la conoscenza intuitiva è *necessariamente* in relazione con l'*esistenza* di cose esterne *presenti* al soggetto conoscente.¹⁰⁹ Sebbene i sensi esterni siano presi come la facoltà che propriamente opera una conoscenza intuitiva e il senso interno e l'intelletto come le facoltà che per lo più conoscono astrattivamente, Suárez non sostiene una distribuzione esclusiva e disgiuntiva delle due forme di conoscenza.¹¹⁰ Nel *De anima*, infatti, afferma che una facoltà che conosce per via astrattiva, e cioè soprattutto l'intelletto, deve prima poter conoscere lo stesso oggetto intuitivamente.¹¹¹ Non vi è una facoltà che conosce solo intuitivamente o solo astrattivamente; la differenza tra le due cognizioni, secondo la prospettiva 'esistenziale' di Suárez, si dà solo *ex parte obiecti*, non *ex parte subiecti*.

¹⁰⁷ Aureolo infatti, criticando Scoto, era convinto che, per quanto riguardava la percezione sensibile, una operazione di *cognitio intuitiva* potesse verificarsi anche senza la presenza o l'esistenza dell'oggetto sensibile, poiché era sufficiente che l'atto cognitivo terminasse in qualcosa fornito di una realtà *intenzionale*. Per sostenerlo, presentava due tipi di argomento: gli errori percettivi e le false apparenze e l'argomento dell'onnipotenza divina. I primi argomenti erano *a posteriori*, e partivano da alcune esperienze che si presentano ordinariamente; il secondo era *a priori*, poiché si articolava attorno al *factum* della *potentia absoluta* divina: Dio, in quanto causa prima, poteva sostituire tutte le cause seconde. A differenza che per Scoto, a determinare la distinzione tra *notitia intuitiva* e *abstractiva*, non era più l'esistenza extramentale dell'oggetto percepito – necessaria nella conoscenza intuitiva e indifferente in quella astrattiva – ma la differente modalità psicologica o fenomenologica dell'atto cognitivo stesso. Quest'ultimo, se *intuitivo*, doveva *rappresentare* l'oggetto sensibile *direttamente* e *come* esistente, assumendolo quindi come tale. Cfr. Heider 2016.

¹⁰⁸ Ad abbracciare la posizione 'esistenziale' scotista, contro quella 'intenzionale' di Aureolo, furono anche Giovanni di San Tommaso (Poincot) e Francisco de Oviedo. Cfr. Heider 2016.

¹⁰⁹ Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disp. 8, s. 1, n. 5, p. 276: «...intuitiva quae terminatur ad rem prout in se existit, ut est, verbi gratia, visio beatifica ipsius Dei, quae potest dici vera cognitio Dei, quandoquidem per illam agnoscitur Deus prout est in se» («...conoscenza intuitiva quella che termina nella cosa *in quanto esistente* in sé, come è, per la grazia del verbo, la visione beatifica di Dio stesso, che può dirsi una vera conoscenza di Dio, dal momento che attraverso di essa Dio è conosciuto in se stesso», traduzione mia); cfr. anche *Disputationes metaphysicae*, disp. 30, s. 15, n. 40. Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, disp. 5, q. 1, n. 4, vol. II, p. 288: «...inter potentias cognoscentes quaedam cognoscunt intuitive, id est, obiecta sibi praesentia, ut sensus externi, aliae cognoscunt abstractivae, id est, obiecta absentia» («tra le facoltà conoscitive alcune conoscono *intuitivamente*, cioè gli oggetti in quanto sono loro presenti, come i sensi esterni, altre conoscono *astrattivamente*, e cioè gli oggetti in quanto assenti», traduzione mia); *De anima*, disp. 5, q. 5, n. 2: «intuitiva habet obiectum suum se sibi realiter praesens, ut visio Petri: abstractiva fit per species rei absentis in potentia relictas» («la conoscenza intuitiva ha il proprio oggetto realmente presente, come nella visione di Pietro: la conoscenza astrattiva avviene per mezzo di *species* della cosa assente rimaste nella facoltà», traduzione mia).

¹¹⁰ Cfr. Heider 2016, pp. 181-182.

¹¹¹ Suárez, *De anima*, disp. 8, q. 1, n. 17.

La *notitia intuitiva* implica la conoscenza dell'oggetto *in se*, quella astrattativa prevede una conoscenza *in alio*. A differenza di Scoto, che prevedeva che il contatto diretto, immediato e iniziale con l'oggetto non necessitasse di alcuna *species*, secondo Suárez ogni atto cognitivo prevede che una *species* informi la facoltà cognitiva corrispondente: nel caso della percezione sensibile, sia i sensi esterni sia le *species* sensibili (*idolum*) sono altrettanto necessari a produrre l'atto percettivo: questo *idolum* è concepito non come un *medium* nel quale (*id in quo*) l'oggetto sensibile è conosciuto, ma come un atto attraverso cui (*id quo*) l'oggetto sensibile è percepito.¹¹²

Per via naturale, i sensi esterni non possono avere percezione se non in *presenza* di oggetti sensibili che causino una *species* sensibile.¹¹³ Ciononostante, Suárez afferma che la presenza inevitabile dell'oggetto non significa necessariamente che le qualità sensibili esistano sempre nello stesso modo in cui le conosciamo, o che la nostra cognizione corrisponda esattamente all'oggetto sensibile per come esso esiste in se stesso.¹¹⁴ Questo è interessante alla luce delle teorie della conoscenza di Cartesio e Malebranche, secondo le quali i sensi spesso ingannano in relazione alle qualità degli oggetti che percepiamo.

Ciò che non è possibile per via naturale è, secondo Suárez, possibile per via soprannaturale: per mezzo di un intervento miracoloso, l'onnipotenza divina può fare in modo che si abbia percezione di oggetti assenti o non esistenti. Dio può conservare le *species* sensibili in presenza della facoltà cognitiva anche in assenza dell'oggetto sensibile, rendendo possibile l'atto percettivo.¹¹⁵ Anche in questo caso, però, poiché Suárez sostiene una interpretazione 'esistenziale' della *notitia intuitiva*, egli rifiuta la possibilità che nel caso della percezione di oggetti assenti o non esistenti si sia ancora in presenza di una *cognitio intuitiva*: questa diventa, durante l'intervento divino, una *cognitio abstractiva*. La sensazione di un oggetto assente può essere solo un caso della seconda forma di conoscenza, non della prima.

¹¹² Suárez, *De anima*, disp. 5, q. 5, n. 4.

¹¹³ Suárez, *De anima*, disp. 8, q. 1, n. 17. «Naturaliter loquendo nullus sensus exterior potest sentire, nisi praesente obiecto sensibili causante speciem» («Parlando per via naturale, nessun senso esterno può sentire, se non in presenza di un oggetto sensibile che causi una *species*», traduzione mia).

¹¹⁴ Suárez, *De anima*, disp. 6, q. 3, n. 6.

¹¹⁵ Suárez, *De anima*, disp. 6, q. 5, n. 6: «De potentia absoluta fieri potest, ut per sensus externos cognoscatur res absens» («Per mezzo della potenza assoluta è possibile che mediante i sensi esterni si conoscano cose assenti», traduzione mia).

Un altro elemento interessante, alla luce della teoria del giudizio di Cartesio e Malebranche, è il seguente: Suárez distingue tra due forme di giudizi.¹¹⁶ Il primo, che è il giudizio in senso stretto, consiste nell'unione di due elementi, un soggetto e un predicato: esso è funzione dell'intelletto e propriamente parlando è solo in questo primo tipo che possono trovarsi verità e falsità. Il secondo, inteso in senso ampio, è una semplice apprensione (*simplex apprehensio*), un atto elementare che è spesso implicato nella cognizione dei sensi esterni: la vista, per esempio, può spontaneamente 'giudicare' di stare vedendo il colore rosso, anche quando non è davvero così.¹¹⁷ Nel caso di un intervento miracoloso di Dio, la responsabilità dell'errore percettivo (il giudizio sulla sensazione di oggetti assenti) non può essere attribuita a Dio ma soltanto all'uomo. Dio, infatti, può consentire che l'errore avvenga solo al livello del giudizio inteso in senso ampio: il verdetto spontaneo dei sensi può (e deve) sempre essere corretto da un giudizio riflessivo da parte dell'intelletto, che è una facoltà superiore ai sensi e il solo responsabile del giudizio in senso stretto.¹¹⁸ L'intelletto può correggere l'errore riconoscendo che è di fronte a un caso di *notitia abstractiva* e non *intuitiva*. La rimozione miracolosa dell'oggetto extramentale (necessario nella *notitia intuitiva*) comporta necessariamente un *cambiamento* nell'atto cognitivo stesso. La chiarezza e l'evidenza veicolate dal nuovo atto di conoscenza astrattiva non possono essere uguali alla chiarezza e all'evidenza veicolate da un vero atto di conoscenza intuitiva. Secondo Suárez le due operazioni cognitive sono *intrinsecamente* differenti.¹¹⁹ Di conseguenza, a un livello riflessivo, il soggetto conoscente è in grado di opporsi al giudizio spontaneo della vista (o dei sensi esterni), che riguarda l'esistenza dell'oggetto sensibile, e di distinguere tra un atto di *cognitio intuitiva* e uno di *cognitio abstractiva*.

¹¹⁶ Suárez, *De anima*, disp. 6, q. 5, n. 6: «Minime, sed permetteret tantum sensum falli, nam Deus veras species producit in oculo, ipse autem homo se fallit iudicans rem illam esse <sibi> praesentem» («in misura minima, ma è consentito che soltanto il senso erri, infatti Dio produce *species* vere nell'occhio, e queste stesse *species* l'uomo si sbaglia nel giudicare che siano di una cosa presente», traduzione mia).

¹¹⁷ Suárez, *De anima*, disp. 5, q. 6, n. 5: «In omnibus sensibus potest esse simplex apprehensio et iudicium primo modo, illud scilicet quod in actu cognitionis intrinsece imbibitur» («in tutti i sensi può esservi una apprensione semplice e un giudizio del primo tipo, che è quello intrinsecamente previsto nell'atto della cognizione», traduzione mia); Suárez, *De anima*, disp. 6, q. 4, n. 7.

¹¹⁸ Vedi Heider 2016, p. 190.

¹¹⁹ Cfr. Cartesio a Silhon, 1648, AT V, p. 136: «sur la qualité de la connaissance de Dieu en la béatitude, la distinguant de celle que nous en avons maintenant, en ce qu'elle sera intuitive. Et si ce terme ne vous satisfait pas, & que vous croyiez que cette connaissance de Dieu intuitive soit pareille, ou seulement différente de la nostre dans le plus & le moins des choses connues, & non en la façon de connoistre, c'est en cela qu'à mon avis vous vous détournez du droit chemin», corsivo mio.

1.4. Forme della conoscenza

A questo punto possiamo tracciare alcune distinzioni che ci serviranno lungo il corso del lavoro, e che permetteranno di ordinare e chiarificare alcuni aspetti del pensiero di Cartesio e Malebranche in relazione alle forme di conoscenza diretta.¹²⁰

In questa prima parte abbiamo visto che la conoscenza può essere *diretta* o *indiretta* e *immediata* o *mediata*; la conoscenza diretta ha come suo primo oggetto l'ente conosciuto, quella indiretta un oggetto diverso dall'ente conosciuto: in questo secondo caso la conoscenza dell'ente inteso viene inferita dalla conoscenza del primo oggetto. La conoscenza *immediata* non si serve di alcun intermediario per conoscere il proprio oggetto, al contrario di quella *mediata*, che si serve invece di uno strumento che non diviene a sua volta oggetto di conoscenza ma funge solo da *tramite* e da *mezzo di conoscenza*. Le modalità del conoscere che seguono a questa articolazione sono tre:

1) La conoscenza *diretta* e *immediata*: in questo caso la conoscenza avviene senza la mediazione delle *species* e per contatto diretto con l'oggetto conosciuto. Secondo Tommaso, che usa l'analogia con la percezione che l'occhio ha della luce, la quale avviene per presenza immediata della luce stessa, questa conoscenza è posseduta solo da Dio e dai beati. Nel caso di Cartesio, l'unica conoscenza che noi possediamo di questo tipo in questa vita è il *cogito*. Nel caso di Malebranche il discorso è più complesso: se da un lato, infatti, la nostra anima è conosciuta in modo diretto e immediato, tale accesso non ci consente una conoscenza della sua natura ma solo della sua esistenza. Dall'altro lato, secondo Malebranche, l'unico oggetto della nostra conoscenza diretta e immediata è Dio stesso, in quanto partecipabile dalle creature. Le idee intese come oggetti indipendenti dalla mente, partecipando della sostanza di Dio, sono a loro volta conosciute in maniera immediata e diretta. Vedremo in seguito in che modo.

¹²⁰ Prendo in prestito questa articolazione da Scribano 2006, pp. 40-47, che la utilizza per descrivere come Tommaso assegni ai beati, agli angeli e agli uomini tre modi diversi di conoscere Dio. Io la utilizzo in modo più generale, come strumento per chiarificare quali siano i modi possibili della conoscenza, non solo di Dio, ma anche dell'anima e dei corpi. Il mio obiettivo, oltre a quello di fornire una sintesi delle opzioni esposte in questa prima parte, è quello di delineare una mappa per comprendere come queste distinte possibilità siano percorse da Cartesio e da Malebranche.

2) La conoscenza *diretta e mediata*: è quella che utilizza le *species* (sensibili o intelligibili) o le idee come mediatori della conoscenza. Secondo Tommaso, questa è la conoscenza che la mente angelica e quella umana possiedono dei corpi. Poiché la natura della mente (immateriale) e quella dei corpi (materiale) sono distinte, non può darsi un contatto immediato e diretto tra di essi; tale contatto tra conoscente e conosciuto è reso possibile solo dalla *mediazione* delle *species* (innate nel caso degli angeli, estratte dai dati sensibili nel caso degli uomini), che non sono però a loro volta oggetto di conoscenza ma strumenti che permettono all'intelletto di cogliere in maniera *diretta* i proprio oggetti, e cioè i corpi esterni. Questo è anche il modo mediante il quale, secondo Scoto, gli angeli conoscono Dio. Più in generale, questo è per Scoto il modo proprio della conoscenza scientifica: le *species* che estraiamo dalla nostra percezione degli oggetti particolari (che è una forma di conoscenza intuitiva) sono generali e universali e consentono di conoscere sia l'essenza degli oggetti, sia le proprietà e le relazioni intelligibili che da tale essenza sono deducibili. Ritengo che questo sia il modo in cui, secondo Cartesio, si può conoscere la natura dell'anima, degli oggetti esterni e di Dio, e cioè attraverso la *percezione* di idee che mediano la relazione (diretta) tra la mente e gli oggetti (o gli enti) da essa conosciuti. A mio avviso, questa modalità conoscitiva non compare nell'epistemologia di Malebranche.

3) La conoscenza *indiretta e mediata*: questa si verifica quando un ente conosciuto *direttamente* mediante una *species* consente di conoscere un altro ente, attraverso la somiglianza che lo lega a esso e che gli permette di rappresentarlo. In questo caso, oggetto diretto della conoscenza è il primo ente e l'oggetto indiretto è il secondo, che il primo oggetto consente di rappresentare. Per questi casi Tommaso porta l'esempio della conoscenza indiretta che abbiamo di un uomo attraverso un dipinto o, ancora, della differenza che passa tra la percezione che di un oggetto si ha nel proprio occhio (diretta), e quella dello stesso oggetto riflessa nello specchio, dove in questo secondo caso ad essere conosciuto direttamente è lo specchio che consente di risalire all'oggetto di cui riflette l'immagine. Questo è il modo mediante il quale, secondo Tommaso, la mente umana conosce Dio.¹²¹ Ritengo che questo sia

¹²¹ Scribano 2006. Cfr. Tommaso, *IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1 ad 15: «quod medium in visione corporali et intellectuali invenitur triplex. Primum est medium sub quo videtur; et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum, sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem. Secundum est medium quo videtur; et hoc est forma visibilis qua determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium in quo videtur;

il modo in cui, secondo Malebranche, noi conosciamo il mondo esterno, e cioè indirettamente e solo mediante la conoscenza di altri enti che lo rappresentano, e cioè le idee, con le quali soltanto possiamo entrare in contatto. La conoscenza indiretta e mediata è inoltre quella propria del pensiero discorsivo, che si sviluppa nel tempo mediante passaggi, inferenze e ragionamenti, e che consente di dedurre da principi e idee semplici nozioni e conclusioni sempre più complesse.

Per riassumere brevemente, in questo capitolo ho tentato di descrivere alcuni strumenti concettuali elaborati dalla filosofia cristiana e scolastica per pensare alcune forme e alcuni modi della conoscenza. Tali strumenti sono:

- la metafora della luce per spiegare come avviene la conoscenza e l'apprensione della verità, sia nella versione agostiniana in cui l'illuminazione proviene da Dio, sia nella versione tomista e scotista, in cui il lume mediante cui si ottengono le conoscenze diviene naturale e non più soprannaturale. Non *tutte* le conoscenze, ma solo *alcune*: nel caso di Tommaso, il lume dell'intelletto, che è la somiglianza che conserviamo in noi del lume increato, è coinvolto nell'intuizione dei principi primi e nel processo di 'estrazione' delle *species* intelligibili e universali dai dati della sensibilità. Esso non consente di conoscere l'anima o Dio, se non in maniera indiretta.

- le nozioni innate, che consentono di pensare a una conoscenza che ha luogo non a partire dalla percezione sensibile ma da quella esclusivamente intellettuale. Le nozioni innate sono un deposito naturale e certo, interno alla mente, che consente la conoscenza a menti puramente immateriali: è questo il caso delle menti angeliche, per Tommaso, o delle menti umane per i neoplatonici.

- La conoscenza di Dio, che ha ovviamente costituito un elemento a sé stante nelle teorie della conoscenza. Tommaso, per esempio, considerava l'infinità di Dio irrapresentabile e inconoscibile se non in maniera diretta e immediata nello

et hoc est id per cuius inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quae in speculo repraesentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel e converso» («Il mezzo nella visione fisica e in quella dell'intelletto (*in visione corporali et intellectuali*) si incontra in tre modi. Il primo è il mezzo sotto cui (*sub quo*) si vede, e cioè ciò che la visione arriva a vedere in generale, non determinando la visione a un qualche oggetto particolare, come se avesse il lume fisico rivolto alla visione fisica e il lume dell'intelletto agente rivolto all'intelletto possibile. Il secondo è il mezzo mediante cui (*medium quo*) si vede, e cioè attraverso la sua (dell'oggetto) osservazione la visione è condotta verso un'altra cosa, come guardando lo specchio è condotto in quello che viene rappresentato nello specchio, e vedendo l'immagine è condotto all'immaginato, e così anche l'intelletto attraverso la conoscenza, l'effetto è condotto verso la causa o viceversa», traduzione mia).

stato di beatitudine. La possibilità di un concetto di Dio che ne rappresentasse l'essenza, esclusa categoricamente da Tommaso, è introdotta da Scoto nel caso della conoscenza angelica. Di nuovo, quest'ultima è il contesto in cui la scolastica ha potuto analizzare forme di conoscenza riferite a menti del tutto disincarnate.

- La conoscenza intuitiva, nella duplice accezione di Tommaso e di Scoto. Se infatti, per il primo, essa denotava i casi di conoscenza diretta e non discorsiva, per il secondo essa era sì una conoscenza diretta, ma anche immediata, che implicava un contatto diretto e reale con la cosa conosciuta, la quale era quindi necessariamente presente ed esistente. Essa si contrapponeva alla *notitia abstractiva*, che poteva essere intuitiva in senso tomista, poiché era la conoscenza che avveniva mediante una *species* o un concetto, e che dunque poteva essere diretta o discorsiva.

La ragione per cui ho scelto di analizzare questi concetti, e non tanti altri che pure erano disponibili all'interno della riflessione scolastica, è che li considero particolarmente utili per considerare i modi in cui Cartesio e Malebranche hanno concettualizzato la conoscenza diretta. Tali nozioni, infatti, anche se non sempre accessibili di prima mano da questi autori, costituivano un patrimonio comune disponibile ai filosofi della prima modernità, un termine di confronto e riflessione cui attingere in maniera più o meno consapevole, una sorta di 'atmosfera intellettuale' che nutriva tutte le riflessioni sulla conoscenza.

CAPITOLO SECONDO: LE IDEE

Come abbiamo visto, fatta eccezione per la conoscenza beatifica, le modalità con cui la scolastica concettualizzava le forme di conoscenza diretta prevedevano per lo più la mediazione di *species*, di concetti.¹²² In alcuni casi esse erano esclusivamente derivate mediante astrazione a partire dalla sensibilità, in altri casi esse erano afferrate in maniera diretta o innate.¹²³ Con Scoto, esse divengono capaci di rappresentare l'essenza di Dio. Tali *species*, apprese dalla mente per via diretta o astratte dall'intelletto, costituiscono poi lo strumento per articolare quella forma del pensiero considerata tipicamente umana: il pensiero discorsivo, che procede mediante successioni, ragionamenti e deduzioni.¹²⁴ Il termine *species*, come si sa, viene progressivamente abbandonato con il declino delle teorie di tradizione aristotelica e conseguentemente è la nozione di *idea* a divenire centrale nell'epistemologia moderna, subendo una serie di modifiche rispetto all'uso prevalente nella filosofia scolastica e pre-cartesiana. Ritengo possa essere utile, ai fini di questo lavoro, ricostruirne brevemente l'uso e le trasformazioni.

¹²² Per una ricostruzione dell'uso e dell'eredità della nozione di *species* nella filosofia scolastica e della sua progressiva scomparsa nell'età moderna, vedi Spruit 1995.

¹²³ La fisica aristotelica, rifiutando la possibilità di trasferimento degli accidenti da un soggetto all'altro, doveva affrontare il complesso problema di spiegare come si producessero le *species* sensibili e come queste venissero ricevute dagli organi di senso. Una tradizione di pensatori, maggioritaria all'interno della scolastica, prevedeva l'esistenza di *species* intelligibili che riempissero lo scarto tra la percezione sensibile e la conoscenza intellettuale: tali *species* intelligibili venivano astratte dall'intelletto agente e fornivano all'intelletto possibile una rappresentazione integrata delle informazioni ricevute dai sensi. Esse erano inoltre somiglianti all'oggetto rappresentato, ma tale somiglianza era spesso intesa essere di tipo strutturale e astratto più che iconico. Un'altra tradizione, sempre interna alla scolastica seppure minoritaria, criticava invece la mediazione formale operata dalle *species* intelligibili nella conoscenza intellettuale. Secondo questi critici della tradizionale dottrina aristotelica, la mente umana era in grado di cogliere direttamente l'essenza intelligibile della realtà materiale, accessibile a partire dai *phantasmata*. Questi pensatori non erano in grado di spiegare come l'essenza delle realtà materiali potesse essere afferrata direttamente a partire dai *phantasmata*, semplicemente ipotizzavano un contatto, misterioso seppure verace, tra l'intelletto e le essenze del mondo esterno. Cfr. Spruit 1995, pp. 364-365. Sull'utilizzo, già a partire dal tredicesimo secolo, ispirato da Agostino e dalla psicologia araba, del termine "*species*" per indicare contenuti mentali innati, vedi Spruit 1995, p. 379.

¹²⁴ Sul tema si vedano Ariew 1999, Grene 1991, Hatfield 2008, Menn 2008.

2.1. La nozione di *idea* ai tempi di Cartesio: debiti della scolastica

L'uso cartesiano del termine *idea* ne ha inaugurato il senso prevalente nella filosofia del XVII e XVIII secolo. Secondo alcune interpretazioni, l'epistemologia del XVII secolo sarebbe stata rivoluzionata da un uso completamente nuovo di questa nozione, intesa come oggetto immediato di percezione e pensiero. Sempre secondo queste interpretazioni, la svolta rappresentazionista nelle teorie della percezione e della conoscenza avrebbe dato l'avvio a quel progressivo isolamento metafisico della mente che sarebbe infine sfociato nell'idealismo.¹²⁵ Tuttavia, sebbene Cartesio abbia portato modifiche significative alla nozione di *idea*, nozione che dopo di lui si è diffusa ampiamente in tutte le teorie della conoscenza, la sua riflessione si è inserita all'interno di un dibattito tradizionale circa la relazione tra l'intelletto e gli oggetti della conoscenza.¹²⁶

L'uso filosofico di *idea* prevalente ai tempi di Cartesio era in generale quello di *esemplare*, di modello per la creazione (fossero le idee platoniche o le idee presenti nella mente di Dio). Per estensione del termine, *idea* era anche il modello nella mente dell'artefice, alla luce del quale questi produce i propri artefatti. Anche in questo caso, in quanto esemplari, non erano enti psicologici o eventi mentali particolari, ma *strutture* e *forme* generali cui conformarsi.

Nel significato originario, platonico, di primo esemplare o di prima forma, l'*idea* era una cosa esistente per se stessa, eterna, immutabile, puramente intelligibile. Alcune delle teorie interne al platonismo consideravano le forme delle cose sensibili come esistenti in se stesse e al di fuori degli oggetti particolari: questo faceva sì che l'intelletto non avesse più bisogno di *species* corporee per dedicarsi ai propri oggetti. L'anima anzi, totalmente separata dalla materia, diveniva in grado di apprendere oggetti del tutto immateriali.¹²⁷

Questa separazione delle idee dai sensi e da ciò che è sensibile viene ripresa da Cartesio, al quale la nozione di *idea* come forma contenuta nell'intelletto di Dio o come forma innata contenuta nell'intelletto umano risulta utile per i suoi propositi di separazione radicale del pensiero, immateriale e incorporeo, dall'ambito

¹²⁵ Cfr. Ayers 2008, pp. 1062-1069 e Yolton 1984.

¹²⁶ Sull'influenza delle dottrine scolastiche sul pensiero cartesiano, si vedano Ariew 1999, 2001, Grene 1991, Gilson 1967, Scribano 2006. Sul contesto intellettuale sul quale si è innestata la filosofia cartesiana, vedi Hatfield 2008, Menn 2008.

¹²⁷ Cfr. Gilson 1967 e Spruit 1995.

sensibile, molto più di quanto avrebbe fatto una concezione dell'idea intesa come immagine sensibile che ha un'origine empirica, quale era ad esempio sostenuta da Hobbes e Gassendi.¹²⁸ Le idee cartesiane, riflettendo le pure cogitazioni divine, sono pensate dalle menti in quanto sostanze esclusivamente pensanti, e non in quanto soggetti incarnati. Le idee-concetti possono liberarsi come puri pensieri dai legami con i sensi cui la scolastica le obbligava, e così isolate possono svolgere la loro importante funzione epistemica di fondamento del sapere scientifico.

La concezione dell'idea come *esemplare*, diffusa nei contesti del platonismo cristiano in cui le idee erano pensate come modelli e archetipi della creazione, si articolava all'interno di una discussione sulla *causalità*.¹²⁹ Ci si interrogava su come le idee *causassero* le loro imitazioni e le loro copie. L'esemplare era sia esterno, quello che era stabilito dovesse essere imitato dall'artefice (divino o umano), sia interno, quello che era formato all'interno della mente. Anche Cartesio legherà le idee a una domanda sulle cause, ma la questione principale per lui sarà di comprendere come e da cosa le idee siano causate, e non come esse operino in quanto cause.¹³⁰ Egli non usa mai il termine "esemplare", che richiama la tradizione platonica nella quale le idee sono modelli o archetipi per la creazione, proprio per sottolineare la connotazione meramente psicologica che voleva attribuire al termine. Utilizza il termine "archetipo" solo una volta nelle *Meditazioni*, per dire

¹²⁸ Cfr. Ariew 1999, Secada 2000, Spruit 1995. Cartesio afferma criticamente di Gassendi che «quia tu nomen ideae ad solas imagines in phantasiâ depictas restringis, ego vero ad id omne quod cogitatur, extendo» («poiché tu restringi il nome di *idee* alle sole immagini dipinte nella fantasia, mentre io lo estendo a tutto ciò che è pensato»), AT VII, p. 366; e anche ivi, *Risposta alle Terze Obiezioni*, p. 171: «ed io mi sono servito di questo nome (idea) perché esso era già comunemente accettato dai filosofi per significare le forme delle concezioni dell'intelletto divino (*formae perceptionum mentis divinae*), benché noi non riconosciamo in Dio nessuna fantasia o immaginazione corporea; né conoscevo altro termine più proprio» (AT VII, p. 181: «Ususque sum hoc nomine, quia jam tritum erat a Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas, quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus; & nullum aptius habebam»).

¹²⁹ Le Idee erano considerate spesso come un quinto tipo (platonico) di causa, oltre ai consueti quattro elencati da Aristotele nel secondo libro della *Fisica*.

¹³⁰ Cfr. Hatfield 2008, Ayers 2008. Secondo Yolton 1984 e Spruit 1995 per Cartesio la relazione tra gli oggetti materiali e le idee non è tipo causale, poiché il dualismo cartesiano non consentirebbe una tale relazione. In modo simile a quanto avevano fatto alcuni pensatori medievali e rinascimentali critici verso la teoria tradizionale delle *species*, Cartesio considera il rapporto tra il corpo e la mente come almeno in parte inesplicabile. I movimenti fisici causati nei nervi e nel cervello dai movimenti corporei servono come *occasione* per la mente di formare alcune idee corrispondenti in virtù di una facoltà naturale. Le idee non assomigliano alle sollecitazioni sensibili che le occasionano, anche se la relazione tra le idee e l'essenza delle cose rappresentate è affidabile e adeguata in termini di verità. Secondo Yolton tale relazione è semantica ed epistemica: quando la mente risponde a eventi cerebrali con l'occorrenza di certe idee, tale risposta non è causata dagli eventi fisici ma ne è l'interpretazione. Le idee non assomigliano agli oggetti che rappresentano ma li designano, ne sono il segno, alla luce di una relazione naturale tra la mente, il cervello e il mondo che viene postulata e mai veramente spiegata.

che nonostante le idee siano per lo più causate da altre idee, devono essere causate in ultimo da qualcosa di non-ideale; si deve pervenire «ad una prima idea, la causa della quale sia come un archetipo (*archetypi*) in cui sia contenuta formalmente tutta la realtà che nell'idea è soltanto oggettivamente».¹³¹

Se l'uso scolastico della nozione di *idea* era quindi prevalentemente analogo a quello di *forma*, intesa come modello presente nell'intelletto divino, a somiglianza del concetto platonico di idea che era stato trasmesso dai neoplatonici e da Agostino, Cartesio se ne distanzia per circoscriverne sistematicamente il significato al contenuto della mente umana, e riferirlo a «tutto ciò che si trova nella nostra mente quando concepiamo qualcosa, in qualunque maniera noi la concepiamo»¹³²; è una forma universale – in quanto forma unica che contiene qualsiasi oggetto, *species* materiale o concetto astratto che sia – e immanente – in quanto forma in cui qualsiasi oggetto è rappresentato nel nostro spirito – della rappresentazione.¹³³ L'uso che Cartesio fa del termine idea (*idée, idea*) è più vicino alla nozione di *species*. Nell'assumere questa accezione psicologizzante, Cartesio abbandona l'accezione dell'archetipo o del modello, dove l'idea informa le proprie imitazioni.¹³⁴

Dopo la riformulazione cartesiana il termine 'idea' si diffonde rapidamente: Gassendi, persistente critico di Cartesio, lo preferisce a tutti gli altri termini simili della tradizione precedente (*species, notio, conceptus, phantasma, imago*), poiché meno ambiguo. Il concetto di "idea" diventa centrale nella filosofia del XVII secolo, al punto che Arnauld e Nicole scrivono, all'inizio della loro *Logique, ou l'art de penser*, che *idea* è una di quelle parole così chiare da non poter essere spiegate ulteriormente da altre, poiché non ve ne sono di più chiare e di più semplici.¹³⁵

I dizionari francesi e inglesi dell'epoca indicano che il significato corrente di idea, nel suo uso non filosofico, era per lo più quello di "immagine solitamente derivata dai sensi", di "immagine che le persone costruiscono nei loro pensieri", e

¹³¹ Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 69 (AT VII, p. 42: «sed tandem ad aliquam primam debet deveniri, cujus causa fit instar archetypi, in quo omnis realitas formaliter contineatur, quae est in idea tantum objective»).

¹³² AT III, p. 393.

¹³³ Pasini 1996, p. 53.

¹³⁴ Grene 1991 e Spruit 1995.

¹³⁵ Arnauld 1662, c. 1, p. 1: «Le mot d'idée est du nombre de ceux qui sont si clairs qu'on ne peut les expliquer par d'autres, parce qu'il n'y en a point de plus clairs et de plus simples». Cfr. Ayers 2008, p. 1063.

di “immagini di cose che sono impresse nella nostra anima”.¹³⁶ Non stupisce perciò che Cartesio nella *Terza Meditazione* parli delle idee come di *rerum imagines*, immagini di cose.¹³⁷

Il lavoro filosofico di Cartesio, però, mirava ad affermare un significato di idea che si distanziasse precisamente da quello corrente, orientato all’*immagine*, e che si orientasse invece al *concetto*. Anche per questo Cartesio sceglie di utilizzare un termine che la scolastica riferiva alle forme presenti nella mente di Dio, il quale non possiede un’immaginazione corporea. Le nostre idee, sono concetti, atti mentali o contenuti mentali, ma non necessariamente immagini.¹³⁸ Anzi, in molti passi Cartesio si sforza proprio di sottolineare la differenza tra idee e immagini. In una lettera del 1641 a Mersenne, scrive che con “idea” egli non intende solo le immagini dipinte nell’immaginazione e che anzi, in quanto queste immagini risiedono nell’immaginazione corporea, egli non utilizza per esse il termine ‘idea’.¹³⁹

Cartesio recupera la nozione di idea per riferirla a un atto o a un contenuto mentale che sia *intenzionale*: fra i pensieri che abitano la nostra mente egli chiama *idee* quelli che *rappresentano qualcosa*. Le idee sono sempre *di qualcosa*, hanno cioè sempre un oggetto, interno al pensiero stesso, cioè un contenuto (Dio, il cielo, una chimera), sebbene non necessariamente si tratti di un oggetto reale che *esiste* fuori di noi. L’oggetto del pensiero non è la cosa, ma ciò che la mente misura in questo pensiero come proprio oggetto, ovvero la cosa in quanto oggetto del pensiero, in *esse objetivo*.¹⁴⁰ Negli altri generi di pensiero, per esempio nella volontà, nel desiderio o nel giudizio, ci sono sì sempre operazioni mentali riferite a oggetti rappresentati, quindi a idee, però in essi c’è anche altro, oltre alla semplice rappresentazione di qualcosa, che in questi casi fornisce solo il materiale per atti mentali ulteriori.¹⁴¹

¹³⁶ È questo il caso, ad esempio, del *Trésor de la langue française tant ancienne que moderne* del 1606 di Jean Nicot, p. 344.

¹³⁷ AT VII, p. 42: «ideas in me esse veluti quasdam imagines» («in me le idee sono come delle immagini»); ivi, p. 37: «Quædam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit *ideae* nomen» («alcuni dei miei pensieri sono paragonabili a immagini di cose, e questi pensieri soltanto è appropriato chiamarli *idee*»).

¹³⁸ Ariew 1999. Utilizzando il termine *idea* e abbandonando quello di *species*, il cui senso era in parte legato all’immagine e alla figura degli oggetti, Cartesio poteva includere oggetti mentali di varia natura: concetti puramente intelligibili, nozioni comuni, volizioni, giudizi, l’idea di Dio.

¹³⁹ AT III, pp. 392-393.

¹⁴⁰ Sulla realtà oggettiva delle idee in Cartesio, sui debiti e le novità apportate alle teorie scolastiche, soprattutto di Suárez, vedi Wells 1990.

¹⁴¹ Landucci 2010, p. XXXII.

Il problema generale del come le idee potessero rappresentare la realtà si fece sentire in maniera tanto più insistente rispetto alla filosofia scolastica poiché la vecchia ontologia delle forme e delle *species* non era più in grado di sostenere una spiegazione plausibile di cosa potesse significare per un oggetto esistere nell'intelletto, o essere trasmesso e ricevuto dalla mente.¹⁴² Una delle esigenze della filosofia cartesiana fu quella di eliminare, tramite l'ontologia dualista, tutti gli "esseri" semi-materiali e semi-spirituali di cui tanto si servivano le Scuole per mediare il rapporto tra l'intelletto immateriale e gli oggetti sensibili nel processo conoscitivo: *phantasmata*, *species* intenzionali, forme sostanziali, ecc.¹⁴³ Con Cartesio, infatti, gli oggetti della percezione perdono molte delle loro qualità intrinseche e conservano solo proprietà quantitativo-geometriche. La percezione non è più spiegata mediante la propagazione di *species* dagli oggetti agli organi di senso e poi ai sensi interni e all'intelletto, ma in modo meccanicistico, dalla complessa serie di movimenti che gli oggetti producono sugli organi di senso e a partire da questi al cervello attraverso i nervi, senza conservare alcuna diretta somiglianza con l'oggetto che ha causato l'atto percettivo. *In occasione* (e non *a causa*) di certe configurazioni cerebrali e della ghiandola pineale, la mente percepisce l'idea di un certo oggetto. Ciononostante, il meccanismo con cui la mente processa i dati percettivi 'attivando' le idee degli oggetti esterni rimane oscuro in Cartesio: il dualismo, infatti, impedisce di spiegare la relazione tra un input meccanico e una determinata risposta mentale. La percezione rimane in parte il risultato dell'unione misteriosa tra la mente e il corpo.¹⁴⁴

¹⁴² Ayers 2008, pp. 1063-1064; vedi anche Hatfield 2008, Menn 2008.

¹⁴³ Spruit 1995, pp. 355-365. Spruit mette in evidenza come la critica di Cartesio alle *species* si riferisca solo alle *species* sensibili (non facendo alcun riferimento a quelle intelligibili), che sono da lui descritte in modo semplicistico (e non corretto) come delle piccole immagini volanti simili agli oggetti da cui sono originate, al fine di differenziare radicalmente la propria dottrina da quelle della scolastica. Secondo Spruit, al contrario, la dottrina della percezione di Cartesio ha non pochi elementi in comune con le teorie di alcuni critici della dottrina tradizionale delle *species* intelligibili, i quali consideravano la mente umana in grado di cogliere direttamente l'essenza intelligibile degli oggetti esterni a partire dalle sole *species* sensibili e dai *phantasmata*. Sia tali critici, sia Cartesio, senza essere in grado di spiegare esattamente la relazione tra la mente e i corpi, sostenevano la capacità della mente di istituire un contatto affidabile e verace con l'essenziale natura dei corpi – sebbene quest'ultima venisse concepita in maniera molto diversa.

¹⁴⁴ L'unione della mente con il corpo fa sì che la mente percepisca l'idea o la rappresentazione intellettuale appropriata *in occasione* di attività cerebrali specifiche. Cartesio nega che le idee siano propriamente *causate* dagli oggetti sensibili. Alla luce del suo dualismo, le idee sorgono sempre all'interno della mente, anche se in occasione di determinati eventi che hanno luogo nel mondo esterno e nel corpo. In un senso ampio, quindi, tutte le idee sono innate, nel senso che la mente possiede una disposizione innata (*innata facultas*) a pensarle in certe circostanze. Cfr. Spruit 1995.

Sebbene Cartesio desse il colpo di grazia all'epistemologia e all'ontologia tomistico-aristoteliche, queste versavano già in una profonda crisi ed era questione di trovare un paradigma adeguato in grado di sostituirle.¹⁴⁵ «Puram intellectionem rei corporea fieri absque ulla specie corporea»¹⁴⁶, dirà Cartesio, e se questo era vero per la conoscenza delle cose corporee lo era ancora di più per quella delle sostanze immateriali come l'anima o Dio che, ormai totalmente liberate dalla servitù delle *species*, potevano essere conosciute per via diretta e non più riflessa, e non più *a posteriori* ma *a priori*.

Abbiamo visto sinteticamente come la tradizione scolastica ipotizzava la trasmissione delle *species* o forme intenzionali dagli oggetti sensibili alla mente. Un altro aspetto importante da considerare alla luce del dibattito moderno sulle idee è la preoccupazione nei confronti dello statuto ontologico degli oggetti e dei contenuti del pensiero. Nella concezione tomista, per esempio, quando l'intelletto riceveva la *species* nell'atto del concepire, si originava un oggetto interno al pensiero, un concetto o *intentio intellecta*, che dipendeva dall'atto del pensare per la sua esistenza ma ne rimaneva distinto.¹⁴⁷ Questa *species*, che esisteva intenzionalmente nella mente, poteva essere intesa, da un lato, come il risultato di un processo operato dall'intelletto del soggetto conoscente: in questo caso essa era intesa come un atto cognitivo; dall'altro, come la forma della cosa conosciuta che direzionava il pensiero verso un oggetto particolare: in questo caso essa era intesa come l'oggetto esterno della conoscenza, in quanto ricevuto dalla mente e appreso.¹⁴⁸

Tale polisemicità della nozione di *species* si conserva similmente nei testi cartesiani, dove termini quali "idea" e "pensiero"¹⁴⁹ sono generalmente intesi nel

¹⁴⁵ Cfr. Gilson 1914; Gilson ha messo in luce come i *phantasmata* e le *species sensibili*, sebbene avessero un ruolo ben definito all'interno dell'epistemologia tomista, abbiano sempre mantenuto una natura ambigua e non adeguatamente supportata da una base fisica e fisiologica adatte per sostenerne le funzioni. Oltre alla natura ibrida dei *phantasmata* e delle *species*, né materiali né totalmente spirituali, necessaria per consentire l'unione tra conoscente e conosciuto, non era chiaro come questi potessero rappresentare gli oggetti, in quale modo si formassero e passassero dall'oggetto all'organo, e come eventualmente lo penetrassero. Tommaso aveva fornito solo spiegazioni frammentarie a questo problema e i filosofi che seguirono fornirono spiegazioni ancora meno sofisticate dei problemi che Tommaso aveva lasciato aperti. Ai tempi in cui Cartesio apprese queste dottrine tramite i manuali di Eustachio di Sancto Paulo, la sorte delle specie intenzionali era dunque già ampiamente compromessa.

¹⁴⁶ AT VII, p. 387.

¹⁴⁷ Cfr. Wells 1990.

¹⁴⁸ Ayers 2008, pp. 1063-1064.

¹⁴⁹ Cartesio 2009, *Opere III*, p. 25: «Con la parola pensiero, io intendo tutto quel che accade in noi in tal modo, che noi lo percepiamo immediatamente per noi stessi; ecco perché non solo intendere, volere, immaginare, ma anche sentire è qui lo stesso che pensare» (AT VIII, p. 7: «Cogitationis

senso di eventi consci che si verificano nella mente, continuando però a mantenere una certa ambiguità: sono infatti usati nel significato di atto, di oggetto di un atto, di facoltà, e persino di soggetto possessore della facoltà (nel caso del pensiero). Nel dizionario di Goclenius, che costituiva una fonte filosofica standard nel XVII secolo, troviamo una definizione di “concetto” che richiama per certi versi quella cartesiana di idea. Goclenius distingueva tra concetti formali e concetti oggettivi: con i primi si intendeva l’atto di concepire, o di conoscere; con i secondi, la cosa o l’oggetto concepiti dall’atto del pensiero.¹⁵⁰ Cartesio recupera questa distinzione quando afferma che le idee sono *formalmente* atti e modi del pensiero (*modi cogitandi*), ma che esse esistono anche come contenuti, come oggetti di quegli atti formali. Le idee possiedono una realtà formale, come atti del pensiero, e una realtà oggettiva, in quanto rappresentazioni dell’oggetto particolare a cui si pensa. Nell’attribuire alle idee una realtà formale, che è la realtà propria delle cose che esistono *in actu*, Cartesio tratta le idee come *cose*, come *oggetti* (mentali).¹⁵¹

Ciononostante, accanto all’interpretazione cartesiana dell’idea e a quelle che le faranno seguito, continuano a sopravvivere proposte ed elaborazioni concettuali che considerano le idee come entità reali e a se stanti, indipendenti dalla mente e conformi al modello platonico e agostiniano, come vedremo nel caso di Malebranche. Queste proposte, pur facendosi carico dell’eredità cartesiana e della fondamentale novità che essa aveva rappresentato, in parte la rifiutano, collocandosi a metà strada tra la vecchia ontologia (pre-cartesiana) e la nuova. In questo senso Malebranche si configura come uno degli ultimi ambiziosi difensori di un apparato metafisico, ontologico e epistemologico – quello di stampo platonico-cristiano – destinato a scomparire nel corso della modernità, almeno nelle forme che esso aveva assunto all’interno della filosofia cristiana del Medioevo.

nomine, intelligo illa omnia, quæ nobis consciis in nobis siunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare»).
¹⁵⁰ Goclenius 1613. Cfr. Ariew 1999, p. 69; Kenny 1968. Goclenius discutendo del termine “*species*” lo definisce primariamente come “nozione”; fornisce otto distinti significati di “*species*” ed “*eidōs*”. Assimila, inoltre, la nozione di “idea” a *eidōs* e a *species*, descrivendola come un’immagine mentale (*phantasma*) o una rappresentazione (*species*), recuperando così la visione stoica per la quale le idee platoniche sono solo pensieri umani. Questo ci dice che il termine “idea” si è già distanziato in questo periodo dal contesto teologico nel quale era soprattutto utilizzato nel medioevo, dove “idea” si riferiva primariamente ai contenuti dell’intelletto divino. Vedi Spruit 1995, pp. 465-466, che mostra come questo ridimensioni l’originalità delle idee cartesiane: l’uso che nel XVII secolo viene fatto del termine “idea” per indicare il pensiero umano e le rappresentazioni mentali in generale sarebbe il risultato di un lungo processo iniziato nel Rinascimento.

¹⁵¹ Sulle influenze delle fonti scolastiche su questa dottrina cartesiana, vedi Spruit 1995.

2.2. Conoscenza come percezione

Nel prendere in esame gli strumenti e le forme della conoscenza diretta, uno dei primi elementi che appare necessario considerare è la percezione. La percezione sensibile, come esperienza elementare e primaria di un contatto diretto tra il soggetto e il mondo esterno, si configura come archetipo e modello di quasi tutte le forme di conoscenze diretta. Intesa come l'atto semplice e puntuale mediante cui si acquisisce consapevolezza di una realtà esterna mediante i sensi, la percezione si presta a concettualizzare tutte quelle forme di conoscenza che sono pensate come immediate, intuitive, non discorsive o prolungate nel tempo. Non a caso, per spiegare l'apprensione immediata e intuitiva della verità, si è presto utilizzata nella storia della filosofia, come abbiamo visto, la metafora della luce e della visione. Analizzare adeguatamente sotto questo profilo le teorie della percezione disponibili nel XVII secolo richiederebbe un lavoro a sé stante. Ciò che mi interessa mostrare qui è, più limitatamente, come molte teorie della conoscenza, nel corso della prima modernità, partissero da una interpretazione quasi letterale del vocabolario della percezione per riferirsi alla presenza di certi oggetti intelligibili alla mente. La percezione sensibile non modellava soltanto l'ordine dei discorsi sulla conoscenza, ma ne permeava i contenuti, fino a sovrapporre la percezione sensibile con quella intellettuale. Anche Cartesio concepisce in larga misura la conoscenza come una sorta di percezione intellettuale della verità, ma una maggiore consapevolezza verso l'utilizzo, che egli stesso stava inaugurando, della nozione di *idea* come atto e contenuto esclusivamente mentale e psicologico, gli permette di liberarsi di quell'ontologismo relativo agli oggetti della percezione (*species*, idee, oggetti materiali) che molte proposte epistemologiche a lui contemporanee continuavano ad affermare.¹⁵²

Ritengo sia utile, a questo proposito, considerare alcune riflessioni sviluppate da John Yolton nella sua analisi sulla conoscenza percettiva nel XVII, nel XVIII e nel XIX secolo.¹⁵³ Uno dei concetti chiave relativi alla conoscenza nel XVII e nel XVIII secolo, secondo lo studioso, è quello di 'oggetto presente alla mente', inteso

¹⁵² Cfr. Ariew, Grene 1995.

¹⁵³ Yolton 1984.

o nel senso di un oggetto che *medi* la rappresentazione dei corpi esterni (idea), o nel senso per cui l'oggetto conosciuto sia, in qualche modo, esso stesso *letteralmente* presente dentro la mente. Yolton elenca quattro significati possibili che nel corso del XVII secolo erano disponibili per intendere l'*essere* di un oggetto nell'atto del conoscere:

- quello proposto dalle interpretazioni scolastiche, per le quali la *forma* dell'oggetto esisteva sia nella sostanza corporea sia in quella incorporea, e che offrivano spiegazioni quasi letterali del modo in cui gli oggetti *penetravano* la mente ed erano in intima unione con essa, o del modo in cui la mente *assimilava* l'oggetto;

- l'interpretazione per cui l'oggetto stesso era *letteralmente* presente dentro la mente;

- l'opinione per cui l'oggetto conosciuto era presente nella mente tramite un'entità mediatrice che lo *rappresentava*: l'oggetto stesso non poteva essere contenuto nella mente ma l'idea sì, e infatti l'idea aveva la funzione di rappresentare (spesso mediante una relazione di somiglianza) gli oggetti. In questa interpretazione l'idea era spesso intesa come una terza realtà oltre il soggetto e l'oggetto conosciuto. Questa fu l'interpretazione spesso attribuita a Cartesio, da Malebranche, ad esempio, che la proporrà a sua volta, ma anche da molti interpreti contemporanei (Alquié, Gilson, tra i più noti);¹⁵⁴

- infine, vi era la convinzione che l'*essere presente alla mente* dell'oggetto nella conoscenza fosse semplicemente l'*essere compreso*, l'*essere inteso*. In queste teorie le idee erano trattate come identiche alle percezioni, e avere un'idea era lo stesso che *percepire*. Cartesio, Arnauld, Locke, si collocano su questa linea interpretativa, cercando di sostituire progressivamente un'interpretazione psicologica e semantica delle idee a quella che era una vera e propria ontologia dell'oggetto nella mente nei processi di conoscenza.

La teoria cartesiana della realtà oggettiva delle idee, che tenta di spiegare l'essere dell'oggetto conosciuto in quanto conosciuto e contenuto nella mente, si posiziona all'interno di un dibattito ben più ampio e generale e che ha le sue radici all'interno delle dottrine scolastiche. Queste ultime, infatti, nel tentare di spiegare i processi della conoscenza, condividevano l'idea che certe caratteristiche dell'oggetto conosciuto dovessero trasmettersi al soggetto conoscente, insieme

¹⁵⁴ Yolton 1984, pp. 18-39.

all'idea che la cognizione avvenga secondo le categorie del conoscente e non secondo quelle dell'oggetto conosciuto. La categoria del conoscente era quella dell'immaterialità. Il punto di partenza era la distinzione aristotelica tra forma e materia, a cui seguiva che fosse la forma dell'oggetto ad essere trasmessa al soggetto conoscente, in quanto simile alla natura immateriale dell'intelletto. Altrimenti, infatti, si sarebbe dovuto accettare che nel conoscere una pietra la mente divenisse *materialmente* una pietra. La conoscenza insomma prevedeva che il soggetto e l'oggetto divenissero in qualche modo uniti e simili, anche se solo da un punto di vista formale.¹⁵⁵

Aristotele distingueva tra il *sentire*, il *percepire* gli individui e i particolari, e il *conoscere* gli universali. L'anima, all'interno di questa interpretazione, *utilizza* le immagini come contenuti della percezione, ma gli oggetti conosciuti, la cui forma è ricevuta dall'anima, sono gli oggetti esterni stessi.¹⁵⁶ Tommaso, a sua volta e come in parte abbiamo visto, nella *Summa Theologica* sosteneva che l'intelletto riceve, secondo il modo proprio dell'immaterialità, cioè tramite *species* immateriali e intelligibili, gli oggetti materiali e mutevoli, da cui queste *species* derivano. L'intelletto astrae la *forma* degli oggetti dalle immagini sensibili che rappresentano le singole cose materiali e che informano gli organi corporei.¹⁵⁷ La *species* intelligibile non è ciò che propriamente è conosciuto ma ciò *tramite cui* l'intelletto conosce. Aristotele e Tommaso ponevano così le basi per due questioni fondamentali riprese poi da molti cartesiani, primi tra tutti Arnauld e Malebranche: se le idee in quanto strumenti della conoscenza possono rappresentare le cose materiali, senza essere esse stesse gli oggetti della conoscenza. Se, in altre parole, esse possono essere il *medium* e non l'oggetto proprio della conoscenza; e di quale statuto godessero le idee.

Un altro modo di intendere la relazione epistemica tra soggetto e oggetto era basato sull'idea, diffusa nei circoli suáreziani, di una *assimilazione* e di un *contatto* cognitivi, che comunque non escludeva la nozione di rappresentazione.

In tutti questi casi, si condivideva l'idea che l'oggetto dovesse *essere presente* alle nostre facoltà conoscitive, o in se stesso, o tramite una *species* intenzionale, e che esso dovesse *essere unito* alla nostra facoltà per produrre conoscenza e per

¹⁵⁵ Aristotele, *De Anima*, 414 a, 25-28; 429 a, 14-17; 431b, 30.

¹⁵⁶ Ivi, 417b, 21; 431a, 14-15.

¹⁵⁷ Tommaso, *Summa Theologica*, Ia, 85, 1.

spiegare come una entità materiale potesse originare una comprensione immateriale (su un piano puramente cognitivo): la *species* intenzionale, e poi l'idea, avevano allora la funzione di presentare e 'vicariare' l'oggetto alla facoltà conoscitiva.¹⁵⁸

Yolton sottolinea come alcuni elementi teorici abbiano influenzato la riflessione moderna sulla conoscenza: le dottrine scolastiche, il linguaggio dell'ottica, e soprattutto il principio, riportato in molti trattati e saggi dell'epoca, per cui *non si può dare un'azione a distanza e nessuna cosa può essere o agire dove non è*: è necessario un *contatto*, una *vicinanza*, una *prossimità* tra due oggetti o due sostanze che coagiscono reciprocamente.¹⁵⁹ Tale principio è importante per comprendere la teoria delle idee e della conoscenza in Cartesio e, a mio avviso, ancora di più in Malebranche, in quanto rafforzava la convinzione che le idee dovessero *essere presenti* alla mente, in un senso quasi letterale, per consentire un *contatto reale e diretto* tra esse e l'intelletto. Come vedremo, questo sarà uno degli argomenti principali con cui Malebranche sostiene la teoria della visione delle idee in Dio, a partire appunto dal fatto che l'anima non può essere vicina al sole (o alle stelle, o a qualsiasi altro oggetto che le sia distante) quando pensa al sole, e quindi qualche altra entità dotata di esistenza (l'idea) deve essere unita e prossima a essa.

Cartesio ha inaugurato una tradizione (proseguita poi da Arnauld, Locke, Berkeley, Hume, tra gli altri) che ha tentato di distanziarsi dalla *letteralità* della nozione di *essere presente alla mente* delle idee e degli oggetti conosciuti, così come dalle analogie con il mondo dell'ottica e dalle metafore spaziali, che pure hanno continuato a sopravvivere nei contesti cartesiani e postcartesiani. Infatti, l'idea che ciò che è conosciuto dovesse essere intimamente presente alla mente, porta ancora molti autori seicenteschi e settecenteschi ad affermare che la mente debba trovarsi nei luoghi in cui gli oggetti conosciuti sono localizzati. Sebbene queste fossero analisi poco sofisticate, testimoniavano di uno dei nodi e dei problemi principali nel tentare di spiegare come la mente potesse conoscere i corpi senza l'intervento di entità mentali speciali e ulteriori, e della difficoltà di concepire

¹⁵⁸ Questo spiega, da un lato, le tensioni contenute nella teoria cartesiana delle idee e, dall'altro, i distinti esiti che una tale teoria ha raggiunto in pensatori come Arnauld e Malebranche. Le linee principali della loro diatriba attorno alla natura delle idee erano già in parte preimpostate all'interno della riflessione scolastica e precartesiana, sebbene sia a partire dall'interpretazione della dottrina cartesiana delle idee che entrambi i filosofi muovono la loro riflessione. Sulla diatriba tra Arnauld e Malebranche, vedi Moreau 1999.

¹⁵⁹ Cfr. Yolton 1984, p. 10-12. Vedi infatti la *Dioptrique* di Cartesio e la richiesta di Malebranche al lettore della sua *Recherche* di familiarizzare con il suo saggio sulla visione. Si veda sul tema, Gaukroger 2015.

la possibilità di una conoscenza *diretta* dei corpi da parte della mente che non fosse formulata sul modello del *toccare*, dell'*entrare in contatto* e della *contiguità spaziale*.¹⁶⁰

Gli autori che, come Cartesio, cercarono di distanziarsi da questa analisi letterale e spaziale dell'essere presente alla mente degli oggetti lo fecero, da un lato, affermando che ciò che la mente propriamente conosce sono le *idee* degli oggetti e, dall'altro lato, spostando il significato di *essere presente* nella mente sempre più verso il senso – cognitivo e psicologico – di *essere inteso/compreso*. Questa concezione rendeva possibile una conoscenza e una percezione *diretta* degli oggetti *tramite* le idee, intese come modi del pensiero e come contenuti della mente, e non più come entità supplementari nella relazione epistemica, oltre alla mente e agli oggetti conosciuti.

2.3.1. Le idee cartesiane

Una volta liberate le idee dal tradizionale apparato aristotelico del “pensiero incarnato”, il pensatore cartesiano è svincolato dalle costrizioni dell'ontologia scolastica. Noi possediamo l'idea di noi stessi come sostanze pensanti, di Dio come sostanza infinita e della materia come sostanza estesa. Non c'è più bisogno delle forme sostanziali, delle quiddità, delle qualità reali, delle infinite definizioni della scolastica. Fornita delle idee come delle più semplici unità di pensiero, atomi d'evidenza con i quali Cartesio asfalta la strada che conduce la nostra mente alla conoscenza della realtà, essa è libera di costruire la propria scienza certa.

Sono numerose le definizioni che Cartesio fornisce del termine *idea* nelle sue opere.¹⁶¹ Alcune sono le seguenti:

- L'idea è la cosa stessa concepita o pensata, in quanto essa è oggettivamente nell'intelletto.¹⁶²

¹⁶⁰ Yolton 1984.

¹⁶¹ La letteratura cartesiana sulle idee è naturalmente sterminata; si vedano, per esempio, l'ottimo studio di Armogathe 1990, Chappell 1986, Curley 1986, Flage, Bonnon 1992, Simpson 1985, Scribano 2001, Smith 2001, Nadler 2005.

¹⁶² Cartesio 2009, *Opere II*, p. 98 (AT VII, p. 102: «ideam esse ipsam rem cogitatam, quatenus est objective in intellectu»).

- Col nome d'idea intendo quella forma di ognuno dei nostri pensieri, per la percezione immediata della quale abbiamo conoscenza di questi stessi pensieri.¹⁶³
- Prendo il nome di idea per tutto ciò che è percepito immediatamente dallo spirito, come quando voglio o ho paura, poiché nello stesso tempo ho percezione del mio volere e avere paura, e quindi questa stessa volizione e paura sono da me annoverate tra le idee.¹⁶⁴
- Chiamo col nome di idea ciò stesso che la ragione ci fa conoscere, come anche tutte le altre cose che concepiamo, in qualunque modo le concepiamo.¹⁶⁵
- Con la parola idea, intendo tutto ciò che è la forma di qualche percezione.¹⁶⁶
- Le idee stesse non sono altro che forme (*formae*), e non sono composte di materia.¹⁶⁷
- L'idea rappresenta l'essenza della cosa, alla quale se si aggiunge o si diminuisce alcunché, divien tosto l'idea di un'altra cosa.¹⁶⁸
- Alcuni dei miei pensieri sono paragonabili a immagini di cose, come quando penso a un uomo, una chimera, un angelo o Dio: questi pensieri soltanto è appropriato chiamarli idee.¹⁶⁹

La concezione dell'idea come immagine, come *figura*, è per lo più presente nelle *Regulae* e nel *Traité de l'Homme*: nella prima opera, il contesto è quello di un

¹⁶³ Ivi, p. 148 (AT VII, p. 160: «*Idea* nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum»).

¹⁶⁴ Ivi, p. 171 (AT VII, p. 181: «ostendo me nomen *idea* sumere pro omni eo quod immediate a mente percipitur adeo ut, cum volo & timeo, quia simul percipio me velle & timere, ipsa volitio & timor inter *ideas* a me numerentur»). Similmente in una lettera a Mersenne scrive: «par le mot *Idea*, j'entends tout ce qui peut estre en nostre pensée» (AT III, p. 383). Tutti i contenuti e le operazioni mentali possono considerarsi idee.

¹⁶⁵ Ivi, p. 175 (AT VII, p. 185: «Notavi sæpius me nominare *ideam*, idipsum quod ratione evincitur, ut & alia quæ quolibet modo percipiuntur»).

¹⁶⁶ Ivi, p. 177 (AT VII, p. 188: «per *ideam* intelligere id omne quod forma est alicujus perceptionis»).

¹⁶⁷ Ivi, p. 221 (AT VII, p. 232: «Nam, cum ipsæ *idea* sint formæ quædam, nec ex materia ulla componantur»).

¹⁶⁸ Ivi, p. 354 (AT VII, p. 371: «*Idea* enim repræsentat rei essentiam, cui si quid addatur, aut detrahatur, protinus sit alterius rei *idea*»). Nelle ultime tre definizioni l'uso di *idea* si restringe: dal significato denotante ogni contenuto mentale a quello denotante la forma e l'essenza specifica di ogni pensiero (la realtà obiettiva dell'idea, cioè che le distingue l'una dall'altra). Secondo Armogathe 1990, l'uso di *idea* si sposterebbe gradualmente dal denotare tutti i contenuti mentali ai soli pensieri, *cogitationes*.

¹⁶⁹ Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 61 (AT VII, p. 37: «Quædam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit *idea* nomen»).

uso matematico-geometrico e legato all'immaginazione, nella seconda quello di un senso dell'idea intesa come *immagine cerebrale*, come *figura* tracciata sulla ghiandola pineale.¹⁷⁰ Nel *Discours* e nelle *Meditationes* questi usi legati alla figura e all'immagine cerebrale vanno scomparendo, per lasciare il posto a un uso più specificatamente mentale, che associa l'*idée/idea* alla *notio* e alla *cogitatio*. L'uso del termine, inoltre, si intensifica nelle *Meditationes*, soprattutto a partire dalla terza.¹⁷¹ Esso significa, come si vede nei passi citati, sia la *forma* sia il *contenuto* dei nostri pensieri.

Esistono idee di oggetti molto distinti tra loro e di generi differenti, come ad esempio l'idea di Dio, dell'anima, degli angeli, degli uomini, del sole, dei colori, del caldo e del freddo, della cera, del movimento e del tempo, del pensiero e dell'esistenza. Cartesio parla anche di idee di “nozioni comuni”, come ad esempio “ciò che può produrre effetti più grandi e complessi, può produrne anche di minori”, o “due cose che sono uguali a una terza sono anche uguali tra loro”.¹⁷² Scriveva a Burman che in questi casi il termine idea è usato in senso ampio¹⁷³, e quando interrogato da Mersenne sulla questione se le idee fossero sempre espresse da termini semplici, Cartesio rispondeva che non comprendeva la domanda poiché, essendo le parole invenzioni umane, sarebbe stato possibile esprimere la stessa cosa usando una o più parole.¹⁷⁴

Le circostanze in cui Cartesio è disposto a parlare di presenza delle idee alla mente variano quindi considerevolmente, dalla possibilità di conoscere Dio (avere l'idea di Dio), al sapere che cosa sia la verità (avere l'idea della verità), alla creazione immaginaria di una chimera (possedere l'idea di una chimera). Quando parla di presenza di un'idea, può intendere sia una capacità remota (e attualizzabile, come dice talvolta nel caso dell'idea di Dio), sia una particolare esperienza attuale (come nel caso dell'idea di calore, nel momento in cui lo si sta sperando).¹⁷⁵ Come già abbiamo accennato, esse sono talvolta intese come capacità e abilità in attesa di diventare operative, talvolta come episodi o accadimenti mentali – «operazioni

¹⁷⁰ AT X, p. 414, AT XI, pp. 176-177.

¹⁷¹ Cfr. Armogathe 1990. Il percorso del termine all'interno delle *Meditazioni* e delle *Risposte* è articolato e complesso, e si arricchisce dei confronti sul tema con i suoi obiettori, soprattutto con Caterus, Arnauld, Hobbes e Gassendi.

¹⁷² Cartesio 2009, *Opere III*, p. 27 (AT VIII, p. 9).

¹⁷³ AT V, p. 153.

¹⁷⁴ AT III, p. 417.

¹⁷⁵ Kenny 1968.

dell'intelletto o atti della mente»¹⁷⁶ – talvolta, ancora, come gli oggetti e i contenuti di tali atti mentali. Cartesio è consapevole di tale ambiguità quando scrive che le idee possono intendersi *formalmente*, come atti del pensiero, oppure *oggettivamente*, come ciò che è rappresentato da tali atti.¹⁷⁷

Per quanto riguarda la relazione che l'intelletto e la mente intrattengono con le idee, Cartesio si serve di un'ampia gamma di verbi, non sempre coincidenti tra loro. Le idee, infatti, si *formano*, si *costruiscono*, si *afferrano*, si *trovano* in se stessi, si *estraggono* dalla coscienza, ci si *presentano*, si *percepiscono* e si *guardano*, e non sempre è possibile determinare se questi verbi siano semplici metafore o se contengano una precisa teoria delle idee.¹⁷⁸ Nel famoso passo delle *Meditazioni* in cui Cartesio parla della cera, ci vengono date informazioni utili per definire la relazione che la mente e l'intelletto intrattengono con queste unità di conoscenza. Qui Cartesio espone la convinzione che i corpi stessi non siano propriamente conosciuti per mezzo dei sensi o dell'immaginazione, ma per mezzo del solo intelletto.¹⁷⁹ Nel caso della cera, per esempio, né i sensi né l'immaginazione sono in grado di cogliere gli infiniti mutamenti cui essa può essere sottoposta. Questi mutamenti possibili possono essere percepiti solo dalla mente (*sola mente percipere*), la quale soltanto conosce, al di là di ognuno di essi, che cosa sia la cera. La percezione che abbiamo di quest'ultima, sebbene attivata da qualche movimento dei sensi, non è un «vedere, un toccare, un immaginare, e non lo è mai stata, nonostante che prima sembrasse così, perché è invece una visione esclusivamente mentale»¹⁸⁰, che può essere oscura e confusa, oppure chiara e distinta. Da qui la convinzione cartesiana che i corpi stessi non siano propriamente conosciuti per mezzo dei sensi, ma per mezzo del solo intelletto, che ne conosce le idee. La relazione tra la mente (l'intelletto) e le idee, inoltre, è in questo passo e spesso descritta come una *relazione percettiva*, in cui la mente *vede* i propri oggetti.

¹⁷⁶ Cartesio 2009, *Opere II*, p. 221 (AT VII, p. 232).

¹⁷⁷ Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 15 (AT VII, p. 8: «Sed respondeo hic subesse æquivocationem in voce ideæ: sumi enim potest vel materialiter, pro operatione intellectus, quo sensu me perfectior dici nequit, vel objective, pro re per istam operationem representata», AT VII, p.41: «talem esse naturam ideæ, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, præter illam quam mutuatur a cogitatione mea, cujus est modus»). Cartesio recupera il vocabolario della scolastica quando parla di «realitas objectiva», «causa efficiens et totalis», «realitas actualis sive formalis».

¹⁷⁸ È opinione di Armogathe 1990, che Cartesio abbia continuato a modificare, rivedere e riformulare l'uso del termine "idea" in risposta alle obiezioni ricevute dai suoi distinti interlocutori.

¹⁷⁹ Vedi anche AT VII, p. 132: «advertetis nequidem ipsa corpora proprie sensu percipi, sed solo intellectu» (Cartesio 2009, *Opere II*, p. 126).

¹⁸⁰ Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 51 (AT VII, p. 31: «ejus perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio»).

Nelle lettere, parlando dell'idea di Dio, Cartesio afferma che tutti gli uomini hanno dentro se stessi un'idea implicita di Dio, e la facoltà di conoscerlo. Ciononostante, molti passano la vita senza sentire o sapere di averla, senza mai rappresentarsi questa idea distintamente.¹⁸¹ In questi passi sembra quindi che le idee siano simili ad attitudini o a facoltà, che non necessariamente si attualizzano e giungono a coscienza.

Tenere presente queste ambiguità si rivela importante anche nel considerare la famosa dottrina cartesiana delle idee innate. Nelle *Meditazioni*, Cartesio parla di tre tipi di idee: quelle innate, quelle acquisite (avventizie), e quelle concepite da noi stessi (fattizie).¹⁸² A determinare la differenza tra questi tipi sembra dunque essere l'origine. Eppure, quando fornisce degli esempi, sembra emergere una differenza di genere che trascende quella genealogica. Nella sua corrispondenza con Mersenne, per esempio, articolando ulteriormente la distinzione tra le idee, dice che alcune sono avventizie, come l'idea che abbiamo comunemente del sole; alcune sono fattizie, come l'idea che gli astronomi costruiscono del sole attraverso i loro ragionamenti; e alcune infine sono innate, come l'idea di Dio¹⁸³, della mente e del corpo, del triangolo, e in generale tutte quelle che rappresentano le essenze vere, eterne e immutabili.

Non vi è sempre chiarezza nell'uso che Cartesio fa del concetto di "idea innata".¹⁸⁴ Egli scrive nelle *Risposte alle Terze Obiezioni* che la mente possiede idee innate nello stesso senso in cui la mente possiede la facoltà di pensare, cioè come una disposizione a contrarre idee.¹⁸⁵ Questo però sembra entrare in contraddizione

¹⁸¹ AT III, p. 431 e AT IV, p. 187.

¹⁸² A tale riguardo, è opportuno dire che per Cartesio uno degli errori più frequenti nei nostri giudizi è quello di ritenere che le idee che si trovano in noi siano simili o conformi alle cose fuori di noi. Esempio emblematico di questo problema è il caso delle qualità sensibili (colore, odore, sapore), che ricorre in tutte le *Meditazioni*: se esse siano, cioè, oggettive (appartenenti realmente ai corpi esterni che percepiamo) o soggettive (appartenenti al soggetto che percepisce).

¹⁸³ Cartesio 2009, *Opere II*, p. 374: «senza scusarsi con l'equivoco di quelli che la restringono (l'idea) alle immagini delle cose materiali che si formano nell'immaginazione, non si saprebbe negare di avere qualche idea di Dio, a meno che non si dica di non intendere quel che significano queste parole: "la cosa più perfetta che possiamo concepire", poiché questo è ciò che tutti gli uomini chiamano Dio».

¹⁸⁴ Si veda AT VII, p. 63: «quorum veritas adeo aperta est & naturæ meæ consentanea, ut, dum illa primium detego, non tam videar aliquid novi addiscere, quam eorum quæ jam ante sciebam reminisci» (Cartesio 2010, *Meditazioni*, pp. 105-107: «le verità di questo genere sono tanto palesi e in accordo con la mia natura che, quando le scopro per la prima volta, ho l'impressione, più che di imparare qualcosa di nuovo, di ricordarmi di qualcosa che conoscevo già»). Interessanti sul tema delle idee innate sono anche gli articoli di Flage, Bonnen, 1992, e il ricco articolo di Simpson 1985.

¹⁸⁵ AT VII, p. 189: «cum dicimus ideam aliquam nobis esse innatam, non intelligimus illam nobis semper obversari: sic enim nulla prorsus esset innata; sed tantum nos habere in nobis ipsis facultatem illam eliciendi» (Cartesio 2009, *Opere II*, p. 178: «quando dico che qualche idea è nata con noi, o

con un'altra affermazione di Cartesio, e cioè che anche un bambino nel grembo della madre possiede in sé l'idea di Dio e quella di tutte le verità auto-evidenti.¹⁸⁶ Ciò sembra indicare che, nel momento in cui il bambino imparerà la parola "Dio", egli starà semplicemente imparando ad esprimere un concetto che già e da sempre possedeva, in un senso di "innatismo" più forte rispetto a quello che vede coincidere le idee innate con la semplice facoltà o capacità di pensare.¹⁸⁷

Cartesio non sembra lasciare grosso spazio all'interno della sua filosofia all'*apprendimento*, il suo è un sistema che *scopre* le proprie conoscenze e le proprie verità. Tutte le idee possono dirsi in un certo senso innate, per Cartesio:

Adeo ut nihil sit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant: quod nempe judicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostrae praesentes, ad res quasdam extra nos positas referri: non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensuum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas.¹⁸⁸

E così anche scriveva a Mersenne: «Io mantengo che tutte quelle idee che non implicano alcuna affermazione o negazione sono innate: poiché gli organi dei nostri sensi non ci portano nulla che sia uguale alle idee che sorgono in noi nelle occasioni che ci forniscono i sensi, e perciò quell'idea deve essere stata in noi precedentemente».¹⁸⁹

che è naturalmente impressa nelle nostre anime, non intendo che essa sia presente sempre al nostro pensiero; poiché di innata in questo senso non ce ne sarebbe nessuna; ma solo che noi abbiamo in noi stessi la facoltà di produrla»).

¹⁸⁶ AT III, p. 424.

¹⁸⁷ Kenny 1968, p. 102.

¹⁸⁸ Cfr. AT VIII, p. 358-359 (traduzione mia: «Nelle nostre idee non vi è nulla che non sia innato alla mente, o facoltà di pensare, eccetto quelle circostanze che riguardano l'esperienza – il fatto, ad esempio, che noi giudichiamo questa o quell'idea, che noi abbiamo ora presente al pensiero, come da riferirsi a certe cose esterne, non perché quelle cose esterne trasmettano le idee stesse alla nostra mente attraverso gli organi di senso, ma poiché essi hanno trasmesso qualcosa che ha dato alla mente occasione di formare quelle idee, per mezzo di una facoltà innata, in questo momento piuttosto che in un altro. Poiché nulla raggiunge la nostra mente dagli oggetti esterni attraverso gli organi di senso, se non certi movimenti corporei, ma anche questi movimenti, e le figure che sorgono da essi, non sono concepiti da noi nella forma che assumono negli organi di senso»); ivi, p. 359: «ipsas motuum & figurarum ideas nobis esse innatas. Ac tanto magis innatae esse debent ideae doloris, colorum, fonorum, & similium, ut mens nostra possit, occasione quorundam motuum corporeorum, sibi eas exhibere; nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent» (traduzione mia: «Quindi segue che le idee dei movimenti e le figure sono esse stesse innate in noi. Così pure l'idea di dolore, colore, suono e della somiglianza devono essere innate, cosicché la mente possa, occasionata da certi movimenti corporei, presentare quelle idee a se stessa, poiché esse non hanno alcuna somiglianza con i movimenti corporei»).

¹⁸⁹ AT III, p. 418, traduzione mia: «je tiens que toutes celles qui n'envelopent aucune affirmation ny négation, nous sont innatae; car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réveille en nous à leur occasion, & ainsi cette idée a dû être en nous auparavant»).

Che tutte le idee siano innate, può significare, in un senso meno forte, che la *capacità* di pensare, immaginare, sentire, fare esperienza di una qualche idea è già innata in noi, e non ci viene data dagli stimoli ricevuti nelle diverse occasioni particolari. Quando la potenzialità (capacità) di pensare qualcosa si traduce in atto, poiché la realtà extramentale ne ha fornito l'occasione, allora abbiamo un'idea avventizia. Secondo questa interpretazione, la distinzione tra idee innate e avventizie sarebbe solo una distinzione di "circostanze": una stessa idea sarebbe, sotto l'aspetto della capacità, innata, e sotto l'aspetto dell'episodio extramentale che la "attiva" e la accompagna al giudizio, avventizia.¹⁹⁰ Poiché Cartesio ritiene che le idee *non siano* uguali allo stimolo percettivo che le occasiona alla mente, e ritiene anche, in senso antiplatonico, che le idee *non siano* copie delle cose reali, l'unica opzione che rimane possibile è quella dell'innatismo.

2.3.2. Realtà formale e realtà oggettiva delle idee

Vorrei soffermarmi brevemente sulla distinzione che Cartesio tratteggia, recuperandola (seppure in modo innovativo e originale) dalla scolastica¹⁹¹, tra realtà formale e oggettiva delle idee, poiché essa è importante per comprendere la dimostrazione dell'esistenza di Dio di cui parlerò nel prossimo capitolo. Cartesio afferma, soprattutto nella *Terza Meditazione*, che alcune idee possiedono più perfezione di altre, intendendo la nozione di 'perfezione' non come un termine di valore ma come sinonimo di *realtà*, di *essere*. Questo essere-realtà-perfezione è, secondo Cartesio, passibile di gradi: una cosa può essere più perfetta di un'altra, dotata di più realtà, meglio posizionata in quella scala gerarchica dell'essere che si apre tra Dio e il nulla. Questa realtà (o perfezione), inoltre, può essere *formale* o *oggettiva*. *Formale* è ogni realtà in se stessa, nella sua esistenza attuale, mentre *oggettiva* ogni realtà rappresentata, o meglio *in quanto* rappresentata, cioè in quanto *oggetto presente nell'intelletto*.¹⁹²

¹⁹⁰ Si vedano, sulle idee in Cartesio, gli studi di Chappell 1986 e Nelson 2008.

¹⁹¹ Cfr. Wells 1990, che spiega a questo proposito il fraintendimento in atto tra Caterus e Cartesio nelle *Prime Obiezioni*. Vedi anche Armogathe 1990, Wells 1984, Ayers 2008, Normore 1986.

¹⁹² Vedi Landucci 2010, p. XXXV, Chappell 1986, Normore 1986. È nella trattazione della realtà obiettiva che Cartesio si discosta dalla dottrina scolastica. Secondo Caterus, per esempio, l'*esse*

Gilson sostiene che, nel pensiero scolastico, l'essere oggettivo non fosse un essere reale, ma un ente di ragione, e quindi non bisognoso di causa, laddove per Cartesio esso è un essere minore dell'essere formale della cosa, ma comunque un ente reale che, di conseguenza, richiede una causa, come vedremo.¹⁹³ Il dibattito scolastico (Tommaso, Scoto, Eustachio, Durando di Sancto Porciano, Suárez, Raconis, tra gli altri) verteva sul problema se il concetto oggettivo collassasse nel concetto formale, cioè in un atto dell'intelletto, nel qual caso sarebbe stato solo un ente di ragione, o se invece il concetto oggettivo fosse una terza realtà tra il concetto formale e la cosa, nel qual caso sarebbe stato qualcosa di più di un ente di ragione, di cui sarebbe stato necessario ricercare una causa. La tradizione tomista tendeva a preferire la prima ipotesi, quella scotista la seconda.¹⁹⁴

Ritornando a Cartesio, per le idee avere realtà formale significa essere modi del pensiero (*modi cogitandi*). Da questo punto di vista, tutte le idee contenute nella mente sono uguali e dotate della medesima realtà. Si differenziano invece per la loro realtà oggettiva, che deriva dall'oggetto rappresentato da ciascuna idea.¹⁹⁵ In questo secondo caso, le idee si distinguono nel grado di perfezione, poiché un oggetto dotato di più essere e di più realtà li trasferisce anche all'idea che lo rappresenta, posizionandola gerarchicamente più in alto di un'idea il cui oggetto ne possieda in minore quantità (è il caso della sostanza e degli accidenti, o quello di una sostanza infinita rispetto ad una finita).¹⁹⁶

objectivo non è qualcosa di reale e ulteriore di cui è ragionevole cercare una causa: «realitas objectiva pura denominatio est, actu non est», AT VII, p. 92.

¹⁹³ Gilson 1925, p. 321; Ariew 1999, p. 41; Vedi anche le *Prime Obiezioni* alle *Meditazioni* e le *Risposte* di Cartesio a queste, in cui è presentata la distinzione tra *ens actu* ed *ens rationis*, AT VII, p. 103 (Cartesio 2009, *Opere II*, p. 99).

¹⁹⁴ Ariew 1999, è convinto, al contrario di Gilson, che il clima filosofico in Francia all'inizio del 1600 fosse prevalentemente scotista e non tomista. Si veda anche, riguardo all'influenza scolastica sul tema della realtà formale e oggettiva delle idee in Cartesio, Normore 1986, e Wells 1984, 1990.

¹⁹⁵ Vedi anche *Risposte alle Prime Obiezioni*, AT VII, pp. 102-103: «neque ibi, *objective esse in intellectu*, significabit ejus operationem per modum objecti terminare, sed in intellectu eo modo esse quo solent ejus objecta, adeo ut idea solis sit sol ipse in intellectu existens, non quidem formaliter, ut in coelo, sed objective, hoc est eo modo quo objecta in intellectu esse solent; qui sane essendi modus longe imperfectior est quam ille quo res extra intellectum existunt, sed non idcirco plane nihil est, ut jam ante scripsi» (Cartesio 2009, *Opere II*, p. 99): «Essere oggettivamente nell'intelletto non significherà terminarne l'operazione a guisa di oggetto, ma, invece, esser nell'intelletto nella maniera che i suoi oggetti sogliono esservi; in guisa tale che l'idea del sole è il sole stesso esistente nell'intelletto, non, a dire il vero, formalmente, come esiste nel cielo, ma oggettivamente, cioè nella maniera in cui gli oggetti sogliono esistere nell'intelletto: la qual maniera di essere è, a dir vero, ben più imperfetta di quella per la quale le cose esistono fuori dell'intelletto; ma non perciò è un puro niente, come ho già detto innanzi».

¹⁹⁶ Se un oggetto è più perfetto di un altro, l'idea del primo sarà oggettivamente più perfetta dell'idea del secondo: AT VII, p. 165: «Sunt diversi gradus realitatis, sive entitatis; nam substantia plus habet realitatis, quam accidens vel modus; & substantia infinita, quam finita» («Ci sono diversi gradi di realtà o di essere, poiché le sostanze possiedono più realtà degli accidenti o dei modi; e una sostanza

L'ulteriore distinzione che è importante conoscere per la comprensione della dimostrazione dell'esistenza di Dio è quella che riguarda i possibili rapporti di causa-effetto tra le sostanze, che per Cartesio sono fondamentalmente rapporti di produzione. La causalità può essere di tipo *formale*, se la causa e l'effetto sono dotati dello stesso grado di realtà (come nel caso del padre con il figlio), oppure di tipo *eminente*, se la causa è fornita di un livello maggiore di essere rispetto all'effetto che produce (come nel rapporto tra un architetto e la casa che edifica).¹⁹⁷

Questi strumenti concettuali, come abbiamo già detto, sono presi in prestito dalla scolastica, però Cartesio ne fa un uso parzialmente innovativo, attribuendo grande serietà alla nozione di "realtà oggettiva":

*Per realitatem objectivam ideæ intelligo entitatem rei representatæ per ideam, quatenus est in idea (...). Nam quaecumque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective.*¹⁹⁸

Per quanto riguarda la distinzione tra formale e oggettivo:

*Uterius vero considerantes ideas quas in nobis habemus, videmus quidem illas, quatenus sunt quidam modi cogitandi, non multum a se mutuo differre, sed quatenus una unam rem, alia aliam repræsentat, esse valde diversas; & quò plus perfectionis objectivæ in se continent, eo perfectiorem ipsarum causam esse debere.*¹⁹⁹

Essendo convinto che anche un contenuto rappresentativo quale è quello della realtà oggettiva delle idee sia un qualcosa e non un niente, anche di esso risulta legittimo (e necessario) chiedersi da dove provenga e da che cosa sia causato, poiché tra le cose manifeste mediante il lume naturale, come vedremo, vi è anche e soprattutto il fondamentale principio filosofico per cui il nulla non fa nulla, da cui

infinita possiede più realtà di una sostanza finita», Cartesio 2009, *Opere II*, p. 152). La scala dell'essere cartesiano possiede principalmente tre livelli: la sostanza infinita, la sostanza finita, e i modi. Ma la maniera in cui i modi dipendono dalla sostanza non è la stessa in cui le sostanze infinite dipendono da quelle finite: nel primo caso, infatti, la dipendenza è di tipo logico, i modi ineriscono alla sostanza come al proprio soggetto. Nel secondo caso, la dipendenza è di tipo causale, in quanto le sostanze finite dipendono causalmente dalla sostanza infinita che le produce come suoi effetti.

¹⁹⁷ Cfr. Landucci 2010.

¹⁹⁸ AT VII, p. 161 (Cartesio 2009, *Opere II*, p. 148: «Con realtà oggettiva di un'idea intendo l'essere della cosa rappresentata dall'idea, in quanto questa entità è nell'idea (...) poiché tutto quello che noi concepiamo come esistente negli oggetti delle idee, è nelle idee stesse oggettivamente, o per rappresentazione»). Quella di Cartesio è definibile come una vera e propria "teoria della realtà oggettiva", Cfr. anche Baier 1986, Grene 1991.

¹⁹⁹ AT VII, p. 11 (Cartesio 2009, *Opere III*, p. 30: «quando riflettiamo sulle distinte idee che sono dentro di noi, è semplice percepire come non ci sia molta differenza tra di esse quando sono considerate solo come modi del pensiero; però esse sono fortemente differenti sotto un altro aspetto, poiché una rappresenta una cosa, e l'altra un'altra cosa; e anzi, che la loro causa dev'essere tanto più perfetta, quanto maggior perfezione ha quello che esse rappresentano del loro oggetto»).

segue che di qualunque cosa è necessario ricercare la causa, poiché è impossibile che qualcosa sia prodotto dal niente.

Alla luce della distinzione presente nelle idee tra realtà formale e oggettiva, esse avranno due cause: della loro realtà formale la causa sarà sempre la medesima, e cioè la mente di chi pensa, in quanto sono tutte modi del pensiero. Della loro realtà oggettiva, invece, la causa varierà a seconda del contenuto. Poiché però, per Cartesio, non è possibile spiegare causalmente una realtà oggettiva ricorrendo solo, in un regresso all'infinito, ad altre realtà oggettive, è necessario giungere prima o poi ad una causa che sia di tipo formale.²⁰⁰

Et quamvis forte una idea ex alia nasci possit, non tamen hic datur progressus in infinitum, sed tandem ad aliquam primam debet deveniri, cujus causa sit instar archetypi, in quo omnis realitas formaliter contineatur, quae est in idea tantum objective.²⁰¹

Il perché di ciò è appunto il fatto che appartiene alla natura delle idee che le loro cause ultime abbiano un'esistenza formale; ed è grazie al lume naturale che sappiamo che le idee sono in noi come delle copie (*images*), che possono essere inferiori alla perfezione degli oggetti da cui derivano ma non possono contenere più realtà e più perfezione di questi.²⁰²

Questa distinzione tra realtà formale o oggettiva consente a Cartesio di dimostrare l'esistenza di Dio a partire dalla presenza nella nostra mente di un'idea (di Dio) la cui realtà oggettiva è infinita. Tale idea è infatti quella di una sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente e potente. Malebranche, come vedremo, obietterà a Cartesio di non avere seguito fino in fondo le conseguenze della distinzione da lui delineata; se lo avesse fatto, avrebbe compreso che l'infinità dell'idea di Dio non può essere soltanto una realtà oggettiva, la realtà di Dio *in quanto rappresentato* dall'idea, ma deve essere una realtà formale, e cioè Dio stesso che esiste attualmente.²⁰³

²⁰⁰ Landucci 2010, p. XXXVII.

²⁰¹ AT VII, p. 42 (Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 69: «È vero che può darsi che un'idea nasca da un'altra idea, però qui non si dà un regresso all'infinito, e alla fine si deve pervenire ad una prima idea, la causa della quale sia come un originale in cui sia contenuta *formalmente* tutta la realtà che nell'idea è soltanto *oggettivamente*»).

²⁰² AT VII, p. 42.

²⁰³ Cfr. Malebranche, OC VIII-IX, p. 949

SECONDA PARTE: CARTESIO

Al Collegio gesuita di Le Flèche, durante la sua giovinezza, Cartesio entrò in contatto con molto del pensiero della scolastica. Alcuni tra gli autori che quasi sicuramente Cartesio aveva letto direttamente sono Tommaso, i conimbricensi Suárez, Toletus e Rubius, Raconis, Eustachio da Sancto Paulo.²⁰⁴ Per quanto riguarda Scoto il discorso è più complesso. È forse poco probabile che Cartesio lo abbia letto direttamente, ma alcune importanti idee scotiste circolavano ormai diffusamente nelle università e influenzavano molti degli scolastici che Cartesio conosceva. È questo, ad esempio, il caso di Eustachio da Sancto Paulo che, tra i sistematizzatori della filosofia scolastica, Cartesio conosceva e apprezzava in particolar modo, e di cui lesse senza dubbio la *Summa philosophica quadripartita*.²⁰⁵

Al di là del disaccordo che Cartesio sviluppò con molti di questi autori, molte delle idee esposte nella prima parte costituivano un terreno intellettuale e filosofico a partire dal quale anche Cartesio si formò, con il quale si confrontò e al quale attinse, talvolta per criticarlo, talvolta per modificarlo, talvolta per riproporlo, sebbene all'interno di una filosofia nuova quale era quella che proponeva. È importante sottolineare che, al di là di una conoscenza diretta o di prima mano delle teorie e degli autori sopra menzionati, certe idee e certe nozioni circolavano negli ambienti intellettuali, religiosi, e scientifici che Cartesio frequentava, costituendo quindi un serbatoio prezioso di concetti utili per articolare la sua riflessione filosofica.

Cartesio, nel corso di tutta la sua opera, mostra di privilegiare una conoscenza diretta e non discorsiva della verità. Mi propongo, in questa parte del lavoro, di mostrare i distinti modi in cui differenti forme di conoscenza diretta vengono concettualizzate dal filosofo. A determinare le distinzioni sono a mio avviso due elementi: le istanze conoscitive (*intuitus, lumen naturale, intelletto*) e gli oggetti conosciuti (il proprio pensiero, le idee, i principi metafisici, Dio). L'obiettivo che mi propongo è ordinare e chiarificare, al fine di creare una sorta di mappatura delle forme e degli strumenti della conoscenza diretta in Cartesio. Come cercherò di

²⁰⁴ Ariew 1999, 2011.

²⁰⁵ Ivi, pp. 46-47. Sull'influenza del pensiero scolastico nella filosofia di Cartesio, si vedano Ariew 2011, Secada 2000 e Grene 1991. In particolare, sull'influenza di Eustachio, si veda Van De Pitte 1988.

mostrare, infatti, l'*intuitus* è per lo più associato alla percezione (chiara e distinta) delle idee e a quella delle verità prime della logica e della matematica; anche al *cogito*, ma quest'ultimo conserva una dimensione duplice, che lo rende nello stesso tempo oggetto di *intuitus* e di *connaissance intuitive*: assumo, infatti, che i due termini siano usati in Cartesio in maniera distinta, riflettendo i due differenti usi di cui ho parlato nella prima parte: quello tomista, di conoscenza diretta e non discorsiva, e quello scotista, di conoscenza 'esperienziale' della cosa in quanto presente ed esistente. Se la *essenza* di Dio è conosciuta per Cartesio, come per Scoto nel caso delle menti angeliche, mediante un concetto chiaro e distinto (seppure inadeguato a comprenderne per intero la natura infinita), l'*esistenza* di Dio è dimostrata mediante due dimostrazioni. Ritengo che il lume naturale sia utilizzato nelle *Meditazioni* per ottenere la conoscenza diretta e indubitabile di alcuni principi metafisici particolari, quelli causali, necessari a Cartesio per la dimostrazione della *Terza Meditazione*.

CAPITOLO TERZO: *INTUITUS* E *NOTITIA INTUITIVA*

3.1. L'*intuitus* in Cartesio

Nelle *Regulae ad directionem ingenii*, opera giovanile di Cartesio che non fu pubblicata dal filosofo, la percezione diretta del vero è per lo più una funzione dell'*intuitus*, che è definito come modello ideale di conoscenza cui tutti gli altri modi dovrebbero tendere. Persino la deduzione, che pure è per Cartesio strumento di conoscenza certa, risente almeno in parte del peso della catena dei ragionamenti e del ricorso alla memoria, tanto che sarebbe auspicabile venisse ridotta ad un'unica intuizione istantanea.²⁰⁶ Considerato il rilievo che l'*intuitus* assume all'inizio del

²⁰⁶ AT X, p. 407: «Quod ita faciendum fuit, quia ad mentis intuitum duo requirimus: nempe ut propositio clare & distincte, deinde etiam ut tota simul & non successive intelligatur. Deductio verò (...) non tota simul fieri videtur, sed motum quemdam ingenii nostri unum ex alio inferentis involvit; atque idcirco ibi illam ab intuitu jure distinxerimus» (Cartesio 2009, *Opere I*, p. 50). Questo è molto simile a quanto diceva Tommaso sulla conoscenza intuitiva, contrapposta a quella discorsiva. Vedi prima parte, paragrafo sulla conoscenza intuitiva.

percorso dell'epistemologia cartesiana, è utile chiedersi che cosa Cartesio intenda con questo termine, quando lo propone come ideale della conoscenza vera.

Prima di tutto, possiamo chiederci se Cartesio usasse questo termine nello stesso senso e con lo stesso significato con cui lo usava Tommaso:

Del resto affinché non accada che qualcuno resti impressionato dal nuovo uso della parola intuito (*intuitus*) e delle altre che in maniera analoga io tenterò di allontanare dal significato comune, qui avverto in generale che io non mi interessino affatto di come i singoli vocaboli siano stati in questi ultimi tempi adoperati nelle scuole, poiché sarebbe cosa difficilissima servirsi dei medesimi nomi e aver nell'animo cose del tutto differenti.²⁰⁷

In questo passo delle *Regulae*, Cartesio dice espressamente di distanziarsi dall'uso che del termine *intuitus* veniva fatto nelle Scuole, per affermarne un utilizzo nuovo. Come abbiamo visto, però, all'interno delle Scuole erano presenti due usi di tale nozione, quello di Tommaso e quello di Scoto.²⁰⁸ Tommaso, da un lato, utilizzava l'*intuitus* opponendolo sempre e solo a deduzione, inferenza o ragionamento. In questo modo, esso denotava tutti i casi di conoscenza non discorsiva: la percezione sensibile, la conoscenza dei principi primi, la visione di Dio da parte dei beati. Scoto, dall'altro, intendeva la *notitia intuitiva* come conoscenza di ciò che è presente in quanto è presente ed esistente, e la opponeva alla conoscenza astrattiva, mediata dalle *species*, che è conoscenza della natura e dell'essenza della cosa, a prescindere dalla esistenza o non esistenza dell'oggetto indagato (che quindi non è necessariamente presente nel momento in cui lo si considera).²⁰⁹

L'intuizione poteva essere contrapposta, quindi, o alla conoscenza discorsiva, o alla conoscenza astrattiva. In Scoto l'intuizione, intesa come quel tipo di conoscenza che generalmente era concessa nel caso della conoscenza sensibile e di quella beatifica, veniva attribuita anche all'intelletto. Ciononostante, la conoscenza sensibile rimaneva per lui il modello privilegiato d'analisi, che estendeva anche alla conoscenza dell'intelletto, essendo quest'ultimo una facoltà superiore che deve quindi poter fare tutto ciò che è concesso ai sensi.²¹⁰

²⁰⁷ Cartesio 2009, *Opere I*, pp. 23-24 (AT X, p. 369: «Cæterum ne qui forte moveantur vocis intuitus novo usu, aliarumque, quas eodem modo in frequentibus cogar a vulgari significatione remove, hic generaliter admoneo, me non plane cogitare, quomodo quæque vocabula his ultimis temporibus fuerint in scholis usurpata, quia difficillimum foret ijsdem nominibus uti, & penitus diversa sentire»).

²⁰⁸ Cfr. Ariew 1999, Boler 1982, Day 1947, Heider 2016, Gilson 2011 e prima parte.

²⁰⁹ Colli, Selogna 2011.

²¹⁰ Scribano 2006.

Anche se l'uso tomista continuava ad essere utilizzato ai tempi di Cartesio, nelle Scuole, l'uso più frequente di "conoscenza intuitiva" era quello imposto da Scoto.²¹¹ Se Cartesio afferma di rifiutare l'uso più diffuso nelle Scuole è perché recupera quello tomista, che si oppone non alla conoscenza delle cose assenti, ma al pensiero discorsivo e al ragionamento inferenziale:

In ciò pertanto distinguiamo l'intuito della mente dalla deduzione certa, che in questa si concepisce un movimento o una serie di successione, e in quello no; e inoltre, perché a questa non è necessaria un'evidenza in atto, come all'intuito, ma essa piuttosto mutua in certo modo dalla memoria la sua certezza. Dalle quali cose si comprende come si possa dire che quelle medesime proposizioni le quali vengono concluse immediatamente da primi principi, da un differente punto di vista possono essere conosciute ora per intuito, ora per deduzione; ma poi gli stessi primi principi, soltanto per intuito; e al contrario le conclusioni remote in nessun'altra maniera che per deduzione.²¹²

²¹¹ Questo è testimoniato sia dai testi degli autori contemporanei a Cartesio, sia dai dizionari dell'epoca. Nel primo caso, si veda il noto passo dei Conimbricensi, *De Anima*, 2, 6, 3, 11 cit. da Gilson 1979, *Index scolastico-cartésien*, n. 87: «Notitia intuitiva, quae etiam visionis dici consuevit (...) est notitia rei praesentis ut praesens est; id est, cognitio qua ita rem attingimus, ut per eam cernatur praesentia objecti in se, et ex vi ipsius cognitionis, non vero quia aliunde comprobatur. Ejusmodi est notitia qua quis videt candorem in pariete et qua sonum audit, et qua beati divinam naturam intuentur, quam D. Paulus epist. Prima ad Corinth. appellat facie ad faciem»; nel secondo caso, si veda ad esempio E. Huguet, *Dictionnaire de la langue française au seizième siècle*, Didier, Paris 1946, «Intuition: Contemplation». Quest'ultimo caso testimonia inoltre, più specificamente, dell'identificazione tra intuizione e visione beatifica avvenuta nella lingua francese, dove la *connaissance intuitive* si è identificata con la *notitia intuitiva* scotista. Nel caso del latino, invece, la parola *intuitus* copre ancora le due accezioni della intuizione. Se ancora il testo latino delle *Meditazioni* utilizza i termini «*intuitus*» e «*intueri*», la versione francese non li rende mai con «*intuition*», «*connaissance intuitive*», «*connaître intuitivement*». E questo non perché a Cartesio l'espressione fosse ignota, ma perché la utilizzava proprio per indicare la visione beatifica. Nel passo sopra citato, infatti, Cartesio afferma di «prestare attenzione soltanto al significato latino delle parole, affinché tutte le volte che mancano le parole proprie, io possa portare al mio significato quelle che mi sembrano bene adatte».

²¹² Cartesio 2009, *Opere I*, p. 24 (AT X, p. 370: «Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo, quod in hac motus sive successio quaedam concipiatur, in illo non item; & praeterea, quia ad hanc non necessaria est praesens evidentiā, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur. Ex quibus colligitur, dici posse illas quidem propositiones, quae ex primis principijs immediate concluduntur, sub diversa consideratione, modo per intuitum, modo per deductionem cognosci; ipsa autem prima principia, per intuitum tantum; & contra remotas conclusiones, non nisi per deductionem»). Gli assiomi conosciuti intuitivamente sono assolutamente affidabili, come pensava anche Tommaso. Nelle *Meditazioni*, alcuni principi sono detti indubitabili non perché colti dall'*intuitus*, ma dalla luce naturale, Cfr. AT VII, p. 38: «quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur, ut quod ex eo quod dubitem, sequatur me esse, et similia, nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui aequae fidam ac lumini isti, quaeque illa non vera esse possit docere». Anche la ragione per cui gli assiomi e i principi primi sono considerati indubitabili sono le stesse in Cartesio e in Tommaso. All'intelletto non è possibile dubitare degli assiomi nel momento in cui li considera. Tale caratteristica è propria delle verità semplici, poiché esse non sono scomponibili, e qualora le si pensi sarebbe impossibile dubitarne. Interessante anche come prosegue la *Regola III*, dopo aver parlato di intuizione e deduzione: «E queste due sono vie certissime alla scienza, né se ne debbono ammettere di più in rispetto all'intelligenza, ma tutte le altre sono da respingere come sospette e soggette ad errori; il che tuttavia non impedisce che quelle cose che sono divinamente rivelate, da noi si credano più certe di ogni cognizione», Ivi, p. 24 (AT X, p. 370: «Atque hæc duæ viæ sunt ad scientiam certissimæ, neque plures ex parte ingenij debent admitti, sed aliæ omnes ut suspectæ erroribusque obnoxia rejiciendæ sunt; quod tamen non impedit quominus illa, quæ divinitus revelata sunt, omni cognitione certiora credamus»).

L'uso cartesiano, però, riduce l'applicazione della conoscenza intuitiva (dell'*intuitus*) solo ai casi dell'intuizione intellettuale e della conoscenza razionale non discorsiva, quella delle nature semplici e dei principi in cui non è possibile l'errore, escludendo invece gli altri due casi possibili di conoscenza intuitiva: quello della percezione sensibile e quello della conoscenza beatifica.²¹³ L'*intuitus* cartesiano è dunque una conoscenza "astrattiva", poiché come vedremo mediata dalle idee, non discorsiva né inferenziale, e infallibile, che però non comprende – consapevolmente - la conoscenza intuitiva propria della visione beatifica di Dio.²¹⁴

In Scoto, la conoscenza angelica di Dio era divenuta un caso esemplare di conoscenza astrattiva, quindi opposta all'intuizione dei beati, perché operava attraverso *concetti* e non per visione immediata. Cartesio, nelle *Regulae*, recupera questa forma di conoscenza astrattiva che si dà tramite concetti e la trasforma in ciò che egli chiama *intuitus*, dal quale poi esclude la percezione sensibile e la visione beatifica. Secondo Cartesio tutta (o quasi, come vedremo) la conoscenza umana è mediata dalle idee e ricade sotto quella che Scoto definiva conoscenza astrattiva, la quale può essere, nei termini di Tommaso e Cartesio, sia intuitiva sia deduttiva.

È nelle *Regulae ad directionem ingenii* che Cartesio fa un uso molto ampio della nozione di *intuitus*. È in questo testo, altresì, che ne fornisce una definizione:

Per intuito (*intuitum*) intendo non la incostante attestazione dei sensi o l'ingannevole giudizio dell'immaginazione malamente combinatrice, bensì un concetto della mente pura e attenta tanto ovvio e distinto, che intorno a ciò che pensiamo non rimanga assolutamente alcun dubbio; ossia, il che è il medesimo, un concetto non dubbio della mente pura e attenta, il quale nasce dalla sola luce della ragione (*sola rationis luce nascitur*), ed è più certo di quella stessa deduzione, che tuttavia sopra osservammo non poter essere fatta male dall'uomo. Così ognuno può intuire con l'animo che egli esiste, che egli pensa, che il triangolo è delimitato soltanto da tre linee, la sfera da una sola superficie, e simili, le quali cose sono di gran lunga in numero maggiore di quanto avvertano i più, poiché essi disdegnano di rivolgere la mente a cose tanto facili.²¹⁵

Marion ritiene che il termine "intuizione" sia inadeguato a tradurre *intuitus*. Egli propone di rendere *intuitus/intueri* con 'sguardo'/'guardare'. Questo perché

²¹³ Scribano 2006.

²¹⁴ Ivi, pp. 148-154.

²¹⁵ Cartesio 2009, *Opere I*, pp. 23-24 (AT X, p. 368: «Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis puræ & attentæ tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis puræ & attentæ non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, & ipsamet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine male fieri non posse supra notavimus. Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie, & similia, quæ longe plura sunt quam plerique animadvertunt, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur»).

sarebbe necessario non dissimulare l'origine sensibile del concetto, cioè l'analogia con la visione oculare.²¹⁶ Una tale analogia, tra visione oculare o visione intellettuale, era già presente, come abbiamo visto, in Agostino, in Tommaso e in Scoto, che riferivano lo 'sguardo' sia agli occhi sia all'intelletto. Cartesio si iscrive in questa tradizione dell'idea come *visione*. La luce della ragione (*rationis lumen*), pur non coincidendo con l'*intuitus*, vi sarebbe strettamente collegata. I due si completerebbero a vicenda. Il passo dice che l'*intuitus* nasce dalla sola luce della ragione; è come lo strumento, l'*organo*, con cui quella luce della mente diviene operativa nella conoscenza.

L'*intuitus* viene subito distanziato dall'instabilità incerta dei sensi e dal giudizio fallibile dell'immaginazione; ciò che esso *vede*, illuminato dalla luce della ragione, è solidamente certo e vero. Gli esempi di oggetti che esso *contempla* sono la propria esistenza, il proprio pensiero, che il triangolo è delimitato da tre linee e la sfera da una sola superficie: il seme di quello che diventerà il *cogito* cartesiano e due verità geometriche.

Vi è un passo nella *Regola VI* in cui Cartesio, dopo aver spiegato l'importanza di procedere con ordine dalle cose massimamente semplici a quelle più complicate, afferma:

È da notare finalmente in secondo luogo che a ben considerare sono poche le nature pure e semplici, le quali è possibile intuire per prime e di per sé, non in dipendenza da alcun'altra, bensì o per diretta esperienza, o per un certo *lume* insito in noi; e diciamo che debbono essere osservate con diligenza; poiché sono le medesime che in ogni serie noi chiamiamo massimamente semplici.²¹⁷

Le nature pure e semplici, che è possibile intuire di per sé e per prime, sono intuite o per diretta esperienza o per un certo *lume* (*lumine*) insito in noi. Qui Cartesio sembra distinguere e differenziare le cose intuite per esperienza diretta (ricordiamo che nell'uso scotista la *notitia intuitiva* era strettamente associata all'*esperienza*), da quelle colte mediante un certo *lume* che possediamo dentro di noi e che, forse, gioca un ruolo più attivo nell'afferrare la conoscenza, magari

²¹⁶ Marion 1977; secondo lo studioso l'*intuitus* conquista l'evidenza, che non gli viene donata dalla cosa, mediante quella che potremmo definire una 'sintesi attiva' da parte della mente. Pur sembrandoci plausibile la lettura di Marion, scegliamo, per comodità e per non discostarci troppo dalle traduzioni canoniche, e in particolare dalla traduzione di riferimento che abbiamo scelto, di rendere comunque *intuitus* con intuito o con intuizione. Cfr. anche Smith 2001.

²¹⁷ Cartesio 2009, *Opere I*, p.33 (AT X, p. 383: «Notandum 2. paucas esse duntaxat naturas puras & simplices, quas primo & per se, non dependenter ab alijs ullis, sed vel in ipsis experimentis, vel lumine quodam in nobis insito, licet intueri; atque has dicimus diligenter esse observandas: sunt enim eadem, quas in unquam serie maxime simplices appellamus»).

illuminando la verità laddove essa sia individuata. In ogni caso, tale lume sembra qui cogliere le nature e le idee semplicissime (che sono quindi il/un suo oggetto), e rendere possibile un *intuire*, una visione intellettuale (le nature, infatti, *diligenter esse observandas*).²¹⁸

Vi è un altro passo nelle *Regulae* in cui Cartesio mette in relazione il lume naturale con l'*intuitus*:

Ma poiché, come spesso già abbiamo avvertito, le forme del sillogismo non giovano affatto alla comprensione della verità delle cose (...) ogni e qualsivoglia cognizione la quale non si abbia in virtù di puro e semplice intuito d'una cosa isolata, si ha mediante la comparazione di due o più cose. E certamente quasi tutta l'industria della ragione umana consiste nell'allestire questa operazione; quando, infatti, essa è evidente e semplice, non c'è bisogno di nessun aiuto dell'arte, ma soltanto del lume di natura (*naturae lumine*), per *intuire la verità* che si ha in virtù della ragione.²¹⁹

La ragione afferra e compone insieme le cognizioni, semplici ed evidenti, che ottiene grazie all'*intuitus* (che qui si configura come una sorta di suo 'organo interno'). Quando la ragione allestisce questa operazione non ha bisogno di nessuna *arte*, di nulla di esterno a sé medesima, neppure dei sillogismi o delle regole logiche, ma solo della sua luce naturale, per intuire la verità. Si noti che ogni elemento esterno (divino) è ormai escluso da questa illuminazione, la ragione contiene in sé la propria luce.

Nelle *Regulae* Cartesio intende l'*intuitus* come una *percezione*, seguendo ancora una volta la tradizione tomista e scotista nel prendere come modello della cognizione intellettuale la percezione sensibile:

Pertanto dopo che abbia chiaramente percepito (*clare perspexerit*) ciò mediante l'intuito della mente (*per intuitum mentis*), ritornerà per i medesimi gradi, secondo la regola quinta.²²⁰

Poco oltre nel testo Cartesio identifica nell'intelletto la prima cosa che la mente è in grado di conoscere, dal momento che da essa poi seguono tutte le altre conoscenze. Dopo la conoscenza dell'intelletto puro, vengono elencati gli altri strumenti di conoscenza, che Cartesio dice essere la fantasia e i sensi. Segue la

²¹⁸ Cfr. Marion 1992.

²¹⁹ Cartesio 2009, *Opere I*, p.72 (AT X, pp. 439-440: «Sed quia, ut sæpe jam monuimus, syllogismorum formæ nihil juvant ad rerum veritatem percipiendam (...) concipiat omnem omnino cognitionem, quæ non habetur per simplicem & purum unius rei solitariæ intuitum, haberi per comparationem duorum aut plurium inter se. Et quidem tota sere rationis humanæ industria in hac operatione preparanda consistit; quando enim aperta est & simplex, nullo artis adjumento, sed solius naturæ lumine est opus ad veritatem, quæ per illam habetur, intuendam»).

²²⁰ Cartesio, *Opere I*, p. 41 (AT X, p. 395: «Hoc igitur postquam per intuitum mentis clare perspexerit, redibit per eosdem gradus, juxta regulam quintam»).

constatazione che solo nell'intelletto possano risiedere la verità e la falsità, sebbene le fonti e le cause di quest'ultima risiedano spesso nei sensi e nella fantasia. Cartesio quindi definisce anche la fantasia e i sensi "strumenti di conoscenza".²²¹ Se consideriamo con attenzione i limiti e le possibilità della conoscenza umana, infatti, Cartesio ritiene che possiamo comprendere come solo l'intelletto sia capace di scienza, e come nello stesso tempo esso possa essere avvantaggiato od ostacolato da altre tre facoltà: l'immaginazione, il senso, e la memoria. Le cose che l'intelletto può cogliere sono o nature e idee massimamente semplici, oppure nature complesse o composte. Le prime sono o spirituali o corporee (*tertium non datur*); le seconde sono o trovate dall'intelletto come composte, oppure composte dall'intelletto stesso.²²² Propriamente, una sorta di falsità può trovarsi secondo Cartesio solo in queste ultime, poiché nella percezione di per sé non può darsi l'errore.²²³

Nella *Regola IX*, dopo aver sottolineato l'importanza di proseguire con ordine e metodo nella ricerca della verità, cominciando sempre dalle cose più semplici e più facili, Cartesio descrive quali accorgimenti rispettare per portare a perfezione i due strumenti che l'intelletto ha a disposizione nella ricerca di una scienza certa: l'*intuitus* per cogliere distintamente le singole cose e la deduzione per connetterle correttamente le une alle altre.²²⁴ È qui che utilizza una metafora tratta ancora dalla percezione dei sensi per descrivere il funzionamento dell'intuizione intellettuale: la metafora degli occhi, che, come l'intelletto, colgono più distintamente le cose se sono rivolti a singoli oggetti e non a più cose contemporaneamente:

²²¹ *Ibidem*.

²²² Nelle *Meditazioni* Cartesio propone un'altra classificazione delle idee, distinguendole in idee innate, idee acquisite (avventizie), e idee concepite da noi stessi (fattizie). AT VII, p. 38 (Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 63).

²²³ Scribano 2015, p. 18 e p. 64, ritiene che la teoria scolastica della *simplex apprehensio*, secondo la quale le percezioni, non implicando di per sé alcun giudizio, né alcuna affermazione o negazione, non possono essere né vere né false, né quindi essere soggette all'errore, era stata abbracciata da Cartesio in relazione alla percezione delle idee che, dalle *Meditazioni* in poi, egli considera di per sé né vera né falsa. Dalle *Meditazioni* in poi l'errore può risiedere solo nel giudizio, che è una funzione della volontà e non dell'intelletto. Nelle *Regulae* Cartesio non ha ancora formulato una teoria della mente precisa, e le funzioni dell'intelletto risultano più ampie di quanto non siano dalle *Meditazioni* in poi. Cfr. AT I, p. 415, lettera a Pempilius, 3 ottobre 1637, in cui Cartesio parla di questa teoria scolastica: «In quo enim illi sensum a ratione distingui putant? Nempe in eo quod cognitio sensus sit apprehensiva et simplex, nullique ideo falsitati obnoxia». Prima delle *Meditazioni*, con la teoria dell'errore che in esse viene sviluppata, secondo la quale responsabile dell'errore è sempre e solo la volontà e mai l'intelletto, una sorta di ambiguità sopravviveva nei testi cartesiani circa la possibilità che a causare l'errore fosse la percezione di certe idee di per sé oscure e confuse.

²²⁴ Questa distinzione richiama quella, come abbiamo visto, già presente nella scolastica, tra *ratio* e *intellectus*, dove quest'ultimo aveva di solito la funzione di afferrare concetti ed idee e di intuire verità auto-evidenti, mentre la prima quella di sviluppare inferenze e trarre conclusioni mediante il ragionamento.

E certamente, in qual modo si debba far uso dell'intuito della mente apprendiamo dal semplice paragone degli occhi (*Et quidem, quomodo mentis intuitu sit utendum, vel ex ipsa oculorum comparatione cognoscimus*): poiché chi vuole scorgere col medesimo atto intuitivo molti oggetti contemporaneamente, niente di essi vede in maniera distinta; e del pari chi con un unico atto di pensiero suole attendere a molte cose nel medesimo tempo, è di intelligenza confusa.²²⁵

Il concepire, il possedere un'idea, è interpretato come una visione, «come l'atto semplice con cui si contempla il molteplice in un solo sguardo e in cui ciò che è complesso è percepito unitariamente, uno sguardo mentale cristallizzato nell'istante in cui *vede* il proprio oggetto».²²⁶ L'*intuitus* è una visione istantanea, apparentemente semplice, che non si sviluppa nel tempo ma si compie nell'attimo, del puro intelletto e, secondo la futura formula cartesiana, chiara e distinta.²²⁷

Poco oltre nel testo, nel descrivere il funzionamento dei sensi esterni, il filosofo afferma che essi propriamente sentono soltanto *per passività*, nello stesso modo in cui la cera riceve la forma dal sigillo. Questa affermazione è interessante, poiché struttura una possibile analogia con il funzionamento dell'intelletto che, benché aiutato dall'immaginazione, dal senso e dalla memoria, è la sola facoltà capace di *percepire la verità*.²²⁸ Infatti, ancora nella *Regola XII*, dopo aver definito le altre facoltà sopra citate, Cartesio considera che quell'energia con la quale propriamente conosciamo le cose è *puramente spirituale* ed è distinta radicalmente dal corpo. È un'energia conoscitiva unica che, dice Cartesio, «talvolta è *passiva*, talvolta è *attiva*, e ora è simile a sigillo, ora a cera»; essa inoltre è sempre la medesima: se si applica insieme con l'immaginazione al senso comune, si dice vedere, toccare, ecc.; se all'immaginazione come fornita di figure, si dice ricordare; se all'immaginazione affinché formi nuove figure si dice immaginare o concepire; se infine questa energia agisce da sola, si dice comprendere (*intelligere*).²²⁹

A seconda di quale funzione svolga, quindi, essa è detta intelletto puro, immaginazione, memoria o senso. Quando l'intelletto puro si occupa di ciò che non è affatto corporeo, non deve essere ostacolato dalle altre facoltà. Infatti spesso le

²²⁵ Cartesio, *Opere I*, p. 45 (AT X, p. 400: «Etquidem, quomodo mentis intuitu sit utendum, vel ex ipsa oculorum comparatione cognoscimus. Nam qui vult multa simul objecta eodem intuitu respicere nihil illorum distincte videt; & pariter, qui ad multa simul unico cogitationis actu solet attendere, confuso ingenio est»). Questa idea verrà ripresa da Malebranche, *RV VI*, I, c. 5.

²²⁶ Pasini 1996, p. 54.

²²⁷ Cfr. Smith 2001.

²²⁸ Cfr. Cartesio 2009, *Opere I*, pp. 52-53; AT X, pp. 410-411. La metafora della cera è poi ripresa, come noto, nella Seconda Meditazione.

²²⁹ Ivi, p. 56 (AT X, p. 416). Nella filosofia della mente della maturità, Cartesio identificherà nell'intelletto la parte *passiva* della mente, nella volontà la parte *attiva*.

singole cose vanno differenziate, in ordine alla conoscenza, tra come si danno nella realtà – spesso unite insieme – e come si danno nella percezione dell'intelletto, che le coglie distintamente nella loro semplicità e autonomia. Di queste nature e idee semplicissime, alcune sono puramente materiali – come la figura, l'estensione, il movimento – che esistono solo perché esistono i corpi e sono da essi inscindibili; altre sono comuni, come l'esistenza, l'unità, la durata, ecc., e appartengono sia alle cose corporee che alle cose spirituali; altre infine sono *puramente intellettuali*, e «vengono conosciute dall'intelletto mediante un certo *lume innato*, e senza l'aiuto di alcuna immagine corporea»²³⁰ che ne rappresenti l'idea. Tra queste la cognizione, il dubbio, l'ignoranza, la volizione – di cui solo l'intelletto nella sua azione pura può afferrare la natura. Vi è qui l'idea che il *lume innato* si occupi specificatamente di cose puramente intellettuali, spirituali, immateriali, non contaminate dalla mescolanza con i sensi.

L'unione di queste nature e di queste idee di cui abbiamo parlato può essere necessaria (come nel caso di figura ed estensione, che sono inscindibili e si implicano reciprocamente) o contingente (come nel caso della mente e del corpo, che possono esistere separatamente almeno in linea di principio). Ma la cosa importante è che, secondo Cartesio, queste idee semplici sono tutto ciò che noi possiamo conoscere e comprendere, siano esse considerate singolarmente o mescolate insieme, come più spesso capita nella realtà, nella quale noi tendiamo a conoscere *composizioni* di idee e oggetti considerati simultaneamente (come nel caso del triangolo, che contiene l'idea dell'angolo, quella della figura, quella della linea, del numero, ecc.).²³¹

Tutta la scienza umana consiste soltanto in questo, nel *vedere* distintamente in quale modo queste nature semplici, che noi cogliamo con *chiarezza e distinzione*, si compongano insieme nella formazione di altre cose. È facile vedere qui i semi di quella che diventerà poi la percezione chiara e distinta della verità nelle *Meditazioni*. Questa visione distinta è possibile mediante il *lume* della propria intelligenza: «sed illas tantum ab aliis omnibus secretas attente ab uno quoque et pro lumine ingenii sui esse intuendas».²³² Ecco che allora possediamo tutti gli

²³⁰ Cartesio 2009, *Opere I*, p. 58 (AT X, p. 419: «Pure intellectuales illæ sunt, quæ per lumen quoddam ingenitum, & absque ullius imaginis corporea adjumento ab intellectu cognoscuntur»).

²³¹ Cartesio 2009, *Opere I*, pp. 56-57 (AT X, p. 418). Vedi anche Marion 1992. Queste distinzioni si articoleranno in seguito nelle distinzioni modali, reali, e di pensiero, descritte nei *Principia*.

²³² AT X, pp. 426-427; Cartesio 2009, *Opere I*, p. 63.

elementi che secondo Cartesio concorrono alla conoscenza vera e certa: intuizione e deduzione, nature semplici e note di per sé, un certo lume innato della nostra intelligenza che ci permette di separarle correttamente le une dalle altre. O almeno questo sembra fare il lume nella *Regola XII*:

Ed è chiaro che l'intuito della mente (*intuitum mentis*) talvolta si estende alla conoscenza di tutte esse verità (nature semplici), talvolta alla conoscenza delle loro connessioni necessarie, tal'altra infine a tutte le cose rimanenti, la cui esistenza l'intelletto sperimenta con precisione o in se medesimo o nella fantasia. (...) nessuna attività è necessario spendere per conoscere coteste nature semplici, poiché esse sono abbastanza note di per sé (*per se notae*); ma soltanto per separare le une dalle altre, e per intuirle a parte una per una fissandovi l'attenzione; (...) ma debbono venire intuite quelle soltanto, separate da tutte le altre, e da ognuno attentamente e mediante il *lume* della propria intelligenza.²³³

Quindi, di queste nature semplici, Cartesio dice che sono tutte note di per sé e che non contengono alcun elemento di falsità, poiché nell'intelletto si distinguono due facoltà: una con la quale esso intuisce e conosce le cose e le idee, e una con cui giudica su di esse affermando o negando.²³⁴

Ciò che è certo, comunque, è che nelle *Regulae* Cartesio afferma esplicitamente la priorità dell'*intuitus* su tutti gli altri modelli epistemici. Nulla come l'intuito garantisce un accesso altrettanto sicuro e certo alla verità:

È oltre a ciò da notare che per enumerazione o induzione sufficiente, noi intendiamo soltanto quella, mediante la quale la verità si conclude con maggiore certezza che mediante ogni altro genere di prova, ad eccezione del semplice intuito; e tutte le volte che una conoscenza non si può ridurre a questo, ci rimane, gittate via tutte le catene dei sillogismi, unicamente tale procedimento, in cui dobbiamo riporre ogni nostra fiducia. Poiché qualsiasi proposizione che abbiamo dedotto immediatamente da altre, se l'illazione è stata evidente, trovasi già ridotta a verità dell'intuito.²³⁵

²³³ *Ivi*, pp. 62-63 (AT X, pp. 425-426: «Atque perspicuum est, intuitum mentis, tum ad illas omnes extendi, tum ad necessarias illarum inter se connexiones cognoscendas, tum denique ad reliqua omnia quae intellectus praecise, vel in se ipso, vel in phantasia esse experitur. Deductione vere plura dicentur in frequentibus (...) nullam operam in naturis istis simplicibus cognoscendis esse collocandam, quia per se sunt fati notae; sed tantummodo in illis ab invicem separandis, & singulis seorsim defixâ mentis acie intuendis»).

²³⁴ Già Aristotele, nel *De Anima*, distingueva l'intellezione delle nature semplici, con cui l'intelletto coglie le essenze delle cose in se stesse, dalle operazioni con cui l'intelletto compone e divide. Una terza operazione è messa in evidenza da Tommaso nel commento al *De interpretatione* ed è il ragionamento compiuto dalla *ratio*. A queste tre operazioni dello spirito la *Logica di Port-Royal*, di Arnauld e Nicole, ne aggiunge una quarta, consacrata da Cartesio. Esse divengono quindi il *concevoir*, il *juger*, il *rasoinner*, e l'*ordonner*; Pasini 1996, pp. 51-52. Nelle *Meditazioni* assegnerà la funzione del giudizio alla volontà e non più all'intelletto.

²³⁵ Cartesio, *Opere I*, p. 37 (AT X, p. 389: «Notandum praeterea, per sufficientem enumerationem sive inductionem, nos tantum illam intelligere, ex qua veritas certius concluditur, quam per omne aliud probandi genus, praeter simplicem intuitum; ad quem quoties aliqua cognitio non potest reduci, omnibus syllogismorum vinculis rejectis, superest nobis unica hæc via, cui totam fidem debeamus adhibere. Nam quaecumque una ex alijs immédiate deduximus, si illatio fuerit evidens, illa ad verum intuitum jam sunt reducta»).

Oltre all'intuizione è disponibile anche una seconda procedura - quella della deduzione (o induzione, o enumerazione) - che ci permette di estrarre mediante concatenazioni logiche necessarie altre verità certe e sicure dai principi primi e noti di per sé.²³⁶

3.2. Il *cogito*

Abbiamo visto come Cartesio utilizzi l'*intuitus* in modo simile a Tommaso, e come si discosti dall'uso scotista di *notitia intuitiva*. Vi è però almeno un caso in cui le menti umane sembrano fare esperienza del tipo di conoscenza intuitiva di cui parlava Scoto (e anche Tommaso, ma solo in relazione alla conoscenza dei beati), che sarà loro riservata, anche per Cartesio, nello stato di beatitudine: il *cogito*, la proposizione "penso, dunque sono" alla quale, sotto l'aspetto della certezza, egli riconosce un privilegio assoluto rispetto a tutte le proposizioni della conoscenza naturale.²³⁷

In una lettera del 1648 a Silhon, che analizzerò meglio in seguito, dopo avere specificato che noi non abbiamo, in questa vita, conoscenza intuitiva di Dio, Cartesio scrive:

Or, que nostre esprit, lors qu'il sera détaché du corps ou que ce corps glorifié ne luy sera plus d'empeschement, ne puisse recevoir de telles illustrations & connoissances directes, en povuez-vous douter, puisque, dans ce corps mesme, les sens luy en donnent des choses corporelles & sensibles, & que nostre ame en a defia quelques unes de la beneficence de son Créateur, sans lesquelles il ne seroit pas capable de raisonner? l'avoüe qu'elles sont un peu obscurcies par le melange du corps; mais encore nous donnent-elles une connoissance première, gratuite, certaine, & que nous touchons de l'esprit avec plus de confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux. Ne m'avoüerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la presence des obiets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition: *je pense, donc je suis*? Or cette connoissance n'est point une ouvrage de vostre raisonnement, ny une instruction que vos maistres vous ayent donnée; vostre esprit la *voit*, la *sent* & la *manie*; & quoy que vôtre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminué

²³⁶ Cartesio è molto chiaro nel sostenere che questi due sono gli unici atti dell'intelletto grazie ai quali possiamo giungere alla conoscenza delle cose senza pericolo di inganno o errore. «Ma affinché in seguito non ci lasciamo andare al medesimo errore, qui saranno passati in esame tutti gli atti del nostro intelletto, pei quali possiamo giungere alla conoscenza delle cose senza alcun pericolo di inganno: e ne sono ammessi soltanto due, cioè l'intuito e la deduzione», Cartesio 2009, *Opere I*, p. 23 (AT X, p. 368: «Sed ne deinceps in eumdem errorem delabamur, hîc recensentur omnes intellectus nostri actiones, per quas ad rerum cognitionem absque ullo deceptionis metu possimus pervenire: admittunturque tantum duæ, intuitus scilicet & inductio»).

²³⁷ Sul *cogito*, si vedano Hintikka 1962, Markie 1992, Sarkar 2003, Landucci 2003.

la clarté, la voulant revestir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une *connaissance intuitive*.²³⁸

Sembra quindi che Cartesio individui nel *cogito* un indizio del fatto che la mente umana possa, almeno in linea di principio, avere conoscenza intuitiva in senso scotista. Inoltre, se in Scoto la conoscenza sensibile era intesa come testimonianza della possibilità di una intuizione intellettuale, anche in Cartesio ciò che rende il *cogito* un ottimo candidato alla conoscenza intuitiva è il fatto che la mente faccia di esso un'esperienza molto simile a quella della percezione sensibile, pur trattandosi di una conoscenza intellettuale. La mente *vede, sente, tocca* l'evidenza della verità del *cogito*. La certezza che ne ricaviamo grazie alla luce dell'intelletto è più solida e sicura di quella che ricaviamo dalla testimonianza degli occhi. L'analogia, in tal modo, piuttosto che negata, è ribadita: la mente vede le proprie verità come gli occhi vedono gli oggetti del mondo esterno. Il *cogito* si configura come una conoscenza immediata e indubitabile, che possiede la chiarezza che appartiene all'*esperienza* diretta e immediata. Caratteristica precipua della *notitia intuitiva* è infatti il suo carattere esperienziale. Il linguaggio usato da Cartesio per parlare del carattere intuitivo del *cogito* riprende il linguaggio dell'esperienza sensibile, che a sua volta ispira quello della conoscenza beatifica.

È nel *Discorso sul metodo* che l'argomento del *cogito* appare per la prima volta.²³⁹ Esso viene articolato anche nella *Seconda Meditazione*, sebbene in questo

²³⁸ AT V, pp. 137-138 (Cartesio 2005, pp. 2537-2539: «Ora, potete dubitare che la nostra mente, quando sarà separata dal corpo, o quando questo corpo glorificato non le sarà più di impedimento, possa ricevere tali illuminazioni e conoscenze dirette, dal momento che, in questo stesso corpo, i sensi gliene forniscono delle cose corporee e sensibili, e dal momento che la nostra anima ne possiede già alcune grazie alla benevolenza del suo Creatore, senza le quali non sarebbe capace di ragionare? Confesso che esse sono un po' oscurate dalla mescolanza con il corpo; e tuttavia ci forniscono una conoscenza prima, gratuita e certa, che noi *tocchiamo* con la mente con più fiducia di quanto non diamo alla testimonianza degli occhi. Non vorrete ammettere che siete meno certi della presenza degli oggetti che vedete, di quanto non lo siate della verità di questa proposizione: *io penso, dunque sono*? Orbene, questa conoscenza non è opera del vostro ragionamento, né è una informazione che vi abbiano dato i vostri maestri: la vostra mente la *vede*, la *sente* e la *maneggia*; ed (...) essa è (...) pertanto una prova della capacità delle vostre anime di ricevere da Dio una *conoscenza intuitiva*»).

²³⁹ Cfr. AT VI, p. 32: «Mais, aussitôt après, je pris garde que, pendant que je voulois ainsi penser que tout estoit faux, il falloit necessairement que moy, qui le pensois, furie quelque chose. Et remarquant que cete vérité: je pense, donc je suis, estoit si ferme & si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des Sceptiques n'estoient pas capables de l'esbranler, je jugay que je pouvois la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie, que je cherchois» (Cartesio, *Opere I*, p. 312: «nell'atto in cui volevo pensare così, che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che lo pensavo fossi qualcosa. E osservando che questa verità, *penso dunque sono*, era così salda e certa da non poter vacillare sotto l'urto di tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accettare senza scrupolo come il primo principio della filosofia che cercavo. (...) dal fatto stesso di pensare a dubitare della verità delle altre cose seguiva con grande evidenza e certezza che io esistevo»).

passo non compaia nella sua formulazione più famosa. Ritorna poi nei *Principi della filosofia* e nella *Ricerca della verità mediante il lume naturale*.

Il principale dibattito tra gli studiosi relativo al *cogito* riguarda (e ha sempre riguardato, fin dai tempi delle *Obiezioni*) la natura di questa verità; se essa sia, cioè, il risultato di una dimostrazione o un sillogismo (dunque un argomento logicamente corretto) oppure un appello immediato all'esperienza di una verità e dunque in ultimo all'intuizione. L'«ergo» suggerisce, infatti, la conclusione di un ragionamento e, in effetti, Cartesio talvolta afferma che l'esistenza *segua* dal fatto che egli pensi e dubiti.²⁴⁰ Eppure vi sono altri luoghi in cui Cartesio sembra escludere che il *sum* sia il risultato di un'inferenza o di un sillogismo e che sia invece una *semplice intuizione mentale*:

Poiché la conoscenza (*notitia*) dei primi principi o assiomi non suole essere chiamata scienza (*scientia*) dai dialettici. 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* (*tamquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit*). Il che è reso manifesto da questo: che, se la deducesse per mezzo del sillogismo, egli avrebbe dovuto conoscere prima questa premessa maggiore: «Tutto quel che pensa, è o esiste». Ma, al contrario, essa gli è insegnata dal fatto che egli sente in se stesso che in nessun modo può pensare, se non esiste. Poiché è facoltà del nostro spirito di formare le proposizioni generali dalla conoscenza delle particolari.²⁴¹

Nei *Principia* Cartesio afferma che prima del *cogito* noi dobbiamo conoscere alcune nozioni comuni, che ci sono innate, come quella di pensiero, di esistenza, ecc.; ma di queste nozioni dice anche che «*hæ sunt simplicissimæ notiones, etquæ solæ nullius rei existentis notitiam præbent*», e che sarebbe sbagliato sostenere che il *cogito* dipende dalla proposizione che 'per pensare bisogna esistere'. Le nozioni comuni e innate possono precedere il *cogito* nell'ordine della *conoscenza* ma non in quello dell'*esistenza*, nel quale esso è un *primum* assoluto.²⁴² La relazione tra i

²⁴⁰ AT V, p. 138.

²⁴¹ Cartesio 2009, *Opere II*, p. 132 (AT VII, p. 140: «Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. Cum autem advertimus nos esse res cogitantes, prima quædam notio est, quæ ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, *ego cogito, ergo sum, sive existo*, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod, si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, *illud omne, quod cogitat, est sive existit*; atqui profecto ipsam potius discit, ex eo quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. Ea enim est natura nostræ mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet»).

²⁴² *Principia* I, art. 7: «facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum cælum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse: répugnat enim, ut putemus id quod cogitât, eo ipso tempore quo cogitât, non existere. Ac proinde hæc cognitio, *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat».

termini che si manifesta nel dire *Je pense, donc je suis* è una proposizione unica e privilegiata, la *prima* che si afferma all'interno del dubbio, e non la conclusione di un sillogismo.²⁴³

Hintikka ha sottolineato, come noto, l'ipotesi della natura performativa del *cogito*, il quale non avrebbe natura inferenziale, ma la cui auto-evidenza si manifesterebbe ogni qualvolta qualcuno pronuncia con un atto del pensiero la propria esistenza.²⁴⁴ Secondo Landucci, ugualmente, il *cogito* non ha struttura sillogistica, e si configura come una delle due sole verità indubitabili in ogni circostanza, e sotto ogni condizione, della filosofia cartesiana. Il *cogito* è indubitabile perché lo si conquista all'interno stesso del dubbio radicale, in seguito al quale Cartesio pone in discussione tutte le convinzioni precedentemente acquisite. Dubitare è un modo di pensare, dunque sarebbe contraddittorio e paradossale che il mio dubbio si estendesse alla mia stessa esistenza, nel momento stesso in cui lo formulo. Anche qualora un Dio maligno mi ingannasse, dovrei pur essere qualcosa, io che sono ingannato.²⁴⁵ L'altra verità indubitabile è costituita da quanto è garantito dalla *luce naturale* che, secondo Landucci, si occupa essenzialmente di illuminare l'assioma principe della metafisica cartesiana: che il nulla non fa e non produce nulla.²⁴⁶

Concordo con l'ipotesi che il *cogito* sia più vicino ad un atto intuitivo che a un sillogismo o a una dimostrazione, almeno nell'intenzione di Cartesio: egli oppone infatti la conoscenza del *cogito* tanto alle nozioni che vengono apprese mediante l'insegnamento, quanto a quelle apprese mediante il ragionamento. Il *cogito* rappresenta dunque una parziale eccezione tra le verità cartesiane, portando la mente a *esperire* una *visione* non solo diretta, ma anche immediata, del vero, che riluce all'interno di ogni possibile dubbio. Nelle *Regulae*, il nostro pensiero e la nostra esistenza erano state portate come esempio di verità colte mediante l'*intuitus*, in opposizione all'incertezza dell'esperienza sensibile. Tra le proposizioni colte intuitivamente, Cartesio aveva annoverato quella che ognuno può cogliere con l'anima che egli esiste e che pensa, che il triangolo ha tre lati, la sfera una sola

²⁴³ AT VIII, pp. 7-8, *Principia* I, art. 10: «Atque ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, quid sit *cogitatio*, quid *existentia*, quid *certitudo*; item, quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia; sed hæ sunt simplicissimæ notiones, et quæ solæ nullius rei existentis notitiam præbent, idcirco non censui esse numerandas».

²⁴⁴ Hintikka 1962, ma sul tema del *cogito* si vedano anche Markie 1992, e Sarkar 2003.

²⁴⁵ Landucci 2010; vedi *Prima e Seconda Meditazione*.

²⁴⁶ Landucci 2010.

superficie, ecc., che sarebbero tutti esempi di conoscenza non discorsiva.²⁴⁷ Stando a questa analisi, il *cogito* si presterebbe a entrambe le accezioni di intuizione considerate nel secondo capitolo: è sia *intuitus*, conoscenza non discorsiva, sia *connaissance intuitive*, esperienza immediata. Vedremo meglio in che senso nei prossimi paragrafi.

Il *cogito* vanta, come noto, un famoso antecedente in Agostino, che viene richiamato da Arnauld nelle *Quarte Obiezioni*.²⁴⁸ Nel *De Trinitate*, nel *De Civitate Dei*, nel *De Libero Arbitrio*, infatti, il padre della Chiesa sosteneva che noi abbiamo una conoscenza immediata della nostra esistenza e del nostro pensiero, che questa conoscenza è ottenuta grazie a mezzi non sensibili, e che in essa non è possibile l'errore. Nel *De Civitate Dei* continuava affermando che, a prescindere dalla possibile illusorietà della nostra esperienza del mondo sensibile, la conoscenza che ciascuno ha della propria esistenza rimane certa e sicura.²⁴⁹ Nonostante queste somiglianze, Cartesio sosteneva di non aver letto Agostino e di non essere stato consapevole di una somiglianza con lui in merito.²⁵⁰ Cartesio afferma inoltre che lui e Agostino muovevano da premesse e verso obiettivi differenti: Agostino non utilizzava questo argomento per dimostrare la sostanza incorporea della mente umana, idea che Agostino trovava già pronta e adeguatamente giustificata in Platone, né per fornire un fondamento della conoscenza che fosse al tempo stesso pienamente adeguato e esclusivamente umano, ma se ne serviva soprattutto per provare la certezza del nostro essere.²⁵¹ Cartesio, in una lettera del 14 novembre

²⁴⁷ Per i rapporti, a questo proposito, tra *intuitus* e immaginazione nelle opere giovanili di Cartesio, si veda Pasini 1996.

²⁴⁸ AT VII, pp. 197-198; sul richiamo ad Agostino, vedi anche la lettera a Mersenne del 1640, AT III, p. 261: Mersenne lo aveva rimandato sia a Sant'Agostino, sia a Sant'Anselmo.

²⁴⁹ Wilson 2008; *De civitate Dei*, libro XI, cap. 26. Sul rapporto filosofico tra Cartesio e Agostino, si veda anche Menn 1998.

²⁵⁰ AT III, pp. 247-248.

²⁵¹ È opinione di Gouhier 1978, che la concezione cartesiana e quella agostiniana dell'anima siano molto distinte, nonostante le similitudini. Effettivamente, il sistema cartesiano prevede e mira alla costruzione di un sistema scientifico completo, che includa una fisica meccanica e sfoci in discipline pratiche. Il terreno su cui si muove il sistema scientifico cartesiano è lo stesso che occupavano un tempo l'atomismo di Democrito (e dei suoi successori) e la fisiologia di Galeno, che Agostino disapprovava duramente, convinto com'era dell'inutilità di ciò che non riguardasse il perfezionamento della nostra relazione con Dio e l'importanza e crucialità della fede. In parte potremmo dire, con Menn 1998, che la metafisica agostiniana ha fornito alcuni elementi allo scheletro del sistema scientifico cartesiano. Vi sono comunque alcune importanti idee che i due filosofi condividono, e che sono in fin dei conti le tracce del platonismo in Cartesio: che la nostra familiare esperienza con gli oggetti sensibili generi pregiudizi; che sia necessario staccarsi dall'esperienza sensibile per ottenere la conoscenza, soprattutto di noi stessi; che sia un errore credere che l'anima sia materiale, poiché essa è una sostanza incorporea; che noi possediamo in maniera innata un'idea di Dio che corrisponde alla sua natura; che il peccato e l'errore debbano essere riconciliati con la somma bontà di Dio; vedi Wilson 2008.

1640, afferma invece che lo scopo principale dell'argomento del *cogito* all'interno della sua filosofia è quello di mostrare che l'*io* che pensa è una sostanza immateriale che non ha nulla di corporeo: il fatto che qualcuno esista nel momento stesso in cui dubita, continua Cartesio nella lettera, è infatti qualcosa di così semplice e naturale in se stesso che avrebbe potuto essere formulato da chiunque.²⁵² Pascal, che conosceva i testi di Cartesio e quelli di Agostino, riteneva che due elementi caratterizzassero specificamente il *cogito* cartesiano: il ruolo centrale che occupava all'interno del suo sistema filosofico, e lo scopo dichiarato di dimostrare l'immortalità dell'anima e la distinzione tra sostanza spirituale e sostanza materiale.²⁵³

Cartesio si oppone a ogni partecipazione di stampo agostiniano alla verità divina in questa vita, per privilegiare quei processi epistemici che permettono di raggiungere il vero all'interno della mente finita. Per questo l'analisi della conoscenza intuitiva del *cogito* è il luogo in cui Cartesio riafferma la fondazione di ogni conoscenza vera non nella visione diretta di Dio, ma dentro le facoltà della mente umana.

Ritengo sia utile, alla luce del discorso sull'intuizione e sulla conoscenza diretta in Cartesio e in Malebranche, soffermarmi su alcuni modi, e alcune critiche, con cui il *cogito* è stato anticipato e ricevuto nel XVII secolo. Roger Ariew²⁵⁴ ne ha ricostruito dettagliatamente i percorsi e i passaggi, alcuni dei quali aiutano a chiarire la natura e le tensioni contenute nella prima verità cartesiana, tensioni che emergeranno esplicitamente in Malebranche. Ariew mostra, in primo luogo, come siano presenti prima di Cartesio formulazioni simili a quella del *cogito*: è ad esempio il caso di Agostino, di Jean de Silhon, che lo utilizzava per confutare il dubbio scettico circa la propria esistenza, di Antoine Sirmond che, elemento utile ai fini di questo lavoro, lo utilizzava per dimostrare l'immaterialità e l'immortalità dell'anima a partire dalla constatazione che nell'atto del pensarsi e del conoscersi l'anima compie un'operazione puramente spirituale e svincolata dal corpo, che non necessita di alcuna *species* intenzionale né di alcun intermediario, poiché in essa l'intelletto e l'oggetto intelligibile sono congiunti.²⁵⁵

²⁵² AT III, pp. 247-248.

²⁵³ Ariew 2011, p. 297.

²⁵⁴ Ariew 2011, pp. 295-329.

²⁵⁵ Cfr. Ariew 2011, pp. 295-313. Ariew nota anche come l'importanza della dimensione epistemologica in Cartesio sia una caratteristica delle interpretazioni e degli studi cartesiani novecenteschi. Infatti, i commenti e le critiche rivolte a Cartesio nel corso del XVII secolo vertevano

In secondo luogo, Ariew mostra come la maggior parte delle critiche seicentesche al *cogito* cartesiano (come ad esempio quella di Pierre-Daniel Huet, di Jean Duhamel, di Gassendi, di Bourdin, di Goudin) vertevano su una serie di elementi comuni: la convinzione che il *cogito* fosse un'argomentazione e non una semplice intuizione, e per di più un'argomentazione difettosa. Infatti, si riteneva che il *cogito* non potesse considerarsi il principio primo (o uno dei principi primi) della conoscenza, in quanto la sua evidenza avrebbe richiesto la previa accettazione di altri principi generali o assiomi metafisici; esso inoltre non rientrava nei modelli scolastici di conoscenza scientifica, in quanto verità particolare e contingente e non invece universale e necessaria.²⁵⁶ Alcuni degli assiomi o dei principi generali che, secondo i suoi critici, erano richiesti come premesse del *cogito* erano: il principio di contraddizione, per cui non è possibile che una cosa nello stesso tempo sia e non sia; che 'qualunque cosa pensi, esiste'²⁵⁷; che 'qualunque cosa agisca, esiste', che 'l'azione presuppone l'essere'. Questo anche perché era opinione diffusa nella filosofia scolastica che le proposizioni generali precedano le particolari, che la conoscenza diretta preceda quella riflessiva, che l'intelletto conosca prima gli oggetti esterni e poi – tramite la conoscenza di questi – se stesso, prima le sostanze materiali e poi quelle immateriali, prima le composte e poi le semplici, prima gli accidenti e poi le sostanze, tutte convinzioni opposte a quelle di Cartesio.²⁵⁸

Il *cogito*, inoltre, nella sua certezza ed evidenza, non poteva considerarsi una verità prima, poiché sarebbe stato necessario conoscere previamente che cosa siano il pensiero e l'esistenza.²⁵⁹ A questo proposito Cartesio rispondeva con una distinzione tra due modi di intendere che cosa sia un 'principio primo della conoscenza': esso può intendersi come una nozione comune, così chiara e generale da servire a dimostrare la validità delle verità successive e più complesse, come ad esempio il principio di contraddizione, per cui non è possibile che una cosa sia e non sia nello stesso momento; oppure può intendersi come un'ente la cui *esistenza* è conosciuta meglio e con più certezza di qualunque altro ente, e che può così

per lo più su questioni metafisiche e queste eclissavano quasi completamente ogni altro dibattito sul cartesianesimo.

²⁵⁶ Per essere esatti, Ariew nota che ad essere oggetto delle critiche di molti scolastici e filosofi era la formulazione del *cogito* che compare nel *Discorso sul metodo*, "Io penso, dunque sono", e non quella che compare nelle *Meditazioni*, "questa proposizione, *Io sono, Io esisto*, è necessariamente vera ogni volta che la pronuncio o la concepisco nella mente".

²⁵⁷ Questo principio sarà infatti ripreso da Malebranche per sostenere la validità del *cogito*; RV VI, II, c. 6; cfr. Schmaltz 2003, pp. 26-27.

²⁵⁸ Vedi per esempio Eustachio 1629, *Physica*, Pars III, Tract. 4, disp. 2, quaest. 6.

²⁵⁹ Questo è per esempio il caso degli autori delle *Seste Obiezioni*.

servire per la dimostrazione progressiva dell'esistenza degli altri enti.²⁶⁰ Il *cogito*, come evidenza performativa che stabilisce la propria esistenza, rientra nel secondo caso. La certezza dell'*esistenza* della cosa, come abbiamo visto, era una caratteristica della *notitia intuitiva* scotista, e infatti a mio avviso il *cogito* cartesiano contiene, oltre alla dimensione della *conoscenza diretta*, quella *esperienziale* della conoscenza immediata.

Un altro elemento in comune di queste critiche era il non considerare il dubbio metodologico un passaggio necessario e valido verso la certezza, e infatti nel rifiutare il *cogito* molti filosofi rifiutavano nello stesso tempo il dubbio iperbolico e metafisico che il *cogito* cartesiano serviva a confutare.

A queste critiche Cartesio rispondeva specificando alcune caratteristiche del *cogito*:

la vérité de cette proposition: je pense, donc je suis? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de vostre raisonnement, ni une instruction que vos maistres vous ayent donnée; vostre esprit la voit, la sent & la manie; & quoy que vôtre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminué la clarté, la voulant revestir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive.²⁶¹

Il *cogito* non è un sillogismo o una conoscenza (nel senso di *scientia*), ma una semplice intuizione della mente che questa *percepisce* come autoevidente. Cartesio ammette, nei *Principia*, che questa intuizione presuppone che si conosca che cosa siano il pensiero, l'esistenza, la certezza, ecc., ma poiché queste nozioni sono così semplici da non fornire di per sé alcuna conoscenza di ciò che esiste, egli non ritiene di doverle enumerare come conoscenze precedenti e preliminari al *cogito* nell'ordine della conoscenza.²⁶² *Penso, esisto* è un'intuizione (materiale, o meglio *esperienziale*) valida alla luce dell'interazione tra il significato dei termini e il contesto in cui viene pronunciata.²⁶³

²⁶⁰ AT IV, pp. 444-445.

²⁶¹ AT V, pp. 137-138.

²⁶² AT VIII, p. 8.

²⁶³ In effetti Cartesio in diversi passaggi afferma anche che, benché il *cogito* non sia un sillogismo, richieda l'accettazione di certe semplici nozioni preliminari, come che 'qualunque cosa pensi esiste'. AT V, p. 147: «sed non ideo semper expresse et explicite cognosco illam præcedere et scio ante meam conclusionem, quia scilicet ad id tantùm attende quod in me experior, ut, *cogito, ergo sum*, non autem ita attendo ad generalem illam notionem, *quicquid cogitât, est*».

3.3. La *connaissance intuitive de Dieu* nella Lettera del 1648

Torniamo alla lettera del 1648 a Silhon.²⁶⁴ Questa lettera parla, apparentemente, del modo in cui conosceremo Dio dopo questa vita, ma ci dice molto dei modi e degli oggetti della conoscenza in generale e, soprattutto, della specificità del *cogito*. Nelle *Meditazioni*, al momento di trattare della conoscenza naturale di Dio, come vedremo, Cartesio si affida sempre a delle dimostrazioni. È quindi utile analizzare in quali termini Cartesio parli della conoscenza beatifica di Dio, poiché a mio avviso ciò gli consente di mettere in luce alcuni elementi del *cogito* che in altri testi non emergono con altrettanta evidenza. Questa lettera ci consente inoltre di chiarire l'utilizzo della nozione di *connaissance intuitive* e se essa sia utilizzata da Cartesio come sinonimo di *intuitus*. Sono questi, infatti, tutti concetti legati a forme di conoscenza diretta, sebbene, come vedremo, di tipo distinto:

sur la qualité de la connaissance de Dieu en la béatitude, la distinguant de celle que nous en avons maintenant, en ce qu'elle sera intuitive. Et si ce terme ne vous satisfait pas, & que vous croyiez que cette connaissance de Dieu intuitive soit pareille, ou seulement différente de la nostre dans le plus & le moins des choses connues, & non en la façon de connoistre, c'est en cela qu'à mon aduis vous vous détournez du droit chemin.²⁶⁵

Cartesio specifica al proprio interlocutore che la conoscenza intuitiva che avremo di Dio nello stato di beatitudine sarà differente da quella che possediamo in questa vita non solo per quanto riguarda i *gradi* della conoscenza (*dans le plus & le moins des choses connues*), ma per il *modo* della conoscenza (*façon de connoistre*). La conoscenza intuitiva, quindi, comporta una differenza *di natura* rispetto a quella discorsiva. Come mai, stando alle parole di Cartesio, il termine *intuitivo* non avrebbe dovuto soddisfare Silhon? Se guardiamo alla parte finale della lettera troviamo forse un indizio. Cartesio infatti suggerisce che la ragione per cui Silhon vede nella conoscenza intuitiva solo una conoscenza distinta per gradi, e non per natura, da quella discorsiva (che costituisce quasi per intero la nostra conoscenza naturale), sia il considerare come sinonimi la *conoscenza intuitiva di Dio* (*intuitif*) e la *conoscenza di Dio per se stesso* (*par soi*).

La *connaissance de Dieu par lui-même* permette la deduzione di un attributo di Dio a partire da un altro (ad esempio l'esistenza dalla perfezione, o l'essere uno

²⁶⁴ Questa lettera, senza destinatario in Clerselier, aveva due possibili destinatari: il Marchese di Newcastle e Silhon. Mi conformo alla proposta di Adam e Alquié, per cui il destinatario è Jean de Silhon.

²⁶⁵ AT V, p. 136.

dall'essere necessario), in ultima analisi quindi a partire esclusivamente dalla sua idea, e per questo *par luy-meme*. L'attributo originario da cui muovere per dedurre gli altri, sempre secondo l'interlocutore di Cartesio, sarebbe a una volta conosciuto *intuitivamente*. Tale ragionamento è quello generalmente definito *a priori*, del tipo sviluppato da Cartesio nella *Quinta Meditazione*, come vedremo.²⁶⁶

Il me semble voir que vous avez pris occasion de douter, sur l'opinion que vous avez que la connaissance intuitive de Dieu est celle où l'on connoit Dieu par lui-même. Et, sur ce fondement, vous avez bati ce raisonnement: je connois que Dieu est un, parce que je connais qu'il est un Etre nécessaire; or cette forme de connaître ne se sert que de Dieu même; donc je connois que Dieu est un, par lui-même; & par consequent je connais intuitivement que Dieu est un.²⁶⁷

Silhon sembra non afferrare una distinzione tra due sensi della locuzione *par soi* che invece Cartesio mantiene: nel primo senso significa 'una conoscenza dedotta dalla sola *idea* di Dio', che identifica la conoscenza che ne abbiamo *a priori*, a partire esclusivamente dall'essenza di Dio (da uno dei suoi attributi).²⁶⁸ Questa conoscenza rende possibile la prova ontologica, che come abbiamo visto origina «d'une proposition que vous avez faite de lui, & vous la tirez par la force de l'argumentation, qui est une machine souvent défectueuse».²⁶⁹ Nel secondo senso, essa significa 'una conoscenza che proviene da Dio stesso', in cui cioè Dio si fa conoscere direttamente e in se stesso. Di questo secondo uso, che Cartesio ritiene propriamente *intuitivo* e che ricorda molto la conoscenza beatifica di Dio che troviamo in Tommaso e in Scoto e quella naturale che troveremo in Malebranche, scrive nella lettera:

Vous voyez bien que connaître Dieu par soi-même, c'est-à-dire par une *illustration immédiate de la Divinité sur notre esprit*, comme on l'entend par la *connaissance intuitive*, est bien autre chose que se servir de Dieu même pour en faire une induction d'un attribut à l'autre; ou, pour parler plus convenablement, se servir de la connaissance naturelle (& par consequent un peu obscure, moins si vous lu comparez à l'autre) d'un attribut de Dieu, pour en former un argument qui conclura un autre attribut de Dieu. Confessez donc qu'en cette vie vous ne voyez pas en Dieu & par sa lumière qu'il est un.²⁷⁰

Ci sono, a mio avviso, due possibili fraintendimenti operati dall'interlocutore di Cartesio: il primo confonde, o non è consapevole, della distinzione tra *conoscenza intuitiva* e *conoscenza astrattiva*, per usare la terminologia scolastica.

²⁶⁶ Cfr. anche AT VII, p. 156, sui procedimenti analitici e sintetici.

²⁶⁷ AT V, p. 138.

²⁶⁸ Vedi Carraud 1999, pp. 287-315.

²⁶⁹ AT V, p. 138.

²⁷⁰ Ivi, corsivo mio.

Il secondo confonde *intuitivo* con *innato*, pensando la conoscenza intuitiva sul modello «des idées & des notions naturelles qui sont en nous» e che, per quanto chiare, non lo sono mai quanto le cose che percepiamo *direttamente* e *in se stesse*, mediante una conoscenza intuitiva non mediata dalle idee. Queste idee e nozioni naturali sono possedute come patrimonio naturale e innato dalla nostra mente: l'idea di Dio, secondo Cartesio, sebbene faccia parte di questo patrimonio, non è oggetto di *connaissance intuitive*.²⁷¹ Sospendendo temporaneamente il giudizio sul fatto se Cartesio usi distintamente *intuitus* e *connaissance intuitive*, possiamo dire che Dio sia, nei testi del filosofo, per lo meno oggetto d'*intuitus*?

Come noto, il termine *intuitus* è usato soprattutto nelle *Regulae* e scompare quasi completamente nelle *Meditazioni*. A essere oggetto d'*intuitus* nelle *Regulae* sono le nature semplici e certi rapporti, altrettanto semplici, che si danno tra queste.²⁷² In questo testo Dio non è mai indicato come oggetto d'*intuitus*; più in generale nei testi cartesiani, l'unico punto in cui il verbo *intueri* è riferito a Dio è la *Terza Meditazione*, in cui, più precisamente, a essere oggetto dello sguardo è la bellezza della luce divina (*immensi hujus luminis pulchritudinem intueri*).²⁷³ Ciò che l'interlocutore di Cartesio fraintenderebbe, nel leggere le *Meditazioni*, è che l'idea di Dio, «*maxime vera, maxime clara et distincta*»²⁷⁴, ci viene sì da Dio, senza però essere *intuitiva* di Dio. Anzi, proprio perché ci viene data da Dio come idea innata, esclude una percezione diretta di Dio stesso.

Se ritorniamo un momento al famoso passo delle *Regulae* in cui Cartesio parla dell'*intuitus* e degli oggetti cui si rivolge questo *sguardo* della mente, sembra però necessario chiedersi se Cartesio intenda la stessa cosa con l'*intuitus* di cui parla in quel testo²⁷⁵ e con la *connaissance intuitive de Dieu* di cui scrive nella lettera del 1648, poiché è possibile che Cartesio non parli di *intuitus* nel caso di Dio proprio

²⁷¹ Cfr. Carraud 1999 e Beyssade 1979. Per un'interpretazione che legghi il *cogito* e la conoscenza di Dio in una intuizione unica e indivisibile, cfr. Gueroult 1984.

²⁷² Vedi *Regulae* III e IV; AT X, p. 369: «At vero haec intuitus evidentia & certitudo, non ad solas enuntiationes, sed etiam ad quodlibet discursus requiritur. Nam, exempli gratiâ, sit haec consequentia: 2 & 2 efficiunt idem quod 3 & 1; non modo intuendum est 2 & 2 efficere 4, & 3 & 1 efficere quoque 4, sed insuper ex his duabus propositionibus tertiam illam necessario concludi». Vedi anche la Regula XII, pp. 410-430.

²⁷³ AT VII, p. 52: «(...) in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere, & immensi hujus luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare».

²⁷⁴ AT VII, p. 46.

²⁷⁵ Sulla stratificazione cronologica con cui sono state scritte le *Regulae*, vedi Gaukroger 1995.

per evitare che questo fosse confuso con la *connaissance intuitive*, che nel caso di Dio, ai tempi di Cartesio, era intesa per lo più come conoscenza beatifica:

Per *intuitum* intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel malè componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae & attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae & attentae non dubium conceptum, qui à solâ *rationis luce* nascitur, & ipsâmet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine malè fieri non posse suprâ notavimus. Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantùm, globum unicâ superficie, & similia, quae longe plura sunt quam plerique animadvertunt, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur.²⁷⁶

Ritengo che Cartesio non utilizzi *intuitus* e *connaissance intuitive* come sinonimi: in Cartesio coesistono due modi di intendere l'*intuizione*, lo sguardo intellettuale. Il primo, quello indicato nelle *Regulae*, è un *concetto* della mente pura e attenta che ci si offre con indubitabile certezza, e che sorge dal lume della nostra ragione naturale. Cartesio parla qui di *rationis luce*, laddove vedremo che nella lettera del 1648 l'illuminazione coinvolta nella *connaissance intuitive* è la *lumière de Dieu*. Gli oggetti cui si rivolge l'*intuitus* nelle *Regulae* sono la nostra esistenza e il nostro pensiero, e alcune verità geometriche: che il triangolo è limitato da tre linee e la sfera da una sola superficie. Sono verità che necessitano della mediazione delle idee e dei concetti, di tipo analitico. Questo le avvicina alla *conoscenza abstractiva*, per usare la terminologia scotista, più che a quella *intuitiva*. E infatti ritengo che non a caso utilizzi qui il termine *conceptus*, poiché l'*intuitus* ha bisogno della mediazione delle idee: è una conoscenza diretta ma non immediata. Anche il *cogito*, nelle *Regulae*, è descritto più nella sua dimensione cognitiva che non in quella esperienziale: come ciò tramite cui accediamo all'*idea* della nostra sostanza pensante in quanto esistente.

Cartesio infatti, nel passo successivo, specifica che il suo uso del termine *intuitus* non è quello maggiormente utilizzato nelle Scuole, che abbiamo ipotizzato essere scotista, ma un uso nuovo e inedito, che è più simile a quello tomista, sebbene si rivolga a oggetti distinti rispetto a quelli di Tommaso. Per Tommaso, infatti, intuitiva era la conoscenza angelica o, nel caso della conoscenza umana, l'apprensione dei principi primi. Un ulteriore indizio del fatto che l'*intuitus* è qualcosa di distinto dalla *connaissance intuitive* lo troviamo ancora nella *Regula Tertia*, dove Cartesio scrive che l'*intuitus* e la *deductio/inductio* non sono atti conoscitivi (peraltro gli unici due da lui contemplati nella ricerca scientifica)

²⁷⁶ AT X, p. 368, cfr. traduzione nel paragrafo precedente.

radicalmente *distinti* nell'essenza – come invece dichiarato nella lettera a Silhon – , ma che si pongono in continuità l'uno con l'altro:

Sed hoc ita faciendum fuit, quia plurimae res certo sciuntur, quamvis non ipsae sint evidentes, modo tantum a veris cognitisque principijs deducantur per continuum & nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis. (...) Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo, quod in hac motus sive successio quaedam concipiatur, in illo non item; & praeterea, quia ad hanc non necessaria est praesens evidentia, qualis ad intuitum, sed potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur. Ex quibus colligitur, dici posse illas quidem propositiones, quae ex primis principijs immediate concluduntur, sub diversa consideratione, modo per intuitum, modo per deductionem cognosci; ipsa autem prima principia, per intuitum tantum; & contra remotas conclusiones, non nisi per deductionem.²⁷⁷

Intuizione e deduzione sono quindi spesso distinte solo dal punto di vista da cui si considera la proposizione (*sub diversa consideratione*) e dalla successione dei passaggi che si articolano nel tempo e che si conservano nella memoria. Nella *Regula VII* scrive che tutte le proposizioni ottenute per deduzione sono in ultima analisi contenute nelle prime intuizioni.²⁷⁸ Non c'è alcuna *differenza di natura*, quella di cui parla Cartesio qui sembra piuttosto una *differenza di gradi*, all'interno della conoscenza naturale della ragione, quella stessa che aveva escluso nella lettera del 1648 parlando della *connaissance intuitive* di Dio. Nella lettera, infatti, a coinvolgere la conoscenza di Dio era una illuminazione soprannaturale, che veniva da – o forse coincideva con – la divinità stessa.

La *connaissance intuitive* est une illustration de l'esprit, par laquelle il voit en la *lumière de Dieu* les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une *impression directe* de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la Divinité.²⁷⁹

L'utilizzo del termine "*connaissance intuitive*" per designare la conoscenza dei beati, che vedono Dio stesso per mezzo di un'illuminazione soprannaturale, era

²⁷⁷ AT X, pp. 369-370 (Cartesio 2009, *Opere I*, p. 24: «Ma ciò si è dovuto fare, perché moltissime cose si sanno con certezza, nonostante non siano di per sé evidenti, solo che vengono dedotte da veri e noti principi mediante un moto continuo e mai interrotto del pensiero intente chiaramente le singole cose (...) In ciò pertanto distinguiamo l'intuito della mente dalla deduzione certa, che in questa si concepisce un movimento o una serie di successione, e in quello no; e inoltre, perché a questa non è necessaria un'evidenza in atto, come all'intuito, ma essa piuttosto mutua in certo modo dalla memoria la sua certezza. Dalle quali cose si comprende come si possa dire che quelle medesime proposizioni le quali vengono concluse immediatamente da primi principi, da un differente punto di vista possono essere conosciute ora per intuito, ora per deduzione; ma poi gli stessi primi principi, soltanto per intuito; e al contrario le conclusioni remote in nessun'altra maniera che per deduzione».)

²⁷⁸ AT X, pp. 387-392.

²⁷⁹ Ibidem, p. 136.

comune e diffuso.²⁸⁰ Cartesio era consapevole dell'uso teologico dell'espressione "connaissance intuitive" che, come testimoniano i dizionari dell'epoca, era venuta a coincidere con la *notitia intuitiva* scotista e la visione beatifica di Dio.²⁸¹ Il contesto di riferimento, il quadro teorico e il vocabolario, per quanto riguardava il ruolo dell'illuminazione divina nella conoscenza, come abbiamo visto, erano quelli agostiniani. La visione beatifica era compresa mediante un'illuminazione immediata e diretta. *Illustration de l'esprit, impression directe, clairté divine* sono tutti termini che rimandano al vocabolario dell'illuminazione agostiniano.²⁸² Questo però non ci aiuta a gettare luce sulla lettera cartesiana, poiché Agostino prevedeva l'intervento dell'illuminazione divina anche nei casi della conoscenza naturale delle verità matematiche e fisiche, e di quelle morali. Anzi, Agostino specificava che questa visione *in* Dio che ha luogo continuamente, ogniqualvolta noi accediamo alla verità, non coincide con una visione *di* Dio, che avrà luogo solo nella conoscenza mistica.²⁸³

Ad ogni modo per Cartesio la visione *in* Dio, *nella* luce di Dio, appartiene alla *connaissance intuitive* che è propria dei beati, e non a quella discorsiva che appartiene alla ragione illuminata dal solo lume naturale. La differenza tra questi due modi di conoscere, come già detto, non è solo una differenza di gradi ma una differenza di natura: la *connaissance intuitive* è diversa dalla nostra, e implica il vedere nella luce di Dio. È opinione di Carraud che la bellezza della luce divina che Cartesio si sofferma a voler contemplare (*intueri*) nella Terza Meditazione, è sì vista *nella* luce, ma non in quella sovranaturale e beatifica della *connaissance intuitive*,

²⁸⁰ Furetière, alla fine del XVII secolo, nel *Dictionnaire universel* dava la seguente definizione: «Intuitif. Terme dogmatique, qui se dit d'une vision ou connaissance claire et certaine de quelque chose. Les Bienheureux dans la gloire auront une connaissance *intuitive* de la Majesté de Dieu et des mystères, ils en verront toute l'immensité».

²⁸¹ In una lettera del 1637, il cui destinatario è ignoto, Cartesio afferma qualcosa di apparentemente diverso da quanto stiamo analizzando nella lettera del 1648: «on acquiert peu à peu une *connaissance* tres-claire, et si i'ose ainsi parler *intuitive*, de la nature intellectuelle en general, l'idée de laquelle, estant considerée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une ame humaine» (AT I, p. 353). Qui la *connaissance intuitive* non è la *notitia intuitiva* scotista, percezione diretta e immediata della *cosa* stessa, ma percezione chiarissima di un'idea o un'essenza *astratta*, e cioè della natura intellettuale. Questa, se considerata come infinita, ci *rappresenta* Dio, se considerata come limitata, la mente angelica o quella umana. Questa conoscenza *astratta* e *generale* della natura intellettuale (di Dio, dell'anima) non può però essere confusa con la *visione* di Dio, né con quella dimensione del cogito che è puramente performativa e esperienziale, e in qualche maniera pre-cognitiva. A mio avviso Cartesio sta qui parlando dell'*intuitus* e non della *connaissance intuitive*, poiché in entrambi i casi citati Dio e l'anima sono oggetto di *rappresentazione* (*nous représente*), elemento che è escluso nel caso della *connaissance intuitive*. È forse per questa ragione che Cartesio aggiunge la locuzione «si i'ose ainsi parler».

²⁸² Cfr. Gilson 1949.

²⁸³ Ivi. Cfr. Carraud 1999, pp. 287-315.

bensì nella luce naturale che rischiarà il nostro intelletto.²⁸⁴ Su questo punto Cartesio è categorico e chiarissimo all'interno della lettera a Silhon: «Confessez donc qu'en cette vie vous ne voyez pas en Dieu & par sa lumière qu'il est un; mais vous le concluez d'une proposition que vous avez faite de lui, & vous la tirez par la force de l'argumentation, qui est une machine souvent défectueuse».²⁸⁵ Non vediamo Dio nella sua luce ma lo conosciamo solo attraverso una conoscenza discorsiva e proposizionale, mediante una dimostrazione.

La lettera ci parla sia della conoscenza sovranaturale sia di quella naturale, le quali si definiscono in parte per opposizione, in parte l'una sul modello dell'altra. La conoscenza intuitiva è quindi una illustrazione dello spirito, nella quale Dio ci mostra e disvela ciò che vuole attraverso una *impressione diretta* della chiarezza divina sul nostro intelletto, che non è quindi considerato come agente, ma solo come ricevente i raggi della divinità. Questo vale per Cartesio in generale, poiché l'intelletto si trova in una condizione di passività anche quando ha percezioni chiare e distinte delle idee o delle verità. Sebbene il giudizio sulla verità o falsità appartenga alla volontà (attiva e agente) e non all'intelletto (passivo), è quest'ultimo che propriamente ha *percezione* (la relazione è quindi di *ricezione*) chiara e distinta della verità.²⁸⁶ Il *cogito* è un esempio di questa impressione diretta?

mais encore nous donnent-elles une connaissance première, gratuite, certaine, & que nous touchons de l'esprit avec plus de confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux. Ne m'auoüerez-vous pas que vous estes moins assuré de la presence des obiets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition": je pense, donc je suis? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de vostre raisonnement, ny une instruction que vos maistres vous ayent donnée; vostre esprit la voit, la sent & la manie; & quoy que vôtre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminué la clarté, la voulant revestir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive.²⁸⁷

²⁸⁴ Cfr. Carraud 1999, p. 302.

²⁸⁵ AT V, p. 139.

²⁸⁶ AT III, p. 372. Si veda anche, a conferma della passività dell'intellezione, la *Quinta Meditazione*, Cartesio 2010, p. 131: «è vero che c'è in me una facoltà passiva di sentire (*passiva facultas sentiendi*), ossia di ricevere e conoscere idee di cose sensibili, (...) e anche una facoltà attiva di produrre, ossia di causare tali idee. Però questa facoltà attiva non può di certo trovarsi in me stesso, perché non presuppone affatto l'intellezione (*intellectionem*)» (AT VII, p. 79: «Jam vero est quidem in me passiva quædam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilibus recipiendi et cognoscendi, sed ejus nullum usum habere possem, nisi quædam activa etiam existeret, sive in me, sive in alio, facultas istas ideas producendi vel efficiendi. Atque hæc sane in me ipso esse non potest, quia nullam plane intellectionem presupponit»).

²⁸⁷ AT V, p. 137-138.

3.4. Il *cogito*: *intuitus* e *notitia intuitiva*

Cartesio non dice esattamente che il *cogito* è una conoscenza intuitiva, ma che esso è prova del fatto che il nostro spirito è *in grado di* ricevere una *connaissance intuitive*, e che questa sarà la conoscenza di Dio mediante un’*impressione diretta* nello stato di beatitudine. Perché? Perché questa conoscenza ‘Je pense, donc je suis’ ci rende sicuri di poter accedere a una conoscenza intuitiva? Ci dice Cartesio che il *cogito* non è un ragionamento, ma la constatazione di un rapporto immediato tra nature semplici: il mio pensiero, la mia esistenza.²⁸⁸ Il nostro spirito *voit, sent, manie* questa conoscenza: il *cogito* quindi è oggetto d’*intuitus*, di sguardo intellettuale, come anche indicato nelle *Regulae*. Tramite il *cogito* lo spirito (la mente) accede con la massima semplicità ed evidenza alla propria natura di cosa pensante. Se prendiamo in considerazione l’opposizione scotista tra *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva* (sempre mediata dai concetti), e l’opposizione di tradizione tomista tra *intuitus* e conoscenza discorsiva, vediamo che il *cogito* appartiene, in maniera del tutto particolare, ai primi due modi di entrambe le coppie oppostive. In Scoto la *notitia intuitiva*, nella misura in cui coglie la cosa stessa in quanto presente (quindi esistente) e senza la mediazione del concetto (*intueri rem, sicut in se est*), precede ogni ragionamento e si nutre soprattutto dell’*esperienza* della cosa, con la quale si è in una relazione reale. Il riconoscimento che la mente ha (ma sarebbe meglio dire *esperisce*) di se stessa nel momento in cui pronuncia ‘Je pense, je suis’ soddisfa i requisiti della *notitia intuitiva* scotista. Essa si percepisce come esistente nel momento in cui ha coscienza delle proprie operazioni. La sua attività è il pensiero, naturalmente, ed è per questo che la mente si scopre *cosa pensante*, ma nel *cogito* sopravvive un elemento pre-cognitivo: ancora prima del *contenuto* del pensiero, a garantire l’esistenza della mente è la percezione diretta e immediata del *processo* e dell’*atto* del pensiero, che costituisce la sua essenza, la sua sostanza.

Il *cogito* occupa un posto unico e privilegiato: da un lato nel regime della conoscenza ordinaria, nella misura in cui in esso coincidono *intuitus* e *notitia intuitiva*; dall’altro lato nel regime della conoscenza sovranaturale, poiché esso diviene l’esempio che possediamo in questa vita per garantirci della possibilità di *ricevere* una conoscenza intuitiva di Dio nello stato di beatitudine e nella sua luce

²⁸⁸ Vedi anche AT X, p. 368: «Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare».

divina.²⁸⁹ E questo nonostante la conoscenza di Dio rimanga nella filosofia cartesiana sempre all'interno del paradigma di una conoscenza mondana e naturale. Nella *Terza Meditazione* scrive: «illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior».²⁹⁰ Nella lettera del 1648, ce lo ridice: la conoscenza che possiamo avere di Dio in questa vita e senza miracoli, deriva dal *ragionamento* e dal *progresso del nostro discorso*, che la deduce dai principi della Fede (che è oscura) o dalle idee e nozioni naturali e innate che sono in noi.²⁹¹

Le *Regulae* e le *Meditationes* parlano di idee e nozioni che sono chiare e distinte, ma sempre di una chiarezza e distinzione in qualche misura relative e non assolute, poiché appartengono al dominio della ragione e del lume naturale e non a quella chiarezza assoluta che appartiene alla luce divina, nella quale Dio si offrirà alla nostra visione e di cui Cartesio parla nella lettera del 1648: «une lumiere pure, constante, claire, certaine, sans peine, et tousiours presente».²⁹² Il lume naturale, sebbene si configuri come l'istanza più pura e affidabile della nostra ragione, la cui luce si avvicina più di qualunque altra a quella che appartiene a Dio, non è in grado di eguagliarla. Permane una distinzione di natura, e non solo di grado. In relazione a un 'oggetto' così grande come Dio le idee e le nozioni della nostra ragione naturale appaiono necessariamente grossolane e confuse. Quella idea di Dio che nelle *Meditationes* è presentata come *maxime clara et distincta* appare ora «trouble et douteuse»²⁹³ se paragonata alla conoscenza intuitiva che avremo di lui.²⁹⁴ Non solo, la differenza di *qualità* e *natura* nominata nella lettera del 1648 tra la conoscenza intuitiva e le idee innate introduce un aspetto *trouble et douteuse* che coinvolge tutto il regime della conoscenza naturale, alla luce dell'«incertitude que nous éprouvons en tous nos raisonnements».²⁹⁵ Le acquisizioni della ragione naturale sono a loro volta sempre precarie, frutto di un lavoro costante, e vanno ogni

²⁸⁹ Cfr. Carraud 1999, pp. 307-308.

²⁹⁰ AT VII, p. 51.

²⁹¹ Cfr. AT V, p. 136. L'oscurità della Fede è determinata dall'immensità e infinità dei suoi oggetti, che eccedendo radicalmente la nostra capacità conoscitiva ce ne impedisce una conoscenza chiara e distinta. L'aderenza all'oggetto conosciuto, che è il criterio ultimo per determinare l'evidenza delle nostre conoscenze, non è possibile nel caso della materia della Fede, poiché l'infinità e incommensurabilità di Dio non è pienamente e interamente afferrabile dai nostri intelletti finiti.

²⁹² AT V, p. 137.

²⁹³ AT V, p. 137.

²⁹⁴ Cfr. Carraud 1999.

²⁹⁵ AT V, p. 137.

volta recuperate e ricondotte a quelle nozioni e verità primitive che percepiamo con evidenza grazie al lume naturale.

Comparez maintenant ces deux connaissances, et voyez s'il y a quelque chose de pareil, en cette perception trouble et douteuse, qui nous coûte beaucoup de travail et dont encore ne jouissons-nous que par moments après que nous l'avons acquise, à une lumière pure, constante, claire, certaine, sans peine, et toujours présente.²⁹⁶

L'esperienza più vicina alla *connaissance intuitive* che avremo di Dio nella beatitudine non ci è fornita dalla conoscenza *maxime clara et distincta* che possediamo di lui in questa vita, ma da due altre esperienze – il *cogito* e la percezione sensibile – le cui caratteristiche si avvicinano maggiormente al tipo di conoscenza intuitiva dei beati, e che coincidono a mio avviso con le caratteristiche della *notitia intuitiva* scotista: l'essere conoscenze *dirette e immediate della cosa stessa*, originate dalla *presenza esperita* dell'oggetto.²⁹⁷

Per rispondere quindi al quesito iniziale sulla relazione che intercorre tra *connaissance intuitive* e *intuitus*, come nota correttamente Carraud, essi non coincidono nel caso di Dio, poiché l'*intuitus* per identificarsi con la *connaissance intuitive* dovrebbe liberarsi di ogni mediazione concettuale e di ogni discorsività, cosa che non accade nella conoscenza che la ragione naturale possiede di Dio e che è una conoscenza tramite *idea* e mediante dimostrazione.²⁹⁸ Ritengo però che essi coincidano nel caso del *cogito*.²⁹⁹

Vi è una disgiunzione in Cartesio tra *conoscenza intuitiva (connaissance intuitive, notitia intuitiva)* e *conoscenza discorsiva (notitia abstractiva)*, da un lato, e tra *connaissance intuitive* e *intuitus* dall'altra, poiché la *connaissance intuitive*

²⁹⁶ AT V, p. 137.

²⁹⁷ AT V, pp. 137-138: «Or, que notre esprit, lorsqu'il sera détaché du corps ou que ce corps glorifié ne luy fera plus d'empêchement, ne puisse recevoir de telles *illustrations et connaissances directes*, en pouvez-vous douter, puisque, dans ce corps même, les sens lui en donnent des choses corporelles et sensibles, et que notre âme en a déjà quelques-unes de la bénéfice de son Créateur, sans lesquelles il ne serait pas capable de raisonner? J'avoue qu'elles sont un peu obscurcies par le mélange du corps; mais encore nous donnent-elles une connaissance première, gratuite, certaine, et que nous *touchons* de l'esprit avec plus de confiance que nous n'en donnons au rapport de nos yeux». (segue il *cogito*).

²⁹⁸ Cfr. Carraud 1999.

²⁹⁹ Nel momento in cui la mente esperisce e percepisce se stessa come esistente, in maniera diretta (*connaissance intuitive*), essa, essendo pensiero, immediatamente si *intuisce* – si *percepisce*, si *conosce* – *in quanto* pensiero, come *res cogitans*: il *cogito* è quindi anche oggetto di *intuitus*, nel senso che il pensiero è già da subito anche un oggetto pensato, dunque un'idea, un concetto. AT VII, *II Responsiones*, p. 140: «neque etiam cum quis dicit, *ego cogito, ergo sum, sive existo*, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam *simplici mentis intuitu* agnoscit».

non è mai discorsiva, deduttiva o astrattiva, laddove l'*intuitus* (lo sguardo della mente pura e attenta) può invece riferirsi a idee, nozioni, e anche a deduzioni che vengono “afferrate” e ricondotte subitamente ai principi da cui sono state inferite. All'interno della conoscenza naturale disponiamo di un modello per pensare tutte queste forme distinte di conoscenza diretta, e contemporaneamente: il *cogito*. Ciò che nello stesso tempo fonda tutta la conoscenza naturale e la trascende.

3.5. È possibile un'intuizione di Dio? Le lettere a Mersenne del 1641

Abbiamo visto che per Cartesio non è possibile una *connaissance intuitive* di Dio in questa vita, ma solo nello stato di beatitudine. Cartesio offre due dimostrazioni dell'esistenza di Dio nelle *Meditazioni*, che partono entrambe dall'idea che la nostra mente possiede di lui. Quella presente nella *Terza Meditazione*, la prova *cosmologica*, parte dall'idea di Dio per ricercarne la causa; quella presente nella *Quinta Meditazione*, la prova *ontologica*, parte da alcune caratteristiche contenute nell'idea di Dio per concluderne l'esistenza. Come abbiamo accennato la tradizione scolastica, sebbene naturalmente non in modo omogeneo, aveva considerato impraticabile la dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio per due ragioni: la prima era l'impossibilità di rappresentare Dio mediante un concetto finito (condizione necessaria per una dimostrazione *a priori*), la seconda la coincidenza, nell'idea di Dio e ancora prima in Dio stesso, di essenza ed esistenza: poiché Dio era concepito come l'*Essere*, infatti, e non appartenendo l'essere a nessun genere specifico ma essendone il presupposto, la sua essenza non era in alcun modo circoscrivibile in un genere né definibile.³⁰⁰

³⁰⁰ Scribano 1999, ha messo in luce le ragioni che, all'interno della tradizione scolastica, rendevano impossibile la formulazione della prova ontologica. Queste ragioni erano sostanzialmente due, non sempre condivise entrambe da ciascun autore: la prima era l'impossibilità della mente di conoscere l'essenza di Dio; tale impossibilità era dovuta alla combinazione di due fattori: l'irrepresentabilità dell'*infinità* di Dio mediante un'idea o un concetto finiti, e la possibilità per la mente umana di conoscere, in questa vita, solo tramite idee e definizioni, e non invece per contatto diretto - riservato ai beati, grazie all'infusione del *lumen gloriae*. È quindi un'illuminazione sovranaturale che concede ai beati una conoscenza intuitiva e non discorsiva o dimostrativa dell'essenza divina. Questo era per esempio il punto di vista di Tommaso; ma non di Scoto o Suárez, che ammettevano, almeno in linea di principio, la possibilità di rappresentare l'*infinità* di Dio mediante un concetto creato e finito. La seconda ragione che interdiva la possibilità di una prova ontologica era un'altra caratteristica della natura di Dio, e cioè la sua semplicità: poiché Dio è l'*essere*, infatti, e l'essere non appartiene a nessun genere, la sua essenza non è circoscrivibile in un genere: non è definibile né determinabile. In particolare e soprattutto, in Dio coincidono essenza ed esistenza. Ad essere impossibile per ogni tipo di intelletto, e non solo per quelli creati, era quindi la conoscenza astrattiva

Cartesio nella *Quinta Meditazione* presenta invece una prova *a priori* dell'esistenza di Dio, convinto di avere risolto e superato entrambi gli ostacoli presentati dai suoi predecessori: secondo Cartesio infatti, forse influenzato dalle dottrine scotiste, era possibile rappresentare Dio mediante un'idea finita e creata, avendone così una conoscenza astrattiva (mediante una *species* finita); e ancora, sempre secondo Cartesio, l'esistenza di Dio non coincideva con la sua essenza, anzi: essendo Dio definito da Cartesio come l'*ente perfettissimo* e non come l'*essere*, l'esistenza non coincideva immediatamente con l'essenza di Dio, ma veniva *dedotta* da questa, appunto, *a priori*. Perché la prova ontologica sia possibile, infatti, l'esistenza non deve comparire nella definizione nominale di Dio.³⁰¹

Abbiamo anche visto come Cartesio non associ quasi mai i termini *intuitus* e *intueri* all'idea di Dio. Eppure alcuni commentatori hanno creduto di individuare, nella prova della *Quinta Meditazione*, qualcosa di più simile a un'intuizione che non a una dimostrazione.³⁰² In effetti, nelle risposte alle seconde obiezioni, nel parlare di come l'esistenza di Dio sia evidente a chi ne consideri attentamente la natura, Cartesio scrive:

Poiché, per ciò solo, e senza alcun ragionamento, conosceranno che Dio esiste; ed egli sarà loro non meno chiaro ed evidente, senz'altra prova, di quel che sia loro manifesto che due è un numero pari, e tre un numero dispari, e simili.³⁰³

Cartesio afferma quindi che conosciamo Dio senza bisogno di nessun ragionamento (*absque ullo discursu*), come una cosa evidente (*per se notam*), nello stesso modo in cui conosciamo come pari alcuni numeri e come dispari altri. Tanto

di Dio, necessaria per la prova a priori, poiché questa implica una conoscenza mediante idee o specie create. L'unica conoscenza possibile di Dio, accettando queste premesse, era quella intuitiva, in cui l'essenza divina è vista *immediatamente e direttamente*, senza alcun concetto o idea che fungano da intermediari. La conoscenza intuitiva è, *ipso facto*, conoscenza di qualcosa di esistente, e quindi nel conoscere Dio i beati ne colgono nello stesso tempo essenza ed esistenza. Questo era il punto di vista di Suárez, uno degli antecedenti più prossimi della metafisica cartesiana, che considerava la coincidenza in Dio di essenza ed esistenza come la ragione per cui era impossibile una conoscenza astrattiva di Dio e di conseguenza una dimostrazione *a priori* della sua esistenza. Diverso era il caso di Scoto, per il quale era possibile una conoscenza astrattiva di Dio, chiara e distinta, sebbene questa fosse riservata agli angeli, e una conoscenza intuitiva di Dio, riservata ai beati.

³⁰¹ Scribano 1999, p. 446. La definizione di Dio come *Essere* sarà invece recuperata da Malebranche, che infatti negherà la possibilità di una prova a priori dell'esistenza di Dio.

³⁰² Cfr. ad esempio Gouhier 1969, pp. 150-161, e anche J. Barnes, *The Ontological Argument*, London, Macmillan. Nel sostenere il carattere intuitivo dell'argomento della *Quinta Meditazione* relativo alla conoscenza di Dio, Gouhier utilizzava, tra gli altri motivi, anche quello per cui l'argomento era completamente diverso da un sillogismo scientifico aristotelico, inteso come paradigma di un ragionamento dimostrativo.

³⁰³ Cartesio 2009, *Opere II*, p. 151 (AT VII, pp. 163-164, corsivo mio: «Ex hoc enim solo, & absque ullo discursu, cognoscent Deum existere; eritque ipsis non minus *per se notum*, quàm numerum binarium esse parem, vel ternarium impari, & similia»).

l'esempio dei numeri quanto le caratteristiche che assegna alla conoscenza di Dio, richiamano i passi delle *Regulae* in cui Cartesio parla dell'*intuitus*³⁰⁴, ed è comprensibile che alcuni commentatori abbiano visto in questo passo conferma del fatto che Cartesio definisca la conoscenza di Dio come un'intuizione. Inoltre, la dicitura *per se notam*, come nota Scribano³⁰⁵, richiama la *Summa Theologiae*, in cui Tommaso scrive:

Noi diciamo evidenti di per sé quelle cose di cui abbiamo naturalmente insita la conoscenza, come accade nel caso dei primi principi. Ora, come assicura il Damasceno, «la conoscenza dell'esistenza di Dio è insita in tutti naturalmente». Quindi l'esistenza di Dio è di per sé evidente. Evidente di per sé è ciò che viene inteso subito, appena ne vengono percepiti i termini; e questo Aristotele lo attribuisce ai primi principi della dimostrazione.³⁰⁶

L'evidenza dell'esistenza di Dio, in questo passo, è posta in analogia con quella dei principi primi dell'intelletto che, certi e indimostrabili, sono colti *intuitivamente* e che Tommaso, seguendo Aristotele, contrapponeva al pensiero discorsivo e inferenziale.

L'ipotesi che Cartesio concepisca la prova della *Quinta Meditazione* come un'intuizione lo avvicinerebbe alla prova mediante visione di Malebranche, di cui parleremo in seguito. Il filosofo però sembra escludere questa ipotesi in due lettere del 1641, con le quali risponde, tramite Mersenne, a un anonimo interlocutore che accusato la prova della *Quinta Meditazione* di essere una petizione di principio.³⁰⁷ Questo anonimo interlocutore non era stato l'unico: anche Gassendi nelle sue *Obiezioni* aveva criticato a Cartesio la stessa cosa, alla luce del fatto che la definizione di Dio conteneva, e quindi presupponeva stando alla prova della *Quinta*, quell'esistenza che invece avrebbe dovuto esserne dedotta.³⁰⁸

Nelle due lettere del 1641, Cartesio si difende dall'accusa di *petitio principii* rivolta alla sua dimostrazione.³⁰⁹ Nella lettera a Mersenne del giugno del 1641 Cartesio scrive:

³⁰⁴ Cartesio 2009, *Opere I*, pp. 23-24; AT X, p. 368; più in generale vedi *Regula III, XI, XIII*.

³⁰⁵ Scribano 1999.

³⁰⁶ Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 2, aa. 1 e 2, corsivo e traduzione mie: «Videtur quod Deum esse sit *per se notum*. Illa enim nobis dicuntur *per se nota*, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui, *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*. Ergo Deum esse est per se notum. Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur, quod philosophus attribuit primis demonstrationis principiis, in I Poster»).

³⁰⁷ AT III, pp. 375-377.

³⁰⁸ Vedi Scribano 1999, pp. 433-454.

³⁰⁹ AT III, pp. 382-383; AT III, pp. 391-397.

Se ora però da un'idea fatta concludessi ciò che formando quell'idea vi avevo esplicitamente posto, vi sarebbe una manifesta petizione di principio; ma se ricaverò da un'idea innata qualcosa che era certo contenuto implicitamente in essa, ma che tuttavia prima non avvertivo, come ad esempio dall'idea di triangolo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, o dall'idea di Dio che esiste, ecc., ebbene sarò tanto lontano da una petizione di principio, che anzi è questo, anche secondo Aristotele, il più perfetto modo di dimostrare, quello appunto nel quale la vera definizione della cosa serve da termine medio.³¹⁰

Cartesio quindi si difende dall'accusa sostenendo che la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio prende le mosse da un'idea innata e non da un'idea fattizia. Nel secondo caso, infatti, il giudizio di petizione di principio sarebbe legittimo, poiché la proprietà da dimostrare (in questo caso l'esistenza) sarebbe già contenuta esplicitamente o implicitamente nella definizione di un'idea liberamente costruita dalla mente umana con certe caratteristiche. Le idee innate, invece, danno origine a vere e proprie dimostrazioni, poiché permettono di dedurre proprietà che non sono già nominate nella definizione, a partire appunto da idee che la mente trova in se stessa e che costituiscono un accesso sicuro e veridico alla reale essenza delle cose che rappresentano, e questo sarebbe il caso dell'idea di Dio.

Scribano nota come dal passo sopra riportato sia possibile ricavare alcune informazioni importanti sul modo in cui Cartesio considera la prova dell'esistenza di Dio contenuta nella *Quinta Meditazione*: la prima è che Cartesio definisce il suo argomento una *vera dimostrazione*. La seconda è che tale dimostrazione segue il modello del sillogismo aristotelico (*etiam secundum Aristotelem, modus demonstrandi omnium perfectissimus*); la terza è che il termine medio di cui si serve la dimostrazione è costituito dalla definizione reale di Dio (*vera rei definitio habetur pro medio*).³¹¹

C'erano due modi con i quali Cartesio avrebbe potuto difendersi dall'accusa di petizione di principio: il primo era quello di affermare che noi conosciamo l'esistenza di Dio *intuitivamente* (nel senso di mediante *intuitus* o mediante una *percezione chiara e distinta* o mediante il *lume naturale*), come un'evidenza che ci si offre direttamente e senza bisogno di alcun ragionamento; il secondo era quello

³¹⁰ Cartesio 2009, *Tutte le lettere*, p. 1467. (AT III, p. 383: «Iam vero, si ex idea facta concluderem id quod ipsam faciendo explicite posui, esset manifesta petitio principii; sed quod ex Idea Innata aliquid eruam, quod quidem in ea implicite continebatur, sed tamen prius in ipsa non advertabam, ut ex Idea Trianguli, quod eius tres anguli sint aequales duobus rectis, aut ex Idea Dei, quod existat, etc., tantum abest ut sit petitio principii, quin potius est, etiam secundum Aristotelem, modus demonstrandi omnium perfectissimus, nempe in quo vera rei definitio habetur pro medio»).

³¹¹ Scribano 1999.

di dichiarare e mostrare il carattere autenticamente *dimostrativo* della sua prova, cosa che fa nelle due lettere a Mersenne del 1641, mostrando, in quello che definisce *modus demonstrandi omnium perfectissimus, etiam secundum Aristotelem*, la presenza di un termine medio distinto dalla conclusione, che quindi esclude dall'essere in presenza sia di una tautologia sia di un principio indimostrabile.³¹² Anche se può sembrare semplice e chiaro come un'intuizione, Cartesio ci tiene a specificare che l'argomento che porta per l'esistenza di Dio nella *Quinta Meditazione* è altra cosa rispetto a un'intuizione. Ciò che può farlo sembrare tale è la facilità della dimostrazione, che può essere abbracciata con un solo sguardo della mente e che non ha bisogno di ragionamenti complessi per essere colta e compresa.³¹³ L'*intuitus*, quindi, non è coinvolto nella conoscenza dell'esistenza di Dio.

Come mai Cartesio non ha voluto percorrere l'ipotesi di una conoscenza intuitiva di Dio? Forse uno degli elementi che più hanno influenzato questa decisione è quello che abbiamo analizzato nel primo capitolo e nel paragrafo precedente, e cioè il fatto che la tradizione scolastica aveva per lo più collegato l'intuizione, per quanto riguardava la conoscenza di Dio, alla conoscenza beatifica, ossia a un contatto diretto, immediato e sovranaturale con l'essenza divina. Questo era stato il caso di Tommaso, di Suárez e di Scoto, i quali riservavano, ciascuno per ragioni un po' diverse, una conoscenza intuitiva di Dio esclusivamente ai beati, nella quale, in assenza di *species* e concetti che medino il rapporto tra conoscente e conosciuto, Dio è conosciuto in se stesso. Cartesio vuole escludere una conoscenza dell'infinito in questa vita che non sia tramite concetti finiti e creati e per mezzo della sola ragione naturale e, pertanto, anche sempre soggetta all'errore.

Toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie, descendent du *raisonnement* et du progrès de *notre discours*, qui les déduit des principes de la Foi qui est obscure,

³¹² Cartesio afferma che la prova della *Quinta Meditazione* è una dimostrazione costruita sul modello del sillogismo aristotelico, in particolare di quello che gli scolastici chiamavano *a priori* o *propter quid*. In questa forma logica, la premessa costituisce la causa del *demonstrandum*, inscrivendo così questo tipo di sillogismo nella conoscenza scientifica per eccellenza, quella *per causas*; nella fattispecie qui la causa è una causa formale, e cioè l'essenza di Dio (*vera rei definitio*), nella sua nominazione di ente perfettissimo (*Estre souverainement parfait*), che viene utilizzata come termine medio. Cfr. Scribano 1999, pp. 433-454.

³¹³ Cartesio infatti scrive: «Et il est vray que la simple consideration d'un tel Estre nous conduit si aisément à la connaissance de son existence». AT III, p. 396. Questo sembra richiamare la *Regula III*, nella quale Cartesio parla di *intuitus* e *dedutio* come dei due soli modi della conoscenza, e nella quale afferma che benché i principi primi possano essere colti solo mediante l'*intuitus*, le proposizioni che sono concluse immediatamente dai primi principi, da un differente punto di vista possono essere conosciute ora per intuito ora per deduzione. Cfr. AT X, p. 370.

ou viennent des idées et des notions naturelles qui sont en nous, qui, pour claires qu'elles soient, ne sont que grossieres et confuses sur un si haut sujet.³¹⁴

Dio, insomma, non è mai conosciuto in se stesso dalla mente umana, ma sempre e solo attraverso proposizioni e ragionamenti che sono soggetti alla macchina difettosa dell'argomentazione.³¹⁵ Questo esclude una continuità tra la prova di Malebranche tramite semplice visione, in cui Dio è conosciuto *intuitivamente*, e quella di Cartesio, che è una dimostrazione *a priori*. Malebranche, infatti, come vedremo, torna a Tommaso nel negare la possibilità di rappresentare Dio mediante un'idea (punto di partenza di Cartesio), e nel scegliere una nomina di Dio come l'Essere, «son nom véritable est, CELUI QUI EST; c'est-à-dire, l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel», che ne rendeva impossibile qualsiasi definizione e determinazione, e quindi ogni *dimostrazione* di esistenza.

³¹⁴ AT V, pp. 136-137.

³¹⁵ Ibidem, p. 139.

CAPITOLO QUARTO: IL LUME NATURALE

4. 1. L'idea di Dio

Cartesio, come abbiamo visto, esclude che la conoscenza dell'esistenza di Dio avvenga mediante una *connaissance intuitive* o mediante *intuitus*. Due elementi, tipici delle forme di conoscenza diretta, sono però coinvolti anche nella conoscenza di Dio: la presenza, mediante una percezione chiara e distinta, dell'*idea innata* di Dio, che ce ne fornisce l'essenza (essenza che possiamo *intelligere*, anche se non *comprehendere* in maniera adeguata, data la sproporzione tra il nostro intelletto e l'infinità di Dio)³¹⁶; e il lume naturale che, nelle *Meditazioni* come vedremo, fornisce una conoscenza diretta e certa di alcuni principi metafisici che consentono di costruire la dimostrazione dell'esistenza di Dio presente nella *Terza Meditazione*.

Cartesio constata che in ciascuno di noi è presente il concetto di Dio. Tale concetto si definisce come quello di una sostanza dotata di tutti i gradi massimi di perfezione. L'idea che troviamo in noi è quella di una sostanza infinita, indipendente, massimamente potente, dalla quale noi e tutto il mondo siamo stati creati. Un'idea di questo genere, secondo il filosofo, possiede una realtà oggettiva che è superiore nettamente al grado di realtà (formale, stavolta) della nostra mente, e dunque non è possibile che di essa si sia noi la causa. La rappresentazione intellettuale dell'essenza di Dio contiene una quantità di essere e di realtà che anche solo "oggettivamente" (cioè, in quanto pensata e rappresentata dall'idea) supera quella presente in noi. Sebbene l'infinito pensato sia molto inferiore all'infinito in atto, esso è ciononostante maggiore di qualsiasi realtà finita.³¹⁷

È questa sproporzione a mostrare chiaramente e con evidenza come non possiamo essere noi menti finite a produrre la rappresentazione di una tale infinità e perfezione. La causa, invece, dovrà essere Dio stesso, quell'infinito che ha posto in noi l'idea innata di se stesso, come fosse il marchio dell'artefice impresso sulla

³¹⁶ AT VII, p. 112, e anche pp. 364-365, pp. 367-368 (Cartesio 2009, *Opere II*, p. 352 e pp. 349-350).

³¹⁷ Cfr. Baier 1986 e Marion 1986.

sua opera.³¹⁸ In ognuno di noi è presente un'idea innata di Dio e ciononostante tale idea potrebbe rimanere implicita, una capacità non attualizzata di conoscere Dio.

Cartesio, seguendo Scoto, sosteneva una priorità dell'infinito sul finito. Noi ci percepiamo da subito limitati e finiti in relazione a un'idea che si trova da sempre in noi: quella dell'infinito.³¹⁹ E infatti constata che la consapevolezza del *cogito* e quella del Dio infinito sono simultanee (*simul*). Duns Scoto aveva definito Dio, in quanto infinito, come *a priori* incondizionato di ogni concettualizzazione.³²⁰

Anche Eustachio, che Cartesio aveva letto, riprendeva l'idea scotista secondo la quale noi possiamo formarci un concetto dell'essenza divina in questa vita. Egli scriveva, inoltre, che è «per mezzo del lume naturale che noi possiamo avere in questa vita una consapevolezza imperfetta di Dio, non solo della sua esistenza ma anche della sua essenza».³²¹ Grazie alle nostre capacità naturali, continuava, possiamo stabilire che Dio è una sostanza infinita, increata, bene supremo e causa prima, sommamente alto e incomprendibile. Nonostante quest'ultimo termine, Eustachio sosteneva che noi possiamo in questa vita formarci dei concetti di Dio che sono unici e specifici per lui e grazie ai quali abbiamo una conoscenza imperfetta della sua essenza.³²²

³¹⁸ AT VII, pp. 105-106: «nempe quòd hæc facultas ideam Dei in se habendi non posset esse in nostro intellectu, si hic intellectus tantum esset ens finitum, ut revera est, nullamque haberet sui causam quæ esset Deus» («poiché abbiamo in noi l'idea di Dio, nella quale è contenuta tutta la perfezione che si possa mai concepire, si può di là concludere con tutta evidenza che questa idea dipende e procede da qualche causa che contiene in sé veramente tutta questa perfezione, cioè da Dio realmente esistente. (...) che questa facoltà di avere in sé l'idea di Dio non potrebbe essere in noi, se il nostro spirito fosse soltanto una cosa finita, come è in effetti, e non avesse, come causa del suo essere, una causa che fosse Dio», Cartesio 2009, *Opere II*, pp. 101-102).

³¹⁹ Cartesio sostiene una priorità implicita dell'idea di infinito rispetto a quella di noi stessi, poiché nel nostro dubitare noi ci percepiamo da sempre come sostanze limitate e dipendenti, e questa consapevolezza segue dal fatto che noi aspiriamo, e ci confrontiamo, con un'idea di infinità e di perfezione massima. Presupposto di questa idea è la convinzione, già presente nel pensiero di Scoto, che la conoscenza positiva preceda sempre quella negativa; che la conoscenza di una perfezione latente presupponga quella di una perfezione completa, e che dunque l'idea della perfezione di Dio non si dia come negazione della mia imperfezione, ma che valga esattamente il contrario. Dal 1630 la teologia cartesiana insiste sull'idea che Dio sia sostanza *infinita*. Già nel *Discorso* l'infinità di Dio compariva tra i termini che ne definivano l'essenza. Essa si configura come una delle determinazioni divine più costanti e primarie – cui le altre seguono – e definisce Dio in quanto tale. *Dei naturam esse..infinitam* (AT VII, p. 55), *Deum ..esse actum infinitum* (AT VII, p. 47), *in me esse perceptionem infiniti..hoc est Dei* (AT VII, p. 45), ecc. Considerata la convinzione cartesiana di una priorità dell'infinito sul finito, segue che la perfezione di Dio precede la mia, e persino che l'idea della perfezione di Dio precede l'idea di me stesso, poiché io mi percepisco come essere finito e imperfetto in relazione ad un essere infinito e perfetto (AT VII, p. 45). Questa priorità non è solo logica o epistemologica, ma è un *a priori* “trascendentale”: l'infinito precede il finito nel senso che rende possibile l'esperienza e gli oggetti dell'esperienza. Cfr. Marion 1986.

³²⁰ Marion 1986.

³²¹ Eustachio 1629, *Metaphysica*, pars 4, disp. 3, quaest. 1, p. 71.

³²² Ariew 1999, p. 48.

Gassendi, riprendendo il pensiero di Tommaso, rimprovera a Cartesio la possibilità che un intelletto finito possa concepire l'infinito. Come risposta, Cartesio traccia una distinzione tra la conoscenza dell'infinito e la sua comprensione, sostenendo che noi a nostro modo *conosciamo* Dio e *ne possediamo un'idea*, anche se non possiamo *comprenderlo* o averne un'idea adeguata.³²³ L'infinità di Dio è ragione della sua *incomprensibilità*. Sebbene noi abbiamo un concetto distinto di Dio come infinito, il nostro intelletto, in quanto finito, non può comprenderlo o concepirlo adeguatamente. Questo però non significa conoscere solo una parte dell'infinito, secondo Cartesio. Non conoscere adeguatamente tutte le proprietà di un triangolo non significa non avere un'idea dell'intero triangolo. L'intelletto quindi può *intelligere* anche se non *compreendere* l'infinito.³²⁴

³²³ «Dirò che l'infinito, in quanto infinito, non è, a dire il vero, *compreso*, ma che, tuttavia, esso è *inteso*; poiché intendere chiaramente e distintamente che una cosa è tale che non vi si possano trovar dei limiti, è intendere chiaramente che essa è infinita. (...) E quanto alla cosa infinita, noi la concepiamo, a dire il vero, positivamente, ma non secondo tutta la sua estensione, cioè non comprendiamo tutto ciò che è intelligibile in essa (...) Io riconosco con tutti i teologi che Dio non può esser compreso nello spirito umano, ed anzi che non può essere distintamente conosciuto da quelli che cercano di abbracciarlo tutto quanto e tutto in una volta col pensiero, e che lo riguardano come da lontano: nel qual senso san Tommaso ha detto che la conoscenza di Dio è in noi sotto una specie di confusione, solamente, e come in un'immagine oscura», Cartesio 2009, *Opere II*, pp. 107-108 (AT VII, pp. 112-113: «Itaque imprimis híc dicam infinitum, qua infinitum est, nullo quidem modo comprehendendi, sed nihilominus tamen intelligi, quatenus scilicet clare & distincte intelligere aliquam rem talem esse, ut nulli plane in ea limites possint reperiri, est clare intelligere illam esse infinitam (...) ipsam vero rem, quæ est infinita, positive quidem intelligimus, sed non adæquate, hoc est non totum id, quod in ea intelligibile est, comprehendimus (...) simili ratione, Deum ab humanâ mente capi non posse, cum omnibus Theologis concedo; & nequidem etiam distincte posse cognosci ab iis, qui totum simul conantur animo complecti, & tanquam e longinquo respiciunt: quo sensu dixit S. Thomas, loco citato, Dei cognitionem *sub quâdam tantùm confusione nobis inesse*). Cfr. anche primo capitolo di questo lavoro.

³²⁴ AT VII, p. 112, pp. 364-365 (Cartesio 2009, *Opere II*, pp. 349-350); e AT VII, pp. 367-368: «Moneo, inquam, e contra plane repugnare, si quid comprehendam, ut id quod comprehendo sit infinitum; idea enim infiniti, ut sit vera, nullo modo debet comprehendendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur. Et nihilominus est manifestum, ideam quam habemus infiniti, non repræsentare tantum aliquam ejus partem, sed revera totum infinitum, eo modo quo debet repræsentari per humanam ideam» (Cartesio 2009, *Opere II*, pp. 351-352: «dico che ripugna che io comprenda qualche cosa e che quel che io comprendo sia infinito; perché l'idea dell'infinito, per essere vera, non deve in nessun modo essere compresa; l'incomprensibilità stessa è infatti contenuta nella ragione formale dell'infinito; e nondimeno l'idea che abbiamo dell'infinito (...) rappresenta l'infinito tutto quanto, secondo che dev'essere rappresentato da un'idea umana»). AT VII, p. 365: «non distinguis intellectionem modulo ingenii nostri conformem, qualem de infinito nos habere unusquisque apud se satis experitur, a conceptu rerum adæquato, qualem nemo habet, non modo de infinito, sed nec forte etiam de ulla aliâ re quantumvis parvâ. Nec verum est intelligi infinitum per finis sive limitationis negationem, cum e contra omnis limitatio negationem infiniti contineat» (Cartesio 2009, *Opere II*, pp. 349-350: «Voi non fate distinzione tra l'intellezione conforme alla portata del nostro spirito, quale ognuno riconosce abbastanza di avere in se stesso dell'infinito, e la concezione intera e perfetta delle cose (cioè che comprende tutto quanto v'ha di intelligibile in esse), la quale è tale che nessuno ne ebbe mai, ma non solo dell'infinito, ma neanche forse di altra cosa che sia al mondo; e non è vero che noi concepiamo l'infinito per mezzo della negazione del finito, visto che, al contrario, ogni limitazione contiene in sé la negazione dell'infinito»). Una conoscenza completa e adeguata (*complete et adæquate*) è propria solo di Dio, che ce la fornisce se vuole, e senza che noi possiamo mai essere sicuri di averla. Ciò cui l'intelletto

Di un'idea tanto dotata di realtà e perfezione, nella nostra mente, dobbiamo rendere conto. Come vedremo meglio, la certezza della dimostrazione dipenderà dall'assioma causale che ci è manifesto grazie al lume naturale – che qui si applica alla realtà oggettiva dell'idea di Dio – e dalla premessa fattuale, per Cartesio indubitabile, che noi possediamo l'idea di Dio e che questa idea ha determinate caratteristiche. Come il *cogito*, anche questa dimostrazione avrebbe una struttura privilegiata. Se così non fosse, infatti, al pari di tutte le altre verità, essa dovrebbe essere anticipata dalla garanzia dell'esistenza di un Dio verace, incappando così nel famoso circolo vizioso che vorrebbe presupposto quel criterio veritativo dell'evidenza, che solo l'esistenza e veracità di Dio potranno garantire.

4.2. Il lume naturale

Cartesio recupera la metafora di tradizione agostiniana dell'illuminazione, l'idea, cioè, che nel cogliere la verità la mente sia come pervasa da una luce che le consente di vederla e contemplarla. All'interno di una metafora di questo tipo, il rapporto tra la mente (o l'intelletto) e i propri oggetti (in questo caso la verità) è un rapporto diretto, non discorsivo né argomentativo, modellato sulla falsariga della percezione. In Cartesio l'illuminazione divina diviene lume naturale, una luce interna alla mente che ci garantisce un accesso sicuro alla verità. Come già per la tradizione tomista, la luce della ragione (la luce dell'intelletto agente in Tommaso) è sì un prodotto della creazione e della potenza divine, ma ormai in grado di agire in autonomia, all'interno di certi limiti prestabiliti. Cartesio è sostenitore di una teoria della conoscenza in cui la verità è colta, in maniera privilegiata, in modo diretto: essa è *percepita* dall'intelletto nella sua evidenza, e non ha bisogno di essere ricostruita, giustificata, raggiunta inferenzialmente. Il lume naturale è uno degli strumenti con cui Cartesio articola questa teoria della conoscenza, come anche l'*intuitus*, ampiamente utilizzato nelle *Regulae*, e il *cogito*, punto fermo di tutta la sua

può aspirare è una conoscenza perfetta «fino al punto di sapere che essa non è resa imperfetta da nessuna astrazione del nostro spirito», Cartesio 2009, *Opere II*, p. 212 (AT VII, p. 221: «Longe enim aliud est, cognitionem aliquam esse plane adæquatam, quod nunquam certo scire possumus an sit verum, nisi a Deo reveletur; & aliud, eousque esse adæquatam, ut a nobis per abstractionem intellectus inadæquatam non reddi percipiamus»).

riflessione. Il lume naturale garantisce che, quando esso risplende nell'intelletto, la ragione umana è in grado di riconoscere la verità senza ingannarsi.

ché tutto quel che mi è mostrato (dal lume naturale) non può essere in alcun modo dubbio, dal momento che non si dà in me alcun'altra facoltà, di cui mi possa fidare altrettanto, dalla quale io possa mai venire ad apprendere che ciò non è vero.³²⁵

Questa garanzia, che consente come vedremo di dimostrare l'esistenza e la veracità di Dio, fa da cerniera tra la *Terza* e la *Quinta Meditazione* e permette, in ultima analisi, la dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio che compare in quest'ultima, poiché a questo punto il meditante sa che può procedere con verità e correttamente all'analisi delle proprie idee e dei propri pensieri come essi si presentano all'intelletto.

Secondo questo passo, il lume naturale si configura come la parte migliore della ragione, la più 'nobile' e la più affidabile, proprio perché in grado di riconoscere il vero. È in questo modo che esso (o termini a esso sinonimi come *lumen ingenii*, *lumen rationis*, *lumen naturae*) è utilizzato da Cartesio nella maggior parte delle sue opere filosofiche, nelle *Regulae ad Directionem Ingenii*, nel *Discours de la Méthode*, e nella *Recherche de la vérité par les lumières naturelles*, e cioè come sinonimo di retta ragione, di intelligenza naturale, della nostra innata capacità veritativa: l'organo della mente' più potente e affidabile nel riconoscimento del vero e del falso. In questi testi il *lumen naturale* è uno strumento di conoscenza diretta e di riconoscimento del vero, che consente di cogliere in maniera indifferenziata idee e verità distinte – anche se in genere quelle puramente intellettuali, che sono meno soggette all'errore. In Cartesio la percezione chiara e distinta si verifica tanto al livello delle idee che al livello delle verità. Ciò che mi interessa sottolineare qui è che è possibile tracciare delle distinzioni all'interno dei modi della conoscenza diretta descritti da Cartesio.

Nelle *Meditationes* e nelle *Responsiones*, per esempio, ritengo che il lume naturale non sia utilizzato solamente come generica capacità veritativa della mente umana, ma che sia specificatamente adibito alla funzione di illuminare alcuni principi, quelli necessari alla dimostrazione dell'esistenza e della veracità di Dio. Se infatti il criterio con cui, nelle opere mature di Cartesio, l'intelletto coglie la

³²⁵ Cartesio 2010, p. 63 (AT VII, pp. 38-39: «nam quæcumque lumine naturali mihi ostenduntur, ut quod ex eo quod dubitem sequatur me esse, et similia, nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest cui æque fidam ac lumini isti, quæque illa non vera esse possit docere»).

verità, e cioè la percezione chiara e distinta, viene messo in discussione nella sua attendibilità dal dubbio radicale della prima e della seconda meditazione, fino a che non si dimostri l'esistenza e la veracità di quel Dio onnipotente che ci ha creati così come siamo, ecco che diviene necessario, per portare a termine questa dimostrazione, poter fare affidamento su un'altra e più forte istanza veritativa; e sarà necessario non che questa illumini quelle proposizioni solitamente percepite con chiarezza e distinzione dall'intelletto (perché proprio l'attendibilità di queste è posta in dubbio), ma che illumini invece una classe specifica di principi metafisici, nella fattispecie i *principi causali*, che forniscono le premesse con cui viene costruita la dimostrazione dell'esistenza di Dio. O almeno di questo sembra convinto Cartesio. Ritengo che il ruolo di tale istanza veritativa sia svolto, nelle *Meditazioni*, dal lume naturale in quello che chiamo il suo *uso tecnico*.³²⁶

La luce naturale, nel passo citato sopra, è contrapposta agli impulsi spontanei, che per Cartesio sono spesso inattendibili. Al contrario, della luce naturale ci dice che tutto ciò che è mostrato tramite essa è vero in una maniera che non può essere revocata in dubbio. Prende come esempio il *cogito*, che come abbiamo visto occupa un posto privilegiato nell'epistemologia cartesiana, essendo l'unica verità che resiste al dubbio radicale. Dice inoltre che non vi è un'altra facoltà che possa correggere le valutazioni del lume naturale circa la verità e la falsità delle proposizioni che illumina, e quindi esso è qui convocato come istanza ultima e inappellabile capace di verità.

Landucci ritiene che Cartesio intenda questo lume naturale, usato a suo parere nelle *Meditazioni* in senso più tecnico, come una facoltà di conoscenza degli assiomi, di verità necessarie logicamente, auto-evidenti e non bisognose di dimostrazione. Anche se l'esempio riportato esplicitamente è quello del *cogito*, l'assioma in esso implicato sarebbe sottinteso, e sarebbe "è impossibile che chi pensa non esista", a sua volta deducibile da quello che per Landucci è l'assioma fondamentale di tutta la metafisica di Cartesio: il nulla non fa nulla.³²⁷

Secondo Scribano, il lume naturale è posto, nel passo sopra citato delle *Meditationes*, come un arbitro imparziale nello scontro che coinvolge Cartesio e un ipotetico scettico, come ciò che definisce le regole a cui entrambi devono

³²⁶ Seguo a questo proposito la proposta di Morris 1973 e Boyle 1999.

³²⁷ Landucci 2010, p. 162. Questo passo comporterebbe, secondo lo studioso, che come il *cogito* neanche gli assiomi cadano sotto i dubbi della *Prima Meditazione*, evidenze privilegiate rispetto a tutte le altre.

conformarsi per testare la qualità dei loro argomenti. Il lume naturale, configurandosi come ciò che non è investito dal dubbio, è invece ciò che in ogni circostanza consente di eliminarlo, in quanto in grado di riconoscere correttamente ciò che è vero ed evidente da ciò che soltanto *appare* vero ed evidente.³²⁸ All'interno delle *Meditationes* il lume naturale consente di accedere agli assiomi, a cui ogni ragionamento fa ricorso, anche quello di coloro che dubitano di tutto. Due assiomi, in particolare, consentono secondo Scribano di invalidare gran parte dei dubbi sollevati nella prima meditazione: l'assioma (principio) di causalità, necessario per la dimostrazione dell'esistenza di Dio nella terza meditazione, e il principio di non contraddizione, con cui viene stabilita l'incompatibilità tra l'onnipotenza e perfezione divine e l'ipotesi del Dio ingannatore.³²⁹

Secondo Baier, il lume naturale fornirebbe al meditante la prima verità indubitabile, quella del *cogito*, ogni qual volta la si pronuncii o la si concepisca con la mente.³³⁰ Questa verità darebbe l'avvio alla conquista di tutte le altre. Il principio (causale) per cui deve esserci almeno tanta realtà nella causa efficiente e totale quanta ve ne è in un suo effetto, è, come vedremo meglio, una verità fondamentale illuminata dal lume naturale. Secondo la studiosa, l'auto-evidenza della verità del *cogito*, del pensiero vero "io penso, io esisto", è collegata al suo essere auto-generata, alla sua indipendenza da ogni causa esterna. È proprio perché il meditante vede che l'idea "io penso" è prodotta da (e coincide con) il suo presente atto di pensiero, e la riconosce senza bisogno di alcuna causa esterna al di fuori della mente, che essa si configura come immune dal dubbio. Come fonte di luce, essa illumina se stessa. È la sua origine auto-evidente che la convalida come una idea-effetto che mostra, nello stesso tempo, una realtà che si trova ugualmente nella propria causa. Nonostante i principi causali, di cui parlerò tra poco, e i concetti di

³²⁸ Cfr. Scribano 2016.

³²⁹ *Ibidem*. Secondo Scribano, dunque, la comparsa nella terza meditazione del lume naturale come istanza veritativa certa e indubitabile rende ingiustificati quei dubbi che erano ragionevoli nella prima meditazione, poiché gli assiomi che sono resi manifesti dal lume consentono di dimostrare l'esistenza di un Dio che non può essere ingannatore. Il dubbio e le ragioni per dubitare si modificano e trasformano all'interno del testo alla luce delle progressive acquisizioni ottenute nel corso dell'itinerario meditativo. I dubbi sollevati dal meditante all'inizio delle *Meditationes*, inoltre, vanno compresi secondo la studiosa come formulati all'interno di un paradigma filosofico-concettuale di tipo aristotelico, che era quello proprio del lettore colto medio cui Cartesio si rivolgeva nello scrivere la sua metafisica. Con il procedere della seconda meditazione, la scoperta del *cogito*, di un metodo di individuazione del vero (la percezione chiara e distinta), e di un arbitro affidabile che sovrintenda alle procedure razionali, le idee possono essere indagate nella loro essenza reale e non a partire dalle false concezioni della filosofia scolastico-aristotelica.

³³⁰ Baier 1986, pp. 362-365.

realtà formale e oggettiva delle idee, siano introdotti solo più avanti nel testo, sappiamo già che questa prima ed evidente idea è una la cui realtà oggettiva, intesa in quanto *effetto*, coincide con la sua stessa realtà formale, intesa in quanto *causa*. La causa conterrebbe esattamente la stessa realtà dell'effetto. Secondo Baier, inoltre, questa è la base del principio causale stesso, inteso come generalizzazione della dipendenza causale dell'idea-verità "io penso" dal pensiero stesso, il quale è sostanza e causa che supporta e convalida quell'idea.³³¹

La seconda occorrenza del lume naturale nella *Terza Meditazione* introduce il principio di causalità (o principio causale):

D'altra parte, è manifesto per luce naturale *che in una causa efficiente totale ci deve essere almeno tanta realtà quanta ce ne sia in un suo effetto*; ché – chiedo – donde mai l'effetto potrebbe derivare la propria realtà, se non la derivasse dalla sua causa, e come questa potrebbe mai dargliela, se già non l'avesse di suo? Ne segue che *è impossibile che qualcosa sia prodotto dal nulla*, e quindi neppure che quel che sia maggiormente perfetto, e cioè contenga in sé più realtà, sia prodotto da quanto ne contenga di meno. Ciò, poi, è chiaramente vero non soltanto di quegli la cui realtà è «attuale» o «formale», bensì anche delle idee, considerando adesso la realtà «oggettiva» contenuta in esse.³³²

Una causa contiene sempre uguale o maggiore realtà dei propri effetti, e dell'essere contenuto in questi ultimi va sempre ricercata l'origine in qualcosa di più perfetto (nel senso di dotato di più realtà). Non è possibile che qualcosa sia prodotto dal nulla, a essere causa di un qualsiasi ente (cosa o idea) è sempre una realtà, un essere positivo.³³³ Seguono poi tre casi in cui si esplica l'operatività del principio causale. Dice, in primo luogo, che è impossibile che una pietra prima inesistente cominci ad essere, a meno che non sia prodotta da qualcosa in cui sia già presente, «formalmente» oppure «eminentemente», tutto quanto si trovi in essa; in secondo luogo, che è impossibile che in un oggetto ancora non caldo venga immesso del calore, se non da qualcosa che sia di un livello almeno altrettanto perfetto quanto lo è il calore; in terzo luogo,

è impossibile anche che io abbia l'idea della pietra o l'idea del calore, se non a condizione che mi venga da una causa in cui vi sia almeno altrettanta realtà quanta concepisco essercene nel calore o

³³¹ *Ibidem*.

³³² Cartesio 2010, *Meditazioni*, p 67 (AT VII, p. 41: «Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente & totali, quantum in ejusdem causæ effectu. Nam, quæso, undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causa? Et quomodo illam ei causa dare posset, nisi etiam haberet? Hinc autem sequitur nec posse aliquid a nihilo fieri, nec etiam id quod magis perfectum est, hoc est quod plus realitatis in se continet, ab eo quod minus. Atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas objectiva»).

³³³ Cfr. Schmaltz 2008, Wells 1990.

nella pietra. (...) ché, se si supponesse che nell'idea si trovi alcunché che non si trovi già nella sua causa, allora lo avrebbe dal nulla, e – per quanto imperfetto sia questo modo d'essere per cui qualcosa è «oggettivamente» nell'intelletto mediante un'idea – tuttavia non è di certo nulla affatto, e quindi non può derivare dal nulla.³³⁴

Il principio di causalità chiede di rendere conto non solo della creazione e dei cambiamenti di stato, ma anche della realtà che è presente nelle idee. A questo punto Cartesio riconosce che possa darsi che un'idea nasca da un'altra idea, però questo regresso non può essere infinito e bisogna che alla fine si pervenga a una idea prima, la cui causa sia come un originale in cui è contenuta «formalmente» tutta la realtà che nell'idea è soltanto «oggettivamente». Così appunto ribadisce la seconda verità manifesta attraverso il lume:

Così mi è chiaro per luce naturale (*lumine naturali*) che in me le idee sono come delle immagini, che, rispetto alle cose da cui sono tratte, possono sì avere una perfezione minore, ma non possono avere niente di maggiore o di più perfetto.³³⁵

Collegata a queste occorrenze ve ne è una quarta. Cartesio parla della falsità delle idee; la falsità in senso proprio, o falsità «formale», può trovarsi per il filosofo soltanto al livello dei giudizi. Nelle idee, però, si trova un altro tipo di falsità, che si potrebbe definire «materiale», e che si dà quando esse rappresentano una non-cosa come se fosse una cosa.³³⁶ Riporta l'esempio delle idee del caldo e del freddo, e afferma che queste idee sono così poco chiare e distinte che è impossibile apprendere da esse se il freddo sia privazione del caldo o viceversa, o se siano entrambe qualità reali o se non lo siano affatto. Poiché ogni idea si configura nel pensiero come rappresentazione di qualcosa, se fosse vero che il freddo non è altro che privazione del calore, sarebbe giustificato dire *falsa* l'idea che me lo rappresenta invece come qualcosa di reale e positivo, esistente nel mondo fuori di noi. Questo tipo di idee, materialmente false, non hanno altro autore se non noi stessi:

³³⁴ Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 67 (AT VII, p. 41: «sed præterea etiam non potest in me esse idea caloris, vel lapidis, nisi in me posita sit ab aliqua causa, in qua tantumdem ad minimum sit realitatis quantum esse in calore vel lapide concipio (...) Si enim ponamus aliquid in idea reperiri quod non fuerit in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo; atqui quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, que res est objective in intellectu per ideam, non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest»).

³³⁵ Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 69 (AT VII, p. 42: «Adeo ut lumine naturali mihi sit perspicuum ideas in me esse veluti quasdam imagines, quæ possunt quidem facile deficere a perfectione rerum a quibus sunt desumptæ, non autem quicquam majus aut perfectius continere»).

³³⁶ Sulla falsità materiale delle idee, cfr. Scribano 2001, Wells 1984.

Ché, nel caso che siano false, ossia non rappresentino affatto delle cose, mi è noto per luce naturale (*lumine naturali notum*) che allora procederebbero dal nulla, e cioè che non sarebbero in me se non perché alla mia natura manca qualcosa, non è interamente perfetta e, nel caso che invece siano vere, non vedo però perché mai non potrebbero (procedere da me).³³⁷

L'errore si configura come un'assenza di verità e di conoscenza e come un *deficit* della nostra natura cognitiva, un risultato possibile dello scarto tra l'intelletto e la volontà, un prendere ciò che non è per qualcosa che è. Non necessita, per individuarne l'origine, di nessuna causa esterna o ulteriore rispetto ai *limiti* delle nostre facoltà conoscitive. Coerentemente con quanto detto prima, essendo un *nulla* e un *deficit* e non essendo quindi qualcosa di positivo e dotato di realtà, l'errore non ha una causa positiva.

Poiché siamo ancora all'interno del dubbio e le idee delle cose esterne potrebbero essere false e prodotte ingannevolmente dalla nostra mente, ecco che rimane solo l'idea di Dio nella quale considerare se possa esservi qualcosa che non può derivare da me stesso, poiché per Dio noi intendiamo una sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, e dalla quale siamo stati creati noi e tutto quant'altro esista. Poiché questi attributi contengono più realtà di quanta ve ne sia in noi, sia formalmente sia oggettivamente, e non possono quindi aver avuto origine da noi soltanto, Cartesio ne conclude l'impossibilità che Dio non esista.³³⁸ Vi è infatti chiaramente più realtà in una sostanza infinita che non in una finita, e in qualche modo in noi la percezione dell'infinito deve precedere quella del finito, così come la percezione di Dio quella di noi stessi.

Tale idea di Dio non può essere materialmente falsa né derivare dal nulla, sia poiché essa è quanto mai chiara e distinta, sia soprattutto perché contenendo più realtà oggettiva di qualsiasi altra idea, e anche di qualsiasi altra realtà formale, di tanta realtà è necessario individuare una causa positiva. Nessun'altra idea è di per sé più vera o meno sospettabile di falsità. Poco importa a Cartesio l'obiezione per cui l'idea di Dio non può essere chiara e distinta, né contenere tutto quanto io percepisco chiaramente come reale e dotato di perfezione, poiché noi non possiamo *comprendere* l'infinito in quanto esseri finiti. Come Scoto, infatti, Cartesio è

³³⁷ Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 73 (AT VII, p. 44: «nam, si quidem sint falsas, hoc est nullas res repræsentent, lumine naturali notum mihi est illas a nihilo procedere, hoc est, non aliam ob causam in me esse quam quia deest aliquid naturæ: mæc, nec est plane perfecta; si autem sint veræ: quia tamen tam parum realitatis mihi exhibent, ut ne quidem illud a non re possim distinguere, non video cur a me ipso esse non possint»).

³³⁸ Flage, Bonnon 1992.

convinto che noi possiamo *intendere* il concetto di Dio distintamente, pur riconoscendo che vi è tantissimo in Dio che noi non possiamo neppure toccare col pensiero.³³⁹ Ciononostante, vi sono molte perfezioni nell'idea di Dio che noi percepiamo con massima chiarezza e distinzione.

La *Terza Meditazione* si conclude con l'affermazione che è palese *per luce naturale* che ogni frode o inganno dipendano da qualche difetto. Questo si riconduce, indirettamente, al principio causale. Poiché, infatti, sia l'errore che l'inganno possiedono la forma di una mancanza, di una negazione, di un "non-essere", non hanno una causa positiva, nel senso di dotata di realtà, come invece le idee e le proposizioni vere, ma dipendono da difetti e privazioni.³⁴⁰ Questa acquisizione si rivela cruciale per dimostrare la veracità di Dio. Nella *Quarta Meditazione*, in cui Cartesio parla estesamente dell'errore, questo viene spiegato chiaramente. Quando pensiamo a Dio, che è sommamente perfetto (pieno di realtà), non possiamo trovare in lui una causa d'errore o di inganno. Quando guardiamo a noi stessi, ci scopriamo soggetti a innumerevoli errori, poiché ci troviamo a metà strada tra Dio (*summum ens*, reale e positivo) e il nulla (*non ens*, massimamente lontano da qualsiasi perfezione/realtà), partecipando in parte di quest'ultimo.³⁴¹ Se da un lato l'errore non è alcunché di reale, ma una *negazione*, dall'altro, se riferito a noi, si configura come *privazione*, come mancanza di conoscenze che avremmo potuto e dovuto possedere.³⁴²

4.3.1. I principi causali

I principi causali servono come assiomi nella prova dell'esistenza e della veracità di Dio, a spiegare come un'idea così perfetta possa essere nella nostra

³³⁹ AT VII, p. 112.

³⁴⁰ AT VII, p. 428 (Cartesio 2009, *Opere II*, p. 396).

³⁴¹ AT VII, p. 54 (Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 89).

³⁴² *Ibidem*: «Atque ita certe intelligo errorem, quatenus error est, non esse quid reale quod a Deo dependeat, sed tantummodo esse defectum; nec proinde ad errandum mihi opus esse aliqua facultate in hunc finem a Deo tributa, sed contingere ut errem, ex eo quod facultas verum judicandi, quam ab illo habeo, non sit in me infinita (...) non enim error est pura negatio, sed privatio, sive carentia cujusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet» («e così comprendo che l'errore, in quanto è errore, non è alcunché di reale, che dipenda da Dio, bensì soltanto un difetto, e che, quindi, per errare non ho bisogno di una facoltà attribuitami da Dio a questo scopo, ma accade che io erri solo perché non è infinita la facoltà, che ho da Dio, di giudicare correttamente. (...) per un verso, l'errore non è una mera *negazione*, bensì una *privazione*, ossia la mancanza di conoscenze che dovrebbero trovarsi in me»).

mente, e perché la perfezione di Dio sia inconciliabile con la volontà di ingannarci.³⁴³ Di questi, e a tale proposito, due formulazioni in particolare sono importanti: secondo la prima, un effetto non può essere dotato di maggiore perfezione (realtà) della sua causa; per la seconda, l'errore non può procedere da un essere perfetto, in quanto procede sempre da una mancanza e da una privazione, cioè da un limite della nostra conoscenza, cui siamo soggetti in quanto esseri finiti.

Nel corso delle *Meditazioni* e delle *Risposte* alle obiezioni che gli furono mosse, Cartesio fa un uso molto frequente di questi principi causali, che sono spessissimo associati al lume naturale. Sono i principi che, ricevendo la propria validazione dal lume naturale, ottengono la certezza metafisica necessaria per costruire la dimostrazione dell'esistenza di Dio e di conseguenza garantire la verità di tutte le conoscenze chiare e distinte.

Se il *lume naturale* è quasi sempre associato ai *principi causali*, può essere utile considerare i molti contesti in cui Cartesio *non usa e non si serve* del lume naturale all'interno delle *Meditazioni*. Non se ne serve, ad esempio, in riferimento ai principi della geometria e della matematica.³⁴⁴ Infatti, sebbene Cartesio ritenga

³⁴³ Sull'importanza della questione causale nella filosofia di Cartesio, si vedano Morris 1973, Frankel 1986, Schmaltz 2008 e Flage, Bonnon 1992, Marion 1996.

³⁴⁴ Un discorso a parte dovrebbe essere fatto per le verità eterne, di cui Cartesio però non parla nelle *Meditazioni*, citandole invece nelle lettere e nelle *Risposte* alle *Quinte* e alle *Seste Obiezioni*. Quelle che Cartesio chiama "verità eterne" sono verità relative alle essenze. Il teorema di Pitagora, per esempio, è una verità eterna che riguarda l'essenza del triangolo. Come noto, Cartesio è sostenitore della libera creazione delle verità eterne da parte di Dio – tesi originale rispetto a tutta la tradizione precedente. Sulle ragioni di questa tesi e la sua relazione con il resto della filosofia cartesiana, si vedano Kenny 1970, Frankfurt 1977 e Scribano 2006. Cfr. anche le due lettere a Mersenne in cui Cartesio parla dello statuto e della creazione delle verità eterne, AT I, pp. 149-153: «c'est in eodem *génère causæ* qu'il a créé toutes choses, c'est à dire *ut efficiens & totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien Auteur de l'essence comme de l'existence des créatures: or cette essence n'est autre chose que ces veritez éternelles». Anche se nella prima formulazione della dottrina le verità eterne citate esplicitamente sono proposizioni matematiche e geometriche, altri esempi riportati da Cartesio suggeriscono che le *essenze* (e relative verità) coinvolte sono anche quelle della fisica e della morale, come l'impossibilità del vuoto, le leggi relative al movimento dei corpi, la creazione del mondo nel tempo, ecc; AT IX, p. 233: «n'y ayant aucune idée qui represente le bien ou le vray, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut obmettre, qu'on puisse feindre avoir esté l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait esté constituée telle par la détermination de sa volonté. Et je ne parle pas icy d'une simple priorité de temps, mais bien davantage je dis qu'il a esté impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre, ou de nature (...) Par exemple, ce n'est pas pour avoir veu qu'il estoit meilleur que le monde fuit créé dans le temps que dés l'éternité, qu'il a voulu le créer dans le temps; & il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, parce qu'il a connu que cela ne se pouvoir faire autrement, &c. Mais, au contraire, parce qu'il a voulu créer le monde dans le temps, pour cela il est ainsi meilleur que s'il eust esté créé dés l'éternité; & d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent necessairement égaux à deux droits, il est maintenant vray que cela est ainsi, & il ne peut pas estre autrement, & ainsi de toutes les autres choses». Non vi è alcuna idea vera o giusta prima che Dio la stabilisca in quanto tale. Ciononostante, poiché Dio è perfetto e verace, l'ordinamento logico, matematico, fisico e morale, seppure non necessario, una volta stabilito diviene immutabile. Nelle *Meditazioni* Cartesio non parla di *verità eterne*, anche se sono da intendersi come tali le verità della

che noi non possiamo non riconoscere la verità di proposizioni come “ $2+3=5$ ” o “non esistono monti senza valli”, le leggi della matematica e della fisica non sono giustificate da Cartesio attraverso il ricorso al lume naturale.³⁴⁵

Ancora, non sembra mai utilizzare il lume naturale per convalidare l’*esistenza* degli oggetti esterni; al contrario, egli contrappone il lume naturale, grazie al quale riconosciamo la verità dalla falsità, a quella naturale inclinazione a credere e a quel cieco e avventato impulso che ci conduce ad assentire all’esistenza di un mondo esterno e di oggetti fuori di noi.³⁴⁶

Infine, non è grazie al lume naturale che conosciamo, *direttamente*, l’esistenza di Dio. Esso consente solo di fornire le premesse per costruirne la dimostrazione.

Sono precisamente, quindi, quelle credenze che Cartesio sottopone al dubbio radicale nella *Prima* e nella *Seconda Meditazione* a non essere conosciute per mezzo del lume naturale. Perché non tutte le verità sono manifeste attraverso il lume naturale? Cartesio non ritiene evidente per mezzo di esso che Dio esiste, che la matematica è vera, e che le scienze fisiche provvedono una conoscenza valida.

4.3.2. Centralità della questione causale

Il tema della causazione e quello dell’impossibilità che un qualunque grado di essere sia prodotto dal nulla è un problema che “ossessiona” Cartesio lungo tutto il corso delle *Meditazioni* e delle *Risposte*. Nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni* il

matematica e della geometria di cui tratta nella quinta meditazione. È ragionevole credere che il principio causale faccia parte delle verità eterne. Come abbiamo visto, i principi causali resi evidenti dal lume naturale possiedono uno statuto privilegiato in questo testo. La domanda sulla causa di ciò che esiste sembra trascendere il dubbio che investe le altre verità e che non tocca invece le procedure e le leggi che sovrintendono alla causazione (produzione e conservazione) degli enti, ideali e reali. Ritengo interessante notare che l’assioma o principio di causalità viene presupposto da Cartesio anche nella formulazione della dottrina della libera creazione delle verità eterne, la quale è una risposta alla domanda relativa all’origine di queste verità, delle quali appunto va indagata la causa. Tutte le verità infatti, anche quelle geometriche e matematiche, sono legate a Dio dalla stessa *relazione causale* con la quale Dio è unito a tutto quanto esiste e potrebbe esistere, e cioè in quanto *causa efficiente e totale* di ciascuna cosa.

³⁴⁵ Cfr. Kenny 1968 e Landucci 2010. Kenny ritiene che il lume naturale copra, estensivamente se non intensivamente, lo stesso campo delle verità eterne e degli assiomi; Landucci, anche, che esso illumini in senso stretto solo gli assiomi e le verità auto-evidenti. Propongo invece che, se il lume naturale possiede un uso generico di facoltà in grado di riconoscere correttamente tutte le verità, nelle *Meditazioni* e nelle *Risposte* esso assuma anche un uso più tecnico e specifico, che non si riferisce alle verità della geometria, della matematica, della fisica, ma a quelle formulate a partire dal principio di causalità.

³⁴⁶ Cfr. Morris 1973.

filosofo raccomanda di liberare la mente dai pregiudizi che offuscano la nostra luce naturale (*lumen naturale*) e di prestare fede a quelle nozioni prime le cui conoscenze sono le più vere ed evidenti di tutte, e di rigettare le opinioni false e oscure che un lungo uso ha probabilmente inciso nei nostri spiriti. Questa operazione di chiarificazione intellettuale, nella quale la luce naturale è chiamata in causa, porta ad illuminare una serie di nozioni fondamentali che riconfermano il principio causale in due delle sue enunciazioni:

Che nulla vi sia in un effetto, che non sia stato in simile o più eccellente maniera nella sua causa, è una nozione prima e così evidente, che non ce n'è nessuna più chiara; e quest'altra comune nozione, che *dal nulla nulla procede*, la comprende in sé, poiché, se si accorda che vi sia qualcosa nell'effetto che non sia stato nella sua causa, bisogna anche convenire che ciò procede dal nulla; e se è evidente che *il nulla non può essere la causa di qualcosa*, è solamente perché la causa non sarebbe pari all'effetto.³⁴⁷

L'assioma fondamentale per cui «dal nulla, nulla procede» comprende in sé e sintetizza il principio causale. Tutta la realtà esistente richiede una causa positiva. A questa nozione prima ne segue un'altra, e cioè che tutta la realtà o tutta la perfezione che è oggettivamente nelle idee deve essere formalmente o eminentemente nelle loro cause e che tutte le opinioni che noi abbiamo dell'esistenza delle cose fuori del nostro spirito poggiano su questa;³⁴⁸ è questo principio, quindi, che ci permetterà in seguito anche di muovere verso l'esistenza di un mondo esterno.³⁴⁹ Ribadisce ancora, poco dopo, che solo coloro nei quali la luce naturale (*lumen naturale*) è debolissima possono non vedere una nozione prima quale «che tutta la perfezione che è oggettivamente in una idea deve essere realmente in qualcuna delle sue cause».³⁵⁰

Nelle *Risposte alle Prime Obiezioni* Cartesio si difende dagli attacchi dei teologi alla sua tesi per cui Dio sarebbe *causa sui* e lo fa ancora una volta ricorrendo ai principi causali, nella cui conoscenza è coinvolto il lume naturale.³⁵¹ Sostiene che la luce naturale *non* ci dice che sia caratteristica della causa efficiente di

³⁴⁷ Cartesio 2009, *Opere II*, p. 128 (AT VII, p. 135: «Quod enim nihil sit in effectu, quod non vel simili vel eminentiori aliquo modo praextiterit in causa, prima notio est, quâ nulla clarior habetur. Hocque vulgaris, a nihilo nihil sit, ab eo non differt; quia si concedatur aliquid esse in effectu, quod non fuerit in causâ, concedendum etiam est hoc aliquid a nihilo factum esse; nec patet cur nihil non possit esse rei causa, nisi ex eo quod in tali causâ non esset idem quod in effectu»).

³⁴⁸ *Ibidem*.

³⁴⁹ Schmaltz 2008.

³⁵⁰ Cartesio 2009, *Opere II*, p. 128 (AT VII, p. 136: «Sed pro iis quorum *lumen naturale* tam exiguum est, ut non videant primam esse notionem, *quod omnis perfectio, quod est objective in idea, debeat esse realiter in aliquâ ejus causa*»).

³⁵¹ AT VII, p. 108 (Cartesio 2009, *Opere II*, pp. 103-106).

precedere nel tempo il suo effetto: infatti, propriamente parlando, essa non ha né il nome né la natura di causa efficiente se non quando *produce* un effetto, e pertanto non è precedente a questo.³⁵² La luce naturale, in senso positivo, ci dice invece un'altra serie di cose:

che non vi è cosa alcuna della quale non sia lecito domandare perché esiste, o di cui non si possa ricercare la causa efficiente, oppure, se non ne ha, di domandare perché non ne ha bisogno.³⁵³

La domanda sulla causa degli enti è per Cartesio una domanda primaria, fondativa. A dover essere giustificato filosoficamente è quell'ente che non dovesse avere bisogno di una causa. Cartesio è convinto che qualora vi fosse un essere la cui potenza sia così grande e inesauribile da non aver bisogno di soccorso alcuno per esistere, né per essere conservato, esso sarebbe *in un qualche modo come* causa di se stesso (*quodammodo sui causa*), e infatti in questa maniera egli concepisce Dio.³⁵⁴

La tradizione scolastica riteneva fosse impossibile che una cosa potesse essere la causa efficiente di se stessa, e usava definire Dio come un ente che è *per sé*, intendendo con ciò che esso fosse in-causato. Gilson afferma che il pensiero cartesiano di Dio come *causa sui* sia senza predecessori conosciuti.³⁵⁵ Se consideriamo le cinque *viae* di Tommaso per arrivare a Dio, troviamo nella seconda un rifiuto esplicito della possibilità che Dio sia *causa (efficientis) sui*; essere causa di se stessi è impossibile, infatti, poiché si sarebbe precedenti (*prius*) a se stessi. La

³⁵² AT VII, p. 108: «Tum etiam quia *lumen naturale* non dictat ad rationem efficientis requiri ut tempore prior sit suo effectus; nam contra, non proprie habet rationem causae, nisi quandiu producit effectum, nec proinde illo est prior». Se in questo passo sembra fare parte della definizione di causa quella di essere simultanea all'effetto, poco prima nel testo Cartesio aveva nominato i casi in cui le cause efficienti precedono i propri effetti e i casi in cui queste sono diverse da essi: «denique non dixi impossibile esse ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius; et si enim aperte id verum sit, quando restringitur efficientis significatio ad illas causas quae sunt effectibus tempore priores, vel quae ab ipsis sunt diversae, non tamen videtur in hac quaestione ita esse restringenda» (Cartesio 2009, *Opere II*, p. 103: «io non ho detto che è impossibile che una cosa sia la causa efficiente di se medesima; poiché, sebbene ciò sia manifestamente vero quando si restringa il significato di efficienti a quelle cause che son differenti dai loro effetti, o che li precedono nel tempo, sembra, tuttavia, che in questa questione esso non debba essere così ristretto (...) sia perché la *luce naturale* non ci dice che sia caratteristica essenziale della causa efficiente di precedere nel tempo il suo effetto: poiché al contrario, a parlare propriamente, essa non ha né il nome, né la natura di causa efficiente, se non quando produce il suo effetto, e, pertanto, non è prima di questo»).

³⁵³ Ivi, p. 104 (AT VII, p. 108: «Dictat autem profecto *lumen naturale* nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare»).

³⁵⁴ AT VII, p. 108. Su questa idea e sul suo rapporto con la tradizione filosofica precedente, cfr. Flage, Bonnon 1992.

³⁵⁵ Gilson 1967, p. 226. Per un punto di vista differente, si veda Lee 2006, che indaga le fonti scolastiche della definizione cartesiana di Dio come *causa sui*.

definizione di causa efficiente, transitiva e non immanente, si applica solo a enti che la esercitino su altri enti, non su se medesimi. Secondo questa prospettiva Dio è conosciuto attraverso la causalità ma senza essere “incluso” in essa. Questa decisione fondamentale non riguarda solo Tommaso ma anche i suoi avversari, come Duns Scoto e Ockham.³⁵⁶ A *se* doveva essere inteso negativamente, non positivamente.

Secondo Cartesio una tale convinzione contiene una serie di implicazioni insostenibili alla luce della sua teoria della riproduzione continua. Infatti, affermare che un ente sia *per se* (*a se*) solo negativamente, cioè privo di causa, non comporta soltanto che tale ente non abbia una causa che lo ha portato a essere ma anche che sia privo di quella forza reale e positiva necessaria per mantenerlo nell'esistenza. Supporre che un ente sia stato finora *per se* non solleva i teologi dal dover giustificare come esso possa continuare a essere senza causa efficiente nell'avvenire, poiché qualsiasi ente ha bisogno di una qualche potenza reale che lo riproduca continuamente.³⁵⁷ Per questo, secondo Cartesio, quando consideriamo la pienezza e la perfezione dell'idea di Dio, riconosciamo che Egli stesso è la causa della sua esistenza (*causa sui*) e della sua permanenza nell'esistenza e così intendiamo correttamente che Dio è per sé non solo negativamente ma anche positivamente (*causa efficiens sui ipsius*), nel senso che «egli fa, *in certo modo*, riguardo a se stesso quello che la causa efficiente fa riguardo al suo effetto; e pertanto è per sé positivamente (...) (che significa) essere per una causa, e cioè per una sovrabbondanza della propria potenza; la quale non può essere che in Dio solo».³⁵⁸ Ciò che svolge il ruolo di causa interna a Dio è proprio la sua *essenza* definita come *immensa et incomprehehnsibilis potentia*, così che egli è la causa per cui può continuare a essere. Questa definizione dell'essenza divina come potere positivo richiama quindi il Dio *omnipotens* e l'*ens summe potens*.³⁵⁹

³⁵⁶ Marion 1986.

³⁵⁷ Arnauld, nelle *Quarte Obiezioni*, afferma che la domanda sulla causa efficiente è sensata solo per esseri finiti. Nel caso di un essere infinito come Dio, non vi è bisogno di alcuna causa efficiente, «perché è un essere infinito, l'esistenza del quale è la sua essenza; poiché solo le cose nelle quali è possibile distinguere l'esistenza attuale dall'essenza, hanno bisogno di causa efficiente», Cartesio 2009, *Opere II*, p. 204 (AT VII, p. 213: «quia ens infinitum est, cujus existentia est sua essentia; ea enim solummodo causa efficienti indigere, in quibus existentiam actualem ab essentia distinguere licet»).

³⁵⁸ Cartesio 2009, *Opere II*, pp. 106-107 (AT VII, p. 111: «illum quodammodo idem præstare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectus, ac proinde esse a seipso positive»).

³⁵⁹ Cfr. Marion 1986.

Tutto ciò è necessario chiarire perché, appunto, è cosa evidentissima che tutto quello che esiste è o per una causa o per sé *come per* una causa. Cartesio spiega più approfonditamente cosa intende con queste parole nella *Risposta alle Quarte Obiezioni*. Qui egli specifica che “causa di se stesso” non può venire inteso come detto di una causa efficiente (venendo così incontro alle obiezioni più severe dei teologi), ma solo nel senso che la potenza inesauribile di Dio è la ragione per cui egli non ha bisogno di causa. E poiché questa “immensità d’essenza” è *positiva*, Cartesio afferma che la ragione per cui Dio non ha bisogno di causa è *positiva*. Specifica quindi che in molti luoghi egli ha paragonato la *causa formale*, cioè questa ragione positiva attinta dall’essenza di Dio, per la quale egli non ha bisogno di causa per esistere né per essere conservata, con la *causa efficiente*, senza la quale le cause finite non possono esistere.³⁶⁰

Tutti quelli che seguono solamente la guida della *luce naturale* formano subito in sé, in questa occasione, un certo concetto che partecipa della causa efficiente e della formale, e che è comune all’una e all’altra: cioè, che quel che è per opera d’altro, lo è come per causa efficiente; e che ciò che è per sé, lo è come per causa formale, e cioè perché ha una natura tale da non avere bisogno di causa efficiente. Ecco perché non ho spiegato ciò nelle mie meditazioni e l’ho omesso, come cosa di per sé manifesta e che non aveva bisogno di nessuna spiegazione.³⁶¹

Ancora grazie al lume naturale, noi sappiamo quindi che Dio è *come* la causa efficiente di se stesso mentre invece è causa formale, poiché la sua essenza lo rende indipendente dalla necessità di possedere una causa efficiente. Nel corso delle *Risposte alle Prime Obiezioni*, nell’esporre a Caterus questi argomenti relativi alla causalità, Cartesio utilizza spessissimo la nozione di *lumen naturale*.

³⁶⁰ AT VII, pp. 236-237 (Cartesio 2009, *Opere II*, pp. 224-225). Dio inoltre è causa efficiente, formale, finale, di tutte le cose. È *causa efficiente*, in quanto spiega e determina l’esistenza delle cose che produce, e *causa formale*, in quanto ne determina la natura e l’essenza.

³⁶¹ Cartesio 2009, *Opere II*, p. 226 (AT VII, pp. 238-239): «Quicumque enim solius *luminis naturalis* ductum sequuntur, sponte sibi formant hoc in loco conceptum quendam causae efficienti et formali communem, ita scilicet ut quod est *ab alio*, sit ab ipso tanquam a causa efficiente; quod autem est *a se*, sit tanquam a causa formali, hoc est, quia talem habet essentiam, ut causa efficiente non egeat. Ideoque istud in Médit, meis non explicui, sed tanquam per se notum prætermisi»; si noti che Cartesio considera questa verità relativa alle cause come *per se nota* e non bisognosa di alcuna spiegazione all’interno delle *Meditazioni*. Cartesio, come abbiamo visto, ritiene che se l’idea di Dio come *causa sui* fosse intesa solo negativamente, come significante *senza causa*, in modo tale che Dio sarebbe qualcosa di cui non dobbiamo ricercare perché esista, allora non si potrebbe ricavare dagli effetti alcun argomento per dimostrare l’esistenza di Dio. Vedi anche AT VII, pp. 108-109. Per evitare questa conclusione, Cartesio prosegue affermando che «fra la causa efficiente propriamente detta e nessuna causa c’è qualcosa di intermedio, vale a dire l’essenza positiva della cosa» (AT VII, pp. 239-240: «inter causam efficientem proprie dictam & nullam causam esse quid intermedium, nempe positivam rei essentiam»); cfr. anche Cartesio, *Opere 1637-1649*, p. 1003. Il che significa che l’essenza di Dio è così immensa da non avere bisogno di una causa efficiente per esistere e dotarsi di tutte le sue perfezioni. Verità nota mediante il lume naturale.

Il principio causale, quindi, è per Cartesio così importante che neppure Dio, sostanza infinita, ne è esonerato. Anche a Dio (*de ipso Deo*) è richiesto di rispondere al principio di causalità, che in Cartesio si presenta come un dettame assoluto della ragione. Il lume naturale, infatti, ci dice che non esiste niente di cui non dobbiamo chiederci perché esista e quale sia la sua causa, o perché non ne abbia una. Dio la trova nella propria essenza (intesa come potere infinito, come *infinita, inexhausta, immensa, exuperans potentia*). Poco oltre nelle *Risposte*, infatti, egli sostiene esplicitamente che:

(quando si tratta) soltanto dell'unica essenza di Dio, io non vedo perché si debba fuggire tanto il termine causa, principalmente quando si è venuti al punto che sembra utilissimo servirsene, anzi, in certo modo, necessario. Ora, questo nome non può essere più utilmente impiegato che per dimostrare l'esistenza di Dio, e la sua maggiore necessità sta nel fatto che senza adoperarlo non si può chiaramente dimostrarla. E io credo manifesto a tutti che la considerazione della causa efficiente è il primo e principale mezzo, per non dire il solo e l'unico, che abbiamo per provare l'esistenza di Dio (*considerationem causae efficientis esse primum et praecipuum medium, ne dicam unicum, quod habemus ad existentiam Dei probandum*).³⁶²

La considerazione e l'analisi della causalità è l'*unico* modo in cui si può concludere l'esistenza di Dio, secondo Cartesio. Tutti quelli che seguono solamente la guida della luce naturale formano secondo il filosofo un certo concetto che partecipa della causa efficiente e della formale, e che è comune all'una e all'altra: di modo che quel che è per opera d'altro, lo è come per causa efficiente, e ciò che è per sé, lo è come per causa formale, e cioè perché ha una natura tale da non avere bisogno di causa efficiente. Questa è per il filosofo «cosa di per sé manifesta, e che non aveva bisogno di nessuna spiegazione».³⁶³ Cartesio risponde in questo modo alle *Obiezioni* di Arnauld, il quale squalificava il suo modo di parlare di Dio come causa efficiente di se stesso. Arnauld ritiene impossibile che qualcosa possa nello stesso tempo essere causa ed effetto e ritiene evidente per luce naturale che nulla può né creare né conservare se stesso. Perciò Dio non può essere per sé *positivamente* ma solo *negativamente* e cioè *non per opera d'altri*.³⁶⁴ È interessante

³⁶² Ivi, pp. 225-226 (AT VII, p. 238: «non video cur nomen causae sit tantopere fugiendum, praesertim cum in talem locum incidimus, ut illo uti perutile ac propemodum necessarium esse videatur. Nulla autem major hujus nominis utilitas esse potest, quam si Dei existentiae demonstrandae inferviat; nullaque major necessitas, quam si absque eo perspicue demonstrari non possit. Atqui considerationem causae efficientis esse primum & praecipuum medium, ne dicam unicum, quod habeamus ad existentiam Dei probandam, puto omnibus esse manifestum»).

³⁶³ Cartesio 2009, *Opere II*, p. 226 (AT VII, p. 239).

³⁶⁴ Cartesio 2009, *Opere II*, pp. 201-203 (AT VII, p. 209). Per difendersi da queste obiezioni, Cartesio sostiene che grazie alla stessa luce naturale con la quale concepiamo che se ci fossimo dati l'essere ci saremmo dati tutte le altre perfezioni di cui possediamo l'idea, concepiamo anche che nulla può effettivamente darsi l'essere nella maniera in cui siamo soliti intendere il significato della

notare che, sia nelle *Obiezioni* di Arnauld sia nelle *Risposte* di Cartesio a queste, le occorrenze del lume naturale sono tutte (e solo) concentrate attorno ai temi sopra discussi e relativi alla causalità.³⁶⁵

Giunti a questo punto, ritorniamo alle parole con le quali Cartesio si avvia a concludere la sua *Risposta* alle *Prime Obiezioni*:

è manifestissimo, per la luce naturale (*lumine naturali notissimum*), che ciò che può esistere per la sua propria forza esiste sempre; e così noi conosceremo che l'esistenza necessaria è contenuta nell'idea di un essere sovranamente potente, non per alcuna finzione dell'intelletto, ma perché appartiene alla vera e immutabile natura di un tal essere di esistere; e conosceremo con eguale facilità essere impossibile che quest'essere sovranamente potente non abbia in sé tutte le altre perfezioni che sono contenute nell'idea di Dio.³⁶⁶

Ancora un'applicazione del principio causale: ciò che è *causa sui* esiste sempre e di un'esistenza necessaria. Così Cartesio dimostra, contemporaneamente all'esistenza di Dio, la necessità di tale esistenza e la sua natura perfetta.

Alla fine delle *Seconde Risposte*, Cartesio afferma che riguardo alle questioni che appartengono alla metafisica, a differenza di quelle della matematica e della geometria, la difficoltà maggiore è di concepirne chiaramente e distintamente le nozioni prime. Queste ultime, infatti, nonostante la loro natura non sia meno chiara di quelle della matematica o della geometria, a differenza di queste non si accordano con le informazioni che deriviamo dai sensi, e anzi entrano in conflitto con parecchi

causa efficiente propriamente detta, cioè in modo che una stessa cosa, in quanto si dà l'essere, sia differente da se stessa in quanto lo riceve, in quanto tra queste due cose vi è contraddizione (tra essere lo stesso ed essere differente). Cartesio si corregge parzialmente e afferma che egli intendeva domandare solo se la natura o essenza di qualcosa può essere tale da non avere bisogno di causa efficiente per essere o esistere, e propone la distinzione tra causa efficiente e causa formale (AT VII, pp. 238-239).

³⁶⁵ AT VII, pp. 237-240 (Cartesio 2009, *Opere II*, pp. 225-227). A questo seguono altre tre occorrenze del lume naturale, tutte legate al principio causale; la prima ci illumina sul fatto che l'essenza di una cosa che è così immensa da non aver bisogno di causa efficiente per esistere, non ne ha bisogno neppure per dotarsi di tutte le perfezioni di cui possiede l'idea; la seconda sul fatto che questa cosa così immensa non può avere la volontà e la virtù di concedersi qualche cosa di nuovo, poiché la sua essenza è tale che essa ha avuto da tutta l'eternità tutto ciò che possiamo pensare si darebbe ora, se ancora non lo possedesse. Cartesio specifica infine che questi modi di parlare, che si strutturano su una analogia con la causa efficiente (per parlare invece della causa formale, cioè dell'essenza stessa di Dio), sono «necessarissime per guidare la luce naturale in modo da concepire chiaramente queste cose»: Cartesio 2009, *Opere II*, p. 228 (AT VII, pp. 240-241).

³⁶⁶ Ivi, p. 113 (AT VII, p. 119: «est enim lumine naturali notissimum, id, quod propria sua vi potest existere, semper existere. Atque ita intelligemus existentiam necessariam in idea entis summe potentis contineri, non per sigmentum intellectus, sed quia pertinet ad veram & immutabilem naturam talis entis, ut existat: nec non etiam facile percipiemus illud ens summe potens non posse non habere in se omnes alias perfectiones quæ in idea Dei continentur, adeo ut illæ, absque ullo sigmento intellectus & ex natura sua, simul junctæ sint, atque in Deo existant»).

pregiudizi che abbiamo ricevuto per mezzo dei sensi sin dall'infanzia. Questi principi primi della metafisica sono quindi compresi solo da menti attentissime.³⁶⁷

Cartesio fa seguire a queste affermazioni le ragioni che provano l'esistenza di Dio e la distinzione che c'è fra lo spirito e il corpo nell'uomo, *disposte in modo geometrico*. Con quest'ultimo intende una serie di definizioni, di postulati, di assiomi o nozioni comuni e quattro dimostrazioni di altrettante proposizioni, per le quali utilizza i postulati e gli assiomi precedenti.³⁶⁸ Ritengo che gli assiomi elencati in questi passi siano, in sintesi, le verità (o il tipo di verità) che nel corso delle *Meditazioni* e delle *Risposte* sono oggetto di una *conoscenza diretta* specificamente prodotta dal lume naturale nel suo uso più tecnico e qualificato: principi metafisici, fondanti la sua filosofia e la sua fisica.³⁶⁹ Queste sono infatti le caratteristiche delle proposizioni che si presentano come giuste candidate ad essere manifeste attraverso il lume naturale nel suo uso tecnico: l'essere proposizioni generali (e non particolari, sul modello dell'"io penso"³⁷⁰), non necessariamente elementari o semplici, seppure secondo Cartesio ovvie più di qualunque altra a chi vi si soffermi con attenzione; che riguardano i fondamenti della realtà e della produzione di tutti gli enti, proposizioni che Cartesio definisce metafisiche (non matematiche né geometriche), che stabiliscono i presupposti di ciò che esiste e dell'essere in generale.³⁷¹ Il lume naturale, utilizzato come generica capacità veritativa nelle altre opere (e che continua ad essere utilizzato come tale anche nelle *Meditazioni*), diviene in questo testo anche specifico garante metafisico, venendo associato in maniera privilegiata – e quasi esclusivamente – al principio di causalità.

4.4. Le obiezioni di Gassendi al *lumen naturale* cartesiano

In questo paragrafo vorrei presentare alcuni problemi legati all'uso della nozione di lume naturale, a partire dallo scambio tra Cartesio e Gassendi. Se la percezione

³⁶⁷ AT VII, p. 157 (Cartesio 2009, *Opere II*, p. 145).

³⁶⁸ AT VII, pp. 160-164 (Cartesio 2009, *Opere II*, pp. 148-157).

³⁶⁹ AT VII, pp. 164-166. Tutti questi assiomi eccetto il settimo sono in relazione con il tema della causalità.

³⁷⁰ Nella terza meditazione Cartesio associa il lume naturale alla verità generale dedotta a partire dal *cogito* (il quale è una proposizione particolare, soggettiva, esperienziale), e cioè che «dal fatto che dubito segue che esisto»: «nam quæcumque *lumine naturali* mihi ostenduntur, ut quod ex eo quod dubitem, sequatur me esse, et similia, nullo modo dubia esse possunt», AT VII, p. 38.

³⁷¹ Cfr. Morris 1973, Boyle 1999.

intellettuale di alcune verità matematiche o geometriche può tutto sommato essere garantita dalla loro auto-evidenza, una volta assicurati della veracità della nostra facoltà razionale, la percezione diretta di certi principi metafisici, che nelle *Meditazioni* come abbiamo visto Cartesio affida al lume naturale, è più problematica. In generale, i problemi sollevati da Gassendi si rivolgono a tutte quelle forme di conoscenza diretta che fanno appello semplicemente alla propria evidenza, rifiutando forme ulteriori di giustificazione e spiegazione.

Nella *Terza Meditazione* Cartesio riporta una verità manifesta attraverso il lume naturale e connessa con il principio causale, mentre spiega che, considerata la natura del tempo, è evidente che per conservare una qualsiasi cosa in ogni istante in cui questa continua a esistere è necessaria la stessa e identica forza che era stata necessaria per crearla e portarla all'esistenza.

*Che tra la conservazione e la creazione intercorra soltanto una differenza di ragione è una delle verità che sono manifeste per luce naturale.*³⁷²

Nella *Disquisitio Metaphysica*, che Gassendi scrive in risposta alle risposte che Cartesio aveva fornito alle sue obiezioni, il filosofo empirista, esperto almeno quanto Cartesio di dottrine e teorie scolastiche, fa alcune considerazioni sul lume naturale.

Gassendi, infatti, afferma che il fatto che la conservazione e la creazione differiscano solo per una distinzione di ragione non è affatto evidente e manifesto mediante il lume naturale come ritiene Cartesio. Al contrario, Gassendi spiega come la conservazione sia cosa ben distinta dalla creazione: gli enti naturali, una volta creati, permangono in maniera autonoma nella loro esistenza ed eventualmente nei loro processi vitali, laddove la creazione, essendo un atto compiuto da Dio dal nulla, non è inscrivibile tra i processi naturali ma rimane un atto sovranaturale di cui non è possibile dare giustificazione mediante la sola ragione naturale. La prima accusa che Gassendi muove a Cartesio è quindi quella di avere sottratto all'ambito della rivelazione e della teologia una verità che lui vorrebbe erroneamente manifesta mediante il lume naturale:

Sesto, quando tu concludi ciò, che tra le cose manifeste mediante il lume naturale vi è che la conservazione differisce dalla creazione solo per mezzo di una distinzione di ragione, questo non dice altro, se non che tu sei benedetto per quanto riguarda le cose che il lume naturale rende

³⁷² Cartesio 2010, p. 81 (AT VII, p. 49: «Adeo ut conservationem sola ratione a creatione differre, sit etiam unum ex iis quae lumine naturali manifesta sunt»).

manifeste. A te infatti, che sei privo di ogni conoscenza precedente, è venuto in mente spontaneamente ciò che non è venuto in mente ai più istruiti e sottili teologi e filosofi, se non dopo lunghi studi e profonde analisi delle cose divine e umane (...) Dimmi ti prego tuttavia, avresti formulato queste parole se non le avessi ricevute dagli scolastici? E il fatto che essi riferissero sia la creazione che la conservazione alla luce soprannaturale non ti ha procurato nessuno scrupolo al momento di distanziarti da loro e di riferire (queste cose) al solo lume naturale?³⁷³

Non solo, la premessa di questa accusa è che Cartesio abbia preso in prestito le riflessioni dei teologi e dei filosofi delle Scuole spacciandole per verità evidenti alla ragione naturale. Infatti Cartesio, in questo punto delle *Meditazioni* e come nota correttamente Gassendi, non ha ancora nessuna certezza, se non quella di esistere nel momento in cui pensa e di essere *quindi* una sostanza pensante (conclusione che Gassendi ritiene peraltro non valida). Come è possibile, chiede Gassendi, che sia invece informato di nozioni sottili e complesse come quelle relative alla creazione e alla conservazione, che sono divenute possesso dei teologi e dei filosofi solo dopo lunghi e profondi studi sulle cose divine e umane? Non è possibile, risponde Gassendi, e infatti Cartesio, in maniera più o meno consapevole, deve averle prese in prestito dal serbatoio concettuale di quella tradizione da lui screditata e sottoposta al dubbio nel corso della *Prima* e della *Seconda Meditazione*.³⁷⁴

Le nozioni relative al principio di causalità (in questo caso, più specificatamente, relative alla creazione e alla conservazione da parte di Dio) sono falsamente definite come ovvie, laddove invece frutto di lunghe riflessioni all'interno della tradizione teologica. Queste nozioni, per Cartesio, rappresentano un passaggio necessario per giungere a dimostrare l'esistenza di Dio, che servirà poi a convalidare tutte le conoscenze successive. Ed esse sono infatti assunte dal filosofo come evidenze in un punto del percorso meditativo in cui nulla (nessuna verità, nessuna nozione) è stato ancora convalidato "scientificamente".³⁷⁵

La riflessione scolastica attribuiva queste verità all'ambito della rivelazione, e non a caso. Infatti, continua Gassendi, il lume naturale intenderebbe esattamente il contrario in relazione al tema della creazione:

³⁷³ Gassendi, DM, 348b, traduzione mia: «Sexto, cum ita colligis, adeo ut conservationem sola ratione a creatione differre sit etiam unum ex iis, quae lumine naturali manifesta sunt, nihil aliud subito dicere, nisi quod beatus nimium es cujus lumini naturali sunt omnia adeo manifesta. Tibi enim spoliato omni antecedente notitia, idem tam sponte occurrere, quod doctissimis, ac subtilissimis Theologis simul ac Philosophis, non nisi post diuturna studia & profundam rerum divinarum ac humanarum perscrutationem occurrit (...) Dic tamen amabo; an saltem haec verba ita extulisses nisi a Scholasticis accepisses? Et quod illi ut creationem, sic conservationem referant praesertim ad lumen supernaturale, nihil-ne fuit scrupuli, te ab ipsis desciscere et referre ad solum naturale?».

³⁷⁴ Grene 1985, pp. 142-148.

³⁷⁵ Questo è naturalmente, in parte, il famoso problema del circolo vizioso cartesiano.

E come pensi possa accadere, che sia detto essere manifesto per luce naturale ciò che tutti i filosofi che si dicevano guidati dal lume naturale non solo non trovavano manifesto in nessun modo ma trovavano persino opposto (al lume naturale), difendendo la tesi che niente è creato, o che niente proviene dal nulla? O hai creduto di poter legittimamente ragionare come segue: *è manifesto mediante il lume naturale ciò che fu non manifesto a tutti i filosofi mediante il solo uso del lume naturale. Ma la creazione (e di conseguenza la conservazione, che differisce da quella solo per una distinzione di ragione) fu non manifesta a tutti i filosofi che usarono il solo lume naturale. Dunque la creazione (e di conseguenza la conservazione) è manifesta mediante il lume naturale.*³⁷⁶

Non soltanto è lungi dall'apparire manifesto mediante il lume naturale che la creazione e la conservazione non differiscono se non per una distinzione di ragione ma quei filosofi che, come Cartesio, fanno appello esclusivamente al lume naturale non riconoscono come vera l'ipotesi della creazione, né di conseguenza, stando all'assunzione cartesiana di identità tra le due (ingiustificata secondo Gassendi), della conservazione. Tommaso e Aristotele, ad esempio, ritenevano che la creazione non fosse una verità accessibile alla ragione per via naturale: il mondo potrebbe infatti essere eterno. Che qualcosa non può essere stato prodotto dal nulla è eventualmente ciò che è manifesto mediante il lume naturale (e infatti anche per Cartesio lo è), e ciò che porterebbe a respingere l'ipotesi della creazione a favore di quella dell'eternità del mondo.

Tre quindi le grandi accuse che Gassendi muove a Cartesio in relazione al lume naturale: che ciò che egli dichiara di ricevere dal lume naturale, lo prenda invece dalla tradizione scolastica; che nel prenderlo in prestito lo modifichi, trasformando una verità nota mediante la rivelazione e la luce sovranaturale in una verità nota mediante il lume naturale; che ciò che Cartesio afferma essere noto grazie al lume naturale sia esattamente il contrario di ciò che il lume naturale rende manifesto.

Le critiche che Gassendi muove a Cartesio sono comprensibili. Come abbiamo visto Cartesio descrive i principi primi della metafisica noti mediante il lume naturale come evidenti. Ne riconosce in parte la complessità, laddove nelle *Seconde Risposte* afferma che «nelle cose metafisiche nulla richiede più impegno del percepire chiaramente e distintamente le nozioni prime»³⁷⁷, ma nello stesso

³⁷⁶ Gassendi, DM, 348b, traduzione mia: «Et, si ita sit, quomodo putasti posse fieri, ut id diceretur manifestum naturali lumine, quod omnes prorsus Philosophi, qui solo lumine naturae fuere ducti, non modo non habuere manifestum, sed oppositum etiam asseruerunt, defendentes nihil creari, seu ex nihilo nihil fieri? An credidisti te hoc modo legitime ratiocinari; *Illud est manifestum naturali lumine, quod immanifestum fuit omnibus Philosophis solo naturae lumine usis; Atqui creatio (et consequens illam, ut sola ratione differens conservatio) fuit immanifesta omnibus Philosophis solo naturae lumine usis: Igitur creatio (et consequens illam conservatio) manifesta est naturali lumine.*».

³⁷⁷ Cartesio, *Opere II*, p.145 (AT VII, p. 157: «Contra vero in his Metaphysicis de nulla re magis laboratur, quam de primis notionibus clare et distincte percipiendis»).

tempo li assume come validi senza argomentarli e senza sottoporli a quel dubbio programmatico con cui investe tutte le precedenti conoscenze e anzi utilizzandoli per convalidare l'attendibilità della nostra facoltà razionale.

4.5. La spiegazione causale come cuore della spiegazione razionale

Cartesio è consapevole della problematicità del passaggio con cui accetta come evidenti principi che non lo sono affatto? I critici e gli studiosi di Cartesio si sono concentrati soprattutto sulla possibile circolarità che dimora nel passaggio dalla *Seconda* alla *Terza Meditazione*, dove la percezione chiara e distinta di alcune caratteristiche dell'idea di Dio è acquisita come punto di partenza della dimostrazione della sua esistenza, prima che l'esistenza di Dio, che è la garanzia metafisica dell'affidabilità della percezione chiara e distinta, sia stata quindi dimostrata.³⁷⁸ Meno obiezioni e meno studi sono stati dedicati all'assunzione e all'utilizzo che il filosofo fa dei principi causali nella *Terza meditazione* per dimostrare l'esistenza di Dio. Per accettare questi principi causali, che gli servono poi per poter convalidare tutti gli altri principi e le altre nozioni chiare e distinte, Cartesio si appella al fatto che essi sono evidenze metafisiche rese note dal lume naturale. Questo è quantomeno singolare dalla prospettiva metodologica cartesiana del dubbio radicale e ritengo sia utile tentare di comprendere in che misura e perché questi principi siano investiti di questa eccezionalità all'interno del suo sistema. Infatti solo il *cogito*, considerato il perno teorico della rivoluzione epistemologica cartesiana, gode di uno statuto altrettanto privilegiato all'interno di questo sistema, come l'unica verità che resiste fin da subito nella sua indubitabile certezza. A differenza del *cogito*, però, a cui è dedicata estesamente la *Seconda Meditazione*, l'indubitabilità dei principi causali, anche quando questi compaiono in formulazioni complesse, non è affatto problematizzata esplicitamente da Cartesio, che anzi li sottrae a ogni analisi indicandoli semplicemente come manifesti ed evidenti grazie al lume naturale.

³⁷⁸ Vedi, tra gli innumerevoli studi, Carriero 2008, Loeb 1992, Hatfield 2005. Scribano 2016, argomenta la tesi che la circolarità venga elusa da Cartesio alla luce di una progressiva trasformazione e riduzione delle ragioni per dubitare. Il dubbio circa la validità delle conoscenze naturali e matematiche, ragionevole e giustificato nella prima meditazione sotto l'ipotesi del Dio ingannatore, diviene infondato nelle meditazioni successive, man mano che vengono individuate, a partire dal *cogito*, le idee chiare e distinte con cui procedere nella ricerca della verità.

Secondo Frankel, questa eccezionalità è dovuta al fatto che Cartesio farebbe coincidere il principio causale con il concetto di *spiegazione razionale*, di *giustificazione* e di *ragione*, tutti elementi che non sono sottoposti al dubbio poiché presupposti da (e di) ogni ragionamento. A rendere impossibile per Cartesio la messa in discussione del principio causale sarebbe il fatto che esso precede ogni conoscenza dei principi primi e delle successive deduzioni. Cercare la spiegazione razionale di qualcosa coinciderebbe con il ricercarne la causa: tutte le spiegazioni sarebbero in ultima analisi spiegazioni causali.³⁷⁹

Cartesio, come abbiamo visto, fa uso della nozione/funzione di *causalità* fin da subito nelle *Meditazioni*: essa è all'opera implicitamente quando si chiede da che cosa siano causate le idee (dagli oggetti esterni, dalla mente?), da che cosa sia causato l'errore (da un genio maligno, da un Dio ingannatore?), da che cosa sia causato il pensiero (dalla sostanza corporea, dalla sostanza pensante?). Il principio causale è per Cartesio un principio strutturale e portante, che sta alla base di ogni credenza e precede e orienta qualunque indagine.³⁸⁰

I principi causali resi manifesti dal lume naturale godono di uno statuto assolutamente privilegiato all'interno del sistema cartesiano e sono considerati come degli assiomi, sia che assumano la forma semplice e sintetica «ex nihilo nihil fit»³⁸¹, sia forme più complesse come quelle che compaiono nelle *Risposte* a Caterus e Arnauld nella trattazione della causalità divina, o come quelle relative alla produzione e conservazione degli enti che, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, vengono criticate da Gassendi come tutt'altro che evidenti.³⁸² Secondo

³⁷⁹ Cfr. Frankel 1986, pp. 323-341.

³⁸⁰ Ritengo che anche la controversa dottrina della libera creazione delle verità eterne presupponga l'assioma causale, e cioè la necessità di rinvenire una causa positiva delle verità necessarie. L'atto effettivo di posta in essere, da parte di Dio, delle essenze e delle verità relative a tali essenze è un *prius* logico che non può, secondo Cartesio e a differenza di quanto avveniva nella filosofia scolastica, essere eluso considerando le verità come coesistenti con la natura divina. Se tale dottrina risponde in primo luogo all'esigenza di affermare l'onnipotenza assoluta di Dio, ha anche l'effetto di mostrare la radicalità che l'indagine relativa alla ricerca delle cause assume all'interno della filosofia cartesiana.

³⁸¹ AT VII, p. 527. AT VII, p. 108: «Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere, aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare».

³⁸² Vedi per esempio, AT VII, pp. 238-239: «Quicumque enim solius *luminis naturalis* ductum sequuntur, sponte sibi formant hoc in loco conceptum quendam causae efficienti et formali communem, ita scilicet ut quod est *ab alio*, sit ab ipso tanquam a causa efficiente; quod autem est *a se*, sit tanquam a causa formali, hoc est, quia talem habet essentiam, ut causa efficiente non egeat. Ideoque istud in *Médit*, meis non explicui, sed tanquam per se notum prætermisi» («Tutti quelli che seguono solamente la guida della *luce naturale* formano subito in sé, in questa occasione, un certo concetto che partecipa della causa efficiente e della formale, e che è comune all'una e all'altra: cioè, che quel che è per opera d'altro, lo è come per causa efficiente; e che ciò che è per sé, lo è come per

Frankel Cartesio usa frequentemente ‘causa’ e ‘principio’ come sinonimi: la ricerca dei principi primi della scienza e della conoscenza coincide, secondo lo studioso, con la ricerca delle cause.

qu'afin que cette connaissance soit telle, il est necessaire qu'elle soit déduite des premières causes, en sorte que, pour estudier à l'acquérir, ce qui se nomme proprement philosopher, il faut commencer par la recherche de ces premières causes, c'est à dire des Principes.³⁸³

Un principio primo è una specie di causa: la causa della verità di una proposizione e del suo essere conosciuta. Inoltre, gli effetti seguono dalle loro cause così come le verità più complesse seguono deduttivamente dai principi primi. In entrambi i casi, gli effetti e le verità non tolgono nulla alle proprie cause e principi. I principi della fisica, per esempio, sono basati sui principi della metafisica e dedotti da questi.³⁸⁴

Frankel propone un analogo modello formale-deduttivo per la causalità e per la spiegazione utilizzata nella ricerca scientifica. Secondo questo modello, da un lato, gli assiomi o i principi sono intesi come la *causa* delle verità da essi dedotte; e, dall'altro lato, gli effetti sono intesi in generale seguire come *deduttivamente* dalle loro cause. L'impegno verso il principio di causalità coincide con l'impegno verso la spiegazione razionale e verso il ragionamento deduttivo. Non vi sarebbe molta differenza tra il dire che la causa deve contenere almeno tanta realtà quanta ve ne è nell'effetto e il dire che certe conclusioni sono già contenute nelle premesse da cui vengono dedotte. Cartesio considererebbe le spiegazioni intrinsecamente causali. Il motivo per cui il principio causale non viene giustificato è semplicemente che non necessita di alcuna giustificazione, essendo così al cuore del suo pensiero come il concetto stesso di spiegazione razionale.³⁸⁵

causa formale, e cioè perché ha una natura tale da non avere bisogno di causa efficiente. Ecco perché non ho spiegato ciò nelle mie meditazioni e l'ho ommesso, come cosa di per sé manifesta e che non aveva bisogno di nessuna spiegazione»).

³⁸³ AT IX, *Preface Principes*, 2, p. 2.

³⁸⁴ Frankel 1986, pp. 323-341. AT VI, pp. 63-64: «Premierement, i'ay tasché de trouver en general les *Principes*, ou *Premieres Causes*, de tout ce qui est, ou qui peut etre, dans le monde, sans rien considerer, pour cet effect, que Dieu seul, qui l'a créé, ny les tirer d'ailleurs que de certaines semences de Veritez qui sont naturellement en nos âmes. Après cela, i'ay examiné quels etoient les premiers & plus ordinaires effets qu'on pouvoit déduire de ces causes: et il me semble que, par la, i'ay trouvé des Cieux, des Astres, une Terre, & même, sur la terre, de l'Eau, de l'Air, du Feu, des Minéraux, & quelques autres telles choses, qui sont les plus communes de toutes & les plus simples, & par consequent les plus aysées a connaître».

³⁸⁵ Ibidem.

4.6. Conoscenza della verità come percezione: intelletto e volontà

Cartesio afferma nella *Terza Meditazione* che come regola generale vale che tutto ciò che si percepisce chiaramente e distintamente è vero.³⁸⁶ La percezione chiara e distinta da parte dell'intelletto è quindi istituita come *criterio di verità*. Uno dei problemi dell'ermeneutica cartesiana è che, al di là di una chiara analogia con la percezione sensibile, Cartesio non fornisce un criterio preciso della percezione chiara e distinta da parte dell'intelletto. Benché questa nozione (o altre corrispettive) compaia nelle *Regulae*, nel *Discorso* e nelle *Meditazioni*, non viene accompagnata in questi testi da una definizione esaustiva.

La definizione più estesa di chiarezza e distinzione delle idee viene fornita nei *Principi della filosofia*:

La conoscenza sulla quale si può stabilire un giudizio indubbio, dev'essere non solo chiara ma anche distinta. Io chiamo chiara quella che è presente e manifesta ad uno spirito attento: come noi diciamo di vedere chiaramente gli oggetti, quando, essendo presenti, agiscono abbastanza fortemente, e i nostri occhi sono disposti a guardarli. E distinta, quella che è talmente precisa e differente da tutte le altre, da non comprendere in sé se non ciò che appare manifestamente a chi la considera come si deve.³⁸⁷

Cartesio afferma che le percezioni chiare e distinte dell'intelletto possono essere o idee semplici, fornite di contenuto rappresentativo, oppure verità semplici, e quindi enti di natura proposizionale: percezioni *di x*, o percezioni *che p*, le quali sono strettamente legate, poiché cogliere chiaramente la natura di *x* significa che qualunque cosa sia contenuta in essa può essere correttamente affermata riguardo ad *x*.³⁸⁸ Ciò si può interpretare in diversi modi e infatti gli studi cartesiani si sono dedicati ampiamente a questa questione.³⁸⁹

³⁸⁶ AT VII, p. 35 (Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 59).

³⁸⁷ Cartesio 2009, *Opere III*, p. 44 (AT VIII, p. 22: «Claram voco illam, quae menti attendenti praesens & aperta est: sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, fatis fortiter & aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita fejunda est & praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat»).

³⁸⁸ Patterson 2008, p. 219.

³⁸⁹ Secondo Gerwith 1943, ad esempio, la nozione di un'idea *x* è chiara se essa contiene le proprietà che costituiscono la natura di *x*, e distinta se essa non contiene nessun elemento che sia contraddittorio all'essenza di *x*. L'idea di *x* diventerà tanto più chiara quanti più attributi necessariamente connessi con la natura di *x* saranno inclusi in essa, e anche tanto più distinta, in quanto una più ricca conoscenza del suo contenuto ne determinerà una distinzione più netta da ciò che è altro da *x*. In questo modo un'idea può essere chiara senza essere distinta, se essa contiene, oltre alle reali proprietà di *x*, qualcosa che le è estraneo. Secondo Curley 1986, pp. 169-170, avere

La percezione chiara e distinta, comunque, è una funzione dell'intelletto. Nella *Quarta Meditazione*, e poi nei *Principi della filosofia*, Cartesio traccia una distinzione tra due fondamentali facoltà della mente: l'intelletto e la volontà. Attraverso il solo intelletto, dice, «mi limito a percepire le idee sulle quali posso poi pronunciare un giudizio».³⁹⁰ In questo percepire non c'è propriamente errore, e l'intelletto è la nostra capacità di conoscere (*facultate cognoscendi*). La volontà consiste nella capacità di fare o non fare, affermare o negare, perseguire o aborrire quanto ci è proposto dall'intelletto, senza sentirsi dominati da una forza esterna. È la nostra facoltà di scegliere (*facultate eligendi sive ab arbitrii libertate*).³⁹¹

In una lettera indirizzata a Regius del 1641, Cartesio afferma che l'intellezione è la parte passiva della mente, la volontà quella attiva (*intellectio enim proprie mentis passio est, & volitio eius actio*)³⁹², e qualche mese più tardi aggiunge che con il termine “azione” egli intende ciò che gioca il ruolo di forza che muove, come la volontà nella mente, mentre con il termine “passione”, ciò che è mosso, come l'intellezione e la visione all'interno della mente (*actionem dicendam esse, quae se habet ex parte motoris, qualis est volitio in mente; passionem verò ex parte moti, vt intellectio & visio in eadem mente*).³⁹³ Infine, nelle *Passioni dell'Anima*,

una percezione chiara e distinta di una cosa (o di un certo genere di cosa), significa riconoscere cosa è implicato e cosa comporta essere quella cosa, quali proprietà dobbiamo necessariamente ascriverle (chiarezza) e quali altre non dobbiamo affatto (distinzione). Secondo Smith 2001, p. 294, un'idea di x è chiara solo nel caso in cui esibisca gli elementi che costituiscono la natura di x , più la relazione che li unifica, se x è complessa. Queste definizioni permettono dei gradi nel livello di chiarezza e distinzione, poiché quante più proprietà conosciamo appartenere alla natura di una cosa, tanto più chiara sarà l'idea che ne possediamo. E tanto più distinta, poiché sapremo escludere da essa sempre più cose che non appartengono alla sua natura. Avremo percezioni oscure o confuse (correlativi di chiare e distinte), quando le nostre idee contengono elementi di cui siamo ignoranti. Cfr. anche Frankfurt 1987, pp. 200-205, per il quale percepire qualcosa con chiarezza e distinzione significa fondamentalmente percepire certe relazioni logiche rilevanti che intercorrono tra una certa proposizione percepita dalla mente e una “base d'evidenza” per crederla vera, base fornita o da un'altra proposizione o da una qualche esperienza, cosa che consentirebbe di riconoscere la totale mancanza di valide ragioni di dubbio.

³⁹⁰ Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 93 (AT VII, p. 56: «Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum, nec ullus error proprie dictus in eo praecise sic spectato reperitur»). Sulla teoria del giudizio in Cartesio, si vedano Newman 2008, Della Rocca 2005, Rosenthal 1986.

³⁹¹ AT VII, p. 56.

³⁹² AT III, p. 372. Si veda anche, a conferma della passività dell'intellezione, la *Quinta Meditazione*, Cartesio 2010, p. 131: «è vero che c'è in me una facoltà passiva di sentire (*passiva facultas sentiendi*), ossia di ricevere e conoscere idee di cose sensibili, (...) e anche una facoltà attiva di produrre, ossia di causare tali idee. Però questa facoltà attiva non può di certo trovarsi in me stesso, perché non presuppone affatto l'intellezione (*intellectionem*)» (AT VII, p. 79: «Jam vero est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilibus recipiendi et cognoscendi, sed ejus nullum usum habere possem, nisi quaedam activa etiam existeret, sive in me, sive in alio, facultas istas ideas producendi vel efficiendi. Atque hæc sane in me ipso esse non potest, quia nullam plane intellectionem presupponit»).

³⁹³ AT III, p. 455.

stabilisce che mentre le volizioni sono azioni, le diverse percezioni e modi di conoscenza che sono in noi, possono essere chiamate passioni, in senso generale.³⁹⁴

Nelle *Regulae*, quando ancora il pensiero del filosofo non era giunto a maturità, Cartesio faceva riferimento alle *azioni* dell'intelletto, intendendo con esse soprattutto l'intuizione e la deduzione.³⁹⁵ In quest'opera Cartesio non parlava della volontà, e ogni attività della mente era inclusa tra le funzioni dell'intelletto.³⁹⁶ Nelle *Meditazioni* Cartesio amplia e definisce la propria filosofia della mente e trova un posto preciso per la volontà, che va assumendo le funzioni attive precedentemente assegnate all'intelletto. Quest'ultimo (*vis cognoscens*), nelle *Regulae*, possedeva funzioni sia attive sia passive, essendo talvolta come sigillo, talvolta come cera (*haec vis cognoscens interdum patitur, interdum agit, & modo sigillum, modo ceram imitatur*).³⁹⁷ Con lo sviluppo della sua riflessione la distinzione passivo/attivo giunge a coincidere con quella intelletto/volontà, intese come facoltà della mente. Nella *Quarta Meditazione* Cartesio specifica che le nostre facoltà di ricordare e immaginare sono tutte limitate, e che solo la volontà è illimitata.³⁹⁸ Egli sta forse elencando le funzioni particolari di quella *facultatem cognoscendi e intelligendi* che è la nostra facoltà di conoscere intesa in senso generale, l'intelletto inteso in senso ampio, la facoltà che in noi, anche in tutti i suoi diversi modi (*memoria, immaginazione*) è limitata, a differenza di quell'altra facoltà fondamentale della nostra mente, che è la volontà (*facultate eligendi*), e che è illimitata proprio come in Dio.³⁹⁹

Nella *Sesta Meditazione* Cartesio utilizza il termine *connaître* (*cognoscere*) in relazione a una facoltà che il meditante identifica esplicitamente come *passiva*, quando dice che vi è in lui una facoltà passiva (*passiva facultas*) di percezione sensibile (*sentiendi*), cioè una facoltà di ricevere e riconoscere le idee degli oggetti sensibili (*ideas rerum sensibilibus recipiendi et cognoscendi*).⁴⁰⁰ Come abbiamo visto, la distinzione delineata nella *Quarta Meditazione* tra intelletto e volontà può essere letta correttamente come una distinzione tra una facoltà passiva (*intellectus, vis cognoscendi*) e una attiva (*voluntas, vis eligendi*) della mente (sebbene Cartesio

³⁹⁴ AT XI, p. 342.

³⁹⁵ AT X, p. 368 e p. 400 (Cartesio 2009, *Opere I*, p. 23 e p. 45).

³⁹⁶ Boyle 1999, Landucci 2003.

³⁹⁷ AT X, pp. 415-416 (Cartesio 2009, *Opere I*, pp. 55-56).

³⁹⁸ AT VII, pp. 56-57 (Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 93).

³⁹⁹ AT VII, p. 56.

⁴⁰⁰ AT VII, p. 79 (Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 131).

non lo dica esplicitamente), e come un superamento di quella distinzione interna alla stessa *vis cognoscendi* tra funzione attiva e funzione passiva che avevamo trovato nelle *Regulae*.

In alcuni passi delle *Meditazioni*, però, Cartesio usa ancora il termine *intellectus* in modo ampio, come sinonimo di mente, di pensiero, di ragione. Nella *Seconda Meditazione*, ad esempio, dice di essere, strettamente parlando, «solo una cosa che pensa, cioè una mente (*mens*), uno spirito (*animus*), un intelletto (*intellectus*), una ragione (*ratio*)»⁴⁰¹, utilizzando questi termini in modo generico e come se fossero sinonimi. L'intelletto qui denota un complesso di funzioni che nella *Quarta Meditazione* si divide nelle due facoltà della volontà e dell'intelletto, questa volta inteso in senso stretto.⁴⁰² Vi sarebbe quindi un uso ampio e un uso stretto di *intellectus*.⁴⁰³

Ritengo sia utile ai fini di questo lavoro considerare il modo in cui sono descritti i casi di conoscenza mediante il lume naturale, poiché a mio parere questi confermano l'idea di una conoscenza modellata sulla percezione sensibile, in cui la verità è *vista e percepita* in maniera diretta e istantanea. Nella *Sesta Meditazione* Cartesio dice che le cose conosciute mediante il lume naturale *ad mentem solam pertinent*, e non invece al corpo o alla combinazione della mente con il corpo.⁴⁰⁴ Il lume naturale è un'operazione del *puro intelletto*, che non si rivolge all'immaginazione o ai sensi in nessuna maniera.

⁴⁰¹ AT VII, p. 27 (Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 45).

⁴⁰² Vedi Boyle 1999.

⁴⁰³ Kenny 1993, nel suo studio sull'Aquinate, sostiene che anche Tommaso usa il termine *intellectus* in un senso stretto, per caratterizzare la capacità di afferrare i principi primi, e in opposizione al ragionamento discorsivo, che sviluppa inferenze e trae conclusioni (*ratio*); e in un senso ampio per riferirsi alla mente in generale, la quale include sia la *ratio* che l'*intellectus* in senso stretto. Mi sembra che in questo senso stretto l'*intellectus* di Tommaso è simile all'*intuitus* cartesiano, per come lo abbiamo visto usato nelle *Regulae*. Anche per quanto riguarda l'uso del termine *intellectio*, talvolta Cartesio sembra utilizzarlo nel senso stretto di "percezione passiva di idee". Nella lettera a Regius, per esempio, afferma che *intellectio* è un'operazione passiva della mente, che contrasta con quella attiva della *volitio*; AT III, p. 372. La volontà, da un lato, formula giudizi sulle percezioni dell'intelletto, dall'altro è probabilmente coinvolta anche nei meccanismi dell'immaginazione, quando mettiamo insieme due o più idee, quando facciamo inferenze o ci impegniamo nei processi di analisi. Anche quando consideriamo cose non esistenti o percepiamo intelligibili puri, la volizione è coinvolta, per lo meno nel senso che dirige l'attenzione dell'intelletto. Nelle *Passioni dell'Anima* Cartesio dice che quando l'anima si mette ad immaginare qualcosa di non esistente, come un palazzo incantato o una chimera, o quando si pone a considerare qualcosa che è puramente intelligibile e non immaginabile, ad esempio quando considera la sua propria natura, la percezione che essa ha di queste cose dipende soprattutto dalla volontà con cui si rende consapevole di esse. Questo sarebbe il motivo per cui siamo soliti considerare queste percezioni come azioni più che come passioni; AT XI, p. 344, p. 361.

⁴⁰⁴ AT VII, p. 82 (Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 135).

Nella *Quarta Meditazione* Cartesio presenta il lume come sinonimo di intelletto (*vim intelligendi*), e dice che non si può imputare a Dio alcuna colpa per averceli forniti limitati e non illimitati come la volontà, poiché ciò è adeguato alla nostra natura creata.⁴⁰⁵ Se leggiamo la *vim intelligendi* come forza d'intelletto, quindi, e se l'intelletto è la facoltà passiva e recettiva della mente, allora possiamo affermare che il lume naturale è un'operazione dell'istanza *passiva* della mente, cioè dell'intelletto, quando si occupa di oggetti puramente intelligibili.⁴⁰⁶

Ciononostante, non sembra che la volontà non giochi nessun ruolo nelle determinazioni del lume naturale e più in generale nei casi di percezioni chiare e distinte. Sempre nella *Quarta* il filosofo scrive:

Di sicuro non potevo non giudicare vero quel che intendevo così chiaramente, ma non perché vi fossi costretto da qualche forza esterna, bensì perché a una grande luce nell'intelletto (*ex magna luce in intellectu*) seguiva una grande propensione della volontà (*magna propensio in voluntate*); e così l'ho creduto tanto più spontaneamente e liberamente quanto meno su ciò ero indifferente.⁴⁰⁷

La nostra libertà si esercita tanto più pienamente quanto più è spinta all'assenso dalle percezioni chiare ed evidenti dell'intelletto. Quanto è minore il margine di indifferenza (di dubbio), tanto è maggiore l'esercizio e la pratica di una volontà libera. Cartesio spiega, in questo passo, cosa accade quando qualcosa è reso manifesto mediante il lume naturale, o quando qualcosa è percepito in maniera chiara e distinta, e cioè che si produce una tale inclinazione della volontà, che essa si trova costretta ad assentire.

⁴⁰⁵ AT VII, p. 60: «Neque enim habeo causam ullam conquerendi, quod Deus mihi non majorem vim intelligendi, sive non majus lumen naturale, dederit quam dedit, quia est de ratione intellectus finiti ut multa non intelligat, & de ratione intellectus creati ut sit finitus» («Non ho motivo di lamentarmi che Dio non mi abbia dato una forza di intelletto (*vim intelligendi*) o una luce naturale maggiori (*majus lumen naturale*) di quelle che mi ha dato, perché è nella natura di un intelletto finito che esso non intenda molte cose e nella natura di un intelletto creato che esso sia finito», Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 99).

⁴⁰⁶ Boyle 1999.

⁴⁰⁷ AT VII, p. 59 (Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 97). E anche AT VII, pp. 57-58: «ut sim liber, aed contra, quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri & boni in ea evidenter intelligo sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia, nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent & corroborant. Indifferentia autem illa, quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, & nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam, testatur» (Cartesio 2010, *Meditazioni*, p. 95: «Perché io sia libero, non è necessario che io propenda parimenti tanto da una parte quanto da quella contraria; ma anzi, quanto più propendo da una parte – o perché vi riconosco con chiarezza verità o bontà, o perché così Dio dispone intimamente il mio animo – è tanto più liberamente che la scelgo, che né la Grazia divina né la conoscenza naturale diminuiscono mai la libertà, bensì la aumentano e rafforzano; e invece quell'indifferenza che provo quando nessuna ragione mi spinge da una parte più che dall'altra è piuttosto il grado infimo della libertà, (...) attestando solo un difetto, o una qualche negazione, nella conoscenza»).

Cartesio è convinto che in Dio intelletto e volontà non siano facoltà distinte.⁴⁰⁸ Nelle operazioni mentali in cui noi percepiamo con chiarezza e distinzione, gli esseri umani si avvicinano al modo in cui Dio conosce, poiché quando nell'intelletto splende la luce naturale, l'azione della volontà segue necessariamente, tanto da sembrare che le due operazioni siano simultanee e coincidenti nel tempo

Ci sono proposizioni o idee percepite così chiaramente e distintamente che è come se una grande luce le illuminasse nella mente, e la volontà ne giudica immediatamente la verità. La luce ha luogo, strettamente parlando, nell'intelletto, ma l'azione della volontà non può essere separata da quella luce. Sono numerosi i passi in cui, parlando in generale dell'apprensione delle verità mediante il criterio dell'evidenza, Cartesio afferma che vi sono cose di cui non siamo, in nessun caso, in grado di dubitare.⁴⁰⁹ L'*intuitus*, la percezione chiara e distinta, il lume naturale, costituiscono la ragione nel suo uso perfetto e autonomo, non contaminato dai pregiudizi dei sensi o dell'apprendimento; esse costituiscono la nostra capacità di percepire e riconoscere il vero in maniera diretta.

⁴⁰⁸ AT I, p. 149: «car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir & de connoistre; de forte que *ex hoc ipso quod aliquid veliit, ideo cognoscit*» (Cartesio 2009, *Opere III*, pp. 33-34: «(Dio) intende e vuole, non già, come noi, per mezzo di operazioni in qualche modo differenti, ma che sempre, con una medesima e semplicissima azione, intende, vuole e fa tutto»).

⁴⁰⁹ AT VII, p. 144, AT VII, p. 36.

PARTE TERZA: MALEBRANCHE

CAPITOLO QUINTO: L'ANIMA

5.1. Forme di conoscenza diretta

Nel *Terzo Libro* della *Recherche* Malebranche fa un elenco e una sintesi dei modi possibili in cui *vediamo* le cose. Un elemento interessante ai fini del nostro discorso è che utilizza il verbo *vedere* come sinonimo di *conoscere*: infatti, egli sta facendo un elenco dei modi e degli oggetti del conoscere – *conoscere* che, per Malebranche, è sempre una forma di *vedere* (*voir*), di *percepire* (*apercevoir*).

Afin d'abrèger et d'éclaircir le sentiment que je viens d'établir touchant la manière dont l'esprit *aperçoit* tous les différents objets de ses connaissances, il est nécessaire que je distingue en lui quatre manières de *connaître*. La première est de connaître les choses *par elles-mêmes*; La seconde, de les connaître *par leurs idées*, c'est-à-dire, comme je l'entends ici, par quelque chose qui soit différent d'elles; La troisième, de les connaître *par conscience*, ou *par sentiment intérieur*; La quatrième, de les connaître *par conjecture*.⁴¹⁰

Nel primo modo, *immediato, diretto, e per se stesso*, conosciamo Dio.⁴¹¹ Nel secondo modo, *mediato e indiretto*, conosciamo le cose corporee o materiali.⁴¹² Nel terzo modo conosciamo la nostra anima o la nostra mente.⁴¹³ Nel quarto modo

⁴¹⁰ RV III, II, c. 7, § 1, corsivo mio.

⁴¹¹ RV III, II, c. 7, § 1, 2: «On connaît les choses par elles-mêmes et sans idées, lorsqu'elles sont intelligibles par elles-mêmes, c'est-à-dire lorsqu'elles peuvent agir sur l'esprit, et par là se découvrir à lui. Car l'entendement est une faculté de l'âme purement passive»; «Il n'y a que Dieu que l'on connaisse par lui-même; car encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui et qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y a que lui seul qui puisse agir dans l'esprit et se découvrir à lui. Il n'y a que Dieu que nous voyons d'une *vue immédiate et directe*; il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance».

⁴¹² RV III, II, c. 7, § 1, 3: «On connaît les choses *par leurs idées* lorsqu'elles ne sont point intelligibles par elles-mêmes, soit parce qu'elles sont corporelles, soit parce qu'elles ne peuvent affecter l'esprit ou se découvrir à lui»; «On ne peut douter que l'on ne voie les corps avec leurs propriétés par leurs idées, parce que n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir que dans l'être qui les renferme d'une manière intelligible. Ainsi c'est en Dieu et par leurs idées que nous voyons les corps avec leurs propriétés, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est très-parfaite : je veux dire que l'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable, et que nous ne pouvons désirer d'avoir une idée plus distincte et plus féconde de l'étendue, des figures et des mouvements que celle que Dieu nous en donne».

⁴¹³ RV III, II, c. 7, § 1, 4: «On connaît *par conscience* toutes les choses qui ne sont point distinguées de soi»; «Il n'en est pas de même de l'âme: nous ne la connaissons point par son idée; nous ne la voyons point en Dieu; nous ne la connaissons que par conscience, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite; nous ne savons de notre âme que ce que nous sentons se passer en nous».

conosciamo ciò che è distinto da noi e da ciò che conosciamo in se stesso, come per esempio le altre anime o le altre menti.⁴¹⁴

Il primo e il terzo modo sono, ciascuno in maniera specifica e distinta, due forme di conoscenza immediata e diretta. Il secondo e il quarto sono, ciascuno in maniera specifica e distinta, due forme di conoscenza mediata e indiretta. Tutti e quattro sono, come abbiamo visto, considerati da Malebranche come forme di visione.

Nel secondo caso, e soltanto nel secondo caso, noi otteniamo una *conoscenza perfetta* dell'oggetto che conosciamo, e cioè della materia. Sebbene della natura dei corpi e delle loro proprietà noi possediamo una conoscenza chiara e distinta, non altrettanto vale per la certezza della loro esistenza. L'essenza di una cosa, infatti, è secondo Malebranche accessibile solo mediante un'idea, che consenta di fornire una definizione, dedurre o escludere certe proprietà, istituire dei rapporti e delle proporzioni quantificabili tra le parti e gli elementi.⁴¹⁵ Noi accediamo *direttamente* all'*essenza* dei corpi e della materia, accedendo all'*idea* di essi, ma non accediamo affatto ai corpi stessi, alla loro esistenza reale. Come nella *notitia intuitiva* scotista, per accedere all'*esistenza* di una cosa è necessario percepire la cosa in se stessa, nel suo essere reale e attuale, mediante un contatto diretto e immediato (un'esperienza) di qualche tipo. Malebranche considera due casi di questo tipo: quello di Dio, con cui siamo in un contatto diretto e immediato in quanto radicalmente dipendenti da Lui in tutto ciò che conosciamo e vediamo, e il caso della nostra anima, con la quale siamo in un contatto diretto e immediato in quanto ne facciamo costante esperienza attiva tramite le sensazioni, i pensieri, le volizioni che la costituiscono. Sono questi, entrambi sebbene distinti, casi di *notitia intuitiva*. Entrambi escludono la possibilità che di tali oggetti di conoscenza (Dio, anima) si possa conoscere l'*idea*: nel primo

⁴¹⁴ RV III, II, c. 7, § 1, 4: «Enfin on connaît par conjecture les choses qui sont différentes de soi, et de celles que l'on connaît en elles-mêmes et par des idées, comme lorsqu'on pense que certaines choses sont semblables à quelques autres que l'on connaît»; « De tous les objets de notre connaissance, il ne nous reste plus que les âmes des autres hommes et que les pures intelligences, et il est manifeste que nous ne les connaissons que par conjecture. Nous ne les connaissons présentement ni en elles-mêmes ni par leurs idées; et, comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible que nous les connaissions par conscience. Nous conjecturons que les âmes des autres hommes sont de même espèce que la nôtre. Ce que nous sentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le sentent; et même, lorsque ces sentiments n'ont point de rapport au corps, nous sommes assurés que nous ne nous trompons point, parce que nous voyons en Dieu certaines idées et certaines lois immuables selon lesquelles nous savons avec certitude que Dieu agit également dans tous les esprits».

⁴¹⁵ *Entretiens*, III, a. VI: «Mais connaître, c'est avoir une idée claire de la nature de son objet, et en découvrir tels et tels rapports par lumière et par évidence. Je connais clairement les parties de l'étendue, parce que j'en puis voir évidemment les rapports».

caso perché l'infinito non è circoscrivibile e rappresentabile mediante qualcosa di creato e particolare e che non sia l'essere infinito stesso.⁴¹⁶ Nel secondo caso perché, benché esista un'idea dell'anima nella sostanza divina, noi non vi abbiamo accesso.⁴¹⁷

Il contatto diretto, percettivo, è fondamentale per Malebranche per poter parlare di conoscenza, la quale non a caso è interpretata come *visione*. Anche nel caso della materia, noi siamo in un contatto diretto con l'*idea* di essa, che Malebranche considera come un essere reale e a tutti gli effetti esistente.⁴¹⁸ A confermare che un qualche contatto diretto e percettivo è necessario per la

⁴¹⁶ RV III, II, c. 7, § 2: «On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l'infini, que l'être sans restriction, l'être immense, l'être universel puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire par un être particulier, par un être différent de l'être universel et infini (...) Ainsi il est nécessaire de dire que l'on connaît Dieu par lui-même, quoique la connaissance que l'on en a en cette vie soit très-imparfaite». Sebbene Malebranche utilizzi spesso questo argomento per escludere la conoscenza di Dio tramite un'idea, è utile notare che in molti passi Malebranche considera le idee stesse come infinite e non create e eterne come la stessa sostanza divina, di cui partecipano. Quando Malebranche esclude che Dio sia rappresentabile mediante un concetto e un'idea creati e limitati, sta utilizzando il termine idea secondo un uso che lui stesso rifiuta, e cioè secondo un uso che potremmo, pur con tutta la complessità interpretativa del caso, definire cartesiano. Ma se consideriamo le idee secondo l'uso malebranchiano, e cioè come archetipi presenti nell'intelletto divino, l'idea di Dio sarebbe necessariamente altrettanto impossibile? Cfr. per esempio *X Éclaircissement*, rep. II objection: «J'exécute l'existence de Dieu: car on la reconnoît par idée pure ou sans sentiment; son existence ne dépendant point d'une cause, et étant renfermée dans l'idée de l'être nécessaire et infini; car comme je l'ai prouvé ailleurs, si l'on y pense, il faut qu'il soit».

⁴¹⁷ RV III, II, c. 7, § 4: « Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière, etc., nous ne pourrions savoir si notre âme en serait capable, parce que nous ne la connaissons point par son idée. Mais si nous voyions en Dieu l'idée qui répond à notre âme, nous connoîtrions en même temps ou nous pourrions connoître toutes les propriétés dont elle est capable»; *X Éclaircissement*, rep. II objection: «Parce que nous savons par sentiment intérieur que nous pensons, que nous voulons, que nous sentons, et que nous n'avons point d'idée claire de notre âme».

⁴¹⁸ Per la relazione (o mancata tale) tra la nozione di *idea* in Malebranche e la nozione scolastica di *species*, vedi Spruit 1995; in questo testo l'autore richiama anche la somiglianza tra la proposta di Malebranche e quella di Avicenna. Secondo quest'ultimo la mente umana, nella cognizione della realtà sensibile, dipendeva dall'emanazione di forme intelligibili da parte di un intelletto agente separato, che già dell'inizio del tredicesimo secolo è stato identificato con Dio. Malebranche, a differenza di Avicenna, non possiede una teoria delle idee intese come emanazione da Dio all'anima: l'intima unione tra l'anima e Dio è descritta (sebbene non propriamente spiegata), da Malebranche, nei termini di una *partecipazione* dell'essenza divina. La letteratura secondaria ha spesso associato la dottrina delle idee di Malebranche con la dottrina scolastica delle *species*: vedi per esempio Laird 1924, Del Noce 1937, Bracken 1963-1964, Connell 1967. La visione di Malebranche che i corpi sono conosciuti dalla mente solo attraverso la "percezione" delle idee, può essere associata alla visione delle *species* come oggetti della cognizione intellettuale. Questa era la prospettiva di platonici romani come Calcidio e di neoplatonici medievali e rinascimentali come Ficino, Polo e Bruno. Le *species* erano considerate come contenuti mentali da alcuni critici della dottrina tradizionale delle *species*, come Gregorio da Rimini e Pietro d'Ailly. La grande differenza tra Malebranche e questi autori era che questi ponevano le *species* all'interno della mente e non al di fuori di essa. Inoltre, a differenza dei teorici delle *species* intelligibili, Malebranche negava che i sensi avessero un ruolo positivo nella genesi degli atti intellettuali, come anche che gli atti mentali avessero una intrinseca funzione rappresentativa. Malebranche così si distanziava sia dalla psicologia scolastica della percezione sia dal cartesianesimo, che basavano la conoscenza su rappresentazioni dipendenti dalla mente. Secondo Malebranche le rappresentazioni mentali si spiegavano attraverso l'unione della mente con la realtà separata delle idee contenute in Dio.

conoscenza subentra la teoria delle idee efficaci, e cioè l'idea che l'intelligibilità di qualcosa sia interpretata nei termini di *efficacia* e di *azione* sulla mente (o spirito, o anima): noi possiamo conoscere solo ciò che può *agire su, toccare, modificare*, la nostra sostanza, che è in ultima analisi una sostanza spirituale.⁴¹⁹

Car rien n'est intelligible que ce qui peut affecter les intelligences. Certainement il n'y a que Dieu, que sa substance toujours efficace qui puisse toucher, affecter, éclairer, nourrir nos esprits, ainsi que le dit saint Augustin.⁴²⁰

L'estensione materiale, i corpi in quanto realmente esistenti, costituiscono una sostanza radicalmente distinta da quella della nostra mente e non è quindi possibile alcun contatto diretto tra le due sostanze. Alla luce del dualismo cartesiano, l'impossibilità di percepire i corpi in se stessi da parte della mente è per Malebranche addirittura un'evidenza, qualcosa su cui non è necessario argomentare.⁴²¹ L'impossibilità di questo contatto consente a Malebranche di dimostrare l'esistenza dell'estensione intelligibile (*étendue intelligible*), poiché noi siamo in grado di pensare e di conoscere le proprietà dei corpi, pur essendo impossibile che l'estensione materiale possa *agire efficacemente e direttamente* sulla nostra anima: l'unica estensione che può farlo è quindi quella *intelligibile*, poiché solo le idee intelligibili possono agire sulle intelligenze.⁴²² L'azione *diretta* è necessaria per la conoscenza. Le idee, a loro volta, possono agire sulla nostra anima poiché sono esse stesse parte di quella sostanza divina che ci ha creato e da cui siamo radicalmente dipendenti in ogni nostra conoscenza.⁴²³ Nella risposta a Régis del 1694, Malebranche afferma che:

⁴¹⁹ RV IV, c. 11, § 3: «C'est qu'il n'y a rien de visible et d'intelligible par soi-même que ce qui peut agir dans les esprits».

⁴²⁰ X *Éclaircissement*, rep. II objection.

⁴²¹ Cfr. X *Éclaircissement*: «Il est évident que les corps ne sont point visibles par eux-mêmes; qu'ils ne peuvent agir sur notre esprit, ni se représenter à lui. Cela n'a pas besoin de preuve; cela se découvre d'une simple vue sans qu'il soit besoin de raisonner, car la moindre attention de l'esprit à l'idée claire de la matière suffit pour le découvrir».

⁴²² *Réponse à M. Régis*, c. II, § 5: «Quand je dis l'*étendue*, j'entends l'intelligible, j'entends l'idée ou l'archétype de la matière. Car il est clair que l'*étendue* matérielle ne peut agir *efficacement et directement* dans notre esprit. Elle est absolument invisible par elle-même. Il n'y a que les idées intelligibles qui puissent affecter les intelligences», corsivo mio.

⁴²³ *Réponse à M. Régis*, c. II, § 5: «que lui (Dieu) seul peut agir immédiatement dans nos esprits; et en nous touchant par sa substance en tant que relative aux êtres créés et possibles, c'est-à-dire en tant qu'elle en est diversement et imparfaitement participable, nous découvrir les essences ou les idées éternelles et nécessaires de ces mêmes êtres»; *Éclaircissement X*, rep. I objection: «Il est vrai que notre âme est telle par sa nature, qu'elle aperçoit nécessairement ce qui l'affecte: mais Dieu seul peut agir en elle. Lui seul peut l'éclairer, la toucher, la modifier par l'efficace de ses idées».

les esprits créés seraient peut-être plus exactement définis, *substances qui aperçoivent ce qui les touche ou les modifie*, que de dire simplement que ce sont *des substances qui pensent*.⁴²⁴

Lo spirito è definito come *ciò che percepisce ciò che lo tocca e lo modifica*: la dimensione *esperienziale* dell'intuizione, che in Cartesio era limitata al *cogito*⁴²⁵, in Malebranche diviene definitoria dello spirito e arriva a estendersi a tutta la conoscenza. Il contatto diretto che la mente intrattiene con le *idee* dei corpi, e che le consente di conoscerne perfettamente la natura, non è possibile nel caso dei corpi in se stessi, che sono invisibili e *quindi* inconoscibili. Il contatto diretto e immediato con la cosa conosciuta è necessario per avere certezza della sua *esistenza* e infatti tale certezza non è per noi accessibile nel caso dei corpi.

À l'égard de l'*existence* des créatures, comme on ne les voit point directement et en elle-même, il est clair qu'on ne peut la découvrir que par une espèce de revelation naturelle; c'est-à-dire que par les sensations que Dieu nous en donne en consequence des lois générales de l'union de l'âme et du corps.⁴²⁶

Il contatto ci fornisce però la certezza dell'esistenza delle idee, che sono gli oggetti *immediati e diretti* delle nostre conoscenze.⁴²⁷ Malebranche fa in effetti un uso molto ampio e frequente degli aggettivi 'immediato' e 'diretto' in riferimento alla conoscenza: per parlare dell'azione e della visione di Dio, per parlare della presenza delle idee alla mente, per parlare del modo in cui fa parte della natura dell'anima l'essere modificata, toccata, alterata da ciò che percepisce. Cartesio, al contrario, non insiste quasi mai sul carattere di immediatezza delle idee.⁴²⁸ Il linguaggio della percezione intellettuale ricalca in maniera letterale quello della percezione sensibile. Tale *contatto* con l'oggetto percepito può originare due forme di conoscenza ben distinte e che a mio avviso richiamano la distinzione scotista tra *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*. Queste due dimensioni della conoscenza, che in Cartesio convivevano in maniera apparentemente non conflittuale all'interno del *cogito*, si separano radicalmente in Malebranche.

⁴²⁴ *Réponse à M. Régis*, c. II, § 5.

⁴²⁵ Cfr. AT V, p. 137: «la vérité de cette proposition: je pense, donc je suis (...) vostre esprit la voit, la sent & la manie».

⁴²⁶ *Réponse à M. Régis*, c. II, § 5, corsivo mio.

⁴²⁷ *X Éclaircissement*, rep. II objection: «n'y a que Dieu qui nous éclaire; et que l'objet immédiat et direct de nos connaissances claires et évidentes, est une nature immuable et nécessaire».

⁴²⁸ Cfr. Alquié 1974. Fa eccezione la definizione di idea data nelle *Seconde Risposte*: «*Idea* nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum», AT VII, p. 160 (Cartesio 2009, *Opere II*, «Col nome di *idea* intendo quella forma di ognuno dei nostri pensieri, per la percezione immediata della quale abbiamo conoscenza di questi stessi pensieri»).

Il est ce me semble fort utile de considérer que l'esprit ne connaît les objets qu'en deux manières: par lumière et par sentiment. Il voit les choses par *lumière*, lorsqu'il en a une *idée claire*, et qu'il peut en consultant cette idée, découvrir toutes les propriétés dont elles sont capables. Il voit les choses par *sentiment*, lorsqu'il ne trouve point en lui-même d'idée claire de ces choses pour la consulter; qu'il ne les connaît que par un sentiment confus, sans lumière et sans évidence. C'est par la lumière et par une idée claire que l'esprit voit les *essences* des choses, les nombres et l'étendue. C'est par une idée confuse ou par sentiment, qu'il juge de l'*existence* des creatures, et qu'il connaît la sienne propre.⁴²⁹

La metafora della luce e dell'illuminazione, che anche Cartesio aveva recuperato per indicare, da un lato, un tipo di conoscenza indubitabile, certa e immediata, prodotto esclusivo della ragione nel suo uso più puro e autonomo, e che veniva concepita come *visione* e *sguardo* intellettuale e, dall'altro lato, per indicare una *capacità* e un *potere* della ragione di acquisire e riconoscere la verità in se stessa, viene conservata da Malebranche, il quale però ne modifica in parte il senso. La luce rimane un elemento necessario per concettualizzare la conoscenza e la percezione del vero, ma viene ora del tutto estromessa dalla mente e dalle sue modificazioni e ri-localizzata, come già aveva fatto Agostino, all'esterno di essa, e cioè all'interno della sostanza divina.⁴³⁰

La nozione della conoscenza come visione viene persino rinforzata in Malebranche rispetto a Cartesio, tanto che il primo utilizza spesso il verbo *connaître* e il verbo *voir* come intercambiabili e sinonimi. Oltre a *voir*, anche *apercevoir* è spesso utilizzato per parlare della conoscenza chiara e distinta, mentre *sentir* per descrivere la conoscenza confusa e oscura dei sensi e dell'anima.⁴³¹ Come in Cartesio, la conoscenza tramite *idea* rimane un requisito necessario per una conoscenza chiara e distinta e infatti Malebranche descrive questa forma di visione come l'unica in grado di fornire un accesso affidabile alle proprietà di un oggetto e ai suoi rapporti con altri oggetti o con le sue stesse parti, e quindi a un tipo di sapere autenticamente scientifico. È questa conoscenza simile alla *notitia abstractiva*

⁴²⁹ X *Éclaircissement*, corsivo in parte mio.

⁴³⁰ *Entretiens*, III, III: «L'homme n'est point à lui-même sa propre lumière. Sa substance, bien loin de l'éclairer, lui est inintelligible elle-même. Il ne connaît rien que par la lumière de la Raison universelle qui éclaire tous les esprits, que par les idées intelligibles qu'elle leur découvre dans sa substance toute lumineuse».

⁴³¹ *Entretiens*, III, XV: «Je ne pense présentement qu'à vous faire remarquer la différence qu'il y a entre connaître clairement et sentir confusément. (...) il ne faut pas consulter ses sens, ses propres modalités, qui ne sont que ténèbres, mais la Raison que nous éclaire par ses divines idées, par des idées immuables, nécessaires, éternelles».

scotista, che consentiva di accedere all'essenza delle cose e alla loro definizione, a prescindere dalla loro esistenza. Questa conoscenza è certa, chiara, luminosa, universale, oggettiva, comparabile, evidente, ma non ci consente di entrare in contatto con la cosa stessa, con gli oggetti materiali che sono rappresentati da tali idee.

Il secondo tipo di contatto è invece quello *par sentiment*, che ci fa percepire immediatamente la cosa nella sua *esistenza* ma non nella sua *essenza*. Il *medium* dell'idea in questo tipo di conoscenza non è disponibile, si fa esperienza diretta della cosa, come nel caso della *notitia intuitiva*. Questa percezione e questa esperienza certificano, *ipso facto*, l'esistenza di ciò che percepiamo ed esperiamo, ma la conoscenza che abbiamo della natura della cosa rimane confusa, tenebrosa, oscura, cangiante, priva di luce e di evidenza. Questo è il modo in cui conosciamo la nostra anima e le sue innumerevoli sensazioni.⁴³² Malebranche non esclude che noi potremo conoscere la nostra anima anche mediante l'idea che Dio possiede di essa, ma non in questa vita.⁴³³ Le due forme di conoscenza sono concettualizzate in modo antitetico e in Malebranche, a differenza che in Cartesio, non possono coesistere nello stesso momento.⁴³⁴ La conoscenza tramite idea, a sua volta, esclude quel contatto immediato e diretto con la cosa che è necessario per conoscerne con certezza l'esistenza, almeno nel caso dei corpi. Non era stato così per Scoto, per il quale dello stesso oggetto si poteva avere sia *notitia intuitiva* sia *notitia abstractiva*:⁴³⁵ ma per Malebranche l'idea, essendo non semplicemente *ciò tramite cui* conosciamo ma una realtà a sé stante, diviene l'oggetto di cui si ha *notitia*

⁴³² *Entretiens*, III, a. XV: «Je ne pense présentement qu'à vous faire remarquer la différence qu'il y a entre connaître clairement et sentir confusément. (...) il ne faut pas consulter ses sens, ses propres modalités, qui ne sont que ténèbres, mais la Raison que nous éclaire par ses divines idées, par des idées immuables, nécessaires, éternelles»; RV III, II, c. 7, § 4: «Cependant elle ne connaît point qu'elle soit capable d'une telle sensation par la vue qu'elle a d'elle même, mais seulement *par expérience*».

⁴³³ *X Éclaircissement, reponse II objection*: «Mais comme nous ne voyons point en Dieu l'idée de notre âme, nous sentons bien que nous sommes, et ce qui se passe actuellement en nous. Mais il nous est impossible de découvrir clairement ce que nous sommes, ni aucune des modifications dont nous sommes capables».

⁴³⁴ *X Éclaircissement*: «Les choses que l'esprit aperçoit par lumière ou par une idée claire, il les aperçoit d'une manière très parfait; et il voit même clairement que s'il y a de l'obscurité ou de l'imperfection dans sa connaissance, c'est à cause de sa faiblesse et de sa limitation, ou faute d'application de sa part, et non point à cause de l'imperfection de l'idée qu'il aperçoit. Mais ce que l'esprit aperçoit par sentiment, ne lui est jamais clairement connu: non par défaut d'application de sa part, car on s'applique toujours beaucoup à ce que l'on sent, mais par le défaut de l'idée qui est extrêmement obscure et confuse».

⁴³⁵ Cfr. Heider 2016.

intuitiva, mentre i corpi che l'idea rappresenta sono l'oggetto della *notitia abstractiva*.

La conoscenza di Dio costituisce una parziale eccezione alla radicale separazione, *de facto*, di queste due forme di conoscenza: vedendo Dio in quanto infinito, noi lo conosciamo nella sua esistenza e nello stesso tempo, anche se non possiamo possederne una conoscenza completa e adeguata, ogni verità chiara e perfetta cui accediamo è conosciuta in lui, comprese quelle relative alla natura della materia e dei corpi. Conoscendo Dio, quindi, conosciamo sia la sua *esistenza*, sia l'*essenza* di almeno alcune delle sue perfezioni. Se in Cartesio, quindi, le due forme di conoscenza – essenziale ed esperienziale – coesistevano all'interno del *cogito* e della conoscenza della propria sostanza pensante, in Malebranche esse coesistono, almeno in parte, all'interno della conoscenza di Dio. Non più invece all'interno del *cogito*, che diviene luogo esclusivo e specifico della conoscenza esperienziale e della *notitia intuitiva*.

Vi è un passo, nella risposta a Régis, in cui Malebranche formula questa distinzione nei termini di una distinzione tra il soggetto conoscente stesso e l'oggetto che viene conosciuto. La *notitia intuitiva* mediante cui l'anima fa esperienza di se stessa, con il suo armamentario di sensazioni, percezioni, sentimenti, costituisce in ultima analisi solo una forma di auto-coscienza, di percezione di sé: mediante essa giungiamo solo all'affermazione di un soggetto che conosce. Per poter giungere a una scienza vera e propria, che per Malebranche è una conoscenza di tipo *proposizionale*, alla conoscenza di *che cosa* un qualunque *x* sia, è necessario uscire dalla mente e dalla sua intrinseca oscurità e attingere alle idee che sono esterne, e cioè contenute in Dio.

Enfin la différence qu'il y a entre nos perceptions et les idées me paraît aussi claire que celle qui est entre *nous qui connaissons*, et *ce que nous connaissons*. Car nos perceptions ne sont que des modifications de notre esprit, ou que notre esprit même modifié de telle ou telle manière: et ce que nous connaissons, ou que nous voyons n'est proprement que notre idée.⁴³⁶

⁴³⁶ *Réponse à M. Régis*, § 14, corsivo mio. Cfr. anche *RV III*, II, c.1: «comme sont ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intellections, ou simplement ses conceptions, ses passions mêmes et ses inclinations naturelles. Or, notre âme n'a pas besoin d'idées pour apercevoir toutes ces choses de la manière dont elle les aperçoit, parce qu'elles sont au dedans de l'âme, ou plutôt parce qu'elles ne sont que l'âme même d'une telle ou telle façon (...) Mais pour les choses qui sont hors de l'âme, nous ne pouvons les apercevoir que par le moyen des idées, supposé que ces choses ne puissent pas lui être intimement unies».

Sono numerosi i passi in cui Malebranche assegna ogni luce nella conoscenza a Dio, sottraendola completamente all'anima.⁴³⁷ In modo esplicito, recupera questa idea dalla teoria dell'illuminazione agostiniana, secondo la quale noi vediamo in Dio gli archetipi che ci consentono di conoscere la verità, come vedremo meglio.

La predilizione, già di Cartesio, per le forme di conoscenza diretta e intuitiva, che non implicino altro che una relazione percettiva da parte dell'intelletto con l'oggetto conosciuto, è confermata anche dal *Sesto Libro* della *Recherche*, che è dedicato al metodo. Malebranche non utilizza quasi mai il termine *intuition*, che invece Cartesio aveva utilizzato ampiamente nelle *Regulae (intueri, intuitus)*, per indicare lo sguardo diretto e istantaneo dell'intelletto sulle nature semplici o sulle verità. A mio avviso Malebranche utilizza, in contesti simili a quelli in cui Cartesio parlerebbe di *intuitus* o di *clara et distincta perceptio*, la dicitura *par simple vue*. La relazione epistemica della semplice visione (intellettuale) è per il filosofo la più pregiata, quella che garantisce con più certezza la relazione con la verità e l'evidenza. È una *prouve par simple vue* che ci consente di conoscere l'esistenza e la perfezione di Dio:

Mais les preuves de l'existence et des perfections de Dieu, tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuves *de simple vue*. On voit qu'il y a un Dieu dès que l'on voit l'infini; parce que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'infini, et qu'il n'y a rien que l'infini qui nous puisse donner l'idée que nous avons d'un être infini. Le premier principe de nos connaissances est que le néant n'est pas visible; d'où il suit que si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit. On voit aussi que Dieu n'est point trompeur, parce que, sachant qu'il est infiniment parfait et que l'infini ne peut manquer d'aucune perfection, on voit clairement qu'il ne veut pas nous séduire, et même qu'il ne le peut pas, puisqu'il ne peut que ce qu'il veut ou que ce qu'il est capable de vouloir. (...) Toutes ces vérités se voient de *simple vue* par des esprits attentifs, quoiqu'il semble que nous fassions ici des raisonnements pour les exposer aux autres.⁴³⁸

Dal passo citato si comprende come Malebranche consideri ciò che conosciamo per semplice visione (*simple vue*) come qualcosa di evidente, che non necessita di ulteriori spiegazioni o giustificazioni. Conosciamo in questo modo l'esistenza di Dio o dell'infinito. Questo non era stato possibile per Cartesio, che sebbene ammettesse che l'idea di Dio è *maxime clara et distincta*, riteneva che la sua esistenza potesse solo essere *dimostrata* e non semplicemente *vista* o *intuita*.

⁴³⁷ Molti di questi si trovano in *Entretiens, preface*, dove Malebranche cita frequentemente Agostino: vedi per esempio: «*Ergo dic a te tibi lumen non esse; et clama quod scriptum est: Tu illuminabis lucernam meam Domine: Lumine tuo illuminabis tenebras meas: Meae autem nihil nisi tenebrae: Tu autem lumen fugans tenebras, illuminans me. Non a me mihi lumen existens, sed lumen non participans nisi in te (...) Quod autem erat lumen? Erat lumen verum. Quid est verum? Quod illuminat omnem hominem*».

⁴³⁸ *RV VI, II, c. 6*, corsivo mio.

Poco prima di questo passo, Malebranche ha stabilito che la nostra prima conoscenza è l'esistenza della nostra anima, della quale però non siamo in grado di conoscere l'essenza e la natura. Conosciamo infatti la nostra anima tramite il sentimento interiore, che ci fornisce una certezza indubitabile dell'esistenza di tutto ciò che percepiamo di noi stessi: pensieri, sensazioni, volizioni. In questa conoscenza non c'è possibilità d'errore, a differenza che in tutte quelle che implicano il ricorso al ragionamento e alla memoria. La cosa interessante è che Malebranche utilizza il sentimento interiore come sinonimo di semplice visione, dicendo che l'anima è conosciuta in questo modo, e cioè *par simple vue*, nello stesso modo in cui conosciamo Dio:

Ainsi l'on connaît *par simple vue* ou *par sentiment intérieur* tout ce que l'on peut connaître de l'âme, sans être obligé à faire des raisonnements dans lesquels l'erreur se pourrait trouver. Car lorsque l'on raisonne, la mémoire agit; et où il y a mémoire il peut y avoir erreur, supposé qu'il y ait quelque mauvais génie de qui nous dépendions dans nos connaissances et qui se divertisse à nous tromper.⁴³⁹

Prende quindi in considerazione l'ipotesi del genio maligno cartesiano, o del Dio ingannatore, ma a differenza di Cartesio, che investiva del dubbio iperbolico anche e soprattutto le nostre percezioni chiare e distinte e le nostre intuizioni, Malebranche crede che tale ipotesi metta in dubbio solo le conoscenze in cui sono coinvolti la memoria e il ragionamento, quindi anche la geometria e la matematica, ma solo in quanto scienze deduttive le cui conclusioni hanno bisogno di essere ricondotte, mediante passaggi e successioni, ai principi più semplici da cui sono ricavate. Ciò che conosciamo *par simple vue* non viene messo in discussione neppure sotto l'ipotesi del Dio ingannatore. E se, come abbiamo accennato, Malebranche dice che questo è il modo in cui conosciamo Dio e con cui conosciamo la nostra anima, questo è anche il modo in cui conosciamo i corpi e gli oggetti e le relazioni della matematica e della geometria:

Si je supposais, par exemple, un Dieu qui se plût à me séduire, je suis très-persuadé qu'il ne pourrait me tromper dans mes connaissances de *simple vue*, comme dans celle par laquelle je connais que je suis, de ce que je pense, ou que 2 fois deux font 4 (...) Et il est encore nécessaire de savoir par simple vue et non point par raisonnement que Dieu n'est point trompeur; puisque le raisonnement peut toujours être faux, si l'on suppose Dieu trompeur. Toutes les preuves ordinaires de l'existence et des perfections de Dieu, tirées de l'existence et des perfections de ses créatures, ont, ce me semble, ce défaut: qu'elles ne convainquent point l'esprit par simple vue.⁴⁴⁰

⁴³⁹ RV VI, II, c. 6, corsivo mio.

⁴⁴⁰ RV VI, II, c. 6, corsivo mio.

Come per Cartesio, è quindi necessario sapere che Dio esiste e non è ingannatore per poter avere fiducia nel ragionamento corretto, nella memoria, e quindi nel sapere scientifico che edificiamo mediante i nostri strumenti razionali. Ma a differenza che per Cartesio, non è necessario dimostrare l'esistenza di un Dio benevolo per certificare l'affidabilità delle nostre *percezioni* e *visioni intellettuali*. Il fatto che noi *vediamo* certe verità costituisce già la certezza della loro correttezza e della loro esistenza (in Dio), poiché il principio primo delle nostre conoscenze è, secondo Malebranche, che *le néant n'est pas visible* e non potremmo quindi vedere ciò che non esiste: che esso sia Dio, l'anima o una qualche verità relativa all'estensione. Il *contatto diretto, immediato, percettivo, reale* con ciò che entra in relazione con la nostra mente (anche la nostra mente stessa), è condizione necessaria e sufficiente per porci in uno stato epistemico di certezza, in primo luogo relativo all'esistenza effettiva di ciò che percepiamo e in secondo luogo, almeno in alcuni casi, relativo all'essenza di ciò con cui entriamo in contatto o di ciò che viene rappresentato da ciò con cui entriamo in contatto diretto.

Per Malebranche la relazione epistemica è una relazione che contiene sempre anche implicazioni ontologiche e di esistenza. Costruendo la propria teoria della conoscenza sul modello della percezione sensibile, che implica per definizione un contatto e una relazione tra il soggetto e una realtà esterna, il fatto che sussista una relazione epistemica implica l'esistenza attuale e reale dei due termini che entrano in questa relazione. In questa terza parte tento di chiarire e ordinare le distinte forme di conoscenza diretta in Malebranche: quella del *cogito*, quella di Dio, quella delle idee degli oggetti materiali, facendo emergere le similitudini e le differenze rispetto alla posizione cartesiana.

5.2. Il *cogito* in Malebranche

Nella *Recherche* Malebranche afferma che di tutte le nostre conoscenze la prima è quella che riguarda l'esistenza della nostra anima. Come per Cartesio, il *cogito* è un *primum* nell'ordine della conoscenza (insieme alla visione di Dio) e una forma di conoscenza diretta:

De toutes nos connaissances, la première c'est l'existence de notre âme; toutes nos pensées en sont des démonstrations incontestables, car il n'y a rien de plus évident que ce qui pense actuellement est

actuellement quelque chose. Mais s'il est facile de connaître l'existence de son âme, il n'est pas si facile d'en connaître l'essence et la nature (...) Il ne faut croire de l'âme que ce qu'on ne saurait s'empêcher d'en croire, et ce dont on est pleinement convaincu par le sentiment intérieur qu'on a de soi-même ; car autrement on se tromperait. Ainsi l'on connaît par simple vue ou par sentiment intérieur tout ce que l'on peut connaître de l'âme, sans être obligé à faire des raisonnements dans lesquels l'erreur se pourrait trouver. Car lorsque l'on raisonne, la mémoire agit; et où il y a mémoire il peut y avoir erreur, supposé qu'il y ait quelque mauvais génie de qui nous dépendons dans nos connaissances et qui se divertisse à nous tromper.⁴⁴¹

Malebranche condivide con Cartesio la visione per cui la coscienza (o sentimento interiore) fornisce un accesso diretto ai nostri pensieri e alle nostre sensazioni. Ancora, l'idea che questo *accesso diretto* ai nostri pensieri riveli con assoluta certezza l'*esistenza* della nostra anima, e che l'esistenza di questa possa essere conosciuta prima e a prescindere da qualsiasi conoscenza dei corpi. La connessione tra il proprio pensiero e la propria esistenza è colta mediante una *semplice visione* e non per mezzo di un ragionamento.

Il riferimento al genio maligno rimanda chiaramente alla *Seconda Meditazione*. La distinzione tra semplice visione o intuizione e ragionamento, inoltre, richiama quella che Cartesio introduce nelle *Regulae ad directionem ingenii* tra intuizione e deduzione.⁴⁴² Malebranche condivide con Cartesio l'idea che

⁴⁴¹ RV VI, II, c. 6, Malebranche 2007, pp. 639-640: «Fra tutte le nostre conoscenze la prima è l'esistenza della nostra anima. Tutti i nostri pensieri ne costituiscono incontestabili dimostrazioni; nulla infatti è più evidente del principio che chi pensa attualmente è attualmente qualcosa. Ma, se è facile conoscere l'esistenza della propria anima, non è altrettanto facile conoscerne l'essenza e la natura. (...) si deve credere dell'anima solo ciò che non potremmo impedirci di credere e ciò di cui si è pienamente convinti per il sentimento interiore che si ha di se stessi; altrimenti ci si ingannerebbe. Così si conoscerà per semplice intuizione (*simple vue*) o per sentimento interiore tutto ciò che si può conoscere dell'anima, senz'essere costretti a ragionamenti dove potrebbe annidarsi l'errore. Perché quando si ragiona la memoria agisce, e dove c'è memoria può esserci errore, supposto che vi sia qualche genio maligno da cui dipendiamo nelle nostre conoscenze e che si diverte a ingannarci». Maria Garin traduce *simple vue* con intuizione, depotenziando a mio avviso la metafora percettiva della visione intellettuale. Benché Malebranche citi qui l'espedito cartesiano del genio maligno, tale argomento, come quello del Dio ingannatore e del dubbio iperbolico, non assume l'importanza e la portata che esso ha nei testi cartesiani. La certezza della fede, infatti, fa sì che l'esistenza di Dio, così come la sua bontà e verità, non vengano mai davvero dubitate e non creino mai il fantasma di un generale inganno e di una generalizzata assurdità delle nostre conoscenze. Cionostante tutti e tre gli argomenti sono esposti brevemente nel VI libro della *Recherche* (2, cap. 6), per poi non ricomparire più nell'opera di Malebranche. Cfr. Rodis-Lewis 1963, pp. 23-24.

⁴⁴² Cartesio è molto chiaro nel sostenere che questi due sono gli unici atti dell'intelletto grazie ai quali possiamo giungere alla conoscenza delle cose senza pericolo di inganno o errore. «Ma affinché in seguito non ci lasciamo andare al medesimo errore, qui saranno passati in esame tutti gli atti del nostro intelletto, per i quali possiamo giungere alla conoscenza delle cose senza alcun pericolo di inganno: e ne sono ammessi soltanto due, cioè l'intuito e la deduzione», Cartesio 2009, *Opere I*, p. 23 (AT X, p. 368: «Sed ne deinceps in eumdem errorem delabamur, hinc recensentur omnes intellectus nostri actiones, per quas ad rerum cognitionem absque ullo deceptionis metu possimus pervenire: admittunturque tantum duae, intuitus scilicet & inductio»). Se l'intuizione, diretta e istantanea, è la via privilegiata per la conoscenza, la deduzione porta con sé la difficoltà di ripercorrere lunghe catene di passaggi che collegano le conclusioni ai principi da cui sono state dedotte.

l'errore possa propriamente trovarsi solo nel ragionamento e non nella percezione (o intuizione), che è sempre vera. L'esistenza della propria anima è conosciuta con certezza come un *centro di esperienza*: nella coscienza introspettiva dei propri pensieri e delle proprie sensazioni non vi è spazio per il dubbio o l'errore. In riferimento all'anima, esso può subentrare nel momento in cui facciamo previsioni sulle nostre disposizioni interiori o in cui attribuiamo le nostre sensazioni agli oggetti esterni. Come in *alcuni* passi delle *Meditazioni* e dei *Principia*, il dubbio relativo alla veracità e affidabilità delle nostre conoscenze subentra solo quando si considera la loro conservazione *nel tempo* e nella *memoria*, proprio perché nel momento della percezione chiara e distinta la verità è colta con assoluta certezza, anche nel caso di un Dio ingannatore.⁴⁴³

Il *cogito* si conserva al di là del dubbio proprio perché non è il risultato di un ragionamento ma di *simplici mentis intuitu*, come Cartesio sostiene nelle *Seconde Risposte*⁴⁴⁴ e come sostiene anche Malebranche nella *Recherche*, probabilmente costruendo il proprio argomento a partire dalle *Meditazioni*. Ciononostante, l'esperienza metafisica unica costituita dal *cogito* cartesiano sembra perdere almeno in parte la propria forza: esso non viene più conquistato dopo il lungo travaglio del dubbio, divenendo poi il criterio di tutte le evidenze successive. L'itinerario delle prime due *Meditazioni* è riassunto brevemente da Malebranche, che riconosce al *cogito* di essere una evidenza immediata, il cui privilegio è quello di essere estremamente semplice e di non avere bisogno del supporto della memoria.

Entrambi, quindi, escludono che la certezza della propria esistenza possa risiedere in argomenti o sillogismi la cui conclusione è dedotta a partire da principi generali. Malebranche considera la certezza dell'esistenza soggettiva a partire dalla coscienza (*coscience, sentiment intérieur*) e dall'*esperienza diretta* del proprio pensiero, e non invece deducendola da principi generali. Ciononostante, talvolta, Malebranche suggerisce la possibilità che tale certezza sia legata anche alla validità

⁴⁴³ Cartesio, *Opere II*, pp. 231-232: «facendo distinzione tra le cose che concepiamo in effetti con chiarezza e quelle che ci ricordiamo di aver altra volta concepito affatto chiaramente. Poiché, in primo luogo, noi siamo sicuri che Dio esiste perché prestiamo la nostra attenzione alle ragioni che ci provano la sua esistenza; ma, dopo questo, basta che ci ricordiamo di aver concepito una cosa chiaramente per essere sicuri che è vera: il che non basterebbe, se non sapessimo che Dio esiste e che non può essere ingannatore» (AT VII, p. 246: «distinguendo scilicet id quod reipsa clare percipimus, ab eo quod recordamur nos antea clare percepisse. Primum enim, nobis constat Deum existere, quoniam ad rationes quoe id probant attendimus; postea vero, sufficit ut recordemur nos aliquam rem clare percepisse, ut ipsam veram esse simus certi; quod non sufficeret, nisi Deum esse & non fallere sciremus»). Cfr. Schmaltz 2003.

⁴⁴⁴ AT VII, p. 140 (Cartesio 2009, *Opere II*, pp. 132-133).

di certi principi generali.⁴⁴⁵ In questo senso l'analogia tra Malebranche e Cartesio si ripropone anche nella relazione che la certezza della propria esistenza (*cogito*) intrattiene con alcuni principi fondamentali all'interno di entrambi i sistemi filosofici, di cui abbiamo già parlato in relazione al lume naturale in Cartesio. Nel caso di Cartesio, questo principio (causale) afferma che il nulla non può produrre nulla, che esso non ha alcuna proprietà né attributo e che dove ne troviamo deve esservi necessariamente una sostanza da cui dipendono.⁴⁴⁶

Per quella nozione comune, per cui il nulla non possiede alcun attributo, né alcuna proprietà o qualità. Da ciò segue infatti che da ogni attributo che percepiamo essere presente, concludiamo necessariamente che esiste una qualche cosa o sostanza cui questo possa essere attribuito.⁴⁴⁷

Tale principio causale informa anche il *cogito*, poiché come abbiamo visto esso poggia sulla convinzione che il pensiero, essendo qualcosa e non un niente, debba avere una *causa*, che siamo noi, cioè appunto l'esistenza della nostra stessa mente in quanto sostanza pensante.⁴⁴⁸ Il *cogito* quindi è sì un'intuizione immediata e esperienziale, ma sostenuta in ultima analisi da quello che è il principio portante della metafisica cartesiana, e cioè il principio causale.

Come giustamente nota Schmaltz, anche in Malebranche sopravvive la tensione tra la possibilità che noi accediamo alla certezza della nostra esistenza immediatamente, *par simple vue*, a partire dalla coscienza che abbiamo del nostro pensiero e delle nostre sensazioni, e la possibilità che noi la deduciamo a partire dal principio generale per cui “ciò che pensa attualmente, è attualmente qualcosa” (*ce qui pense actuellement est actuellement quelque chose*)⁴⁴⁹, o soprattutto da un altro

⁴⁴⁵ Questo aspetto è sottolineato da Robinet 1965, che lo utilizza per far emergere la differenza tra la posizione di Malebranche e quella di Cartesio in relazione al *cogito*. Su questo punto si vedano anche Gueroult 1959 e Gouhier 1978.

⁴⁴⁶ AT VII, pp. 175-176: «*lumine naturali esse notissimum, nihili nullas esse affectiones sive qualitates*», Cartesio 2009, *Opere III*, p. 27: «è notissimo mediante il lume naturale, che nessun attributo o qualità possa riferirsi al nulla».

⁴⁴⁷ *Principia*, I, art. 52: «per communem illam notionem, quòd nihili nulla sint attributa, nullæve proprietates aut qualitates. Ex hoc enim quòd aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse».

⁴⁴⁸ Vedi Gueroult 1959, che pur notando come Cartesio metta in relazione la certezza del *cogito* con il principio per cui il niente non possiede proprietà, sceglie di non sottolineare la vicinanza tra la posizione di Malebranche e quella di Cartesio su questo punto.

⁴⁴⁹ Cfr. Schmaltz 2003, pp. 26-27 e Malebranche *RV VI*, II, c. 6: «Fra tutte le nostre conoscenze la prima è l'esistenza della nostra anima. Tutti i nostri pensieri ne costituiscono incontestabili dimostrazioni; nulla infatti è più evidente del principio *che chi pensa attualmente è attualmente qualcosa*. Ma, se è facile conoscere l'esistenza della propria anima, non è altrettanto facile conoscerne l'essenza e la natura», corsivo mio, testo francese sopra; Malebranche 2007, *RV VI*, II, c. 6: «Infatti il primo principio delle nostre conoscenze è che il *niente non è visibile (le premiere principe de nos connaissances est que le néant n'est pas visible)*; ne consegue che, se si pensa all'infinito, questo deve essere (*d'où il suit que si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit*)».

principio, presentato diffusamente nella *Recherche* e negli *Entretiens sur la Métaphysique*, che è implicato nell'evidenza del *cogito* e che soggiace anche alla certezza dell'esistenza delle idee e di Dio: e cioè che il nulla non è visibile, che il nulla non ha proprietà (*le néant n'est pas visible; le néant n'a point de propriétés*), che è formulato in maniera simile a quella in cui lo formula Cartesio, sebbene Cartesio non lo citi mai *esplicitamente* in relazione al *cogito*.⁴⁵⁰ Oltre che nel passo della *Recherche* il *cogito* è enunciato, peraltro nella sua formulazione più tipicamente cartesiana, negli *Entretiens sur la Métaphysique*:

Écoutez. Le néant n'a point de propriétés. Je pense. Donc je suis. Mais que suis-je, moi qui pense, dans le temps que je pens? Suis-je un corps, un esprit, un homme? Je ne sais encore rien de tout cela. Je sais seulement que dans le temps que je pense je suis quelque chose qui pense. (...) Donc ce MOI qui pense, ma propre substance n'est point un corps, puisque mes perceptions, qui assurément m'appartiennent, sont toute autre chose que des rapports de distance.⁴⁵¹

In questa formulazione il *cogito* sembra la conclusione di un sillogismo. A parte il *donc*, a suggerirlo è la presenza del principio da cui Malebranche sembra dedurlo: *le néant n'a point de propriétés*.⁴⁵² Ciò che in Cartesio rimaneva implicito nel caso del *cogito*, poiché nell'espone il *cogito* questo era presentato sempre come intuizione esperienziale, come *simplici menti intuitus*, diviene esplicito in Malebranche: il niente non ha proprietà né attributi e quindi laddove facciamo esperienza del pensiero bisogna ricercarne la *causa*, la sostanza esistente cui questo afferisce, e cioè la nostra mente. Per essere esatti, in Malebranche si perde la dimensione *causale* che questo principio aveva in Cartesio, la quale è sostituita dalla dimensione della *visibilità*: poiché il niente non è visibile, nella misura in cui noi vediamo qualcosa, questo qualcosa deve esistere. Anche nella *Recherche*, in cui parla della dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio, rinvia a questo *entretien* per sottolineare che «le premier principe de toutes nos connaissances» è la *negatività del nulla*.⁴⁵³

La certezza della propria esistenza è quindi giustificata in Malebranche in tre modi: *in primis*, mediante *semplice visione*; talvolta, sostenuta dal principio generale per cui *ciò che pensa, deve essere qualcosa*; talvolta ottenuta a partire dal principio generale per cui *il nulla non è visibile e non ha proprietà*. La via primaria

⁴⁵⁰ Ibidem.

⁴⁵¹ *Entretiens*, I, art. 1.

⁴⁵² Cfr. Schmaltz 2003.

⁴⁵³ *RV*, IV, c. 11.

all'ottenimento di tale certezza, come per Cartesio, è la via soggettiva della semplice visione e dell'intuizione, mediante cui facciamo *esperienza* indubitabile della nostra esistenza; i principi generali sopra menzionati spiegano ed esplicitano cosa è richiesto dalla proposizione 'penso, sono' perché essa sia vera e certa. Tali principi sono quindi le condizioni teoriche e di possibilità di tale certezza, ciò che dobbiamo considerare al fine di *comprendere* (e non soltanto *esperire*) perché noi siamo certi della nostra esistenza, sebbene tale certezza sia precedente alla considerazione di essi e ottenuta immediatamente *par experience*, con la semplice visione. I principi generali sono richiesti per la validità dell'*argomento* che procede dal pensiero all'esistenza, anche se l'esistenza non è inferita o dedotta dai principi ma *esperita e performata*.

5.3. *Le néant n'est pas visible*

Il principio per cui *il nulla non è visibile e non ha proprietà* è per Malebranche particolarmente importante; egli lo riporta ripetutamente per dimostrare l'esistenza di tutto ciò di cui abbiamo conoscenza diretta e immediata: l'anima, Dio, le idee. Nella misura in cui *vediamo* qualcosa, questo qualcosa deve esistere, poiché se fosse un nulla o un niente non lo vedremmo.⁴⁵⁴ Alla base di questo principio, a mio avviso, c'è la stessa convinzione che era alla base della riflessione sulla *notitia intuitiva* scotista: ciò di cui abbiamo intuizione deve esistere, poiché l'esistenza dell'oggetto è condizione necessaria della *notitia intuitiva*. Benché formulato in maniera simile a Cartesio, per il quale il nulla non poteva produrre nulla, né avere proprietà o attributi (*nihili nulla sint attributa, nullæve proprietates aut qualitates*), Malebranche insiste molto sull'*invisibilità* e sulla non *percepibilità* del nulla, poiché tutta la sua teoria della conoscenza è una teoria della visione intellettuale e il modello della percezione è persino più forte che in Cartesio.⁴⁵⁵ Inoltre, qui, la dimensione *esperienziale e esistenziale* delle conoscenze coinvolge non soltanto il *cogito* ma tutti i casi di conoscenza diretta. Malebranche utilizza il vocabolario della

⁴⁵⁴ Si veda, sui principi che sostengono la metafisica malebranchiana, Robinet 1965, Alquié 1974, Gueroult 1959, Bardout 1999.

⁴⁵⁵ Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien*, p. 50: «Penser à rien et ne point penser, appercevoir rien et ne point appercevoir, c'est la même chose. Donc tout ce que l'esprit apperçoit immédiatement et directement, est quelque chose ou existe: je dis immédiatement et directement, prenez-y garde».

visione oculare per spiegare quella intellettuale, che diviene esattamente speculare e parallela alla prima. La metafora della visione è interpretata in maniera letterale.

Il est certain que le néant ou le faux n'est point visible ou intelligible. Ne rien voir, ce n'est point voir; penser à rien, c'est ne point penser. Il est impossible d'apercevoir une fausseté, un rapport, par exemple, d'égalité entre deux et deux et cinq; car ce rapport ou tel autre, qui n'est point, peut être cru, mais certainement il ne peut être aperçu, parce que le néant n'est pas visible. C'est là proprement le premier principe de toutes nos connaissances; c'est aussi celui par lequel j'ai commencé les *Entretiens sur la métaphysique*.⁴⁵⁶

Quella che era in Cartesio la dimensione specificamente *causale* sembra invece stemperarsi. Il problema non è per Malebranche quello di individuare cause adeguate per tutti gli enti ma quello di rendere ragione delle cose che *vediamo* e *percepriamo* e dei distinti modi in cui lo facciamo, che per lui coincidono con le cose e con i modi in cui *conosciamo*.⁴⁵⁷ Come era per il principio causale in Cartesio, il principio per cui *le néant n'est pas visible* è costantemente presupposto e non ha bisogno di giustificazioni – come dice Malebranche, esso è *le premier principe de toutes nos connaissances*.⁴⁵⁸ Esso è, come vedremo, alla base della prova dell'esistenza di Dio, poiché nel momento in cui noi concepiamo o pensiamo o vediamo l'infinito (Dio) esso deve esistere, poiché non è possibile che noi concepiamo e percepiamo un *niente*, e l'infinità che vediamo deve esistere realmente poiché altrimenti non sapremmo spiegare come possiamo vederla.⁴⁵⁹ Non vi è in Malebranche un'istanza particolare che rende evidente tale principio, come ritengo fosse il lume naturale nel caso del principio causale nelle *Meditazioni*, esso è semplicemente presentato come un *primum* epistemologico.

Da tale principio sembra derivare, come suggerito dal passo sopra riportato, anche l'altro principio fondamentale di tutta la metafisica e l'epistemologia di Malebranche:

⁴⁵⁶ *RV*, IV, c. 11, § 3.

⁴⁵⁷ *RV*, IV, c. 11, § 3: «Il est donc aussi évident qu'il y a un Dieu qu'il l'est à moi que je suis. Je conclus que je suis, parce que je me *sens*, et que le *néant ne peut être senti*. Je conclus de même que Dieu est, que l'être infiniment parfait existe, parce que je *l'aperçois*, et que le *néant ne peut être aperçu*, ni par conséquent l'infini dans le fini». Il principio è declinato in vari modi, includendo così tutto ciò che viene percepito, a prescindere dai modi di questa percezione: sentire, vedere, toccare, ecc.

⁴⁵⁸ Vedi anche *RV*, VI, II, c. 6: «Le premier principe de nos connaissances est que le néant n'est pas visible; d'où il suit que si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit».

⁴⁵⁹ *Entretiens*, II, V; Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien*, pp. 56-57: «Mais rien de fini ne contenant l'infini; de cela seul que nous appercevons l'infini, il faut qu'il soit. Tout cela est fondé sur ce principe si évident et si simple, que le néant ne peut être directement aperçu, et qu'apercevoir rien et ne point apercevoir, c'est la même chose».

Voici le premier principe. *On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente.* (...) Cependant cet axiome métaphysique: que l'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente ou plutôt, que tout ce que l'on conçoit clairement est précisément tel que l'on le conçoit, est plus évident que l'axiome que le tout est plus grand que sa partie. (...) On peut prouver que le tout est plus grand que sa partie par ce premier axiome, mais ce premier ne se peut prouver par aucun autre: il est absolument le premier et le fondement de toutes les connaissances claires et évidentes.⁴⁶⁰

Nel passo citato, come primo principio e primo assioma metafisico è indicato quello per cui *si può affermare con verità di una cosa tutto ciò che è concepito chiaramente e distintamente nell'idea di quella cosa*, il quale consente il passaggio legittimo dall'idea e dal pensiero alla realtà.⁴⁶¹ Eppure anche questo principio sembra presupporre l'altro, e cioè che *il niente non è visibile*, il quale soltanto è in grado di garantirne la validità – validità sia del principio, sia del passaggio dall'idea alla realtà. Secondo Malebranche, perché tale passaggio sia valido e corretto, è necessario anche che le idee esistano in Dio e non nella mente umana.

(que le néant n'est pas visible) car celui-ci, ordinairement reçu des cartésiens, qu'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, en dépend; et il n'est vrai qu'en supposant que les idées sont immuables, nécessaires et divines. Car si nos idées n'étaient que nos perceptions, si nos modalités étaient représentatives, comment saurions-nous que les choses répondent à nos idées, puisque Dieu ne pense, et par conséquent n'agit pas selon nos perceptions, mais selon les siennes? Or, il suit de ce que le néant n'est point visible, que tout ce qu'on voit clairement, directement, immédiatement, existe nécessairement.⁴⁶²

La fine del passo è importante perché rende chiaro come questo principio fondi nello stesso tempo una epistemologia e una ontologia. È un fondamento epistemologico perché viene stabilito che ciò che noi *vediamo direttamente e immediatamente* è conosciuto con certezza in quanto esistente (*notitia intuitiva*) e in alcuni casi anche nella sua essenza (*notitia abstractiva*); ed è un fondamento ontologico poiché ciò che vediamo e conosciamo, ciò che percepiamo direttamente, *ispo facto* esiste. Le forme di conoscenza contemplate qui sono quelle in cui vi è una percezione immediata e diretta che garantisce la certezza dell'esistenza. Che cosa intenda Malebranche con *vedere immediatamente* è detto subito dopo:

Je dis ce qu'on voit *immédiatement*, qu'on y prenne garde, ou ce que *l'on conçoit*; car, à parler en rigueur, les objets que *l'on voit immédiatement* sont bien différents de ceux que *l'on voit au dehors*, ou plutôt que l'on croit voir, ou *que l'on regarde*; car il est vrai en un sens que l'on ne voit point ces derniers.⁴⁶³

⁴⁶⁰ RV, IV, c. 11, § 2. Cfr. Cartesio, *Quinta*, AT IX-1, pp. 52-53.

⁴⁶¹ Cfr. Bardout 1999.

⁴⁶² RV, IV, c. 11, § 3.

⁴⁶³ RV, IV, c. 11, § 3.

Voir immédiatement significa *concevoir*, vedere intellettualmente, e ciò che vediamo in questo modo è ben diverso da ciò che vediamo al di fuori, o meglio che *crediamo* di vedere al di fuori quando *guardiamo*. *Regarder* è qui riferito agli occhi del corpo e alla percezione sensibile, *voir* a quelli della mente e alla percezione intellettuale.⁴⁶⁴ *Voir immédiatement* ci consente una relazione *immediata e diretta* con tutto ciò che propriamente conosciamo: le idee, Dio, l'anima. Che gli oggetti esterni, con cui abbiamo solo una relazione indiretta, siano davvero come le idee ce li rappresentano, è garantito dal fatto che le idee sono archetipi divini e dal principio metafisico per cui possiamo affermare di una cosa ciò che percepiamo con evidenza essere contenuto nella sua idea. L'esistenza effettiva di tali oggetti, invece, non è dimostrabile o conoscibile con certezza, poiché noi non abbiamo un contatto diretto e una percezione di questi oggetti in se stessi.⁴⁶⁵ Possiamo essere certi di ciò che *nous voyons immédiatement* ma non di ciò che *nous regardons*.

5.4. Certezza dell'esistenza dell'anima VS conoscenza della natura dell'anima

Secondo Malebranche, dal principio che il nulla non ha proprietà segue che il nostro pensiero ci fornisce un accesso diretto alla nostra stessa sostanza, poiché le modificazioni della mente, di cui la coscienza del nostro pensiero è un esempio, non sono altro che la mente stessa, che esiste in certi modi. Siamo quindi immediatamente coscienti della sostanza, nel momento in cui siamo coscienti delle sue modificazioni. Per Cartesio noi non abbiamo mai un accesso diretto alla sostanza ma solo ai suoi attributi e alle sue proprietà. La sostanza stessa non è mai percepita, anche se sempre presupposta, poiché quando percepiamo un qualche attributo dobbiamo sempre presupporre una sostanza a cui appartiene.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Cfr. anche Yolton 1984.

⁴⁶⁵ *RV*, IV, c. 11, § 3: «Il faut se souvenir que lorsqu'on voit une créature on ne la voit point en elle-même ni par elle-même; car on ne la voit, comme on l'a prouvé dans le troisième livre, que par la vue de certaines perfections qui sont en Dieu, lesquelles la représentent. Ainsi on peut voir l'essence de cette créature sans en voir l'existence, son idée sans elle; on peut voir en Dieu ce qui la représente sans qu'elle existe. (...) n'étant point nécessaire qu'elle soit actuellement, afin qu'on la voie, si ce n'est qu'on prétende que les objets créés soient visibles immédiatement, intelligibles par eux-mêmes, capables d'éclairer, d'affecter, de modifier des intelligences». È proprio l'impossibilità di questo contatto diretto tra gli oggetti e le intelligenze a renderne impossibile la conoscenza.

⁴⁶⁶ *AT VII*, p. 175: «Sed, ut rem ipsam paucis explicem, certum est cogitationem non posse esse sine re cogitante, nec

Cartesio, dopo avere scoperto con certezza la propria esistenza nella *Seconda Meditazione*, si chiede: *sum autem res vera, et vere existens; sed qualis res?* E crede di avere tutti gli elementi per poter rispondere: *Dixi, cogitans*, convinto che questa semplice definizione concedesse l'accesso alla natura dell'anima, che secondo il filosofo è ciò che conosciamo meglio in assoluto. Come abbiamo visto, il *cogito* cartesiano si configura come un caso di conoscenza privilegiata, che mette insieme varie forme di apprensione diretta: quella esperienziale-esistenziale, che fornisce certezza dell'esistenza mediante un contatto diretto e immediato, e quella astrattiva, che fornisce una conoscenza diretta dell'idea (dunque dell'essenza e della definizione) di una cosa, in questo caso della mente. Per Cartesio noi possediamo uno sguardo razionale sulla natura della nostra anima e un'intuizione intellettuale che ce la rivela come una sostanza semplice e spirituale la cui essenza è il pensiero, la coscienza.

Malebranche su questo punto prende le distanze da Cartesio: «pur avendo una conoscenza della nostra anima più *distinta* di quella del nostro corpo e di quelli che ci circondano, non abbiamo tuttavia una conoscenza della natura dell'anima così *perfetta* come quella della natura dei corpi». ⁴⁶⁷ Secondo Malebranche la conoscenza imperfetta della nostra anima ci mostra comunque che l'essenza di essa è esclusivamente spirituale e niente affatto materiale. ⁴⁶⁸ Si discosta così dalle scelte operate da altri cartesiani attorno alla conoscenza dell'anima, come ad esempio Desgabets e Régis, che vedevano nel *cogito* l'esperienza interiore che ci rivela l'esistenza grazie all'unione e all'interazione di anima e corpo.

Il primo, infatti, sosteneva la dipendenza di tutti i pensieri dell'anima dal corpo, non potendo darsi la possibilità di concepire un proprio pensiero puro senza concepire allo stesso tempo qualche proprietà dell'estensione. Desgabets rifiutava la tesi cartesiana secondo cui noi conosceremmo la verità originaria del *cogito* anche qualora non possedessimo un corpo; egli sosteneva invece che la nostra conoscenza della sostanza pensante dipende dalla conoscenza del corpo, che tutti i

omnino ullum actum, sive ullum accidens, sine substantia cui inquit. Cum autem ipsam substantiam non immediate per ipsam cognoscamus, sed per hoc tantum quod sit subjectum quorundam actuum, valde rationi consentaneum est, & usus jubet» (Cartesio 2009, *Opere II*, p. 166: «è certo che il pensiero non può esistere senza una cosa che pensi, e in generale nessun accidente o nessun atto può esistere senza una sostanza della quale sia l'atto. Ma, poiché non conosciamo la sostanza immediatamente per se stessa, ma solamente perché è il soggetto di alcuni atti, è convenientissimo alla ragione, e l'uso stesso lo richiede»).

⁴⁶⁷ Malebranche 2007, p. 325; RV III, II, c. 7, § 4. Sul declino e depotenziamento del *cogito* in Malebranche, si veda lo studio classico di Gueroult 1959.

⁴⁶⁸ RV VI, II, c. 6.

nostri pensieri derivano in ultima analisi dai sensi e sono prodotti dai movimenti di quel corpo al quale la nostra anima è necessariamente unita.⁴⁶⁹ L'anima umana è secondo Desgabets non semplicemente una sostanza pensante ma una sostanza pensante unita a un corpo, e anima e corpo sono conosciuti nello stesso momento e in maniera ugualmente distinta.⁴⁷⁰ Régis a sua volta, come Desgabets, sosteneva che noi conosciamo l'anima tramite la stessa visione con cui conosciamo il corpo (non quindi con una visione precedente o più certa) e come Malebranche sosteneva che noi sappiamo di esistere mediante una conoscenza semplice e interiore che precede ogni conoscenza acquisita.⁴⁷¹

Tra queste posizioni, tutte interne al cartesianesimo, Malebranche conserva la più ortodossa in relazione alla certezza della propria esistenza in quanto sostanza esclusivamente pensante. Come Cartesio riteneva infatti che i pensieri e le sensazioni ci forniscono la prova inconfutabile, immediata e diretta dell'esistenza della nostra anima, ma non del nostro corpo; l'accesso epistemico che abbiamo alla nostra anima è più certo e più sicuro di quello che abbiamo a disposizione per il corpo.

Nel *Terzo Libro della Recherche*, Malebranche scrive:

Il n'en est pas de même de l'âme : nous ne la connaissons point par son idée; nous ne la voyons point en Dieu; nous ne la connaissons que par conscience, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite; nous ne savons de notre ame que ce que nous sentons se passer en nous (...) On peut conclure de ce que nous venons de dire qu'encore que nous connaissions plus distinctement l'existence de notre âme que l'existence de notre corps et de ceux qui nous environnent, cependant nous n'avons pas une connaissance si parfaite de la nature de l'âme que de la nature des corps.⁴⁷²

⁴⁶⁹ Cfr. Desgabets, *Descartes à l'alambic*, I,8, PL 320 e I,7, PL 320; cfr. anche Schmaltz 2003 e Ayers 2008.

⁴⁷⁰ Nel sostenere questa tesi, Desgabets si riallacciava alla distinzione tra il pensiero umano e quello angelico, notando che se il primo era irriducibilmente vincolato ai movimenti del corpo, e quindi dotato di durata e sviluppato in istanti successivi, il secondo era invece privo di discorsività o successione, di sintesi o divisioni temporali.

⁴⁷¹ Cfr. Régis, *Système, Métaphysique*, I, I, c. 1, p. 68: «Je suis donc assure que j'existe toutes les fois que je connois, ou que je crois connoitre quelque chose; & je suis convaincu de la vérité de cette proposition, non pas par un véritable raisonnement, mais par une connaissance simple & intérieure, qui précède toutes les connaissances acquises, & que j'appelle *conscience*». Poco prima Régis aveva specificato che è grazie al lume naturale che noi sappiamo di dover essere qualcosa e non un niente dal momento che possediamo percezioni e conoscenze e che dunque esistiamo nel momento in cui pensiamo; e *Système, Métaphysique*, I, II, c. 1, p. 113: «par *Ame* je n'entendray pas l'esprit considéré en luy-même & selon son etre absolu, selon lequel il est une substance qui pense, mais j'entendray seulement le rapport que l'esprit a au corps organique avec lequel il est uni; d'où il s'ensuit que l'ame prise abstractivement ne sera autre chose que *l'union de l'esprit avec un corps organique*».

⁴⁷² *RV III, II, c. 7* (Malebranche 2007, p. 324).

Noi conosciamo l'anima *par conscience* e non la conosciamo attraverso la sua idea. Sono due forme di conoscenza distinte: la prima più certa, ma imperfetta, fornisce un contatto non mediato con la cosa stessa, e di quest'ultima si fa *esperienza*. Il termine *sentiment*, nell'accezione più diffusa nel XVII secolo, copriva lo spazio semantico della *sensazione*, rendendone il carattere fortemente *passivo*, l'alone *affettivo* e la dimensione *soggettiva*, tutte caratteristiche trasposte alla conoscenza dell'anima.⁴⁷³ A mio avviso essa richiama la *notitia intuitiva* scotista, che denotava la conoscenza (o meglio la *percezione*, l'*esperienza*) della cosa in quanto presente ed esistente, non mediata da alcuna *idea* o *species*. E infatti Malebranche sottolinea ripetutamente come dell'anima noi non possediamo un'idea, cosa che ci consentirebbe di conoscerne la natura. La seconda forma di conoscenza, infatti, è meno certa ma perfetta, ed è la conoscenza tramite *idea*. Come nel caso della *notitia abstractiva* scotista, che abbiamo visto nel primo capitolo, essa è propriamente l'unica che consenta di conoscere l'essenza e la natura di una cosa, di dedurre le proprietà e i rapporti a partire da una definizione precisa ed esatta: l'unica che consenta di acquisire una conoscenza scientifica, come è infatti nel caso della geometria e della matematica, che sono scienze deduttive costruite a partire dall'idea di estensione.⁴⁷⁴ La conoscenza tramite idea è una conoscenza *oggettiva* e *universale*, perché le idee cui accediamo sono le medesime per chiunque.

Anche Cartesio aveva sostenuto che noi percepiamo direttamente le modalità che appartengono alla nostra mente, delle quali faceva un elenco aperto, associando questa percezione alla coscienza (*conscience*):

entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc., tous lesquels conviennent entr'eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance; et la substance en laquelle ils resident, nous disons que c'est *une chose qui pens*, ou *un esprit*.⁴⁷⁵

È opinione di Rodis Lewis che questo potrebbe essere il primo uso, in contesti non morali, del termine francese *conscience*: le traduzioni precedenti, in cui il

⁴⁷³ Cfr. Rodis Lewis 1963. Cfr. Malebranche OC I, 149, c. 13, § 5: «On ne peut pas assurer qu'il y ait deux hommes dans le monde qui aient tout à fait les mêmes *sentiments* de mêmes objets».

⁴⁷⁴ *Entretiens*, III, X: «Considérez avec attention l'idée claire de l'étendue: c'est l'archétype des corps: elle en représente la nature et les propriétés (...) Cela est évident. Toutes les propriétés de l'étendue ne peuvent consister que dans ses diverses manières d'être. Ce ne sont que des rapports de distance. Donc toutes les propriétés ou modalités possibles de l'étendue ne sont que des figures ou des rapports de distance stables et permanents; et des mouvements, ou des rapports de distance successifs et toujours changeantes».

⁴⁷⁵ AT IX, p. 137.

pensiero era definito mediante la coscienza, rendevano l'uso del termine latino *conscientia* con delle perifrasi.⁴⁷⁶ Malebranche recupera il termine *conscience* per designare il sapere diretto che l'anima possiede dei suoi modi, quando stabilisce con certezza: «Ta *conscience* ou le *sentiment intérieur* que tu as de ce qui se passe en toi ne te trompe jamais».⁴⁷⁷ *Conscience* e *sentiment intérieur* sono quindi usati come sinonimi.

Cartesio sosteneva che non vi fosse cosa che noi conosciamo meglio della natura della mente.⁴⁷⁸ Di fronte all'obiezione di Gassendi, che gli chiede quale sia e in cosa consista la conoscenza distinta che egli proclama di possedere della natura della mente, «poiché dicendo solamente che siete una cosa che pensa, voi dite un'operazione che tutti conoscevamo per lo innanzi, ma non ci fate conoscere qual è la sostanza che agisce, di qual natura essa è, come è unita al corpo»⁴⁷⁹, Cartesio risponde:

Non ho mai pensato che, per rendere manifesta una sostanza, ci fosse bisogno di altro che di scoprire i suoi attributi; sì che, più attributi noi conosciamo di qualche sostanza, più perfettamente anche ne conosciamo la natura. E come possiamo distinguere molti vari attributi nella cera: che essa è bianca, che è dura, che di dura divien liquida, ecc.; così ve ne sono altrettanti nello spirito: che ha la facoltà di conoscere la bianchezza della cera; che ha la facoltà di conoscerne la durezza, ecc.⁴⁸⁰

⁴⁷⁶ Cfr. Rodis Lewis 1985, p. 39.

⁴⁷⁷ OC II, p. 370. Cfr. anche RV III, II, c. 7, RV VI, II, c. 6. Malebranche fornisce in qualche modo una definizione del pensiero come *coscienza o sentimento interiore*: «Celles qui sont dans l'âme sont ses propres pensées, c'est-à-dire toutes ses différentes modifications; car par ces mots, pensée, manière de penser, ou modification de l'âme, j'entends généralement toutes les choses qui ne peuvent être dans l'âme sans qu'elle les aperçoive par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même: comme sont ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intellections, ou simplement ses conceptions, ses passions mêmes et ses inclinations naturelles. Or, notre âme n'a pas besoin d'idées pour apercevoir toutes ces choses de la manière dont elle les aperçoit, parce qu'elles sont au dedans de l'âme, ou plutôt parce qu'elles ne sont que l'âme même d'une telle ou telle façon», RV III, II, c. 1, § 1. L'uso del termine *conscience* per definire il pensiero ci mise un po' a prendere piede nei contesti cartesiani, ma è probabilmente l'uso malebranchista del termine che compare nel dizionario di Furetière, nel 1701, in cui la *conscience* è contrapposta all'*idea chiara e distinta*: «Les philosophes entendent par *conscience* le sentiment intérieur qu'on a d'une chose dont on ne peut former d'idée claire et distincte».

⁴⁷⁸ L'argomento che Cartesio utilizza è il seguente: noi conosciamo un oggetto o una sostanza tanto meglio quante più proprietà o attributi conosciamo di essa; tutti gli attributi e le proprietà che la mente conosce delle altre cose sono contemporaneamente attributi e proprietà che la mente conosce di se stessa, per il fatto che essa li conosce. Da ciò seguiva che di nessuna cosa conosciamo tanti attributi quanti ne conosciamo della nostra mente, e quindi che di nulla possediamo una cognizione maggiore e più completa. Cfr. AT VII, pp. 358-360. Sulla conoscenza della mente in Cartesio, si veda Carriero 1986, Rozemond 2005.

⁴⁷⁹ Cartesio 2009, *Opere II*, p. 259 (AT VII, p. 266: «Nam dicere solum te esse rem cogitantem, operationem memoras, quam omnes prius tenebamus; sed operantem substantiam, qualis nempe sit, quomodo cohaereat»).

⁴⁸⁰ Cartesio 2009, *Opere II*, p. 346 (AT VII, p. 360: «sed quantum ad me, nihil unquam aliud requiri putavi ad manifestandam substantiam, praeter varia ejus attributa, adeo ut, quo plura alicujus substantiae attributa cognoscamus, eo perfectius ejus naturam intelligamus. Atque, ut multa diversa attributa in cera distinguere possumus, unum quod sit alba, aliud quod sit dura, aliud quod ex dura

Secondo Malebranche questo argomento poggia su una falsa premessa, che la conoscenza che abbiamo delle proprietà dei corpi sia dello stesso genere della conoscenza che abbiamo delle proprietà dell'anima. Se è vero che noi conosciamo le modificazioni del corpo mediante un'*idea* chiara di estensione, conosciamo invece le modificazioni della nostra anima solo mediante *coscienza* o *sentimento interno*, poiché non possediamo un'*idea* dell'anima. Modalità e *medium* conoscitivi distinti producono forme di conoscenza distinte.⁴⁸¹ Sebbene la conoscenza della nostra anima (della sua esistenza) sia la più certa tra quelle che possediamo, proprio perché *esperita* e *sentita* in noi, per le stesse ragioni essa è anche più confusa e oscura.⁴⁸²

Anche se Cartesio metteva in guardia, rispondendo a Gassendi, sui pregiudizi che ci inducono a considerare la natura dell'anima mediante il vocabolario e i concetti tipici della materia e degli oggetti sensibili⁴⁸³, egli non arrivava a distinguere due generi di conoscenza per l'anima e per il corpo: entrambe avvenivano tramite *idee*. Malebranche invece è d'accordo con la risposta di Cartesio all'obiezione mossa da Gassendi, ma la radicalizza a tal punto da discostarsi da lui proprio su uno dei punti centrali della sua filosofia: l'analisi

fiât liquida &c.; ita etiam in mente totidem sunt, unum quôd habeat vim cognoscendi albedinem cerae, aliud quod habeat vim cognoscendi ejus duritiem»).

⁴⁸¹ Cfr. Alquié 1974, Gueroult 1987.

⁴⁸² Per un punto di vista che provi ad avvicinare la posizione di Cartesio a quella di Malebranche in relazione alla conoscenza della propria anima, si veda Nolan, Whipple 2005; *Entretiens*, III, a. VII: «Il n'en est pas de même de mon être. Je n'en ai point d'idée; je n'en vois point l'archétype. Je ne puis découvrir les rapports des modifications qui affectent mon esprit. Je ne puis en me tournant vers moi-même reconnaître aucune de mes facultés ou de mes capacités. Le sentiment intérieur que j'ai de moi-même m'apprende que je suis, que je pense, que je veux, que je sens, que je souffre, etc. mais il ne me fait point connaître ce que je suis, la nature de ma pensée, de ma volonté, de mes sentiments, de mes passions, de ma douleur, ni les rapports que toutes ces choses ont entre elles: parce que, encore un coup, n'ayant point d'idée de mon âme, n'en voyant point l'archétype dans le Verbe divin (...) rapports (entre ses modalités) que je sens vivement sans le connaître: mais rapports que Dieu connaît clairement sans les sentir. (...) parce que comme je vous ai déjà dit, je ne suis point ma lumière à moi-même, que ma substance et mes modalités ne sont que ténèbres».

⁴⁸³ Cfr. Cartesio 2009, Opere II, p. 346: «e non vedo che cosa possiate desiderare di più riguardo a questo, se non che vi si dica di che colore, di che odore e di che sapore è lo spirito umano, o di qual sale, zolfo e mercurio è composto; poiché voi volete che, per una specie di operazione chimica, sull'esempio del vino, noi lo passiamo per il lambicco, per sapere che cosa entra nella composizione della sua essenza». Anche Arnauld seguiva Cartesio in questa interpretazione. Se la conoscenza della struttura interna, e dunque un'analisi delle componenti chimiche e fisiche, era necessaria per la conoscenza dei corpi, secondo Arnauld la conoscenza che possediamo delle nostre sensazioni è chiara e distinta semplicemente nella misura in cui esse sono da intendersi come pensieri consci e proprietà non disposizionali a cui noi accediamo immediatamente, senza bisogno di appellarsi a una qualche struttura interna della mente. Secondo Arnauld è proprio l'accesso diretto che abbiamo alla nostra mente e alle nostre sensazioni a garantire la chiarezza ed evidenza della conoscenza che abbiamo della nostra natura di sostanze pensanti. Cfr. Schmaltz 2003, pp. 39-41.

consentita per la configurazione e la struttura dei corpi a partire dagli elementi che li compongono e dai loro rapporti, che è ciò che ne garantisce la conoscenza vera e propria, è impossibile per la configurazione della mente/anima e questo ne rende impossibile una conoscenza chiara e perfetta.⁴⁸⁴ Noi conosciamo i corpi come divisibili e suscettibili di movimento e figure mediante l'*idea* di estensione, idea alla quale ciascuno ha accesso mediante riflessione intellettuale. Un'*idea* simile o analoga non è disponibile nel caso dell'anima, la quale si conosce confusamente e soggettivamente solo mediante le proprie modificazioni e sensazioni.⁴⁸⁵

La distinzione tra i modi dell'anima e le idee è espressa chiaramente da Malebranche nel *Quarto Libro*, in un passo introdotto ancora una volta dal principio per cui il niente non è visibile:

Car il est clair que les modalités de l'âme sont changeantes et que les idées sont immuables; que ses modalités sont particulières, et que les idées sont universelles et générales à toutes les intelligences; que ses modalités sont contingentes, et que les idées sont éternelles et nécessaires; que ses modalités sont obscures et ténébreuses, et que les idées sont très-claires et très-lumineuses; c'est-à-dire que ses modalités ne sont qu'obscurément, quoique vivement senties, et que les idées sont clairement connues, comme étant le fondement de toutes les sciences.⁴⁸⁶

La conoscenza delle idee è descritta in antitesi a quella dell'anima e delle sue modalità, che avviene tramite *conscience* e *sentiment intérieur*: il mutevole è contrapposto all'immutabile, il particolare all'universale, il contingente al necessario, l'oscuro al luminoso, il sentire al conoscere. E, anche se qui non è specificato, la *passività* dell'anima è contrapposta all'*attività* e all'azione delle idee che agiscono su di lei.⁴⁸⁷ A differenza di quella cartesiana, l'anima (la mente) di Malebranche è *purement passive*, incapace di per sé sola di ogni conoscenza.

⁴⁸⁴ Cartesio non sembra però sostenere che per la conoscenza chiara e distinta dell'idea di un oggetto sia necessario conoscerne tutte le proprietà e tutti gli attributi.

⁴⁸⁵ Malebranche è consapevole dell'ambiguità del termine *idea* (*idée*), che egli usa talvolta in senso tecnico, talvolta in senso generico: secondo questo uso generico, anche dell'anima possediamo un'idea, e così anche di Dio sebbene, *propriamente e tecnicamente*, né dell'una né dell'altro percepiamo e conosciamo un'idea. Questo è detto chiaramente nel *III Éclaircissement*: «Ainsi ce mot, *idée*, est équivoque. Je l'ai pris quelquefois pour tout ce qui représente à l'esprit quelque objet, soit clairement, soit confusément. Je l'ai pris même encore plus généralement pour tout ce qui est l'objet immédiat de l'esprit. Mais je l'ai pris aussi dans le sens le plus précis et le plus resserré; c'est-à-dire pour tout ce qui représente les choses à l'esprit d'une manière si claire, qu'on peut découvrir d'une simple vue si tells ou tells modifications leur appartiennent. C'est pour cela que j'ai dit quelquefois qu'on avait une idée de l'âme, et que quelquefois je l'ai nié». Sul duplice utilizzo del termine *idea*, e su un eventuale cambiamento del punto di vista di Malebranche in relazione all'uso di questa nozione, si veda Gueroult 1959.

⁴⁸⁶ *RV IV*, c. 11, § 3.

⁴⁸⁷ *RV IV*, c. 11, § 3: «Mais quoiqu'il faille être pour être aperçu, tout ce qui est actuellement n'est pas visible pour cela par lui-même; car, afin qu'il le fût, il faudrait qu'il pût agir immédiatement dans

5.5. L'idea di anima

Sia Cartesio sia Malebranche concordano sul carattere *empirico* della coscienza: la sua certezza *di fatto* poggia sulla percezione diretta e immediata che ne abbiamo.⁴⁸⁸ Arnauld, per sostenere la visione cartesiana di una conoscenza chiara e distinta della mente (o dell'anima) si appella a «ces notions claires et naturelles que tout le monde peut trouver dans soi-même».⁴⁸⁹ Ma secondo Malebranche lo studio dell'estensione mostra chiaramente che cosa sia un archetipo a cui tutto il mondo può accedere e in che cosa si differenzi dalla coscienza che possediamo dell'anima. Possedere un'idea chiara di *x* significa 'vedere', per mezzo di uno sguardo intellettuale, le proprietà che *x* possiede e quelle che invece non possiede. Tale è la conoscenza che abbiamo della materia: dalla definizione o dall'idea del triangolo, per esempio, possiamo dedurre *a priori* tutte le proprietà di questa figura, sulle quali non c'è alcun disaccordo. E tali sono le idee, e cioè condizioni di una intelligibilità piena della cosa che rappresentano, fonti di spiegazioni di una ricchezza infinita, ottenute mediante l'analisi di una serie di rapporti e di relazioni determinabili e determinate.⁴⁹⁰ Questo significa conoscere l'*essenza* di qualcosa.

È per opposizione a questo ideale, contro Régis, Arnauld, e ancora prima contro Cartesio, che Malebranche ripete che la coscienza che abbiamo della nostra anima «(ce sentiment) n'est donc que ténèbres à son égard. (...) il ne produit en elle aucune lumière, aucune intelligence de la vérité».⁴⁹¹ La mente non produce più alcuna luce naturale, come era stato per Cartesio.⁴⁹² Se avessimo un'idea chiara dell'anima potremmo dedurre *a priori* le caratteristiche, le proprietà, i rapporti e le disposizioni, e non avremmo bisogno di mangiare una mela per conoscerne il sapore o di ferirci per conoscere il dolore. La soggettività della sensazione viene accordata da tutti i cartesiani, e la coscienza è il luogo dell'irriducibilità del qualitativo e del soggettivo ai suoi corrispondenti esterni, poiché non è possibile fare alcuna comparazione tra due spiriti per ricavarne delle relazioni o dei rapporti costanti:

l'âme, qu'il pût par lui même éclairer, affecter ou modifier les esprits, autrement notre âme, qui est purement passive, en tant que capable de perceptions, ne l'apercevrait jamais».

⁴⁸⁸ Cfr. Rodis Lewis 1963.

⁴⁸⁹ Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, préambule, pp. 3-4.

⁴⁹⁰ Cfr. Rodis Lewis 1963, pp. 173-177; Jolley 1990.

⁴⁹¹ *Rép. Régis*, II, § 19, OC XVII-I, p. 298.

⁴⁹² *Rép. Régis*, II, § 19: «Jusques à ce temps heureux, l'âme sera toujours inintelligible à elle-même. Elle ne sentira en elle que des modalités ténébreuses». Cfr. Jolley 1990. Sul dibattito tra Malebranche e Arnauld, Moreau 1999.

nessuna comparazione tra le percezioni o tra le modalità dell'anima, tra due colori o tra due suoni percepiti da spiriti differenti, o anche dallo stesso spirito. La conoscenza che possediamo dell'anima è immediata e *esperienziale*, non discorsiva o razionale: essa fornisce certezza ma non comprensione e visione chiara. Malebranche separa nettamente quei due aspetti che il *cogito* cartesiano aveva tenuto insieme: quello esperienziale e quello cognitivo.⁴⁹³ Per tornare alla distinzione scotista, Malebranche considera il *cogito* esclusivamente una forma di *notitia intuitiva*, escludendo ogni elemento di quella *abstractiva*.⁴⁹⁴

L'anima trova confusamente in se stessa le proprie modificazioni: i pensieri, le volizioni, le sensazioni (il dolore, il piacere, il colore, il sapore, ecc.). Esse sono conosciute tramite coscienza e non tramite un'idea alla quale tutti hanno accesso.⁴⁹⁵ Questo rende la conoscenza delle modificazioni dell'anima limitata alla singola e particolare forma di coscienza in una maniera in cui non lo è la nostra conoscenza del corpo. Non nega che esista un'idea dell'anima in Dio, ma nega che noi possiamo avervi un qualche accesso cognitivo, almeno in questa vita.⁴⁹⁶ Dio non ci fornisce l'*illuminazione* necessaria per cogliere l'idea-archetipo dell'anima contenuta in lui, come invece accade nel caso dell'idea-archetipo dell'estensione.

Postulare l'esistenza di una idea dell'anima in Dio è necessario per Malebranche poiché all'interno del suo sistema filosofico le idee non sono solo

⁴⁹³ *Entretiens*, III, a. VII: « Il n'en est pas de même de mon être. Je n'en ai point d'idée; je n'en vois point l'archétype. Je ne puis découvrir les rapports des modifications qui affectent mon esprit. Je ne puis en me tournant vers moi-même reconnaître aucune de mes facultés ou de mes capacités. Le sentiment intérieur que j'ai de moi-même m'apprend que je suis, que je pense, que je veux, que je sens, que je souffre, etc. mais il ne me fait point connaître ce que je suis, la nature de ma pensée, de ma volonté, de mes sentiments, de mes passions, de ma douleur, ni les rapports que toutes ces choses ont entre elles: parce que, encore un coup, n'ayant point d'idée de mon âme, n'en voyant point l'archétype dans le Verbe divin (...) rapports (entre ses modalités) que je sens vivement sans le connaître: mais rapports que Dieu connaît clairement sans les sentir. (...) parce que comme je vous ai déjà dit, je ne suis point ma lumière à moi-même, que ma substance et mes modalités ne sont que ténèbres».

⁴⁹⁴ *Rép. Régis*, II, § 19: «je répons qu'elle devrait s'y voir et les autres âmes, si effectivement elle se voyait. Mais elle ne se connaît pas. Elle sent seulement qu'elle est, et il est évident qu'elle ne peut se sentir qu'en elle-même. Elle se voit et se connaît si on le veut, mais uniquement par sentiment intérieur; sentiment confus, qui ne lui découvre ni ce qu'elle est, ni quelle est la nature d'aucune de ses modalités».

⁴⁹⁵ Sui distinti modi della conoscenza in Malebranche, si vedano i classici studi di Robinet 1965, Gueroult 1959, 1987, Alquié 1974. Malebranche, *RV*, III, II, c. 7: «car si l'âme voyait toutes choses en considérant ses propres modifications, elle devrait connaître plus clairement son essence ou sa nature que celle des corps, et toutes les sensations ou modifications dont elle est capable que les figures ou modifications dont les corps sont capables. Cependant elle ne connaît point qu'elle soit capable d'une telle sensation par la vue qu'elle a d'elle même, mais seulement par expérience; au lieu qu'elle connaît que l'étendue est capable d'un nombre infini de figures par l'idée qu'elle a de l'étendue».

⁴⁹⁶ Sulle possibili ragioni per cui Dio non ha fornito l'accesso a tale idea dell'anima, cfr. Pyle 2003, pp. 194-195.

oggetti con cui il nostro pensiero entra in relazione ma veri e propri archetipi per la creazione divina del mondo.⁴⁹⁷ Possiamo farci un'idea di che cosa comporti possedere la visione di questa idea e quindi una conoscenza *a priori* della natura della mente: come Dio, che conosce perfettamente in che cosa consistono gli stati e le modificazioni della nostra mente, senza per questo *esserne affetto o patirli*, potremmo conoscere la natura reale delle nostre sensazioni (dolori, colori, sapori) senza doverne fare *esperienza* in prima persona, senza *sentirle*.⁴⁹⁸ Jolley⁴⁹⁹ parla di una psicologia scientifica *a priori*, di un corpo di assiomi e definizioni da cui dedurre una serie di verità sostantive circa la mente umana e fornire predizioni dettagliate circa stati mentali particolari.⁵⁰⁰

Elle *sent* véritablement sa douleur, mais elle ne la *connaît* point; elle ne sait point comment sa substance doit être modifiée pour en souffrir, et pour souffrir une douleur plutôt qu'une autre. Il y a bien de la différence entre se *sentir* et se *connaître*. Dieu qui agit incessamment dans l'âme la connaît parfaitement; il voit clairement, sans souffrir la douleur, comment l'âme doit être modifiée afin qu'elle en souffre ; mais l'âme au contraire souffre la douleur et ne la connaît pas. Dieu la connaît sans la sentir, et l'âme la sent sans la connaître. Dieu connaît clairement la nature de l'âme, parce qu'il en trouve en lui-même une *idée claire et représentative*.⁵⁰¹

Vi è una differenza netta tra *sentire* e *conoscere* e il secondo presuppone e richiede la presenza di una idea chiara e rappresentativa. I termini francesi *connaître*

⁴⁹⁷ RV IV, c. 11, § 3: «Ainsi sa substance en est véritablement représentative parce qu'elle en renferme l'archétype ou le modèle éternel (...) mais qui ne découvrira jamais clairement ce qu'elle est, sa nature, ses propriétés, toutes les modalités dont elle est capable, jusques à ce que la substance lumineuse et toujours efficace de la divinité lui découvre l'idée qui la représente, l'esprit intelligible, le modèle éternel sur lequel elle a été formée».

⁴⁹⁸ *Rép. Régis*, II, § 19: «Dieu, qui ne sent ni douleur ni couleur, connaît clairement la nature de ces sentiments. Il connaît parfaitement comment l'âme, pour les sentir, doit être modifiée. Mais nous ne le verrons clairement, que lorsqu'il plaira à Dieu de nous manifester dans sa substance l'archétype des esprits, l'idées sur laquelle l'âme a été formée. Jusques à ce temps heureux, l'âme sera toujours inintelligible à elle-même. Elle ne sentira en elle que des modalités ténébreuses».

⁴⁹⁹ Cfr. Jolley 1990. Per un'ulteriore articolazione delle distinte discipline riconducibili all'anima, vedi Pyle 2003, pp. 206-207. Pyle divide i modi di conoscenza in quattro tipi di psicologie, a seconda che si abbia a disposizione l'idea di anima o meno: 1) psicologia razionale, che studia le relazioni necessarie e eterne tra le idee presenti nell'intelletto divino; 2) psicologia fisiologica, che studia empiricamente le leggi dell'unione tra mente e corpo stabilite da Dio, e cioè la dipendenza di certi stati mentali dalle configurazioni del cervello; 3) psicologia introspettiva, che è la conoscenza che la mente possiede di se stessa e dei suoi modi mediante l'introspezione e il sentimento interiore, e che non fornisce alcuna comprensione razionale della propria natura o essenza; 4) psicologia profonda, e cioè l'analisi *a priori* delle disposizioni interiori dell'anima e delle loro relazioni.

⁵⁰⁰ Leibniz, ad esempio, sosterrà che Dio possiede una conoscenza *a priori* di tutte le verità relative a ciascun individuo grazie a un'analisi completa dei loro concetti; noi, al contrario, possiamo affermare verità relative agli individui solo *a posteriori* e mediante l'esperienza, poiché esse sono per noi verità contingenti e una conoscenza esaustiva del concetto di un individuo ci richiederebbe un'analisi infinita delle verità possibili. Malebranche, al contrario di Leibniz, non possiede una teoria altrettanto strutturata circa le ragioni per cui noi non possediamo una conoscenza esaustiva dell'anima.

⁵⁰¹ RV IV, c. 11, § 3.

e *sentir* sono utilizzati per denotare due forme distinte di cognizione, che a mio avviso riflettono la *notitia abstractiva* e quella *intuitiva*. Dalla sola *idea* chiara è possibile dedurre proprietà, attributi, rapporti. L'anima non possiede tale idea di se stessa, come era stato per Cartesio, poiché essa è di per sé priva di ogni luce naturale.⁵⁰² La conoscenza che abbiamo dell'anima è *esperienziale* e non *razionale*.⁵⁰³ Non conosciamo tutte le modificazioni di cui la nostra anima è capace, ma solo quelle di cui facciamo *esperienza*.⁵⁰⁴

La coscienza è legata a ciò che accade in noi *attualmente*: il sentimento interiore conosce i *fatti*, non le *disposizioni*; non le pure virtualità astratte, ma le tendenze reali. Si prova rabbia e si può immediatamente inferire che l'anima è capace di tale modificazione, ma solo *a posteriori*, dopo averne fatto esperienza. Possiamo accedere all'anima mediante l'introspezione e l'osservazione e così registrare eventuali regolarità empiriche che legano insieme pensieri, sensazioni e volizioni; ma non possiamo accedere ad alcuna connessione necessaria tra di essi, né ad alcuna scienza razionale e dimostrativa *a priori* dell'anima.⁵⁰⁵

Ciononostante, in più occasioni Malebranche fa affermazioni che sembrano implicare una qualche conoscenza della natura dell'anima e che a mio avviso costituiscono dei punti di problematicità e di incoerenza all'interno della sua teoria: ad esempio, quando stabilisce che l'*essenza* dell'anima è il pensiero⁵⁰⁶; il pensiero, infatti, potrebbe essere un'*operazione* dell'anima e non la sua intera *essenza*. Ancora, quando stabilisce che l'anima è una sostanza *semplice* – sebbene composta di due facoltà – che pensa, sente, vuole: come possiamo, infatti, tramite l'incerta

⁵⁰² RV IV, c. 11, § 3: «Mais l'âme n'est à elle-même que ténèbres, sa lumière lui vient d'ailleurs».

⁵⁰³ Cfr. Pyle 2003, pp. 187-197.

⁵⁰⁴ RV, III, II, c. 7: «Il n'en est pas de même de l'âme: nous ne la connaissons point par son idée; nous ne la voyons point en Dieu; nous ne la connaissons que par conscience, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite; nous ne savons de notre ame que ce que nous sentons se passer en nous. Mais si nous voyons en Dieu l'idée qui répond à notre âme, nous connaîtrions en même temps ou nous pourrions connaître toutes les propriétés dont elle est capable; comme nous connaissons ou nous pouvons connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable, parce que nous connaissons l'étendue par son idée».

⁵⁰⁵ Cfr. Jolley 1990, Schmaltz 2003.

⁵⁰⁶ RV III, I, c. 1, § 1: «l'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matière ne consiste que dans l'étendue»; nel *II Éclaircissement*, inoltre, Malebranche fa un elenco delle cose che conosceremmo dell'anima, *se* ne possedessimo un'idea chiara: «si nous avons une idée de l'âme aussi claire que celle que nous avons du corps, je suis persuadé que nous verrions aussi que son entendement et sa volonté ne sont point différentes d'elle-même. (...) que l'âme est une substance essentiellement pensante ou apercevante tout ce qui la touche: que c'est une intelligence, mais néanmoins qui n'est rendue actuellement intelligente que par l'efficace des idées divines, qui seules peuvent agir en elle, l'affecter, la modifier, l'éclairer». Sono un grande numero di informazioni relative alla natura e alle caratteristiche dell'anima, considerato che non siamo in grado di conoscerne l'essenza.

introspezione della coscienza essere sicuri dell'assoluta *unità e semplicità* dell'anima?⁵⁰⁷ O della sua completa *passività*, in seguito alla quale Malebranche esclude che possiamo essere noi le cause delle nostre stesse percezioni?⁵⁰⁸ O infine della sua *libertà*, che per Malebranche noi conosciamo, tramite *esperienza* e *sentiment intérieur*, con la stessa certezza con cui conosciamo la nostra esistenza?⁵⁰⁹ Se non possediamo un'idea di anima da cui dedurre le proprietà non sembra possibile affidarsi all'esperienza fenomenologica per determinare caratteristiche che non siano prettamente contingenti, individuali, episodiche.

Ce que je viens de dire fait aussi voir la raison pour laquelle on ne peut pas donner de *définition* qui fasse connaître les modifications de l'âme; car puisqu'on ne connaît ni l'âme ni ses modifications par *des idées*, mais seulement par *des sentiments*, et que tels sentiments de plaisir, par exemple, de douleur, de chaleur, etc., ne sont point attachés aux mots, il est clair que si quelqu'un n'avait jamais vu de couleur ni senti de chaleur, *on ne pourrait lui faire connaître ces sensations par toutes les définitions* qu'on lui en donnerait.⁵¹⁰

Se è possibile indurre il pensiero di certi oggetti pronunciandone il nome, non si può ugualmente indurre o far comprendere la sensazione di dolore, piacere o calore semplicemente pronunciandone il nome o fornendone una definizione.

Schmaltz nota, a mio avviso correttamente, come un buon punto da cui considerare la distinzione tracciata da Malebranche sia l'opposizione tra conoscenza *oggettiva* e conoscenza *soggettiva*. Noi abbiamo una coscienza diretta e immediata della nostra anima proprio perché ciò a cui accediamo (le sensazioni) sono esperienze meramente soggettive. Per questo possiamo, nello stesso tempo, afferrarle immediatamente e con certezza e in maniera limitata e imperfetta. La nostra visione di esse sarà irriducibilmente soggettiva (sebbene non falsa) e mai analizzabile mediante definizioni e criteri che ne riflettano la natura oggettiva. Al contrario noi possiamo ottenere, da una prospettiva universalmente razionale, una

⁵⁰⁷ RV I, I, § 1: «L'esprit de l'homme n'étant point matériel ou étendu, est sans doute une substance simple, indivisible, et sans aucune composition de parties; mais cependant on a coutume de distinguer en lui deux facultés, savoir: l'*entendement* et la *volonté*». Kant criticherà ai discepoli di Cartesio di avere confuso l'unità puramente formale dell'appercezione, dell'*Io penso*, grazie al quale noi ci percepiamo come unità, con la supposta e niente affatto certa unità del sé noumenico. Vedi Pyle 2003, pp. 200-201.

⁵⁰⁸ RV IV, c. 11, § 3: «notre âme, qui est *purement passive*».

⁵⁰⁹ *I Éclaircissement*: «Nous sommes même convaincus de notre liberté par la même raison qui nous convainc de notre existence, car c'est le sentiment intérieur que nous avons de nos pensées qui nous apprend que nous sommes».

⁵¹⁰ RV, III, II, c. 7, § 4: «non si può offrire una *definizione* che faccia conoscere le modificazioni dell'anima; infatti, poiché non si conoscono né l'anima né le sue modificazioni attraverso le idee, ma solo attraverso sensazioni, e tali sensazioni, per esempio, di piacere, di dolore, di calore, ecc., non sono legate alle parole, è chiaro che se uno non avesse mai visto colori o avvertito calore, non si potrebbe fargli conoscere tali sensazioni per quante definizioni gli si dessero».

visione puramente oggettiva delle modificazioni dell'estensione, di cui possiamo fornire definizioni e spiegazioni comprensibili e verificabili da chiunque. In questo caso l'accesso diretto, immediato, non inferenziale alle nostre sensazioni, al come le cose ci *sembrano* da un punto di vista fenomenologico, è ciò che ce ne preclude una conoscenza esaustiva e perfetta.⁵¹¹

Cartesio, come Arnauld dopo di lui, era invece convinto del fatto che proprio la certezza con cui entriamo in contatto con la nostra mente e con le sue modificazioni confermasse che la conoscenza che abbiamo della natura di queste sia, oltre che certa, anche chiara e evidente. Secondo Malebranche non è un'inferenza logicamente corretta quella che fa seguire, dalla conoscenza certa e distinta dell'*esistenza* di *x*, la conoscenza certa e distinta della *natura* di *x*. Anzi, queste due forme di conoscenza sono nettamente distinte. Pur continuando a considerare indubitabile l'esistenza delle nostre sensazioni e della sostanza di cui sono modificazioni, proprio perché noi *sentiamo direttamente ed esperiamo* i cambiamenti in quella sostanza, si allontana da Cartesio nel ritenere che, proprio perché noi *sentiamo* direttamente dentro di noi quei cambiamenti, non possiamo avere di essi la stessa conoscenza che abbiamo dei cambiamenti dei corpi.⁵¹² La dimensione esperienziale, performativa, esistenziale della *notitia intuitiva* è qualcosa di diverso dalla conoscenza chiara ed evidente dell'essenza di qualcosa veicolata dalla conoscenza dell'idea.

La tesi di Malebranche sull'insufficienza del sapere dell'anima è strettamente legata alla sua soluzione del problema della conoscenza: essa corrobora l'opposizione tra il *carattere soggettivo*, vissuto, delle modalità e delle sensazioni e l'*evidenza* dell'idea. La seconda appartiene alla visione in Dio, il primo al sentimento interiore. La portata del *cogito* è, secondo Malebranche, strettamente limitata alla posizione di un *fatto*, e ugualmente la nostra conoscenza dell'anima è limitata a una conoscenza fattuale, insufficiente se paragonata al modello deduttivo

⁵¹¹ Cfr. Schmaltz 2003, pp. 42-43. È invece opinione di Jolley che la distinzione cardine attorno alla quale ruota la differenza tra la conoscenza della mente e quella dei corpi, così come anche il dibattito tra Malebranche e i cartesiani più ortodossi, sia quella tra conoscenza *a priori* e conoscenza *a posteriori*; se, infatti, nel caso dell'idea di estensione che è all'origine della geometria, noi siamo in grado di dedurre *a priori*, almeno in linea di principio, tutte le verità e i rapporti che conseguono alle proprietà contenute nell'idea, nel caso dell'anima tutto ciò che conosciamo lo possediamo *a posteriori*, nella misura in cui ne facciamo *esperienza*. Cfr. Jolley 2006, p. 50.

⁵¹² Cfr. Jolley 1990; RV III, II, c. 7, § 4: «Cependant elle ne connaît point qu'elle soit capable d'une telle sensation par la *vue* qu'elle a d'elle même, mais seulement *par expérience*».

e *a priori* che abbiamo a disposizione per la matematica che deriviamo dall'idea di estensione.⁵¹³

5.6. Intelletto e volontà

Ciò che la coscienza scopre è che l'anima è una sostanza semplice e indivisibile, come già per Cartesio, in cui sono presenti due facoltà: l'intelletto e la volontà. Coerentemente con quanto detto sopra e a differenza che per Cartesio, le nozioni che ne abbiamo «ne sont pas assez nettes ni assez distinct» ed è per questo che Malebranche cerca di definirne le proprietà «par rapport aux propriétés qui conviennent à la matière».⁵¹⁴ Alla facoltà che ha la materia «de recevoir différentes figures», corrisponde nell'anima quella «de recevoir plusieurs idées», e cioè l'intelletto, e alla «capacité d'être mue» quella di «recevoir plusieurs inclinations ou de vouloir différentes choses», e cioè la volontà.⁵¹⁵

Questo è interessante per due ragioni: da un lato, a differenza di quanto faceva Cartesio⁵¹⁶, Malebranche considera entrambe le facoltà come *receptive* e dunque

⁵¹³ Cfr. Rodis Lewis 1963. Malebranche sostiene che, nonostante non possiamo conoscere le proprietà dell'anima in maniera chiara mediante un'idea, possiamo conoscerne con certezza alcune sue proprietà: l'immortalità, la spiritualità e la libertà. «Encore que nous n'ayons pas une entière connaissance de notre âme, celle que nous en avons par conscience ou sentiment intérieur suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous sachions (...) La connaissance que nous avons de notre âme par conscience est imparfaite, il est vrai, mais elle n'est point fausse», *RV*, III, II, c. 7. Non è chiaro come queste proprietà dell'anima possano essere conosciute con certezza dal momento che non ne possediamo un'idea. Malebranche argomenta, da un lato, che l'immortalità è dimostrata a partire dall'idea di estensione e da alcune considerazioni generali sull'indistruttibilità delle sostanze; dall'altro, che la libertà della nostra volontà è una verità che troviamo in noi stessi in maniera indubitabile, percependola intimamente nella nostra coscienza. Anche Cartesio aveva seguito questa via, individuando nella libertà individuale l'altra verità illuminata dal lume naturale oltre ai principi causali.

⁵¹⁴ *RV* I, c. 1, § 1. OC I, p. 44: «L'esprit de l'homme n'étant point matériel ou étendu, est sans doute une substance simple, indivisible, et sans aucune composition de parties; mais cependant on a coutume de distinguer en lui deux facultés, savoir: l'entendement et la volonté, lesquelles il est nécessaire d'expliquer d'abord, car il semble que les notions ou les idées qu'on a de ces deux facultés, ne sont pas assez nettes ni assez distinctes. Mais parce que ces idées sont fort abstraites et qu'elles ne tombent point sous l'imagination, il semble à propos de les exprimer par rapport aux propriétés qui conviennent à la matière, lesquelles se pouvant facilement imaginer, rendront les notions qu'il est bon d'attacher à ces deux mots entendement et volonté, plus distinctes et même plus familières».

⁵¹⁵ *Ivi*, p. 44 e pp. 41-42; *RV* III, I, c. 1, § 1. «La matière ou l'étendue renferme en elle deux propriétés ou deux facultés. La première faculté est celle de recevoir différentes figures, et la seconde est la capacité d'être mue. De même l'esprit de l'homme renferme deux facultés: la première qui est l'*entendement*, est celle de recevoir plusieurs *idées*, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses; la seconde, qui est la *volonté*, est celle de recevoir plusieurs *inclinations* ou de vouloir différentes choses».

⁵¹⁶ *AT* XI, p. 342: «nos pensées, lesquelles sont principalement de deux genres: à sçavoir, les unes sont les actions de l'ame, les autres sont ses passions. Celles que je nomme ses actions, sont toutes

passive, anche se la prima completamente e la seconda solo in parte; dall'altro lato, l'analisi della mente e dell'anima viene fatta esplicitamente a partire dal modello e dal vocabolario legato alla materia e ai corpi. Questo a sua volta viene fatto in due modi: da un lato per analogia, dall'altro per contrapposizione. Infatti poiché, come abbiamo visto sopra, non possediamo un'idea chiara dell'anima, le uniche informazioni relative alla mente, oltre a quelle che esperiamo mediante la coscienza, sono quelle che otteniamo per via negativa, ipotizzando che appartengano alla sostanza spirituale e pensante quelle proprietà che sappiamo con certezza *non* appartenere alla sostanza estesa di cui possiamo vedere l'idea. L'idea positiva è sempre e solo quella dell'estensione, da cui ricaviamo, *negativamente*, le proprietà dell'anima: dall'idea di estensione sappiamo che il pensiero, le sensazioni, le qualità sensibili, la libertà, non appartengono alla materia, la quale è solo estensione tridimensionale.⁵¹⁷ E di conseguenza attribuiamo, *indirettamente*, tali caratteristiche alla mente, alla luce del dualismo che Malebranche accetta e del fatto che esse devono appartenere a una qualche sostanza, dal momento che il nulla non può avere proprietà.⁵¹⁸ Se accettiamo la tesi che la materia, per quanto complessa e organizzata, non sia in grado di pensare e di sentire, e se accettiamo la metafisica dei modi e delle sostanze⁵¹⁹, per la quale i modi presuppongono sempre una sostanza cui appartenere, dobbiamo concludere che ciò che pensa e che sente non è il corpo ma una qualche altra sostanza non-materiale; le caratteristiche positive di quest'ultima, secondo Malebranche, ci rimangono per lo più inaccessibili.

Ma torniamo all'utilizzo *per analogia* della materia per spiegare le caratteristiche della mente. Poiché secondo Malebranche l'intelligibilità perfetta si

nos volontéz, à cause que nous expérimentons qu'elles viennent directement de nostre ame, & semblent ne dépendre que d'elle. Comme, au contraire, on peut généralement nommer ses passions, toutes les sortes de perceptions ou connaissances qui se trouvent en nous».

⁵¹⁷ Cfr. Rodis Lewis 1963; cfr. Pyle 2003, pp. 195-197.

⁵¹⁸ Alla base di questo argomento vi è la tesi, già presente in Cartesio, che alle distinzioni di ragione corrispondano distinzioni reali. L'idea, cioè, che ciò che può essere concepito come distinto e separato, può esistere come distinto e separato, ed è quindi una vera sostanza. Poiché la sostanza materiale può essere concepita senza pensiero, sensazioni, ecc., queste devono appartenere a un'altra sostanza non -materiale. Cfr. *Entretiens* I, art. 2: «Or tout ce qu'on peut concevoir seul, et sans penser à autre chose, qu'on peut, dis-je, concevoir seul comme existant indépendamment de quelque autre chose, c'est assurément un être ou une substance: et tout ce qu'on ne peut concevoir seul, ou sans penser à quelque autre chose, c'est une manière d'être, ou une modification de substance (...) Je puis apercevoir ma pensée, mon désir, ma joie, ma tristesse, sans penser à l'étendue. Donc toutes ces choses ne sont point des modifications de l'étendue, mais des modifications d'une substance qui pense, qui sent, qui desire, et qui est bien différent de l'étendue».

⁵¹⁹ *Entretiens*, III, XI. La sostanza è ciò a cui possiamo pensare senza pensare ad altro; i modi sono ciò a cui non possiamo pensare senza pensare anche alla sostanza che essi modificano, poiché i modi non sono altro che la sostanza stessa sotto determinati aspetti.

può dare solo al livello della comprensione di *rapporti* (tra idee e tra relazioni di idee), non possedendo un'idea dell'anima noi non possiamo avere una comprensione perfetta di essa.⁵²⁰ Per cercare di comprenderla, quindi, Malebranche ne ricostruisce i tratti più generali mediante un'analogia con l'estensione: il sentimento interiore ci fornisce i termini a cui applicare questi rapporti ma non è in grado di afferrare il fondo assoluto della sostanza spirituale. Ciò che rimane possibile è tentare di tracciare alcuni rapporti fondamentali tra la sostanza spirituale e i suoi attributi mediante alcune *relazioni-tipo* che intercorrono tra l'estensione e i suoi modi.

Nel caso dell'intelletto le forme che esso riceve sono in un certo senso come quelle della materia, e cioè più o meno superficiali.⁵²¹ Ogni percezione è un sentimento *passivo*, che essa sia esperita o meno in correlazione con una modificazione corporea, ma la differenza tra la percezione pura (che è una relazione puramente intellettuale con l'idea) e la sensazione è che la prima tocca poco l'intelletto, mentre la seconda lo tocca estremamente: Malebranche paragona le *percezioni pure* alle *figure* assunte dalla materia e le *sensazioni* alle sue *configurazioni*, per indicare come nel secondo caso i mutamenti dell'anima siano maggiori. La vivacità e l'intensità dell'affettivo è quindi contrapposta all'evidenza dell'idea: paradossalmente, più i nostri sentimenti e sensazioni sono vivi, più tendiamo a ricadere nelle tenebre.

La première et la principale des convenances qui se trouvent entre la faculté qu'a la matière de recevoir différentes figures et différentes configurations, et celle qu'a l'âme de recevoir différentes idées et différentes modifications, c'est que de même que la faculté de recevoir différentes figures et différentes configurations dans les corps, est *entièrement passive* et ne renferme aucune action D'où il faut conclure que c'est l'entendement qui aperçoit ou qui connaît, puisqu'il n'y a que lui qui reçoit les idées des objets; car c'est une même chose à l'âme d'*apercevoir* un objet que de *recevoir l'idée* qui le représente. C'est aussi l'entendement qui aperçoit les modifications de l'âme ou qui les sent, puisque j'entends par ce mot entendement, cette faculté passive de l'âme par laquelle elle reçoit

⁵²⁰ Cfr. *RV* III, I, c. 2, § 2. *Entretiens*, I, II: «Toutes les modifications de l'étendue ne consistent que dans des rapports de distance. Or il est évident que mon plaisir, mon désir et toutes mes pensées ne sont point des rapports de distance. Car tous les rapports de distance se peuvent comparer, mesurer, déterminer exactement par les principes de la géométrie: et l'on ne peut ni comparer ni mesurer de cette manière nos perceptions et nos sentiments. Donc mon âme n'est point matérielle. Elle n'est point la modification de mon corps. C'est une substance qui pense, et qui n'a nulle ressemblance avec la substance étendue dont mon corps est composé».

⁵²¹ *RV*, I, c. 1, § 1: «On peut dire de même que les perceptions que l'âme a des idées sont de deux sortes. Les premières, que l'on appelle perceptions pures, sont pour ainsi dire superficielles à l'âme; elles ne la pénètrent et ne la modifient pas sensiblement. Les secondes, qu'on appelle sensibles, la pénètrent plus ou moins vivement. Telles sont le plaisir et la douleur, la lumière et les couleurs, les saveurs, les odeurs, etc. Car on fera voir dans la suite que les sensations ne sont rien autre chose que des manières d'être de l'esprit; et c'est pour cela que je les appellerai des modifications de l'esprit».

toutes les différentes modifications dont elle est capable. Car c'est la même chose à l'âme de recevoir la manière d'être qu'on appelle la douleur, que d'apercevoir ou de sentir la douleur.⁵²²

La mutabilità della cera è nella storia della filosofia una metafora tradizionale per simbolizzare la recettività e passività dell'intelletto o dello spirito. Malebranche la usa per spiegare come, nello stesso modo in cui un pezzo di cera non può assumere nello stesso tempo figure diverse, l'intelletto non può avere contemporaneamente la percezione distinta di molte cose diverse. Da qui l'importanza che assume per Malebranche l'apprendimento di un buon uso dell'*attenzione*, che dovrebbe allontanarsi dai pensieri particolari e sensibili per orientarsi verso le idee più generali e universali, fino a concentrarsi su quell'idea generale dell'*essere* che è presupposta da ogni nostro pensiero.⁵²³ Per quanto l'attenzione possa essere allenata, tuttavia, non è possibile trattenerla su un pensiero particolare, poiché la natura del pensiero è *discorsiva* e la via dello spirito è quella della *successione*⁵²⁴, anche se l'intelletto ha percezioni semplici di idee, di rapporti tra idee, e di rapporti tra rapporti (quindi di ragionamenti).⁵²⁵ Il pensiero *si muove* quindi necessariamente a partire da e attraverso queste distinte percezioni, anche se il momento propriamente conoscitivo è puntuale e istantaneo e ha la forma di una visione.⁵²⁶

Seguendo quindi l'analogia con la materia, la volontà è per l'anima ciò che il movimento è per l'estensione, almeno entro certi limiti. Cartesio nei *Principia* aveva scritto che noi possiamo concepire l'estensione senza figura e senza movimento, così come la sostanza pensante senza immaginazione e senza sensazione, in quanto contingentemente legate alla presenza di un corpo.⁵²⁷ Ma che

⁵²² RVI, c. 1, § 1.

⁵²³ RV VI, I, c. 5.

⁵²⁴ Cfr. anche Cartesio, che afferma una cosa simile nella *Quarta Meditazione*, AT VII, p. 62: «nam, quamvis eam in me infirmitatem esse experiar, ut non possim semper uni et eidem cognitioni defixus inhære, possum tamen intenta et soepius iterata meditatione efficere, ut ejusdem, quoties usus exiget, recorder, atque ita habitum quemdam non errandi acquiram» (Cartesio 2010, p. 101: «perché, pur sapendo bene di non essere capace di rimanere sempre fisso solo su una stessa conoscenza, però, attraverso una meditazione attenta e spesso ripetuta, posso far sì di ricordarmene ogniqualvolta ne abbia bisogno, ed acquisire in tal modo una abitudine sufficiente a far sì che io non erri mai»).

⁵²⁵ RVI, c. 2, § 1.

⁵²⁶ Cfr. Rodis Lewis 1963.

⁵²⁷ *Principia*, I, § 53, AT VIII, p. 25: «sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur. Nempe extension in longum, latum & profundum, substantiae corporeae naturam constituit; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis (...) Sic, exempli causa, figura non nisi in re extensa potest intelligi, nec motus nisi in spatio extenso; nec imaginatio, vel sensus, vel voluntas, nisi in re cogitante. Sed è contra potest intelligi extensio sine figura vel motu, et cogitatio sine imaginatione vel sensu, et ita de reliquis» («vi è tuttavia una proprietà specifica che costituisce l'essenza e la natura di una

cosa pensava riguardo alla volontà? Secondo Cartesio l'intellezione e la volizione differiscono come l'azione e la passione di una medesima sostanza, quella pensante: la percezione è sempre accompagnata dall'*attività* del giudizio, e quindi dalla volontà.⁵²⁸ Malebranche ha al riguardo un'opinione differente: se è impossibile concepire uno spirito senza pensiero, è «fort facile d'en concevoir un qui ne sente point, qui n' imagine point, et même qui *ne veuille* point».⁵²⁹ La volontà non fa parte dell'*essenza* dello spirito, anche se *di fatto* questa facoltà lo accompagna sempre. A differenza dei sensi e dell'immaginazione, che sono forme contingenti della percezione dovute al corpo e che possono essere separate dall'anima, la volontà le è *di fatto* inseparabile.

A differenza di Cartesio, che rendeva l'*attività* della volontà speculare alla *passività* dell'intelletto, Malebranche definisce, all'inizio della *Recherche* e come abbiamo visto, la volontà come la facoltà «de recevoir plusieurs inclinations», analoga a quella della materia «d'être mue».⁵³⁰ Anche la volontà diviene una facoltà a suo modo recettiva e passiva, non autonoma né indipendente. In questa maniera Malebranche si oppone all'orgoglio dell'atto cartesiano che, identificando la volontà infinita con la libertà, rendeva tramite essa l'uomo simile a Dio.⁵³¹ E di

sostanza, e dalla quale tutte le altre dipendono. L'estensione intesa come lunghezza, larghezza e profondità costituisce la natura della sostanza corporea, e il pensiero costituisce la natura della sostanza pensante. (...) Così, per esempio, non possiamo concepire la figura se non in una sostanza estesa, né il movimento se non in uno spazio esteso; né l'immaginazione, le sensazioni o la volontà se non in una sostanza pensante. Ma al contrario noi possiamo concepire l'estensione senza figura o senza movimento, e il pensiero senza immaginazione o sensazioni, e così il resto», traduzione mia).⁵²⁸ AT III, p. 372, a Regius maggio 1641: «Volitio vero et intellectio (...) differunt tantum ut actio et passio ejusdem substantiæ. Intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio ejus actio; sed quia nihil unquam volumus, quin simul intelligamus, et vix etiam quicquam intellegimus, quin simul aliquid velimus, ideo non facile in iis passionem ab actione distinguimus» («La volizione e l'intellezione invero (...) differiscono solo come l'azione e la passione di una medesima sostanza. L'intellezione infatti è propriamente una passione della mente e la volizione un atto di essa; ma poiché non vogliamo mai nulla senza nello stesso tempo intendere, e poiché appena intendiamo qualcosa, nello stesso tempo vogliamo qualcosa, non distinguiamo facilmente in queste cose la passione dell'azione», traduzione mia).

⁵²⁹ RV III, I, c. 1, § 1: «Néanmoins, comme le mouvement n'est pas de l'essence de la matière, puisqu'il suppose de l'étendue; ainsi vouloir n'est pas de l'essence de l'esprit, puisque vouloir suppose la perception. (...) Toutefois la puissance de vouloir est inséparable de l'esprit, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle; comme la capacité d'être mu est inséparable de la matière, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle. Car, de même qu'il n'est pas possible de concevoir une matière qu'on ne puisse mouvoir, aussi n'est-il pas possible de concevoir un esprit qui ne puisse vouloir, ou qui ne soit capable de quelque inclination naturelle».

⁵³⁰ RV I, c. 1, § 1.

⁵³¹ Cfr. *Quarta Meditazione*, AT VII, p. 57: «Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo» (Cartesio 2010, p. 93: «Solo la volontà, o libertà dell'arbitrio, constato in me così grande da non poter neppure concepire l'idea di una ancora più grande; per cui è soprattutto in virtù di essa che comprendo di portare in me un'immagine e somiglianza di Dio»).

nuovo utilizza un principio legato alla materia, quello di inerzia, per spiegare come la volontà e tutte le inclinazioni che essa determina si dirigano naturalmente a Dio se lasciate al loro movimento naturale. Noi non siamo fatti per desiderare beni particolari, ma solo quel bene generale trovato il quale la nostra inquietudine sarà placata. Ogni oggetto particolare della volontà non è così determinante da impedirle di riconoscerne l'insufficienza in relazione al solo bene perfetto:

C'est l'amour du bien en général qui est le principe de tous nos amours..parce qu'en effet cet amour n'est que notre volonté.⁵³²

5.7. La conoscenza congetturale delle altre anime

je réponds qu'elle devrait s'y voir et les autres âmes, si effectivement elle se voyait. Mais elle ne se connaît pas. Elle sent seulement qu'elle est, et il est evident qu'elle ne peut se sentir qu'en elle-même.⁵³³

Il fatto che l'anima sia conosciuta tramite la coscienza e per via esclusivamente soggettiva fa sì che le altre anime e le altre intelligenze siano conosciute *per congettura*, e quindi per via *indiretta*. Dei quattro modi del conoscere che Malebranche elenca nel terzo libro – conoscenza di Dio in se stesso, conoscenza dell'estensione mediante un'idea chiara, conoscenza dell'anima mediante sentimento interiore, conoscenza delle altre anime per congettura – quest'ultimo e la conoscenza dei corpi esterni (dell'estensione materiale) sono quelli *non diretti*.⁵³⁴ Sebbene questo sapere manchi di basi certe, tuttavia, non sembra essere posto in dubbio. Se Cartesio era passato dall'*io* al *noi* solo alla fine delle *Meditazioni*, dopo avere riabilitato grazie alla veracità divina l'affidabilità delle nostre percezioni, Malebranche afferma, senza fornire troppe giustificazioni, che se è possibile negare che esistano dei corpi che corrispondono alle nostre idee, «nul ne peut nier qu'il existe et qu'il y ait d'autres hommes».⁵³⁵ Il pensiero non corre mai davvero il rischio di rimanere chiuso in se stesso, come era stato per Cartesio: esso raggiunge attraverso il *cogito* una ragione universale, il cui ordine si impone a tutti gli spiriti possibili. Questo ridimensiona a sua volta la portata del *cogito* in Malebranche, che è sì punto di partenza privilegiato, ma di una filosofia

⁵³² RV IV, c. 1, § 3.

⁵³³ *Rép. Régis*, II, § 19.

⁵³⁴ RV, III, II, c. 7, § 1.

⁵³⁵ Malebranche, *Lettera a Marain*, 5 dicembre 1713, OC XIX, p. 865.

che è già da subito dialogo e che passa *spontaneamente* dall'*io* al *noi*, senza dover attraversare l'itinerario cartesiano. È simbolico a questo proposito che il passo in cui il *cogito* è presentato nella sua formulazione più strettamente cartesiana sia all'interno degli *Entretiens*, e introdotto da «écoutez».⁵³⁶

Secondo Malebranche, «Je le sais avec évidence et certitude»⁵³⁷ che gli altri conoscono, nello stesso modo in cui *io* conosco, le verità teoretiche e pratiche che vediamo in Dio, poiché noi siamo uniti a lui direttamente e alle altre creature indirettamente e tramite lui. La visione dell'idea dell'anima in Dio permetterebbe di edificare una psicologia generale deduttiva. Ma nella misura in cui la sfumatura qualitativa del sentimento interiore è legata a una configurazione corporea, essa resta assolutamente incomunicabile: noi sentiamo il dolore, vediamo i colori e le grandezze in maniera irriducibilmente soggettiva. Siamo invece certi di conoscere tutti nello stesso modo le idee in Dio, poiché esse sono esterne alla mente e immutabili, come vedremo; ma che noi sentiamo e percepiamo le cose nello stesso modo in cui lo fanno gli altri è una congettura inverificabile.⁵³⁸ Malebranche riafferma così la soggettività irriducibile della sensazione e l'impossibilità di generalizzare senza rischio d'errore le nostre inclinazioni. L'insistenza sul carattere *congetturale* di questa generalizzazione ci impedisce di giudicare delle modalità delle altre anime a partire dai nostri sentimenti, ma ci autorizza a confrontare le nostre esperienze con quelle altrui, a partire dalle correlazioni che constatiamo esservi tra le anime e i corpi. Il contenuto delle altre menti ci è inaccessibile come l'*esistenza* materiale dei corpi (la cui *essenza* vediamo però direttamente nelle idee contenute in Dio), poiché tra questi elementi non può esservi un contatto diretto, e neppure mediato dall'idea dell'anima.

Rispetto alle conoscenze privilegiate (la matematica, la geometria) che è possibile dedurre dall'idea di estensione, la fisica e la conoscenza dell'uomo sono saperi che necessitano dell'esperienza: se però nel caso della fisica l'esperienza

⁵³⁶ *Entretiens*, prima del § 1: «Écoutez. Le néant n'a point de propriétés. Je pense. Donc je suis». Cfr. Rodis Lewis 1963, p. 195.

⁵³⁷ *RV III*, II, c. 7, § 5.

⁵³⁸ *Entretiens*, III, a. VI: «Mais pour ne point nous arrêter à l'équivoque des termes, si vous voulez que sentir la douleur ce soit la connaître, du moins demeurez d'accord que ce n'est point la connaître clairement, que ce n'est point la connaître par lumière et par évidence; en un mot que ce n'est point en connaître la nature, et qu'ainsi, à parler exactement, ce n'est point la connaître. Sentir la douleur, par exemple, c'est se sentir malheureux, sans savoir bien ni ce qu'on est, ni quelle est cette modalité de notre être qui nous rend malheureux. Mais connaître, c'est avoir une idée claire de la nature de son objet, et en découvrir tels et tels rapports par lumière et par évidence. Je connais clairement les parties de l'étendue, parce que j'en puis voir évidemment les rapports».

serve solo per selezionare tra le diverse ipotesi razionali deducibili dall'idea chiara di estensione, nel caso dell'uomo l'*esperienza* è il punto di partenza e quello di arrivo, poiché la soggettività inerente alla sua interiorità non consente di muoversi oltre lo spazio della congettura, in un doppio senso: da un lato io non posso sapere che cosa sentirò e che cosa mi piacerà, prima di averne fatto esperienza. E dall'altro io non posso conoscere i contenuti delle menti altrui, poiché sono privato di ogni accesso diretto a esse.⁵³⁹

⁵³⁹ Cfr. Rodis Lewis 1963, pp. 196-197.

CAPITOLO SESTO: L'ESISTENZA DI DIO

6.1. La sintesi malebranchiana di tomismo, cartesianesimo, scotismo

Malebranche, come Cartesio, attinse abbondantemente dalla tradizione scolastica per individuare nozioni, modelli, proposte teoriche che, sebbene spesso ripensate e modificate, fornirono gli elementi a partire dai quali costruire la propria teoria della conoscenza.⁵⁴⁰ Cartesio come abbiamo visto, proseguendo sul sentiero inaugurato da Scoto, aveva considerato possibile una conoscenza distinta di Dio mediante un concetto finito. Di più, aveva affermato che l'idea di Dio è non solo la più chiara e distinta tra quelle che possediamo, ma anche ciò che ci permette di dimostrare, da un lato, la sua esistenza, dall'altro, la veracità e l'attendibilità di tutte le nostre percezioni chiare e distinte. Scegliendo l'opzione di una conoscenza di Dio tramite un'idea e un concetto finiti, Cartesio si era allontanato da tutte le dottrine ispirate a una teologia negativa, per le quali Dio, infinito e trascendente, non poteva essere conosciuto positivamente. Secondo queste dottrine, l'infinità di Dio non poteva essere rappresentata e contenuta in un'idea e in un concetto e di conseguenza Dio non poteva essere conosciuto dalle menti finite in questa vita. Questa era per esempio, come abbiamo visto, la convinzione di Tommaso D'Aquino, per il quale era possibile dimostrare, mediante le cinque prove *a posteriori*, l'esistenza di Dio, ma non era possibile conoscerne l'essenza, in quanto incommensurabile e inattuabile da parte dei nostri intelletti finiti.⁵⁴¹ Non potendo conoscere Dio mediante concetti e *species* finiti, secondo Tommaso, l'unica conoscenza positiva di Dio sarà quella che otterremo, per via *diretta e non mediata*, nello stato di beatitudine che raggiungeremo dopo questa vita. Come vedremo, Malebranche recupera la radicalità del rifiuto tomista di rappresentare l'infinito attraverso il finito.

⁵⁴⁰ Sui debiti di Malebranche nei confronti della tradizione scolastica, vedi Connell 1967 e Scribano 2006.

⁵⁴¹ Tommaso D'Aquino, *Summa Contra Gentiles*, III, 49, e *De Veritate*, q. 10, a. 11 c.

Scoto aveva fatto una scelta diversa, ammettendo la possibilità che Dio potesse essere conosciuto distintamente non solo per contatto diretto nello stato di beatitudine, ma anche tramite un concetto finito da parte delle menti angeliche. Anche Scoto, come Tommaso, non rendeva accessibile alle menti umane la conoscenza dell'essenza di Dio in questa vita, ma questa inaccessibilità diveniva solo contingente, poiché la conoscenza distinta di Dio mediante un concetto e un'idea era resa disponibile alle menti angeliche, distinte da quelle umane solo in quanto totalmente disincarnate. La conoscenza dell'infinito mediante una *species* finita era stata resa possibile da Scoto e Cartesio aveva radicalizzato questa possibilità affermando con decisione che un'idea chiara e distinta di Dio è disponibile a tutte le menti finite, non solo alle menti angeliche. Anzi, che l'idea di Dio è la più chiara e distinta che possediamo.

Come si configura la conoscenza di Dio in Malebranche? Essa costituisce senz'altro una forma di conoscenza *diretta*. Non solo, essa è, come vedremo, *immediata*: è conoscenza di Dio *par lui-même*.⁵⁴² Ciò che in Cartesio non era stato possibile e che era stato avvicinato solo con il *cogito*, si realizza in Malebranche: noi possediamo una *connaissance intuitive* di Dio in questa vita.

Il n'y a que Dieu que l'on connoisse par lui-même: car encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui, & qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y a que lui seul qui puisse agir dans l'esprit, & se découvrir à lui. Il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vûë immédiate & directe. Il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance.⁵⁴³

Come nota Scribano, Malebranche opera una selezione inedita degli elementi tomisti, scotisti, e cartesiani nel caso della conoscenza di Dio da parte delle menti umane.⁵⁴⁴ Noi conosciamo Dio in maniera diretta e in se stesso mediante una *visione* immediata. Questa conoscenza di Dio è del tutto peculiare e si differenzia dal modo in cui conosciamo le cose esterne, e cioè mediante le *idee* (*par leurs idées*) contenute in Dio; dal modo in cui conosciamo noi stessi, e cioè mediante un *sentimento interiore* (*par conscience*); e da come conosciamo le anime altrui, e cioè mediante *congettura* (*par conjecture*).⁵⁴⁵ Ci sono due assunzioni all'interno del

⁵⁴² *Par lui-même* non è da intendersi nel senso di conoscenza a priori, a partire dalla sua idea, ma *in se stesso*.

⁵⁴³ *Recherche* III, II, c. 7, OC, p. 449.

⁵⁴⁴ Scribano 2006.

⁵⁴⁵ Cfr. *Recherche* III, II, c. 7, OC, p. 448. Come punto di partenza per considerare la conoscenza di Dio in Malebranche, e i rapporti con Cartesio su questo tema, si vedano Gueroult 1959, Alquié 1974, Gouhier 1978.

pensiero di Malebranche che devono trovare il modo di coesistere e che sono all'origine della combinazione di elementi tomisti e cartesiani cui ho fatto riferimento sopra:

- Noi abbiamo una conoscenza *positiva* dell'infinito. Questa è una tesi forte della metafisica cartesiana, che Cartesio aveva recuperato (e radicalizzato) da Scoto, il quale prevedeva una conoscenza distinta dell'infinito da parte delle menti angeliche. Secondo Cartesio, la conoscenza dell'infinito precede quella del finito e la presuppone, e come abbiamo visto questa priorità è all'origine della dimostrazione dell'esistenza di Dio.⁵⁴⁶ Questa priorità dell'infinito rispetto al finito nell'ordine della conoscenza è riaffermata da Malebranche.⁵⁴⁷ La conoscenza dell'infinito è esperita dalle nostre menti non solo mediante la conoscenza che abbiamo dell'Infinito *par excellence*, e cioè di Dio, ma anche mediante la conoscenza che abbiamo dell'*infinità* delle idee, che precede la conoscenza delle cose particolari che conosciamo attraverso di esse.

- È impossibile che la conoscenza che abbiamo di Dio e dell'infinito avvenga mediante un'idea o una *species* create.⁵⁴⁸ Questa è una ripresa della tesi tomista secondo la quale l'incommensurabilità dell'essenza di Dio non può essere rappresentata e circoscritta da un'idea creata e finita, ed è un'affermazione radicalmente anticartesiana. Cartesio, infatti, aveva stabilito che noi possediamo una conoscenza positiva dell'infinito mediante un'idea chiara e distinta, che Dio ha posto in noi come marchio della sua creazione.⁵⁴⁹

Combinare insieme, queste due assunzioni rendono necessaria la conclusione cui giunge Malebranche: che la nostra conoscenza dell'infinito/Dio avviene non tramite la mediazione di un'idea ma in maniera *immediata*, per mezzo di una visione diretta. L'ipotesi che noi possiamo avere una visione *diretta e immediata* di Dio (sebbene, dirà Malebranche, *in quanto partecipata* dalle creature e non nella sua

⁵⁴⁶ Cartesio, Lettera a Clerselier, AT V, p. 356: «Or je dis que la notion que j'ay de l'*infini* est en moy avant celle du *fini*, pource que, de cela seul que je conçois l'*estre* ou *ce qui est*, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'*estre infini* que je conçois; mais, afin que je puisse concevoir un *estre fini*, il faut que je retranche quelque chose de cette notion générale de l'*estre*, laquelle par consequent doit précéder». Vedi anche nelle *Meditazioni*, AT VII, p. 45. Cfr. Ariew 2011, pp. 70-100.

⁵⁴⁷ Malebranche, *Recherche*, OC, p. 441: «Mais non seulement l'esprit a l'idée de l'*infini*, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être, de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder». Il testo, come si vede, è similissimo a quello cartesiano in nota 530.

⁵⁴⁸ Vedi Malebranche, *Recherche*, OC, I, pp. 441 e 449.

⁵⁴⁹ Cfr. Scribano 2006, pp. 204-221. E Cartesio, AT VII, p. 51.

essenza assoluta) era stata esclusa tanto da Tommaso quanto da Scoto e Cartesio. Tale scelta riporta Malebranche in territori profondamente agostiniani e la conoscenza ottenuta dalla mente umana in una dimensione di forte dipendenza dal divino, laddove il progetto epistemologico degli autori sopra menzionati era stato proprio quello di sganciare progressivamente la mente umana da una dipendenza da Dio nei propri processi conoscitivi ordinari.

Malebranche invece utilizza quello che era stato per questi autori il modello della conoscenza beatifica (e della *connaissance intuitive*), e che prevedeva appunto una visione diretta e immediata, per spiegare non solo la conoscenza che abbiamo di Dio ma anche la conoscenza che abbiamo di tutte le altre cose, nella misura in cui, secondo Malebranche, è proprio *in* Dio che noi le vediamo. Così facendo, rifiutando la conoscibilità di Dio (e quindi dell'Infinito) con strumenti finiti quali le idee, Malebranche rifiuta l'intero progetto cartesiano di fondazione della conoscenza all'interno della mente finita e non in Dio e di un accesso alla verità senza contatto con il divino. Per respingere questo progetto, utilizza quegli argomenti tomisti che rendevano l'infinito irrapresentabile e inattuabile mediante un concetto creato e finito, ma con lo scopo di affermare quel contatto costante con Dio che era stato proposto da Agostino e che Tommaso aveva cercato di escludere dall'orizzonte naturale delle menti finite. Con la ripresa del partecipazionismo agostiniano, è la visione beatifica a riproporsi come modello per la conoscenza naturale della mente umana. E infatti Malebranche lo sceglie tra quelli disponibili all'interno della tradizione. In particolare, il modo in cui Tommaso descrive la conoscenza diretta dell'essenza di Dio da parte dei beati è recuperato in modo abbondante da Malebranche nel descrivere la conoscenza distinta che la mente umana ha di Dio mediante la sua unione con lui. E da questo stesso modello tomista della conoscenza beatifica Malebranche recupera altrettanti elementi relativi alla conoscenza delle idee-esemplari.⁵⁵⁰ Come già per Tommaso nel caso dei beati, le idee degli enti finiti sono viste nell'essenza divina poiché *constituiscono* quell'essenza, non in se stessa ma in quanto partecipata dalle cose create.

Escludendo l'ipotesi cartesiana di una conoscenza dell'infinito a partire da un concetto finito, la conoscenza che l'intelletto finito ha dell'infinito (che per Malebranche è un dato di fatto) si spiega solo se l'intelletto finito vede l'infinito nell'infinito stesso.

⁵⁵⁰ Scribano 2006, pp. 204-221.

Car il est constant que l'esprit *apperçoit* l'infini, quoi qu'il ne le comprenne pas; & qu'il a une idée tres distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui; puisqu'on ne peut pas concevoir, que l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé.⁵⁵¹

Siamo nel *Terzo Libro* e Malebranche ha appena definito questa certezza dell'esistenza di Dio una *prova*:

Enfin la *preuve* de l'existence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus solide, & la première, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini.⁵⁵²

Da questa prova, di cui parlerò a breve, segue poi la visione delle cose in Dio. Sarebbe attraverso la conoscenza diretta che abbiamo di Dio, la quale precede nell'ordine della conoscenza quella di tutte le altre cose⁵⁵³, che abbiamo poi conoscenza di queste (attraverso la visione delle idee-archetipi in Dio). Come già aveva fatto Cartesio, Malebranche esclude che l'idea di Dio sia il prodotto o la somma di qualità che ritroviamo in noi, amplificate. Ma, al contrario di Cartesio, ne conclude che le idee che troviamo in noi degli oggetti esterni siano partecipazioni dell'infinito stesso:

Ainsi l'esprit n'apperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini: & tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les Philosophes; qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini: de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin.⁵⁵⁴

Vediamo Dio, e la conoscenza dell'infinito precede quella del finito; da questo Malebranche fa seguire, mediante alcuni argomenti che vedremo in seguito, che conosciamo le cose mediante le idee che sono contenute nell'essenza divina (e che sono gli archetipi increati del mondo), e non attraverso le idee cartesiane, che erano modificazioni finite dell'intelletto. Nei passi citati sopra, nell'escludere la possibilità prevista da Cartesio, e cioè che noi conosciamo Dio mediante un concetto creato e finito, Malebranche sta utilizzando il termine *idea* secondo l'uso cartesiano, come modificazione finita della mente. Malebranche parla di una *idée* di Dio e dell'infinito che possediamo con certezza e prima di qualunque altra, anche se, nell'elencare i modi della conoscenza a partire dagli oggetti di questa,

⁵⁵¹ Malebranche, *Recherche* III, II, c. 6; OC I, p. 441.

⁵⁵² *Ibidem*.

⁵⁵³ Fa eccezione la conoscenza del *cogito*, che è altrettanto certa della conoscenza dell'esistenza di Dio; *Entretiens* II, V. Cfr. su questo punto Gueroult 1959, Alquié 1974.

⁵⁵⁴ OC I, pp. 441-442.

Malebranche sostiene che Dio è conosciuto per se stesso, mediante una visione immediata e diretta, e non tramite un'idea.⁵⁵⁵ Questo non costituisce necessariamente un problema o un'incoerenza, se consideriamo che la concezione della visione delle idee-archetipi compare solo dopo avere affermato la conoscenza di Dio mediante la sua visione diretta, e come conseguenza di questa visione, e non invece prima, come argomento a favore di quest'ultima.⁵⁵⁶

6.2. La prova dell'esistenza di Dio

Nel passo citato sopra Malebranche definisce quella dell'esistenza di Dio una *prova* (la più bella, la più alta e solida, la prima), dicendo subito dopo che questa prova è l'*idea* che noi possediamo dell'infinito. Però, come anche abbiamo visto, Malebranche non ritiene possibile che ci siano un'idea o un concetto finiti di Dio, e quindi ciò che possediamo non è propriamente la sua idea, ma la *visione* e la *percezione* dell'infinito stesso (*l'esprit aperçoit l'infini*⁵⁵⁷). Come funziona esattamente questa *prova*? In che senso una percezione e una visione costituiscono una prova? Uno dei motivi avanzati da Malebranche per rifiutare le prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio, come erano quelle tomiste, è proprio la possibile fallacia intrinseca dei ragionamenti e delle inferenze sotto l'ipotesi dell'esistenza di un genio maligno.⁵⁵⁸ La prova *par simple vûë* sembra essere qualcosa di molto diverso da una dimostrazione, quali erano state ad esempio le dimostrazioni cartesiane dell'esistenza di Dio, sia quella *a posteriori* della *terza meditazione*, sia quella *a priori* della *quinta*.

La prova di Malebranche è costituita da due passaggi: la constatazione che conosciamo Dio e la constatazione che questo Dio che conosciamo non può essere

⁵⁵⁵ Malebranche, *Recherche*, OC, I, p. 449.

⁵⁵⁶ Cfr. Scribano 2006, p. 206: «La visione *in* Dio è dunque provata anche attraverso la visione di Dio, e attraverso la prova della sua esistenza che tale visione costituisce».

⁵⁵⁷ Malebranche, *Recherche*, OC, I, p. 441.

⁵⁵⁸ Malebranche, *Recherche*, OC II, p. 371: «Toutes les preuves ordinaires de l'existence & des perfections de Dieu, tirées de l'existence & des perfections de les créatures, ont ce me semble ce défaut, qu'elles ne convainquent point l'esprit par simple vûë. Toutes ces preuves sont des raisonnemens qui sont convainquans en eux-mêmes: mais étant des raisonnemens, ils ne sont point convainquans dans la supposition d'un mauvais genie qui nous trompe. Ils convainquent sùssissamment qu'il y a une puissance supérieure à nous, car même cette supposition extravagante l'établit: mais il ne convainquent pas pleinement, qu'il y a un Dieu ou un être infiniment parfait. Ainsi dans ces raisonnemens la conclusion est plus évidente que le principe».

presente nella nostra mente mediante un'idea creata, e quindi deve essere conosciuto *in se stesso*. Considerato ciò, la conoscenza che, *di fatto*, ci ritroviamo a possedere di Dio, costituisce la prova della sua *visione* – e dunque della sua *esistenza* – poiché non vi sono per Malebranche altre opzioni percorribili se non quella della visione diretta e immediata nel momento in cui constatiamo di possedere una conoscenza dell'infinito.⁵⁵⁹ A mio avviso questi due passaggi sottendono l'accettazione del principio cardine della filosofia di Malebranche, e cioè che il nulla non sia visibile (*le néant n'est point visible*).

Pourvu qu'on m'accorde seulement que *le néant ne soit pas visible*, ce que je viens de démontrer, il est bien aisé d'en conclure que les modalités de l'âme ne peuvent représenter l'infini.⁵⁶⁰

La *visione* di Dio costituisce la prova della sua esistenza.⁵⁶¹ Nel momento in cui *vediamo* qualcosa, infatti, esso non può essere un *niente*, un *nulla*, poiché in tal caso non sarebbe visibile, ma deve al contrario essere qualcosa di reale e positivo, dotato di esistenza.⁵⁶² Come nel caso della *notitia intuitiva*, condizione necessaria perché si abbia intuizione (percezione diretta e immediata) è l'esistenza e la presenza reale della cosa con la quale entriamo in contatto.

Mais les preuves de l'existence & des perfections de Dieu tirées de l'idée que nous avons de l'infini, sont preuve de *simple vûë*. On voit qu'il y a un Dieu, dès que l'on voit l'infini, parce que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'infini ou pour parler plus clairement, parce qu'on ne peut voir l'infini qu'en lui-même. Car le premier principe de nos connaissance est que le néant n'est pas visible: d'où il suit que si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit.⁵⁶³

L'idea di Dio di cui parla Malebranche nella prova non è una modificazione finita della mente come per Cartesio, né un concetto creato come per Scoto, ma è Dio stesso che è presente allo sguardo della mente: per questo la certezza della sua

⁵⁵⁹ Cfr. Scribano 2006; *Entretiens*, II, V: «Mais l'infini ne se peut voir qu'en lui-même. Car rien de fini ne peut représenter l'infini. Si on pense à Dieu, il faut qu'il soit. (...) on ne peut voir l'essence de l'infini sans son existence, l'idée de l'être sans l'être. Car l'être n'a point d'idée qui le représente. Il n'a point d'archétype qui contienne toute sa réalité intelligible. Il est à lui-même son archétype, et il renferme en lui l'archétype de tous les êtres».

⁵⁶⁰ Malebranche, *RV IV*, c. 9, § 3.

⁵⁶¹ Che la *visione* possa costituire una *prova* entra in conflitto con un passo del *X Éclaircissement*, in cui Malebranche sembra affermare che nel caso in cui una cosa sia evidente *par simple vue*, essa non necessita di alcuna *prova*: «Il est évident que les corps ne sont point visibles par eux-mêmes; qu'ils ne peuvent agir sur notre esprit, ni se représenter à lui. Cela n'a pas besoin de preuve; cela se découvre d'une simple vue sans qu'il soit besoin de raisonner, car la moindre attention de l'esprit à l'idée claire de la matière suffit pour le découvrir».

⁵⁶² Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien*, p. 52: «tout ce que l'esprit apperçoit immédiatement est réellement. Or je pense à l'infini, j'apperçoit immédiatement et directement l'infini. Donc il est. Car s'il n'étoit point, an l'appercevant, je n'appercevrais rien, donc je n'appercevrais point».

⁵⁶³ Malebranche, *RV IV*, c. IX, § 2, OC II, p. 372.

esistenza è definita da Malebranche *preuve par simple vûë*. La conoscenza di Dio è una visione immediata, che avviene grazie a un contatto diretto e un'unione con il divino. Questo naturalmente allontana Malebranche da quelle che erano state le due prove cartesiane dell'esistenza di Dio, entrambe costruite a partire dalla constatazione e dalla certezza della presenza dell'*idea* di Dio all'interno della mente e che erano forme di conoscenza astrattiva .

Sebbene non citi la dimostrazione cartesiana nel *Terzo libro*, in cui introduce la prova *par simple vûë*, Malebranche fa riferimento alla prova ontologica della *Quinta Meditazione* nel *Quarto Libro*, dove la nomina per mostrare che la prova mediante semplice visione che lui propone è in sintesi uguale alla dimostrazione *a priori* di Cartesio, tentando quindi di affermare una continuità con la filosofia del suo maestro. Qui Malebranche scrive:

On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente. C'est là le principe général de toutes les sciences. L'existence nécessaire est renfermée dans l'idée qui représente un être infiniment parfait. Ils l'accordent. Et par conséquent on doit dire que l'être infiniment parfait existe.⁵⁶⁴

E infatti questa è la prova ontologica di Cartesio, che muove da certe proprietà contenute nel concetto che possediamo di Dio per dimostrarne l'esistenza. In questo punto Malebranche sta difendendo la prova cartesiana dall'accusa di *petitio principii*, di cui abbiamo parlato nella parte precedente. Nell'idea di Dio, essere sommamente perfetto, è contenuta necessariamente l'esistenza, che è da intendersi come una perfezione, così come nell'idea del triangolo è contenuto che la somma degli angoli interni sia di 180 gradi. Accettata la premessa, sia da Cartesio sia da Malebranche sebbene per ragioni diverse, che il passaggio dalla percezione chiara e distinta di un'idea alla natura della cosa rappresentata da tale idea sia legittimo, ne segue che Dio esiste necessariamente.

Come abbiamo visto, però, per Malebranche Dio non è conoscibile mediante un'idea e dunque non è possibile per lui partire dalla natura dell'idea di Dio per dimostrarne l'esistenza. E infatti, in quello che doveva essere un *Éclaircissement*

⁵⁶⁴ OC II, p. 93. RVIV, c. 9, § 2: «Mais l'idée de Dieu ou de l'être en général, de l'être sans restriction, de l'être infini, n'est point une fiction de l'esprit. Ce n'est point une idée composée qui renferme quelque contradiction; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle comprenne tout ce qui est et tout ce qui peut être. Or cette idée simple et naturelle de l'être ou de l'infini renferme l'existence nécessaire; car il est évident que l'être (je ne dis pas un tel être) a son existence par lui-même; et que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire que le véritable être soit sans existence (...) Mais l'être sans restriction est nécessaire; il est indépendant; il ne tient ce qu'il est que de lui-même: tout ce qui est vient de lui».

de la preuve de M. Descartes de l'existence de Dieu, Malebranche modifica radicalmente la prova cartesiana, a partire dalla tesi dell'impossibilità di rappresentare Dio mediante una modificazione finita della mente, cioè mediante un'idea – intesa secondo l'uso cartesiano:

Mais il n'en est pas de même de l'être infiniment parfait; on ne le peut voir que dans lui-même; car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. L'on ne peut donc voir Dieu, qu'il n'existe: on ne peut voir l'essence d'un être infiniment parfait, sans en voir l'existence: on ne le peut voir simplement comme un être possible: rien ne le comprend: rien ne le peut représenter. Si donc on y pense, il faut qu'il soit. [...] Il est donc clair que l'ame, que ses modalitez, que rien de fini ne peut représenter l'infini: qu'on ne peut voir l'infini qu'en lui-même, & que par l'efficace de sa substance: que l'infini n'a point & ne peut avoir d'archetype, ou d'idée distinguée de lui qui le représente.⁵⁶⁵

Quando Malebranche dice che non si può vedere l'essenza dell'infinito senza vederne l'esistenza, non sta intendendo con *essenza* l'idea, ma l'essenza stessa di Dio, poiché l'infinito non può essere rappresentato da altro ma solo conosciuto in se stesso.⁵⁶⁶ È anzi proprio il fatto che non sia rappresentabile a rendere possibile la prova della sua esistenza, poiché noi constatiamo, *di fatto*, che possediamo una conoscenza dell'infinito e questa conoscenza non può essere spiegata se non per visione e contatto diretto. Come già aveva fatto Cartesio, Malebranche specifica che la visione di Dio non implica la sua *compréhension* completa e adeguata, tuttavia possiamo affermare di avere una qualche percezione di Dio.⁵⁶⁷

Sollecitato da Arnauld, che aveva colto bene la differenza sostanziale tra la prova cartesiana e quella di Malebranche, quest'ultimo è costretto ad ammettere che la prova ontologica di Cartesio non è valida e che partendo dalla sola idea di Dio non è possibile concluderne l'esistenza. Collocandosi in continuità con i critici dell'argomento ontologico, quali ad esempio Tommaso, Malebranche sostiene che anche qualora l'esistenza fosse contenuta necessariamente nell'*idea* di Dio, questo proverebbe soltanto che si può *pensare* Dio solo come esistente, ma non che Dio esiste *realmente*.⁵⁶⁸ Non c'è nessuna continuità con Cartesio. Non soltanto in Malebranche l'esistenza è *vista* e non *dimostrata*, dal momento che non vi è alcuna

⁵⁶⁵ Malebranche, *RV IV*, XI, § 3; OC II, pp. 96-101.

⁵⁶⁶ Vedi *Entretiens*, II, V: «Mais surtout prenez garde que Dieu ou l'infini n'est pas visible par une idée qui le représente. L'infini est à lui-même son idée. Il n'a point d'archétype».

⁵⁶⁷ *RV IV*, XI, § 3: «Mais certainement on y pense; on en a, je ne dis pas une *compréhension*, ou une perception qui le mesure et qui l'embrasse; mais on en a quelque perception, c'est-à-dire une perception infiniment petite, comparée à une *compréhension* parfaite»; e anche *Entretiens* II, a. VI: «C'est donc en un sens la substance même de Dieu que nous voyons. Mais nous ne la voyons en cette vie que d'une manière si confuse et si éloignée, que nous voyons plutôt qu'elle est que ce qu'elle est».

⁵⁶⁸ Cfr. Malebranche, OC VIII-IX, p. 949.

idea di Dio da cui partire per la dimostrazione, ma se Dio fosse conoscibile mediante un'idea, come sosteneva Cartesio, sarebbe addirittura impossibile dimostrarne l'esistenza. Ponendo come premessa della dimostrazione l'idea di Dio, tutto ciò che si può legittimamente concludere è che Dio è necessariamente *pensato* come esistente, ma non che esista realmente.⁵⁶⁹ Naturalmente, rifiutando la possibilità di rappresentare Dio, Malebranche rifiuta anche la prova *a posteriori* dell'esistenza di Dio presente nella *Terza Meditazione*, quella che Cartesio ha sempre privilegiato e che era sostenuta dal principio causale.⁵⁷⁰ Anche in questo caso, Malebranche tenta di ridurre la portata delle differenze che intercorrono tra la teoria cartesiana e la sua, suggerendo che Cartesio avrebbe raggiunto le sue stesse conclusioni se solo avesse portato a termine la teoria delle idee che viene presentata nella *Terza Meditazione*.

Cartesio costruisce la propria dimostrazione a partire da una constatazione: è necessario giustificare l'esistenza nella nostra mente di una idea che contiene una realtà infinita. Premessa e dispositivo di questa dimostrazione *a posteriori* è, come abbiamo visto, la distinzione che il filosofo articola tra realtà formale e oggettiva delle idee. L'idea di Dio costituisce per Cartesio un *unicum* poiché, a differenza di tutte le altre idee, possiede nello stesso tempo una realtà formale *finita* (in quanto modificazione della mente), e una realtà oggettiva *infinita* (in quanto rappresentante l'infinito). Di tale realtà oggettiva infinita, stando al principio causale, è necessario trovare una causa che la giustifichi e la produca, poiché non può essere prodotta da noi, che siamo realtà finite, e da qui Cartesio fa seguire la conclusione necessaria che Dio esiste.⁵⁷¹

Secondo Malebranche, dalla presenza nella nostra mente di una idea la cui realtà oggettiva è infinita sarebbe necessario concludere che ciò che noi *vediamo* quando pensiamo Dio è l'infinito stesso, e non una rappresentazione finita di esso. Se sviluppata interamente, secondo Malebranche, la teoria delle idee cartesiana porta a concludere che la realtà oggettiva (infinita) dell'idea di Dio non è altro che

⁵⁶⁹ Cfr. Scribano 2006, pp. 221-227. Cfr. Malebranche, OC VIII-IX, p. 949: «quoique l'existence necessaire soit renfermée dans la perception qu'on en a, qu'en peut-on conclure en rigueur, si ce n'est qu'on pense que Dieu existe necessairement? Cela peut il prouver qu'effectivement Dieu existe?».

⁵⁷⁰ Cfr. Malebranche, OC VIII-IX, p. 949: «Il ne paroît pas évident que pour produire dans l'ame une perception, une modalité finie, il soit necessaire qu'il y ait une puissance infinie».

⁵⁷¹ Una esposizione simile a questa la troviamo in Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien*, p. 54: «une portion de matiere finie ou dans un esprit fini, on ne peut y trouver assez de realité pour y voir l'infini».

l'infinito stesso che esiste attualmente, e non l'infinito *in quanto pensato*. Come nel caso della prova ontologica, inoltre, solo se la realtà oggettiva dell'idea di Dio è Dio stesso l'argomentazione è cogente, poiché altrimenti non sarebbe chiaro come mai, per produrre un'idea finita nella mente, anche se *rappresentante* l'infinito, sia necessaria una potenza infinita.⁵⁷²

L'esistenza di Dio è *vista ed esperita* mediante una *percezione diretta e immediata* e non dimostrata. Di nuovo, ritengo sia utile considerare questo tipo di conoscenza alla luce della *notitia intuitiva*, che fornisce la certezza dell'esistenza della 'cosa' di cui si *fa esperienza*, cioè di cui si ha *percezione*. E infatti la conoscenza di Dio è da questo punto di vista molto simile a un'altra conoscenza, quella privilegiata all'interno del sistema cartesiano: il *cogito*; il quale per Cartesio, come abbiamo visto, può essere considerato una forma sia di *notitia intuitiva* (che fornisce la più grande *certezza* relativa all'*esistenza*) sia di *notitia abstractiva* (che fornisce l'*evidenza* relativa all'*essenza*) e infatti Malebranche pone queste due conoscenze sullo stesso livello di certezza, per lo meno in relazione all'*esistenza*.

Il est donc aussi évident qu'il y a un Dieu qu'il l'est à moi que je suis. Je conclus que je suis, parce que je me sens, et que le néant ne peut être senti. Je conclus de même que Dieu est, que l'être infiniment parfait existe, parce que je l'aperçois, et que le néant ne peut être aperçu, ni par conséquent l'infini dans le fini.⁵⁷³

Ainsi vous voyez bien que cette proposition, *Il y a un Dieu*, est par elle-même la plus claire de toutes les propositions qui affirment l'*existence* de quelque chose, et qu'elle est même aussi certaine que celle-ci, *Je pense, donc je suis*. Vous voyez de plus ce que c'est que Dieu, puisque Dieu et l'Être, ou l'infini, ne sont qu'une même chose.⁵⁷⁴

Come anche alla base della scoperta del *cogito*, alla base della prova dell'esistenza di Dio vi è quello che è il principio primo di tutta l'epistemologia e di tutta la metafisica malebranchiana: *le néant ne peut être senti, le néant ne peut être aperçu*, che richiama da vicino, ma non coincide con, il principio primo della filosofia cartesiana: *ex nihilo nihil fit, le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés, ni qualités*. Questo principio ha infatti un'importanza cruciale nell'ottenimento della certezza dell'esistenza dell'anima, delle idee e di Dio.

Arnauld criticherà a Malebranche il fatto che, a differenza della dimostrazione *a priori* cartesiana, la sua prova mediante semplice visione è

⁵⁷² Cfr. Malebranche, OC VIII-IX, p. 949.

⁵⁷³ RV IV, c. 11, § 3.

⁵⁷⁴ *Entretiens*, II, V, corsivo mio.

circolare, poiché presuppone quel che pretende di dimostrare.⁵⁷⁵ Infatti, sostiene Arnauld, perché una cosa sia vista è necessario che esista, e l'esistenza è proprio ciò che Malebranche pretende di provare con la visione. Ed è a questo punto che Malebranche esibisce la propria consapevolezza della stretta somiglianza tra il *cogito* cartesiano e la sua prova dell'esistenza di Dio, contestando ad Arnauld che un cartesiano non dovrebbe trovare problematica un'intuizione immediata quale è per lui quella di Dio, perché la conoscenza del *cogito* ha carattere immediato, esperienziale e non sillogistico, e tuttavia è secondo Cartesio la verità più certa e chiara di tutte.

M. Descartes répondroit apparemment: c'est au contraire parce qu'il faut être pour penser, que je puis conclure que je suis de ce que je pense. Et moi de même de ce que j'ai prouvé qu'on ne peut appercevoir Dieu ou l'infini que par lui-même, & que rien de fini ne peut le représenter; c'est précisément à cause de cela que je puis conclure que si l'on pense Dieu il faut qu'il soit. Il me semble que cette *démonstration* est fort claire & fort simple.⁵⁷⁶

Il *cogito* presuppone l'esistenza del soggetto pensante e nello stesso tempo il *cogito* è ciò che rivela e prova tale esistenza. Ugualmente, per Malebranche, si può vedere qualcosa solo perché quel qualcosa esiste, e nello stesso tempo il vedere qualcosa è ciò che ne rivela e ne conferma l'esistenza. La natura del *cogito*, come quella della visione di Dio per Malebranche, è performativa: il *fatto reale* e *l'esperienza attuale* che facciamo del nostro pensiero e dell'infinito ci confermano della loro esistenza, perché in questa forma di conoscenza l'esistenza del percepito è condizione necessaria del suo verificarsi.

Nel passo sopra citato Malebranche definisce il proprio argomento una *dimostrazione molto chiara e molto semplice*. Più correttamente, però, se accettiamo l'analogia con il *cogito* proposta da Malebranche, la prova *par simple vûë* non è una dimostrazione, ma una semplice intuizione. E se ripensiamo al passo in cui Cartesio parla del *cogito* come dell'unico caso di *connaissance intuitive* di cui facciamo esperienza in questa vita, tale analogia sembra ancora più pertinente, poiché Cartesio utilizzava il termine francese *connaissance intuitive* per riferirsi alla visione beatifica, seguendo l'uso di questa nozione che era divenuto più comune.⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ Cfr. Scribano 2006. L'accusa di *petitio principii* era stata rivolta anche alla dimostrazione a priori di Cartesio. Cfr. parte seconda di questo lavoro.

⁵⁷⁶ Malebranche, OC VIII-IX, p. 948.

⁵⁷⁷ AT V, pp. 136-138.

E il modello della visione beatifica è lo stesso che utilizza Malebranche per spiegare la conoscenza di Dio che abbiamo in *questa* vita.

CAPITOLO SETTIMO: LA VISIONE DELLE IDEE IN DIO

7.1. La visione delle idee in Dio

L'ultima forma di *conoscenza diretta* presa in considerazione da Malebranche è quella delle idee. Ciò che conosciamo, *indirettamente* (e *astrattivamente*), tramite esse, è la natura dei corpi materiali, ma la relazione epistemica che la mente intrattiene con le idee, che sono entità esterne e indipendenti dalla mente, è una relazione diretta, che va considerata a sé stante e che viene descritta con molte delle caratteristiche che appartengono alla *notitia intuitiva*.

Nella *Recherche*, come noto, Malebranche propone la famosa tesi secondo la quale noi vediamo tutte le cose in Dio (*nous voyons toutes choses en Dieu*)⁵⁷⁸, o meglio vediamo in Dio le cose di cui possediamo l'*idea*, e cioè i corpi e le loro proprietà. Questa tesi fu al centro di un acceso dibattito con Arnauld attorno alla natura delle idee, che non è possibile ricostruire qui e che fu almeno in parte una battaglia per l'anima di Cartesio.⁵⁷⁹ Se Arnauld condannava la reificazione delle idee operata da Malebranche, alla luce di un'interpretazione dei testi cartesiani secondo la quale le idee non sono qualcosa di distinto dalle nostre percezioni e modificazioni mentali, Malebranche si ispirava esplicitamente alla dottrina agostiniana dell'illuminazione divina, per sostenere che le idee sono archetipi degli oggetti creati presenti nella sostanza divina, enti reali e indipendenti dalla mente grazie ai quali noi siamo in grado di rappresentare e conoscere le cose materiali.⁵⁸⁰

L'influenza cartesiana sulla dottrina delle idee di Malebranche invece si sentiva, da un lato, nella considerazione delle idee come oggetto proprio del pensiero e della conoscenza e, dall'altro lato, nella tesi secondo cui noi percepiamo

⁵⁷⁸ RV III, II, c. 6.

⁵⁷⁹ Sul dibattito tra Cartesio e Arnauld, si veda Moreau 1999.

⁵⁸⁰ Cfr. *Entretiens sur la Métaphysique [...] et sur la mort*, prefazione: «Mais j'en étais demeuré là, jusqu'à ce que je tombai heureusement sur quelques endroits de saint Augustin, qui servirent à m'ouvrir l'esprit sur les idées. Et comparant ce qu'il nous enseigne sur cela avec ce que je savais d'ailleurs, je demeurai tellement convaincu, que c'est en Dieu que nous voyons toutes choses». Nella prefazione agli *Entretiens*, Malebranche riporta alcuni passi agostiniani che hanno ispirato la sua teoria. Vedi in particolare Agostino, 83 *Quaestiones, quaestio* 46: «Sunt ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes quae in divina intelligentia continentur» («Le idee sono le forme principali e le ragioni stabili e immutabili delle cose, le quali non sono esse stesse create, e per questo sono eterne ed esistono nello stesso modo in cui esistono le cose contenute nell'intelligenza divina», traduzione mia).

la natura dei corpi non per mezzo dei sensi, ma tramite una idea puramente intellettuale di estensione. Questo era infatti quanto sosteneva Cartesio nella *Seconda Meditazione* in cui, mediante l'esempio della cera, spiegava come la comprensione *indefinitamente* variegata che abbiamo della cera non potesse essere frutto dell'esperienza mutevole e cangiante dei sensi, ma di una visione puramente mentale (*solius mentis inspectio*), da parte dell'intelletto, dell'idea della cera intesa esclusivamente come sostanza estesa. Sia per Cartesio sia per Malebranche l'idea pura della cera era coinvolta in qualche maniera anche nell'esperienza sensibile e ordinaria che noi facciamo del mondo materiale, e uno dei nodi teorici per entrambi fu quello di spiegare come questo fosse possibile.

L'origine della riflessione cartesiana sulle idee, a partire dalla certezza autoriflessiva del *cogito*, si situa all'antitesi dell'origine della riflessione di Malebranche, per il quale, seguendo Agostino, la ragione alla quale tutti accedono nella conoscenza della verità è la Ragione divina e universale, e non quella naturale di ciascuno. L'approccio centrato sul soggetto di Cartesio (e poi Arnauld) confliggeva con quello centrato su Dio di Malebranche e Agostino. Agostino non utilizzava la teoria dell'illuminazione divina per spiegare la nostra conoscenza del mondo sensibile ma solo per spiegare la nostra conoscenza delle verità eterne e quella di certe idee universali e regolative – come il bene, la bellezza, la verità.⁵⁸¹ Secondo Malebranche Agostino rifiutava questa ipotesi solo perché vittima del pregiudizio per cui le qualità sensibili che percepiamo nei corpi, mutevoli e contingenti (odori, colori, sapori, ecc.), sarebbero davvero nei corpi e non invece mere modificazioni della nostra anima, pregiudizio che era stato possibile

⁵⁸¹ Cfr. Gilson 1983, e Agostino, *De Trinitate*, IX, 6, 9-11, in Agostino, *La Trinità*, pp. 376-379, e Agostino, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, V, 16, 34, in Agostino, *La genesi*, p. 269, testo originale in nota 12: «la maggior parte di quelle cose, al contrario, sono lontane dal nostro spirito poiché, essendo materiali, hanno una natura diversa e il nostro spirito non è capace di vederle in Dio considerate nelle ragioni causali secondo le quali sono state fatte e perciò non possiamo conoscerne la quantità, la grandezza, la qualità, anche se non le vediamo con i sensi del corpo», e Agostino, *83 Quaestiones*, 46, 1-2, in Agostino, *La vera religione*, pp. 84-87, testo originale in nota 9: «Si dice che Platone sia stato il primo a *nominare* le idee (*ideas*); (...) Noi latini possiamo chiamare le idee o forme (*formas*) o specie (*species*). Se invece le chiamiamo ragioni (*rationes*) ci scostiamo sicuramente dall'interpretazione rigorosa, perché in greco le "ragioni" si dicono λόγοι, non idee. Ma se uno vuole usare questo termine, non si discosterà dalla realtà stessa. Le idee sono infatti forme primarie (*principales formae*) o ragioni stabili e immutabili delle cose (*rationes rerum stabiles atque incommutabiles*): non essendo state formate, sono perciò eterne (*aeternae*) e sempre uguali a se stesse e sono contenute nell'intelligenza divina. Non hanno né origine né fine: anzi, si dice che tutto ciò che può nascere e morire e tutto ciò che nasce e muore viene formato sul loro modello».

correggere solo dopo la scoperta cartesiana della vera natura della materia come pura estensione.⁵⁸²

Di nuovo, oltre che a Cartesio e Agostino, Malebranche si richiamava a Tommaso D'Aquino, per spiegare come fosse possibile che noi vediamo le idee e gli archetipi in Dio. Di fronte all'accusa di sostenere ereticamente che noi possiamo vedere Dio in questa vita vedendo gli archetipi contenuti in lui, Malebranche spiegava che questo è sì vero in parte, ma non in senso assoluto. Recuperando Tommaso, infatti, sosteneva che le idee delle creature in Dio non sono altro che la Sua *essenza*, non però in senso assoluto ma solo in quanto *partecipabile* e (imperfettamente) *imitabile* dalle creature; Dio infatti contiene tutte le perfezioni che, se limitate, distinte e particolari nelle creature, esistono come illimitate, infinite e assolutamente semplici nella sostanza divina.⁵⁸³

7.2. L'argomento eliminativista per la visione delle idee in Dio

La teoria della visione delle idee in Dio richiederebbe un trattazione molto ampia, che non è possibile svolgere qui.⁵⁸⁴ Ripercorrerò gli argomenti con cui Malebranche

⁵⁸² Cfr. *Entretiens sur la Métaphysique [...]et sur la mort*, preface: «J'avoue que saint Augustin n'a jamais dit que l'on voyait les corps en Dieu. Il n'avait garde de le dire, lui qui croyait qu'on voyait les objets en eux-mêmes, ou par des images corporelles; et que les couleurs qui les rendent visibles, étaient répandues sur leur surface (...) En effet, je reconnais et je proteste, que c'est à saint Augustin que je dois le sentiment que j'ai avancé sur la nature des idées. J'avais appris d'ailleurs que les qualités sensibles n'étaient que dans l'âme; et que l'on ne voyait point les objets en eux-mêmes, ni par des images qui leur ressemblent».

⁵⁸³ *X Éclaircissement*, rep. II obj.: «Les idées que Dieu a des créatures, ne sont, comme dit saint Thomas, que son essence, en tant qu'elle en est participable, ou imparfaitement imitable, car Dieu renferme, mais divinement, mais infiniment tout ce qu'il y a de perfection dans les creatures; il est un et il est tout»; e *X Éclaircissement*, rep. IV obj.: «Je réponds que ce n'est pas proprement voir Dieu, que de voir en lui les creatures. Ce n'est pas voir son essence, que de voir les essences des creatures dans sa substance: comme ce n'est pas voir un miroir, que d'y voir seulement les objets qu'il représente. Ce n'est pas voir l'essence de Dieu que de la voir non selon son être absolu, mais relativement aux créatures, ou en tant qu'elle en est représentative»; cfr. anche *Entretiens sur la Métaphysique [...]et sur la mort*, preface, dove Malebranche riporta esplicitamente un passo di Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 15, a. 2: «Deus essentiam suam perfecte cognoscit. Unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis» («Dio conosce perfettamente la propria essenza: quindi la conosce secondo tutti i modi in cui può essere conosciuta. Ora, questa può essere conosciuta non solo in se medesima, ma anche come partecipabile, in questo o quel grado, dalle creature», traduzione mia), al quale aggiunge: «On voit par ce passage de saint Thomas, que les idées divines ne sont que l'essence, en tant que les créatures peuvent l'imiter, ou y participer; et que ces deux mots *ideae* et *rationes* sont synonymes».

⁵⁸⁴ Sul tema si vedano i classici studi di Robinet 1965, Gouhier 1978, Alquié 1974; per analisi più recenti Nadler 1992, Jolley 1990, Schmaltz 2003, Pessin 2004.

la giustifica nel corso della sua riflessione, con il fine di utilizzarli come strumento (tra i tanti possibili) per mostrare e ordinare alcuni aspetti della teoria che considero interessanti ai fini del mio lavoro sulla conoscenza diretta.

Gli argomenti con cui Malebranche sostiene la visione delle idee in Dio sono sostanzialmente tre:⁵⁸⁵

1) L'argomento eliminativista. Nel *Terzo libro* della *Recherche* vengono considerate tutte (secondo Malebranche) le opzioni possibili relative ai modi in cui possiamo conoscere le idee: l'ipotesi aristotelica che le idee provengano dai corpi; l'ipotesi empirista che la nostra anima abbia la capacità di produrre queste idee; l'ipotesi innatista che Dio abbia posto in noi le idee nel momento in cui ci ha creati, o che le produca in noi ogni volta che pensiamo a qualche oggetto; l'ipotesi che l'anima abbia in se stessa tutte le perfezioni che vede nei corpi; infine, ipotesi abbracciata da Malebranche, apparentemente *per esclusione*, che l'anima sia unita a un essere perfettissimo che racchiude tutte le perfezioni intelligibili e tutte le idee degli esseri creati.⁵⁸⁶ Ciascuna di queste opzioni eccetto l'ultima, infatti, viene presa in considerazione ed esclusa come impossibile.

Premessa di queste opzioni è per Malebranche qualcosa che si presenta come evidente⁵⁸⁷: che noi non vediamo gli oggetti esterni in se stessi, ma mediante le idee. Le idee sono definite come *l'oggetto immediato e più vicino* allo spirito quando questo *percepisce* qualche oggetto:

⁵⁸⁵ Cfr. Schmaltz 2006, pp. 59-81.

⁵⁸⁶ *RV III*, II, c. 1, § 2; c. 2-6. Locke obietterà che queste ipotesi esauriscano i modi in cui è possibile che percepiamo gli oggetti esterni, e che quindi l'argomento per esclusione sia cogente. Cfr. *Works of John Locke (Examination of P. Malebranche's Opinion of seeing all Things in God)*, 8, p. 212. Desmond Connell ha inoltre tentato di mostrare come l'enumerazione proposta da Malebranche sia riconducibile ai modelli della conoscenza angelica elaborati da Francisco Suárez; cfr. Connell, 1967, 1974. D'altronde abbiamo visto nella prima parte di questo lavoro come gli studi sulla conoscenza angelica (di Tommaso, Scoto, ecc.) permettessero di indagare ipotesi epistemologiche specifiche per menti disincarnate che furono poi recuperate nella prima modernità per spiegare la conoscenza umana. Secondo Scribano 2006, tuttavia, la teoria della conoscenza di Malebranche non si rifarebbe tanto alla conoscenza angelica descritta da Suárez, quanto alla conoscenza beatifica di Tommaso, che prevedeva una visione diretta e immediata delle perfezioni di Dio.

⁵⁸⁷ *RV III*, II, c. 1, § 1: «Je crois que tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes». Arnauld, nel suo *Des Vraies et des fausses idées*, c. IV, mette correttamente in luce come quanto affermato da Malebranche sia tutt'altro che evidente: «Je cray, dit-il, que tout le monde tombe d'accord (voilà comme parlent tous ceux qui veulent que l'on juge des choses par les préjugés ordinaires) que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux memes (...) Il n'examine pas si ce qu'il suppose comme indubitable, parce qu'on le croit ainsi d'ordinaire, doit estre reçu sans examén. Il nen doute point. Il le prend pour un de ces premiers principes qu'il ne faut qu'envisager avec un peu d'attention pour n'en point douter. Il ne se met donc point en peine de nous le persuader par aucune preuve. Il luy suffit de nous dire qu'ilcroit que tout le monde en tombe d'accord».

Elle ne les voit donc point par eux-mêmes; et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est *intimement unie* à notre âme, et c'est ce que j'appelle idée. Ainsi par ce mot idée, je n'en tends ici autre chose que ce qui est l'objet *immédiat*, ou le *plus proche* de l'esprit quand il aperçoit quelque objet.⁵⁸⁸

Prosegue dicendo che perché lo spirito percepisca un oggetto, è assolutamente necessario che l'idea del medesimo gli sia attualmente presente (*il est absolument nécessaire que l'idée de cet objet lui soit actuellement présente*). Che vi sia un'unione intima, un contatto immediato, una grande prossimità e vicinanza tra la mente e ciò che essa conosce è una condizione necessaria per stabilire una relazione epistemica.⁵⁸⁹ Malebranche porta due argomenti in questo capitolo: con il primo vuole supportare la tesi, sebbene presentata come evidente, che ciò che noi percepiamo, quando conosciamo, siano le idee e non i corpi in se stessi; con il secondo, vuole dimostrare che le idee sono esseri reali ed esistenti, in quanto dotati di innumerevoli proprietà, e non semplici modificazioni della mente.

Il primo argomento afferma che, poiché è impossibile che l'anima esca dal corpo e si muova nello spazio fino a raggiungere il cielo, il sole, le stelle, ciò che l'anima percepisce quando pensa a questi oggetti devono essere le idee, e cioè gli unici oggetti che sono *intimamente uniti* alla mente, che sono *vicini* all'intelletto, che possono *toccarlo e modificarlo*. Questo argomento è riportato all'inizio del capitolo, e poi di nuovo alla fine, quando viene ribadito che il motivo per cui gli oggetti materiali non sono conoscibili in se stessi è che l'anima non può raggiungerli lontano nello spazio e che, essendo estesi, non rendono possibile quell'unione con l'anima – in quanto puramente spirituale – che sarebbe necessaria perché possa darsi una *percezione*, una *relazione epistemica diretta*.⁵⁹⁰

Questo argomento, come più in generale la teoria delle idee di Malebranche, fu fortemente criticato da Arnauld nel suo *Des vraies et des fausses idées*, dove l'autore obietta a Malebranche di utilizzare il termine 'idea' in due modi: il primo, secondo Arnauld corretto, come una modificazione o una percezione della mente; il secondo, scorretto, come una supposta entità rappresentativa, indipendente dalla mente e coinvolta in tutte le sue percezioni.⁵⁹¹ Questo errore sarebbe secondo

⁵⁸⁸ RV III, II, c. 1, § 1.

⁵⁸⁹ Cfr. Yolton 1984.

⁵⁹⁰ RV III, II, c. 1.

⁵⁹¹ Cfr. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, c. III: «C'est pourquoy je me contente de vous faire remarquer que l'Auteur de la Recherche de la vérité, ayant souvent parlé de ces idées dans ce premier chapitre de son livre, il a marqué en diverses manières, que les idées des objets, & les perceptions

Arnauld frutto dello stesso pregiudizio che aveva originato nella filosofia scolastica la credenza nelle *species* intenzionali. Dietro questo pregiudizio, infatti, vi sarebbero due falsi presupposti: che qualunque cosa noi percepiamo debba essere ‘spazialmente’ *presente* e unita all’anima; e che i corpi siano percepiti dalla mente solo *indirettamente* – non potendo esserlo fisicamente e direttamente, e per il presupposto di cui sopra – tramite entità rappresentative quali appunto le idee.⁵⁹² All’origine di questi principi, nel caso di Malebranche, vi sono secondo Arnauld i fraintendimenti che seguono dal riconoscimento che sia l’anima, e non gli occhi, ciò che realmente vede e percepisce i corpi, come anche Cartesio aveva sostenuto nella *Seconda Meditazione*. Il ritenere che l’oggetto della visione debba essere presente e prossimo non solo e non tanto agli occhi, ma soprattutto all’anima, se inteso in senso letterale, sarebbe uno di questi fraintendimenti.⁵⁹³

Secondo Arnauld è vero che quando noi percepiamo, concepiamo o pensiamo a un oggetto, possiamo dire che esso è in un certo senso *presente* alla nostra mente, se questo senso è quello indicato da Cartesio come ‘realtà oggettiva’ dell’idea, l’essere dell’oggetto nella mente *in quanto* concepito e pensato. L’idea, la percezione mentale e il pensiero di un oggetto sono allora la stessa cosa, e cioè una modificazione della mente che può essere intesa in una duplice relazione: con

des objets, estoient la même chose. Et ce qui est remarquable, afin qu'on ne croye pas que cela luy est échappé, c'eu que dans la II. Partie du II. livre il continue à prendre le mot d'idée dans la même notion (...). Il croyoit donc alors qu'idées estoit la même chose que pensées. Et on n'a aussi qu'à lire ce chapitre pour estre convaincu qu'il y prend par tout pour deux termes synonymes les idées & les pensees. Cependant il est clair que quand il parle à fond de la nature des Idées dans la II. Partie du III. livre, & dans les Eclaircissemens, ce ne sont plus les pensées de l'ame & les perceptions des objets qu'il appelle Idées, mais de certains eistres representatifs des objets, differens de ces perceptions, qu'il dit exister veritablement, y estre necessaires pour appercevoir tous les objets matériels».

⁵⁹² Cfr. Arnauld, *Des vrayes et des fausses idées*, cap. IV, pp. 20-25.

⁵⁹³ Cfr. Arnauld, *Des vrayes et des fausses idées*, cap. VIII e cap X.; e cap. IV, p. 24-25: «Or ils avoient donné, comme j'ay déjà remarqué, le même nom à la vue corporelle & à la vue spirituelle, & c'est ce qui les a fait raisonner ainsî: Il faut qu'il se passe quelque chose d'àpeu prés semblable dans la vue de l'esprit que dans la vue du corps: or dans cette derniere nous ne pouvons voir que ce qui est present, c'est à dire, ce qui est devant nos yeux; ou si nous voyons quelque fois les choses qui ne sont pas devant nos yeux, ce n'est que par des images qui nous les representent: il faut donc que c'en soit de même dans la vue de l'esprit. Il ne leur en a pas salu davantage pour se faire un principe certain de cette maxime: Que nous ne voyons par nostre esprit que les objets qui sont presens à nostre ame: ce qu'ils n'ont pas entendu d'une *presence objective*, selon laquelle une chose n'est objectivement dans nostre esprit parce que nostre esprit la connoit; de sorte que ce n'est qu'exprimer la même chose diversement que de dire qu'une chose est objectivement dans nostre esprit (& par consequent *luy est presente*) & qu'elle est connue de nostre esprit. Ce n'est pas ainsi qu'ils ont pris ce mot de *presence*; mais ils l'ont entendu d'une presence préalable à la perception de l'objet, & qu'ils ont jugée nécessaire afin qu'il fust en estat de pouvoir ester apperçu: comme ils avoient trouvé, à ce qu'il leur sèmbloit, que cela estoit nécessaire dans la vue. Et de là ils ont passé bien viste dans l'autre principe: Que tous les corps, que nostre ame connoist, ne pouvant pas luy estre presens par eux mêmes, il falloit qu'ils luy fussent presens par des images qui les representassent».

l'anima che essa modifica – e in questo caso si definisce come *percezione* – e con la cosa percepita in quanto *oggettivamente* nell'anima – e in questo caso si indica più correttamente come *idea*. L'idea non deve confondersi con l'oggetto percepito, anche se essa è l'oggetto percepito *in quanto* concepito e pensato dalla mente, la quale ha con esso un rapporto *diretto* seppure mediato dall'idea.⁵⁹⁴

Questa descrizione di Arnauld è abbastanza fedele alla concezione cartesiana dell'idea come «quella forma di ognuno dei nostri pensieri, per la percezione immediata della quale abbiamo conoscenza di questi stessi pensieri».⁵⁹⁵ Arnauld manteneva salda la convinzione che la nostra conoscenza delle cose sia mediata da idee che sono immediatamente percepite, ma che ciò che noi percepiamo, tramite l'oggetto intenzionale, sia l'oggetto reale; negava che le idee fossero qualcosa di altro e di diverso dal pensiero stesso, una qualche entità reale distinta che si frapponeva tra il pensiero e la cosa.⁵⁹⁶ Per Arnauld la nostra idea di un oggetto è semplicemente una modificazione percettiva della nostra anima che rappresenta quell'oggetto. A mettere in relazione questa modificazione con l'oggetto rappresentato è la *realtà oggettiva* dell'idea. Ciò che Arnauld criticava a Malebranche era precisamente la *reificazione* delle idee da lui operata, il considerarle oggetti rappresentativi distinti dalle percezioni mentali.⁵⁹⁷

Ciò che mi interessa presentare qui è la critica che Arnauld muove a Malebranche a partire da quella che lui considera una confusione tra il *vedere metaforico* o *mentale* e il *vedere in senso letterale*. Malebranche faceva coincidere secondo lui la presenza *spaziale* e *reale* con la presenza *oggettiva* dell'idea; se infatti questa è senz'altro *oggettivamente* presente nella mente nel momento in cui la pensiamo, essa non lo è materialmente o *spazialmente*.⁵⁹⁸ D'altronde, come abbiamo visto nel caso della conoscenza di Dio, Malebranche considerava incompleta la teoria cartesiana delle idee presente nella *Terza Meditazione*, secondo

⁵⁹⁴ Cfr. Arnauld, *Des vrayes et des fausses idées*, cap. X, pp. 79-87.

⁵⁹⁵ Cartesio 2009, *Opere II*, p. 148; AT VII, p. 160.

⁵⁹⁶ Ayers 2008, p. 1083. Sul dibattito tra Malebranche e Arnauld, vedi Moreau 1999, Wahl 1979 e Schmaltz 2006. Arnauld, *Des vrayes et des fausses idées*, cap. II, p. 10: «Mais, les vrayes modifications ne se pouvant concevoir sans concevoir la substance dont elles sont modifications, si ma nature est de penser, & que je puisse penser à diverses choses, sans changer de nature, il faut que ces diverses pensées ne foient que differentes modifications de la pensée qui fait ma nature».

⁵⁹⁷ Arnauld, *Des vrayes et des fausses idées*, cap. VII, p. 59: «Nostre esprit n'a point besoin pour connoistre les choses materielles de certains estres representatives, distinguez des perceptions, qu'on pretend estre necessaires pour suppléer à l'absence de tout ce qui ne peut estre par soy-même uny intimement à nostre ame».

⁵⁹⁸ Cfr. Arnauld, *Des vrayes et des fausses idées*, cap. VIII, pp. 67-75.

la quale le idee possiedono una *realtà formale*, in quanto modi della mente, e una *realtà oggettiva*, in virtù della quale rappresentano oggetti particolari e differenziati.⁵⁹⁹ Secondo Malebranche, infatti, Cartesio aveva confuso l'idea in quanto *realtà formale*, che esiste davvero solo come modificazione della mente, con l'idea in quanto *realtà oggettiva* e rappresentativa, che esiste al di fuori della mente e indipendentemente da essa e che è distinta dalle nostre percezioni.

Uno degli argomenti con cui Malebranche sostiene che le idee siano presenti alla mente e che siano gli oggetti immediati della percezione è in effetti il riconoscimento che il sole e le stelle sono *fisicamente* troppo lontani dall'anima per poter essere gli oggetti *immediati* della percezione.⁶⁰⁰ Malebranche sembra mischiare in modo improprio il vocabolario della materia, della spazialità e dei corpi con quello della mente e degli oggetti intellettuali, cadendo vittima dello stesso pregiudizio messo in luce da Cartesio come una delle fonti primarie dei nostri errori.⁶⁰¹ Arnauld metteva in luce come questa confusione derivasse dal fatto che l'anima e i suoi oggetti siano concepiti come materiali, o meglio attraverso il vocabolario relativo alla materia.

Pyle suggerisce che Malebranche, rispondendo ad Arnauld, consideri il suo argomento dell'anima che cammina per lo spazio come una specie di gioco e non un argomento da intendersi letteralmente.⁶⁰² Secondo lo studioso, la distanza tra l'anima e il sole non è tanto *spaziale* quanto *ontologica* e, anche, *causale*.⁶⁰³ La nozione di 'presenza alla mente' va spostata da un uso letterale e spaziale a uno metaforico e cognitivo. La ragione per cui il sole stesso non può essere presente alla mente non va ricercata nel *dove* esso sia localizzato, ma nel *che cosa* esso sia. Se fosse il sole a produrre la conoscenza che abbiamo di esso, sarebbe necessario spiegare come sia possibile che esso, in quanto sostanza materiale, sia la causa di un effetto immateriale e spirituale (l'intellezione, il pensiero). La causazione richiede, infatti, una qualche relazione intelligibile tra la causa e l'effetto, relazione che non è possibile secondo Malebranche alla luce del dualismo delle sostanze. Questo è in parte vero, e infatti Malebranche considera come una cosa evidente

⁵⁹⁹ AT VII, p. 40.

⁶⁰⁰ RV I, c. 14 (Malebranche 2007, pp. 110-111).

⁶⁰¹ Cfr. *Risposte alle Quarte Obiezioni* sulla distinzione tra attributi materiali e spirituali di sostanze distinte e sui pregiudizi legati a una confusione al riguardo, AT VII, pp. 218-231 (Cartesio 2009, *Opere II*, pp. 210-220); *Risposte alle Quinte Obiezioni*, AT VII, pp. 355-361 (Cartesio 2009, *Opere II*, pp. 343-346).

⁶⁰² OCM VI, pp. 95-96.

⁶⁰³ Pyle 2003, p. 49; OCM VI, p. 212.

(*C'est de quoi tout le monde doit tomber d'accord*) il fatto che non possano essere i corpi stessi, in quanto *estesi*, ciò che è *unito* alla nostra anima quando pensiamo a essi: tra due sostanze radicalmente distinte come quella pensante e spirituale e quella estesa non possono esservi rapporti.

Mais je parle principalement ici des choses matérielles, qui certainement ne peuvent s'unir à notre âme de la façon qui lui est nécessaire afin qu'elle les aperçoive; parce qu'étant étendues, et l'âme ne l'étant pas, il n'y a point de rapports entre elles. Outre que nos âmes ne sortent point du corps pour mesurer la grandeur des cieux, et par consequent elles ne peuvent voir les corps de dehors que par des idées qui les représentent. C'est de quoi tout le monde doit tomber d'accord.⁶⁰⁴

A mio avviso, però, parte dell'impossibilità di questi rapporti è dovuta al fatto che Malebranche non li intende in senso esclusivamente metaforico e cognitivo, ma in senso quasi-letterale. O meglio, fa parte della spiegazione di quanto avviene a livello cognitivo l'utilizzo letterale del modello della percezione sensibile. Tale modello include una serie di elementi che, nella teoria di Malebranche, continuano a oscillare tra il letterale e il metaforico: un contatto diretto e immediato tra il soggetto e l'oggetto conosciuto, seppure a livello intellettuale; una *presenza*, intesa anche in senso letterale, dell'idea, intesa come ente reale, nella mente; una contiguità e una vicinanza dell'idea che, descritte in senso spaziale, rendano possibile una vera e propria *percezione* intellettuale, una *visione* nel senso primo del termine, e una azione e un'efficacia che vengono descritte come 'concretamente' e 'sensibilmente' operative, mediante termini come *affecter*, *modifier*, *toucher*.

Non a caso il principio che soggiace a tutto il discorso di Malebranche è che *le néant n'est pas visible*, principio inteso in senso letterale, sebbene la visione sia operata dalla mente e non dagli occhi. E infatti le idee, che *vediamo*, non possono non esistere o essere diverse da come le vediamo, proprio come noi siamo convinti che gli oggetti che guardiamo con gli occhi siano davvero come li vediamo: e sarebbe così, se fossero davvero questi oggetti ciò che vediamo e non invece le idee, poiché nella *percezione* di per sé non vi è errore.⁶⁰⁵ Ma una volta concordato,

⁶⁰⁴ RV III, II, c. 1, § 1.

⁶⁰⁵ *Entretiens*, I, a. VI: «Ce qu'ils voient est, du moins dans le temps qu'ils le voient. Mais ce qu'ils croient voir n'est pas: ce à quoi ils rapportent ce qu'ils voient n'est rien de réel»; Scribano 2015, p. 18 e p. 64, ritiene che la teoria scolastica della *simplex apprehensio*, secondo la quale le percezioni, non implicando di per sé alcun giudizio, né alcuna affermazione o negazione, non possono essere né vere né false, né quindi essere soggette all'errore, era stata abbracciata da Cartesio in relazione alla percezione delle idee che, dalle *Meditazioni* in poi, egli considera di per sé né vera né falsa. Cfr. AT I, p. 415, lettera a Pempilius, 3 ottobre 1637, in cui Cartesio parla di questa teoria scolastica: «In quo enim illi sensum a ratione distingui putant? Nempe in eo quod cognitio sensus sit apprehensiva

insieme a Cartesio, che a conoscere non sono i sensi ma è sempre l'intelletto, ecco che gli 'occhi della mente' divengono il garante privilegiato della verità della conoscenza, come gli occhi del corpo lo sarebbero della verità della percezione, se la radicale distinzione delle sostanze non rendesse impossibile la relazione percettiva tra gli oggetti sensibili e quelli intelligibili.

Mais pour l'idée qui existe nécessairement et qui ne peut être autre qu'on la voit, ils jugent d'ordinaire sans réflexion que ce n'est rien; comme si les idées n'avaient pas un fort grand nombre de propriétés, comme si l'idée d'un carré, par exemple, n'était pas bien différente de celle de quelque nombre et ne représentait pas des choses tout à fait différentes: ce qui ne peut jamais arriver au néant, puisque le néant n'a aucune propriété. Il est donc indubitable que les idées ont une existence très réelle.⁶⁰⁶

La distinzione delle sostanze (materiale e pensante) rende impossibile quel *contatto diretto e immediato* che è necessario per la conoscenza, intesa letteralmente da Malebranche come percezione: le menti e gli oggetti corporei abitano due 'spazi' e due dimensioni distinte e, sebbene vicini, per via di questa alterità radicale, non sono in grado di *toccarsi*, di *percepirsi*.⁶⁰⁷ Che questo contatto sia impossibile per Malebranche è un'evidenza, che non necessita di alcuna prova o spiegazione.⁶⁰⁸ A differenza di Cartesio, Malebranche non prova a interpretare la presenza delle idee nella mente come oggetti di una relazione esclusivamente semantica o intenzionale. L'*inintelligibilità* è descritta e concepita, in modo concreto e letterale, nei termini di una *invisibilità*.

Il passo citato, oltre a esemplificare quanto detto, ci consente di passare al secondo argomento che Malebranche presenta all'inizio del *Terzo libro*. Tale argomento mira a dimostrare che le idee sono esseri reali e che esistono attualmente, e per farlo Malebranche si rifà a uno dei principi di cui abbiamo parlato, già

et simplex, nullique ideo falsitati obnoxia» («In che cosa infatti quelli considerano di distinguere i sensi dalla ragione? Appunto in ciò, che la cognizione dei sensi è apprensiva e semplice e per ciò non passibile di alcuna falsità», traduzione mia).

⁶⁰⁶ RV III, II, c. 1, § 1; cfr. anche RV III, II, c. 3: «Personne ne peut douter que les idées ne soient des êtres réels, puisqu'elles ont des propriétés réelles; que les unes ne diffèrent des autres, et qu'elles ne représentent des choses toutes différentes. On ne peut aussi raisonnablement douter qu'elles ne soient spirituelles et fort différentes des corps qu'elles représentent».

⁶⁰⁷ Alquié 1974, p. 208-209, mette l'accento sull'importanza della *prossimità* e della *vicinanza* nella teoria della conoscenza di Malebranche. Le idee sono le realtà più vicine allo spirito, fatta eccezione per le sensazioni e le modificazioni dell'anima, che le sono interiori. Le idee e gli oggetti materiali sono invece esterni all'anima; le idee sono esterne e *vicine*, gli oggetti esterni e *lontani*. Secondo Alquié la vicinanza e la lontananza non sono da intendersi in senso spaziale, eppure a mio avviso il vocabolario della percezione sensibile è talmente pervasivo nell'epistemologia di Malebranche da informarne anche i contenuti in modo quasi letterale.

⁶⁰⁸ X *Éclaircissement*: «Il est évident que les corps ne sont point visibles par eux-mêmes; qu'ils ne peuvent agir sur notre esprit, ni se représenter à lui. Cela n'a pas besoin de preuve; cela se découvre d'une simple vue sans qu'il soit besoin de raisonner, car la moindre attention de l'esprit à l'idée claire de la matière suffit pour le découvrir».

fondamentale per Cartesio, e cioè che il *niente non ha proprietà*: poiché le idee possiedono numerose proprietà, non è possibile che esse siano un *niente*.⁶⁰⁹ L'idea di un quadrato ha proprietà ben distinte dall'idea di un numero o di un cerchio e per questa ragione tali idee sono enti (reali) distinti. Questo diviene in parte problematico alla luce dell'introduzione dell'estensione intelligibile, che costituisce la sola e unica idea-matrice per tutti i corpi.

Il possedere proprietà mette l'accento su un aspetto differente rispetto all'essere visibile. Il primo passaggio nell'ordine della conoscenza, comunque, è la dimensione *esperienziale* del contatto diretto con la cosa, che siamo in grado di percepire solo in quanto presente (ai nostri sensi o al nostro intelletto, che viene qui concepito *come* un organo di senso), e che ci viene garantita nella sua *esistenza*. È la dimensione della *notitia intuitiva*. In questo modo conosciamo l'esistenza della nostra anima, di Dio, e delle idee in quanto esseri reali.⁶¹⁰ Anche Cartesio aveva affermato che le idee, essendo un qualcosa e non un niente, avevano una realtà in parte positiva e di cui bisognava ricercare la *causa*, o nella mente, o negli oggetti esterni, o in Dio stesso, ma non giungeva ad attribuire alle idee una esistenza indipendente dalla mente. Invece Malebranche lo fa. Nell'edizione della *Recherche* del 1674 questo avviene per lo più mediante l'argomento eliminativista, che esclude le altre opzioni percorribili.⁶¹¹ Il maggiore argomento positivo che viene presentato in questo testo è il seguente: siccome noi possiamo pensare a qualunque cosa vogliamo, di volta in volta, è necessario che le idee di tutti gli esseri siano sempre presenti e disponibili allo spirito per poter essere *guardate* e dunque *pensate*. Siccome non è possibile che queste idee siano sempre presenti nell'anima, come Malebranche crede di avere dimostrato con l'argomento eliminativista, è necessario che siano presenti in Dio, con il quale noi siamo continuamente uniti.⁶¹² Sebbene l'argomento per esclusione continui a venire conservato da Malebranche, sia nelle edizioni successive della *Recherche*, sia nelle *Méditations Chrétiennes*, sia nelle

⁶⁰⁹ Tale principio è continuamente riproposto da Malebranche; vedi *Entretiens*, I, a. V: «Toutes ces idées ont quelque réalité dans le temps que j'y pense. Vous n'en doutez pas, puisque *le néant n'a point de propriétés*, et qu'elles en ont (...) est-il certain que les propriétés des unes sont bien différentes de celles des autres»; e a. VI: «Votre chamber est par elle-même absolument invisible. Si Dieu l'avait détruite, dites-vous, elle ne serait plus visible, puisque *le néant n'a point de propriétés*. Cela serait vrai, si la visibilité de votre chamber était une propriété qui lui appartînt», corsivo mio.

⁶¹⁰ RV III, II, c. 1: «Toutes les choses que l'âme aperçoit sont de deux sortes: ou elles sont dans l'unie, ou elles sont hors de l'âme».

⁶¹¹ Vedi Schmaltz 2006, p. 60.

⁶¹² Per una descrizione più approfondita dell'argomento eliminativista, vedi RV III, II, c. 6.

risposte a Régis, a questo si va aggiungendo quello che è stato indicato sopra come secondo argomento, che compare nel *Quarto Libro* della *Recherche*, nel *X Éclaircissement* e negli *Entretiens sur la Métaphysique*:

- l'argomento che muove dalle *propriété* delle idee.

7.3. L'argomento dalle proprietà

Nel *X Éclaircissement*, che viene pubblicato la prima volta con la terza edizione della *Recherche* (1678), Malebranche aggiunge, all'argomento che muoveva dall'inadeguatezza delle spiegazioni alternative circa l'origine delle idee, un argomento più agostiniano in favore della visione delle idee in Dio: le idee che conosciamo devono esistere in una Ragione immutabile, infinita e necessaria perché esse sono a loro volta immutabili, infinite e necessarie.⁶¹³ L'idea, infatti, è la seguente: se vogliamo dimostrare che $X \neq Y$, dobbiamo provare che X possiede delle proprietà che a Y mancano, o viceversa. Se elenchiamo le proprietà delle idee e poi le proprietà dei modi dell'anima, e ci accorgiamo che le proprietà delle une sono distinte o addirittura incompatibili con le proprietà degli altri, avremo la dimostrazione di una distinzione reale tra di esse.⁶¹⁴ E infatti in questa direzione va anche il passo presente nel *Quarto Libro* della *Recherche*, in cui Malebranche definisce con proprietà opposte le idee e le percezioni dell'anima:

Car il est clair que les modalités de l'âme sont changeantes et que les idées sont immuables; que ses modalités sont particulières, et que les idées sont universelles et générales à toutes les intelligences; que ses modalités sont contingentes, et que les idées sont éternelles et nécessaires; que ses modalités sont obscures et ténébreuses, et que les idées sont très-claires et très-lumineuses; c'est-à-dire que ses modalités ne sont qu'obscurément, quoique vivement senties, et que les idées sont clairement connues, comme étant le fondement de toutes les sciences.⁶¹⁵

⁶¹³ *X Éclaircissement*: «Je suis certain que les idées des choses sont immuables, et que les vérités et les lois éternelles sont nécessaires: il est impossible qu'elles ne soient pas telles qu'elles sont. Or je ne vois rien en moi d'immuable ni de nécessaire: je puis n'être point, ou n'être pas tel que je suis: il peut y avoir des esprits qui ne me ressemblent pas; et cependant je suis certain qu'il ne peut y avoir d'esprits qui voient des vérités et des lois différentes de celle que je vois: car tout esprit voit nécessairement que 2 fois 2 font 4, et qu'il faut préférer son ami à son chien. Il faut donc conclure que la raison que tout les esprits consultant, est une Raison immuable et nécessaire»; «On aperçoit au contraire d'une simple vue et avec évidence, que la nature des nombres et des idées intelligibles est immuable, nécessaire, indépendante».

⁶¹⁴ Cfr. Schmaltz 2006.

⁶¹⁵ *RV IV*, c. 11.

Una proprietà in particolare sembra risultare problematica per una eventuale coincidenza tra idee e percezioni dell'anima: l'*infinità* delle idee. Lo spirito dell'uomo, infatti, è in grado di pensare e di concepire un numero infinito di figure e un numero infinito di tipi della stessa figura; è anche in grado di realizzare che ci sono un numero infinito di figure alle quali non penserà mai, e che ciononostante potrebbero esistere.⁶¹⁶

Fin dalla prima edizione della *Recherche* Malebranche riportava il caso della cera, che «est donc capable d'un nombre infini, ou plutôt d'un nombre infiniment infini de différentes modifications, que nul esprit ne peut comprendre».⁶¹⁷ L'esempio della cera richiama la conclusione della *Seconda Meditazione*, dove Cartesio affermava che l'idea della cera è illimitata in virtù del fatto che è in grado di indurre il pensiero di un numero infinito di figure, e che dunque non è riducibile a nessuna delle percezioni limitate di essa che ci derivano dai sensi e dall'immaginazione. Cartesio come noto non ne concludeva che l'idea della cera fosse qualcosa di distinto dalla nostra mente, e invece Malebranche ritiene che neppure il nostro intelletto, in quanto finito, può spiegare come sia possibile che noi possediamo la idea infinita della cera: una percezione intellettuale non è meno limitata e finita di quanto lo sia una percezione sensibile. Come non possiamo pensare all'Infinito (Dio) senza che esso esista, così non possiamo pensare delle idee infinite senza che esse esistano; e poiché noi siamo essere finiti e limitati, tali idee non possono esistere in noi.

⁶¹⁶ *X Éclaircissement*: «De plus il est evident que cette même Raison est infinie. L'esprit de l'homme conçoit clairement, qu'il y a ou qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles, de tétragones, de pentagons intelligibles, et d'autres semblables figures. Non seulement il conçoit que les idées des figures ne lui manqueront jamais, et qu'il en découvrira toujours de nouvelles, quand même il ne s'appliquerait qu'à ces sortes d'idées pendant toute l'éternité: il aperçoit même l'infini dans l'étendue, car il ne peut douter que l'idée qu'il a de l'espace ne soit inépuisable». Le idee quindi sono infinite sia in senso *intensionale* sia in senso *estensionale*: vedi Jolley 1990. Gueroult ha sostenuto che nella prima edizione Malebranche abbraccia la tesi che le idee siano finite e create, e solo dopo la tesi che esse siano eterne, infinite e increate: Gueroult 1959, *Malebranche*, I, pp. 62-81. Rodis-Lewis 1967, e Schmaltz 2006, tra gli altri, al contrario, sostengono che Malebranche non abbia mai negato il carattere infinito e increato delle idee; eppure fin dalla prima edizione era anticipata l'idea, di matrice agostiniana, che noi possiamo conoscere verità generali e astratte solo grazie alla presenza di colui che può illuminare la mente in una infinità di modi diversi, e cioè Dio: *RV III*, II, c. 6: «Il semble même que l'esprit ne serait pas capable de se représenter des idées universelles de genre, d'espèce, etc., s'il ne voyait tous les êtres renfermés en un. Car toute créature étant un être particulier, on ne peut pas dire qu'on voie quelque chose de créé lorsqu'on voit, par exemple, un triangle en général. Enfin je ne crois pas qu'on puisse bien rendre raison de la manière dont l'esprit connaît plusieurs vérités abstraites et générales, que par la présence de celui qui peut éclairer l'esprit en une infinité de façons différentes».

⁶¹⁷ *RV III*, I, c. 1.

Malebranche fa appello all'infinità delle idee per rispondere alla convinzione di Régis (e anche di Arnauld) che le nostre percezioni possono *rappresentare* l'infinito senza *essere* esse stesse infinite.⁶¹⁸ Secondo Malebranche, infatti, ciò che è infinito *in repraesentando* deve essere necessariamente infinito *in essendo*, e per questo un'idea infinita non può essere un prodotto o un contenuto della nostra mente.

Il est ce me semble évident que ce qui est fini n'a point assez de réalité pour représenter immédiatement l'infini. Si mon idée, si l'objet immédiat de mon esprit (car c'est là ce que j'appelle mon idée) est fini, et que je ne voie directement que cet objet immédiat, de quoi on ne peut douter, puisqu'il n'y a que cet objet qui m'affecte, il est certain que je ne verrai directement rien d'infini. Si donc l'idée de l'immensité était finie, comme le veut M. Régis, quoiqu'elle agît en moi selon tout ce qu'elle est, elle ne pourrait jamais me faire voir l'infini. Il faut donc que cette idée soit infinie, puisque je vois qu'elle enferme une immensité qui n'a point de bornes, et que je suis très certain qu'elle n'en a point.⁶¹⁹

La ragione del fatto che non possiamo percepire un'idea che *rappresenti* l'infinito, a meno che l'idea stessa non *sia* infinita, segue dal fatto che Malebranche considera la relazione epistemica tra il soggetto e l'oggetto come quasi-concreta, quasi-letterale: l'idea e il suo contenuto sono *reificati*, resi *oggetto* di percezione e di visione in senso quasi-fisico, fatti oggetto di *notitia intuitiva*, che è conoscenza *esperienziale* della cosa in quanto presente e esistente, e non in senso solo metaforico. Ciò che in Cartesio accadeva con il *cogito*, in Malebranche accade anche con le idee e con Dio. Perché un certo contenuto ideale, in questo caso l'infinito/l'infinità, sia presente alla mia mente, perché possa modificarla e toccarla, perché la mente possa concepirlo e pensarlo, tale contenuto deve necessariamente e attualmente *essere* nella mia mente in quanto realtà che esiste. Perché qualcosa come un'idea possa *rappresentarci* l'infinito, o un numero infinito di proprietà o di figure, l'anima deve poter percepire realmente questo infinito (o questi infiniti). Infatti, alla luce del principio fondamentale per cui *le néant n'est pas visible, le néant ne peut être aperçu*, quell'infinito deve essere presente alla mente *in acto*, poiché altrimenti noi staremmo *percepando* e *vedendo* un *niente*, qualcosa che non esiste – poiché noi siamo esseri finiti e quell'eccedenza di realtà non può essere in

⁶¹⁸ Régis, *Système de philosophie*, p. 194: «On demande comment l'idée de Dieu qui est finie, peut représenter Dieu qui est infiny, puis qu'il n'y a aucune proportion du finy à l'infiny. Nous répondons que l'idée de Dieu est à la vérité finie, quand on la considere selon son etre formel, entant qu'elle consiste dans la substance même de l'esprit; mais qu'il ne s'ensuit pas de là qu'elle ne doive passer pour infinie quant à la propriété qu'elle a de représenter son objet».

⁶¹⁹ *Réponse à Régis*, § 10.

noi – e questo non è possibile. Nello stesso tempo e viceversa, il fatto che le idee dei corpi includono un’infinità di proprietà e di figure che noi *non* percepiamo e *non* conosciamo – anche se sappiamo essere contenute in tali idee – ci conferma che tali idee non sono in noi ma al di fuori, poiché altrimenti noi avremmo percezione di tutte le proprietà e di tutte le figure, e non soltanto di alcune.⁶²⁰

7.4. La teoria delle idee efficaci

Il terzo argomento con cui Malebranche sostiene la visione delle idee in Dio è la teoria delle idee efficaci.⁶²¹ Malebranche risponde a una serie di questioni sollevate da Régis: questi, infatti, gli obiettava di non avere fornito una spiegazione adeguata dell’unione tra Dio e l’anima, né quindi di come si producesse la conoscenza attraverso la visione delle idee in Dio.⁶²² È per rispondere a queste obiezioni che, in una lettera del 1693, Malebranche formula la teoria delle idee efficaci, che poi manterrà nelle edizioni successive della *Recherche*.⁶²³

Malebranche nella risposta a Régis afferma che noi non possiamo *vedere* l’estensione materiale poiché essa non può *agire efficacemente e direttamente* sulla nostra mente ed è quindi per se stessa invisibile;⁶²⁴ la dimensione della *notitia intuitiva* non è disponibile tra l’estensione materiale e la mente e sono invece esclusivamente le idee intelligibili che possono agire sulle intelligenze. Nel *Éclaircissement* viene introdotta l’idea di estensione intelligibile (*étendue intelligible*), e cioè un’unica idea mediante la quale conosciamo tutti i corpi; essa deve esistere in Dio e non nella nostra anima poiché tale idea (a differenza della nostra anima e delle sue modalità) è eterna, infinita, immutabile, necessaria e

⁶²⁰ Cfr. Schmaltz 2006, p. 73.

⁶²¹ Per una presentazione del tema, si vedano Robinet 1965, Alquié 1974, Gouhier 1978.

⁶²² Cfr. Régis 1690, *Système de philosophie, Métaphysique*, II, pp. 184-188.

⁶²³ Cfr. Schmaltz 2006, pp. 76-77. Robinet 1965, pp. 259-272, data invece l’introduzione della teoria delle idee efficaci al 1695. Secondo Schmaltz, anticipazioni della teoria sono già presenti negli *Entretiens sur la Métaphysique* del 1688. Per una collocazione cronologica della teoria delle idee efficaci nella riflessione di Malebranche, vedi anche Alquié 1974, pp. 209-211.

⁶²⁴ *Réponse à M. Régis*, c. II, § 5: «Quand je dis l’*étendue*, j’entends l’intelligible, j’entends l’idée ou l’archétype de la matière. Car il est clair que l’*étendue* matérielle ne peut *agir efficacemente et directement* dans notre esprit. Elle est absolument invisible par elle-même. Il n’y a que les idées intelligibles qui puissent affecter les intelligenances», corsivo mio.

comune a tutte le menti, argomento questo riconducibile ad Agostino e che poi conserverà e svilupperà negli *Entretiens*:⁶²⁵

Or, selon saint Augustine, c'est en Dieu que nous voyons l'étendue intelligible. Car elle est éternelle cette étendue; elle est immuable, infinie, efficace, capable de modifier l'esprit et de l'éclairer.⁶²⁶

Se l'idea di estensione intelligibile (*étendue intelligible*) è introdotta nel *X éclaircissement*, ciò che compare nelle risposte a Régis per la prima volta è la tesi che l'idea di estensione contenuta in Dio sia intelligibile nella misura in cui *agisce* sulla nostra mente, *toccandola* e producendo in noi le distinte percezioni della natura dell'estensione.⁶²⁷ Oltre all'unione che Dio intrattiene con l'anima in quanto sua causa prima, secondo Malebranche, vi è un'unione che Dio intrattiene con l'anima poiché vi è in lui una realtà intelligibile che può agire sulle menti e comunicare loro una qualche comprensione della verità.

Il est certain que les idées sont efficaces, puisqu'elles agissent dans l'esprit, et qu'elles l'éclairent, puisqu'elles le rendent heureux ou malheureux par les perceptions agréables ou désagréables dont elles l'affectent. Or rien ne peut agir immédiatement dans l'esprit s'il ne lui est supérieur, rien ne le peut que Dieu seul; car il n'y a que l'auteur de notre être qui en puisse changer les modifications. Donc il est nécessaire que toutes nos idées se trouvent dans la substance efficace de la divinité, qui seule n'est intelligible ou capable de nous éclairer que parce qu'elle seule peut affecter les.⁶²⁸

Malebranche parlava di un'unione con Dio già nella prefazione della prima edizione della *Recherche*, nella quale recuperava l'argomento agostiniano di una duplice unione dell'anima: da un lato con il corpo, la quale produce errori e peccati;

⁶²⁵ *X Éclaircissement, rep. III obj.*: «il faut considerer que Dieu renferme en lui-même une étendue idéale ou intelligible infinie; car Dieu connaît l'étendue puisqu'il l'a faite, et il ne la peut connaître qu'en lui-même. Ainsi, comme l'esprit peut apercevoir une partie de cette étendue intelligible que Dieu renferme, il est certain qu'il peut apercevoir en Dieu toutes les figures». La trattazione dell'*étendue intelligible* e del modo in cui essa interviene nella conoscenza richiederebbe un capitolo a sé stante, che non è possibile sviluppare in questo lavoro; si veda sul tema Nolan 2012, Jolley 1990, Nadler 1992. *X Éclaircissement*: «Je suis certain que les idées des choses sont immuables, et que les vérités et les lois éternelles sont nécessaires: il est impossible qu'elles ne soient pas telles qu'elles sont. Or je ne vois rien en moi d'immuable ni de nécessaire (...) Il faut donc conclure que la raison que tout les esprits consultant, est une Raison immuable et nécessaire». In nota a questo passo Malebranche cita Agostino, *De libero arbitrio*, II, cap. 8 e seguenti.

⁶²⁶ *Entretiens*, prefazione. Malebranche sa bene che Agostino non aveva sostenuto la conoscenza delle cose materiali, quindi dell'estensione, nella Ragione divina, ma crede che la conclusione segua necessariamente dalle premesse della teoria agostiniana stessa, integrata dalla nuova ontologia cartesiana: *ibidem*, «mais il est à propos que je prouve ici, que suivant la doctrine du même saint docteur, il faut dire nécessairement, que c'est aussi en Dieu que nous voyons les corps. Car la proposition que je soutiens, qu'on voit en Dieu toutes choses, est générale».

⁶²⁷ Schmaltz 2006, p. 77.

⁶²⁸ *RV III, II, c. 6*.

d'altro lato con Dio, la quale eleva l'anima ed è la fonte di ogni sua luce e felicità.⁶²⁹ Queste due forme di unione sono regolate da due tipi di leggi istituite da Dio, che sovrintendono l'unione tra la mente e il corpo e quella tra la mente e Dio.⁶³⁰ Dalle leggi che regolano l'unione dell'anima con Dio dipende la relazione intellettuale che la mente intrattiene con le idee contenute in Dio nella conoscenza. Come nota Scribano, la mente malebranchiana o si rivolge al corpo, rischiando di incorrere negli errori dei sensi e dell'immaginazione, o si rivolge a Dio, accedendo così alla verità. Non vi è più la terza via percorsa da Cartesio, quella in cui la mente si rivolge verso se stessa per trovare al proprio interno le idee innate o almeno l'idea chiara e distinta di se stessa. L'anima per Malebranche rimane un luogo vuoto o meglio un luogo carico di sensazioni inattendibili.⁶³¹

Inizialmente le leggi che regolano l'unione della mente con Dio davano origine alle *percezioni pure* dell'anima, mentre le leggi che regolano l'unione della mente con il corpo davano origine alle *sensazioni* e alle modificazioni sensibili. La specifica unione intellettuale che la mente intrattiene con Dio era causa delle percezioni pure nel seguente modo: le idee contenute nella mente divina modificavano la mente con una *percezione pura*, che comunicava all'intelletto una qualche comprensione della verità, producendo nella nostra anima una percezione particolare e non sensibile dell'estensione e dei suoi modi. La versione matura della visione delle idee in Dio, invece, prevede una teoria delle idee efficaci secondo la quale l'intelligibilità delle idee divine viene spiegata nei termini in cui queste idee *toccano e colpiscono* l'anima, più o meno intensamente, originando la percezione

⁶²⁹ RV preface: «la distance infinie qui se trouve entre l'Être souverain et l'esprit de l'homme n'empêche pas qu'il ne lui soit uni immédiatement, et d'une manière très-intime. Cette dernière union l'élève au-dessus de toutes choses; c'est par elle qu'il reçoit sa vie, sa lumière et toute sa félicité; et saint Augustin nous parle en mille endroits de ses ouvrages de cette union, comme de celle qui est la plus naturelle et la plus essentielle à l'esprit. Au contraire, l'union de l'esprit avec le corps abaisse l'homme infiniment; et c'est aujourd'hui la principale cause de toutes ses erreurs et de toutes ses misères».

⁶³⁰ Le leggi che regolano l'unione tra l'anima e il corpo e l'anima e Dio sono introdotte negli *Entretiens sur la Métaphysique*, nel 1688: vedi per esempio gli *Entretiens* XII e XIII, e I, § 10: «Car nos esprits n'habitent que dans la Raison universelle, dans cette substance intelligible qui renferme les idées de toutes les vérités que nous découvrons; soit en conséquence des lois générales de l'union de notre esprit avec cette même Raison; soit en conséquence des lois générales de l'union de notre âme avec notre corps, dont la cause occasionelle ou naturelle n'est que les traces qui s'impriment dans le cerveau par l'action des objets, ou par le cours des esprits animaux». Cfr. Schmaltz 2006, e anche Schmaltz 1992.

⁶³¹ Cfr. Scribano 2007, p. XVII.

che la mente ha degli oggetti sia intellettuali sia sensibili, quindi sia le percezioni pure sia quelle sensibile.⁶³²

Nella prima edizione della *Recherche*, nel 1674, Malebranche scriveva che noi vediamo un'idea perché Dio *vuole* rivelarcela: «ainsi l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente»⁶³³. In questa edizione le idee sono intese come oggetti inerti di percezione, che hanno effetto sulla mente esclusivamente alla luce del loro *essere visibili*. Questa descrizione si iscrive perfettamente sulla linea in cui anche Cartesio si era collocato, intendendo la percezione chiara e distinta delle idee come una visione intellettuale, in cui l'intelletto contempla gli oggetti intelligibili così come gli occhi contemplano quelli materiali. Il lume naturale era uno degli elementi che strutturavano questa analogia. Anche la teoria dell'illuminazione agostiniana recuperata da Malebranche si rifà a quella linea di pensiero ma egli la rielabora in maniera originale. Nella versione matura del suo pensiero, infatti, le idee non sono più oggetti inerti di una visione mentale ma i veicoli attivi della causazione divina.⁶³⁴

Secondo questa versione, quando un'idea è presente alla mente essa *produce* un certo effetto percettivo. Il carattere della *causalità* e dell'*efficacia* di un'idea sostituisce il suo carattere *visibile*. L'efficacia delle idee è descritta con termini quali *affecter*, *modifier*, *toucher*, *éclairer*, *agir*, che accentuano e estendono la dimensione percettiva, *intuitiva*, performativa ed esperienziale della conoscenza, che non è più limitata alla *visione* ma coinvolge una dimensione di ulteriore prossimità tra il soggetto e l'oggetto, che è quella prevista dal *toccare* e dal *manipolare*. L'efficacia delle idee, inoltre, confina la mente in uno stato di ancora

⁶³² Nella *Prefazione* degli *Entretiens*, Malebranche scrive che noi abbiamo presente alla mente un'estensione senza limiti e che tale estensione, e le figure che in essa è possibile scoprire, sono *intelligibili* in quanto non si fanno sentire (*parce qu'elles ne se font nullement sentir*). Quando apriamo gli occhi, continua, l'estensione diventa per noi sensibile, per il solo fatto che ci tocca più vivamente (*par cela seul qu'elle nous touche plus vivement*), e produce nella nostra anima un'infinità di percezioni tutte diverse, che chiamiamo colori. Vedi *Entretiens*, *preface*.

⁶³³ RV III, II, c. 6, Schmaltz 2006, Jolley 1994.

⁶³⁴ Vedi Alquié 1974, pp. 209: «Il est de fait que Malebranche, ne réussissant pas à expliquer clairement comment l'idée, qui reste extérieure à notre esprit, est cependant aperçue par lui, semble ajouter, et parfois même substituer, à la théorie selon laquelle nous contemplons les idées dans le Verbe, l'affirmation que nous sommes affectés, et donc modifiés par les idées et par l'étendue intelligible elle-même. La considération de la causalité et de l'efficace de l'idée remplace alors celle de son caractère visible. L'entendement ne semble plus pouvoir être défini comme «la faculté qu'a l'esprit de connaître les objets de dehors»; il devient le sujet passif des modifications qu'il reçoit». Alquié 1974, p. 229, parla di un passaggio da una *vision dans Dieu* a una *vision par Dieu*. Vedi anche, prima di lui, Robinet 1965.

maggiore passività: essa non è più il soggetto di uno sguardo intellettuale che si rivolge a degli oggetti specifici, le idee, ma diviene il ‘materiale’ inerte, informe, oscuro e indefinito sui cui le idee, ormai unica parte attiva della relazione epistemica, agiscono e intervengono.⁶³⁵ Se utilizziamo di nuovo lo strumento della *notitia intuitiva* per comprendere meglio alcune caratteristiche della conoscenza diretta, in questo caso assistiamo al ribaltamento del rapporto tra il soggetto e l’oggetto dell’atto cognitivo.

Malebranche collega quindi, in un secondo momento, l’efficacia delle idee intelligibili anche con le sensazioni. L’idea è unita alla mente nella percezione pura secondo le leggi che regolano l’unione della mente con la sapienza divina ed è unita alle sensazioni nella percezione sensibile secondo le leggi che regolano l’unione della mente con il corpo.

On peut dire de même que les perceptions que l’âme a des idées sont de deux sortes. Les premières, que l’on appelle perceptions pures, sont pour ainsi dire superficielles à l’âme; elles ne la pénètrent et ne la modifient pas sensiblement. Les secondes, qu’on appelle sensibles, la pénètrent plus ou moins vivement. Telles sont le plaisir et la douleur, la lumière et les couleurs, les saveurs, les odeurs, etc. Car on fera voir dans la suite que les sensations ne sont rien autre chose que des manières d’être de l’esprit.⁶³⁶

La stessa idea è quindi in grado di causare sia certi stati intellettuali sia certi stati sensibili, *toccando* e *colpendo* la mente in modi diversi, con maggiore o minore intensità.⁶³⁷ Pur continuando ad affermare lo stato puramente intelligibile dell’idea di estensione contenuta in Dio, nella sensazione assistiamo a una sorta di ‘sensualizzazione’ di tale idea.⁶³⁸ L’idea produce in noi la percezione sensibile

⁶³⁵ Ibidem.

⁶³⁶ *RV I*, I, § 1.

⁶³⁷ Cfr. *RV I*, I, § 1: «On peut dire de même que les perceptions que l’âme a des idées sont de deux sortes. Les premières, que l’on appelle perceptions pures, sont pour ainsi dire superficielles à l’âme; elles ne la pénètrent et ne la modifient pas sensiblement. Les secondes, qu’on appelle sensibles, la pénètrent plus ou moins vivement. Telles sont le plaisir et la douleur, la lumière et les couleurs, les saveurs, les odeurs, etc. Car on fera voir dans la suite que les sensations ne sont rien autre chose que des manières d’être de l’esprit; et c’est pour cela que je les appellerai des modifications de l’esprit»; *RV III*, I, c. 4, § 3: «toutes les sensations, sont au dedans de l’âme même: elles la modifient, et elles la touchent de bien plus près que les idées simples des objets de la pure intellection, lesquelles, bien que présentes à l’esprit, ne le touchent ni ne le modifient pas sensiblement»; e *RV III*, II, c. 3: «Car enfin il ne faut pas croire que l’imagination et les sens mêmes nous représentent les objets plus distinctement que l’entendement pur, mais seulement qu’ils touchent et qu’ils appliquent davantage l’esprit. Car les idées des sens et de l’imagination ne sont distinctes que par la conformité qu’elles ont avec les idées de la pure intellection. L’image d’un carré, par exemple, que l’imagination trace dans le cerveau, n’est juste et bien faite que par la conformité qu’elle a avec l’idée d’un carré que nous concevons par pure intellection. C’est cette idée qui règle cette image».

⁶³⁸ *Entretiens sur la métaphysique*, V, a. V-VI: «ces mêmes modalités étant jointes à l’étendue intelligible qui est l’archétype des corps, et rendant sensible cette étendue, elles peuvent nous en

poiché si unisce alle sensazioni che sono nella nostra anima (come il colore, il calore, l'odore, e via dicendo).

Mais quoique je dise que nous voyons en Dieu les choses matérielles et sensibles, il faut bien prendre garde que je ne dis pas que nous en ayons en Dieu les sentiments, mais seulement que c'est de Dieu qui agit en nous; car Dieu connaît bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous apercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception, *sentiment et idée pure*. Le sentiment est une modification de notre âme, et c'est Dieu qui la cause en nous; et il la peut causer quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit, dans l'idée qu'il a de notre âme, qu'elle en est capable. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, et nous la voyons, parce qu'il lui plaît de nous la découvrir.⁶³⁹

L'idea di estensione intelligibile è la causa ultima sia delle sensazioni, sia delle percezioni pure; entrambe, a loro volta, consentono di condurre a una qualche comprensione della verità, in virtù della connessione causale che intrattengono con l'idea: le prime solo *indirettamente*, le seconde *direttamente*. La sensazione ha il compito di risvegliare la nostra attenzione, conducendoci poi alla comprensione puramente intellettuale dell'idea di estensione e delle verità da essa deducibili.⁶⁴⁰

montrer les rapports, en quoi consistent les vérités de la géométrie et de la physique»; «Cette idée ne devient sensible ou ne se fait sentir, que parce que la substance intelligible de la Raison agit dans l'âme, et lui imprime une telle modalité ou un tel sentiment»; *Entretiens*, I, a. X: «Car l'étendue intelligible ne devient visible, et ne représente tel corps en particulier que par la couleur, puisque ce n'est que par la diversité des couleurs que nous jugeons de la différence des objets que nous voyons». L'affermazione che l'idea di estensione, puramente intelligibile, venga *resa sensible* dai colori è chiaramente molto problematica alla luce dell'ontologia dualista di Malebranche. Per una discussione sul tema vedi Nolan 2012, Jolley 1990 e 1994 e Schmaltz 2003.

⁶³⁹ *RV III*, II, c. 6.

⁶⁴⁰ *Entretiens sur la métaphysique*, V, a. VII: «Prenez garde enfin que bien que nos sens ne nous éclairent point l'esprit par eux-mêmes, comme ils nous rendent sensibles les idées que nous avons des corps, ils réveillent notre attention, et par là ils nous conduisent indirectement à l'intelligence de la vérité». L'idea divina agisce efficacemente sulla mente in modi molto diversi e differenziati, causando sia l'intellezione pura, sia la percezione dei corpi particolari, sia l'attivarsi delle sensazioni che rendono possibile l'individuazione e il riconoscimento degli oggetti particolari. È infatti la discriminazione che ha luogo a livello sensibile che ci consente di individuare i confini degli oggetti, i quali poi conducono al riconoscimento delle figure e infine alla comprensione dell'estensione e delle sue proprietà. *Entretiens sur la métaphysique*, I, a. X: «(...) comment l'esprit peut découvrir toutes sortes de figures et voir ce monde sensible dans l'étendue intelligible, prenez garde que vous apercevez un cercle, par exemple, en trois manières. Vous le concevez, vous l'imaginez, vous le sentez ou le voyez. Lorsque vous le concevez, c'est que l'étendue intelligible *s'applique* à votre esprit avec des bornes indéterminées quant à leur grandeur, mais également distantes d'un point déterminé, et toutes dans un même plan: et alors vous concevez un cercle en général. Lorsque vous l'imaginez, c'est qu'une partie déterminée de cette étendue (...) *touche légèrement* votre esprit. Et lorsque vous le sentez ou le voyez, c'est qu'une partie déterminée de cette étendue *touche sensiblement* votre âme, et la modifie par le sentiment de quelque couleur», corsivo mio.

7.5. La scomparsa del lume naturale e della dottrina del puro intelletto in Malebranche

La nozione di lume naturale è uno degli strumenti con cui Cartesio ha indagato e concettualizzato la *conoscenza diretta*, una conoscenza pensata sul modello della percezione sensibile, in particolare della visione. Il lume naturale, come abbiamo visto nelle *Meditazioni*, è un'istanza dell'intelletto puro, inteso come la facoltà più affidabile della mente, che si occupa di oggetti puramente intellettuali.⁶⁴¹ La nozione di lume naturale scompare quasi del tutto nei testi di Malebranche, il quale, se continua a fare un esteso utilizzo della metafora della luce e dell'illuminazione per spiegare la conoscenza, lo fa con uno scopo opposto a quello di Cartesio: rifiutare ogni autonomia e capacità veritativa alla mente umana, che invece trovavano nel lume naturale cartesiano un solido difensore.

Jolley sostiene che Malebranche non abbandoni soltanto la nozione di lume naturale ma che giunga nel corso degli anni ad abbandonare completamente anche la nozione cartesiana di *intelletto puro*, in favore di una dottrina dell'illuminazione divina così estesa da non offrire più spazio a nessuna di queste due nozioni, così centrali nella riflessione cartesiana.⁶⁴²

Nella *Recherche*, come abbiamo visto, Malebranche abbraccia una filosofia della mente simile a quella cartesiana, in cui questa si compone di due facoltà: l'intelletto e la volontà. In quest'opera l'intelletto (*entendement*) gioca un ruolo importante e infatti il terzo libro è interamente dedicato ad esso.

La pensée seule est essentielle à l'esprit. Sentir et imaginer n'en sont que des modifications (...) L'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée. (...) mais cependant on a coutume de distinguer en lui deux facultés, savoir, l'*entendement* et la *volonté*.⁶⁴³

Anche Malebranche fa un doppio uso del termine intelletto, uno ampio e uno stretto: secondo il primo, l'intelletto è la facoltà attraverso la quale la mente pensa sente e immagina; secondo l'altro, l'intelletto puro è «la facoltà della mente di conoscere gli oggetti esterni senza formarne immagini corporee nel cervello che li rappresentino»⁶⁴⁴. A scomparire progressivamente sarebbe questo secondo uso.

⁶⁴¹ Anche quando utilizzato in modo tecnico, come abbiamo visto, il lume naturale è associato a principi metafisici la cui natura è per Cartesio puramente intellettuale.

⁶⁴² Vedi Jolley 1994, pp. 209-224.

⁶⁴³ RV III, I, I.

⁶⁴⁴ RV III, I, I.

La *Recherche*, come in generale l'opera malebranchiana, è ricca di riferimenti alla dottrina dell'illuminazione agostiniana, secondo la quale la mente non è una luce in se stessa. Nella *Prefazione* della *Recherche* Agostino è citato più volte per sostenere questa idea: «Noli putare te ipsam esse lucem».⁶⁴⁵ La dottrina dell'illuminazione divina e quella della visione in Dio sono soprattutto elementi di una epistemologia che vuole spiegare quali siano gli *oggetti* della conoscenza. Gli oggetti dell'intelletto puro sono le idee (così come anche in ultima analisi, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, quelli dei sensi e dell'immaginazione), che non sono considerate, come da Cartesio, oggetti psicologici e dipendenti dalla mente ma come entità reali, astratte e logiche che risiedono, platonicamente, in Dio.

Se le idee sono entità reali che vediamo nella luce di Dio, alcune tesi cartesiane sono implicitamente o esplicitamente rigettate: ad esempio, l'intelletto non può produrre idee e dunque non vi sono idee *fattizie*; l'intelletto non scopre alcuna idea in se stesso e dunque non vi sono idee *innate*; la mente non riceve idee provenienti dal mondo esterno e dunque non vi sono *idee avventizie*. Pur abbracciando fin da subito la dottrina dell'illuminazione divina agostiniana, in una prima fase Malebranche considera valida e necessaria la nozione di intelletto puro, inteso come la facoltà attraverso cui la mente entra in contatto con le idee contenute in Dio.⁶⁴⁶ L'intelletto nella *Recherche* è infatti definito come la facoltà che *percepisce* le idee.⁶⁴⁷

Con il maturare della sua riflessione, Malebranche radicalizza la teoria dell'illuminazione divina, trasformandola da una teoria sugli *oggetti* della conoscenza in una teoria che ha implicazioni radicali sulle *proprietà intrinseche* della mente, tra cui quella dell'intelletto puro. La convinzione che la mente non sia una luce per se stessa e in se stessa ha conseguenze sulle sue risorse naturali e innate. Astraendo dall'illuminazione divina la mente non possiede più alcun apparato cognitivo autonomo: tutto ciò che possiede sono le sensazioni, oscure e confuse, prive di contenuti rappresentativi e di valore cognitivo.

⁶⁴⁵ *RV*, *preface*, dove riporta anche: «La lumière de la vérité, qui éclaire tout le monde, l'éclairer aussi»; «Sa lumière luit dans les ténèbres, mais elle ne les dissipe pas toujours».

⁶⁴⁶ Cfr. Jolley 1994.

⁶⁴⁷ *RV* I, I, I: «et j'appelle cette faculté ou cette capacité qu'a l'âme de *recevoir* toutes ces choses, *entendement*. D'où il faut conclure que c'est l'entendement qui aperçoit ou qui connaît, puisqu'il n'y a que lui qui reçoit les idées des objets; car c'est une même chose à l'âme d'*apercevoir* un objet que de *recevoir l'idée* qui le représente. C'est aussi l'entendement qui aperçoit les modifications de l'âme ou qui les sent, puisque j'entends par ce mot entendement, cette faculté passive de l'âme par laquelle elle reçoit toutes les différentes modifications dont elle est capable».

Qu'il y a de différence, entre la lumière de nos idées, et l'obscurité de nos sentiments, entre connaître et sentir (...) Celui qui n'a point fait assez de réflexion sur cette différence, croyant sans cesse connaître fort clairement ce qu'il sent le plus vivement, ne peut qu'il ne s'égare dans les ténèbres de ses propres modifications. (...) L'homme n'est point à lui-même sa propre lumière. Sa substance, bien loin de l'éclairer, lui est inintelligible elle-même. Il ne connaît rien que par la lumière de la Raison universelle qui éclaire tous les esprits, que par les idées intelligibles qu'elle leur découvre dans sa substance toute lumineuse.⁶⁴⁸

Lo stato naturale della mente senza Dio è uno stato di oscurità.⁶⁴⁹ Essa è un *lumen illuminatum*, non un *lumen illuminans*.⁶⁵⁰ Questo è stato vero per Malebranche fin dall'inizio della sua riflessione, anche se probabilmente le conseguenze contenute in queste premesse emergono e si radicalizzano gradualmente, man mano che Malebranche si allontana dall'influenza di Cartesio.⁶⁵¹

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, nella versione matura delle idee efficaci ad essere in relazione con le idee divine non è più soltanto la facoltà specifica dell'intelletto, che le percepiva in quanto *visibili*, ma anche le modalità oscure e confuse della mente, e cioè le sensazioni (*sentiments*). Negli *Entretiens sur la métaphysique, sur la religion et sur la mort* a essere oggetto del *toucher, affecter, agir*, più o meno intenso, delle idee è l'*esprit* in generale e non più l'intelletto, definito nella *Recherche* come la facoltà dello spirito in grado di percepire le idee.⁶⁵²

⁶⁴⁸ *Entretiens*, III, a. III; vedi anche «La raison créée, notre âme, l'esprit humain, les intelligences les plus pures et les plus sublimes peuvent bien voir la lumière: mais ils ne peuvent la produire, ou la tirer de leur propre fonds; ils ne peuvent l'engendrer de leur substance. (...) mais ils ne peuvent trouver en eux que des sentiments souvent fort vifs, mais toujours obscurs et confus, que des modalités pleines de ténèbres. En un mot ils ne peuvent se nourrir de leur propre substance. Ils ne peuvent trouver la vie des intelligences que dans la Raison universelle qui anime tous les esprits, qui éclaire et qui conduit tous les hommes»: *Entretiens*, III, a. IV.

⁶⁴⁹ *Entretiens*, III, a. VII: «parce que comme je vous ai déjà dit, je ne suis point ma lumière à moi-même, que ma substance et mes modalités ne sont que ténèbres». La prefazione agli *Entretiens* è ricca di citazioni di Agostino e dei Padri della Chiesa relative alla metafora dell'illuminazione divina.

⁶⁵⁰ *Entretiens*, *preface*: «Ergo dic a te tibi lumen non esse; et clama quod scriptum est: Tu illuminabis lucernam meam Domine: Lumine tuo illuminabis tenebras meas: *Meae autem nihil nisi tenebrae: Tu autem lumen fugans tenebras, illuminans me. Non a me mihi lumen existens, sed lumen non participans nisi in te (...) Quod autem erat lumen? Erat lumen verum. Quid est verum? Quod illuminat omnem hominem*» («Di dunque che non sei luce a te stesso; e dichiara ciò che è scritto: Tu illuminerai la mia lampada: con la tua luce illuminerai le mie tenebre: le mie non sono altro che tenebre: la tua luce invece scaccia le tenebre e mi illumina. Non da me esiste la luce, ma la luce partecipa soltanto in te. Che cosa era allora il lume? Il lume era la verità. E che cosa è la verità? Ciò che illumina ogni uomo», traduzione mia); *X Éclaircissement*, rép. IV obj.; OCM III, pp. 157-158; Malebranche cita San Cirillo di Alessandria, Sant'Agostino e San Gregorio in merito alla distinzione tra *lumen illuminans* e *lumen illuminatum*.

⁶⁵¹ Vedi Robinet 1965, Alquié 1974, Jolley 1994.

⁶⁵² L'importanza della nozione di *entendement* si riduce significativamente negli *Entretiens*, soprattutto se consideriamo la rilevanza che esso ha nella *Recherche*, dove Malebranche gli dedica un intero libro. Anche se come noto Malebranche ha continuato a rivedere la *Recherche* per tutto il

Le sensazioni (*sentiments*) sono inizialmente descritte come proprietà intrinseche e non relazionali della mente anche se, con l'emergere della teoria delle idee efficaci, anch'esse sorgono solo in virtù dell'unione della mente con le idee divine e in correlazione con delle cause occasionali che sono certi eventi fisici che hanno luogo nel cervello.⁶⁵³ Negli *Entretiens* la mente, se slegata dalla sua unione con Dio e con il corpo, non ha più alcuna proprietà o facoltà reale.⁶⁵⁴ La convinzione che Malebranche stabilisce nella prefazione della *Recherche*, che la relazione che la mente ha con Dio è naturale, necessaria e assolutamente indispensabile,⁶⁵⁵ assume un significato via via più forte e letterale, poiché non è più possibile pensare una mente (né tantomeno un intelletto) che non abbia una qualche percezione delle idee in Dio, essendo la sua natura intrinsecamente *relazionale* e dipendente da altro da sé. I tratti di dipendenza della mente da Dio si accentuano quindi con il passare del tempo e il maturare della sua riflessione.

Le ragioni per cui Malebranche va abbandonando la dottrina cartesiana dell'intelletto puro per privilegiare una prospettiva in cui la mente diviene priva di ogni capacità e contenuto, fatta eccezione per le sensazioni, sono molteplici: *in primis* sono ragioni teologiche, che richiedevano un'interpretazione stretta della tesi agostiniana per cui la mente non è la luce di se stessa e la negazione di ogni sua autonomia cognitiva; alla mente non viene più sottratta solo la possibilità di trovare in se stessa le idee e gli oggetti del pensiero e della conoscenza ma anche il possesso di qualsiasi *facoltà naturale* per l'*acquisizione* della conoscenza. Tali facoltà, infatti, lascerebbero alla mente un po' di quella luce naturale che la dottrina agostiniana della mente come *lumen illuminatum* non poteva prevedere.

Oltre alle ragioni teologiche ci sono ragioni più specificamente filosofiche e che sono riconducibili al rifiuto anti-scolastico dell'intero armamentario concettuale e linguistico legato alle facoltà, centrali in tutta la filosofia aristotelica. Nel *X éclaircissement* Malebranche risponde a un ipotetico interlocutore cartesiano che la tesi per cui la nostra anima pensa in virtù della sua natura e del fatto che Dio le ha fornito la *facoltà* di pensare è in contraddizione con la critica pervasiva mossa

corso della vita, è possibile che nelle opere più tarde le facoltà e la configurazione della mente siano divenute via via meno importanti, a favore di una progressiva centralità della sostanza divina in tutti gli aspetti della conoscenza.

⁶⁵³ Cfr. Jolley 1990, 1994, Schmaltz 2006.

⁶⁵⁴ Cfr. Alquié 1974, per cui la mente di Malebranche è pura potenzialità (*virtualité*), p. 105.

⁶⁵⁵ RV, *preface*, OCM I p. 10: «le rapport que les esprits ont à Dieu, est naturel, nécessaire, et absolument indispensable».

dalla filosofia cartesiana alle *facoltà*.⁶⁵⁶ Utilizzare nel caso dell'anima termini oscuri come *nature, faculté, puissance*, che i cartesiani rifiutavano in fisica, non li rendeva più chiari o appropriati.

Se fin dalle prime edizioni della *Recherche* la mente non possiede alcuna facoltà per pensare o produrre idee innate, fattizie e avventizie, con lo sviluppo della sua riflessione, quindi, Malebranche rifiuta alla mente anche una facoltà autonoma di *percezione* delle idee contenute in Dio.⁶⁵⁷ Se termini come *nature* o *faculté* sono privi di significato, le proposizioni in cui questi intervengono sono da considerarsi false o senza senso. Ascrivere qualsiasi facoltà alla mente sarebbe errato, inclusa quella dell'intelletto, anche se intesa come la facoltà che rende possibile la *visione* delle idee in Dio.⁶⁵⁸ Come abbiamo visto, infatti, con la teoria delle idee efficaci non è più l'intelletto che *percepisce* le idee ma sono le idee ad *agire* sulla mente (*âme, esprit*), toccandola e modificandola più o meno intensamente e dando origine sia all'intellezione pura sia alla percezione sensibile, anche se in quest'ultimo caso coadiuvate dalle sensazioni. Se l'intelletto era definito, nelle *Recherche*, come la facoltà dell'*esprit* di ricevere le idee e le modificazioni,

ainsi la faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit, est entièrement passive et ne renferme aucune action; et j'appelle cette faculté ou cette capacité qu'a l'âme de recevoir toutes ces choses, *entendement*.

In una lettera a Régis del 1694 Malebranche afferma che:

les esprits créés seraient peut-être plus exactement définis, *substances qui aperçoivent ce qui les touche ou les modifie*, que de dire simplement que ce sont *des substances qui pensent*.⁶⁵⁹

Tutto lo spirito è definito come *ciò che percepisce ciò che lo tocca e lo modifica*, non più soltanto l'intelletto: come abbiamo visto, inoltre, la relazione percettiva non è più pensata come una *visione* da parte dello spirito o dell'intelletto ma come una *azione* delle idee su di esso.

⁶⁵⁶ *X Éclaircissement*, risp. Obiezione I: «Je m'étonne que messieurs les cartésiens, qui ont avec raison tant d'aversion pour les termes généraux de *nature* et de *faculté*, s'en servent si volontiers en cette occasion (...) et quelques-uns d'entre eux ne craignent point de dire que l'esprit de l'homme produit en lui-même les idées de toutes choses par sa nature, et parce qu'il a la faculté de penser. Mais ne leur en déplaise, ces termes ne sont pas plus significatifs dans leur bouche, que dans celle des péripatéticiens». Questa affermazione è in parte problematica dal momento che nel I libro Malebranche parla a sua volta dell'intelletto e della volontà come delle due *facoltà (facultés)* dell'anima.

⁶⁵⁷ Cfr. Alquié 1974.

⁶⁵⁸ Cfr. Jolley 1994.

⁶⁵⁹ *Réponse à M. Régis*, c. II, § 5.

Anche Cartesio, come abbiamo visto, aveva considerato l'intelletto come la facoltà passiva della mente e la volontà come quella attiva.⁶⁶⁰ Cartesio insiste sulle caratteristiche di *passività* dell'intelletto (*perceptio clara et distincta, intuitus, conaissance intuitive* sono tutti termini che la sottintendono) nella ricezione della verità. Malebranche recupera, nella scelta presentata nella *Recherche* di una filosofia della mente comprensiva delle due facoltà cartesiane (intelletto e volontà), questa dimensione di passività dell'intelletto e la radicalizza nelle opere più mature come gli *Entretiens*, dove la mente stessa, in tutti i suoi stati, viene presentata come intrinsecamente passiva.⁶⁶¹

Concependo la mente come un *lumen illuminatum* e non come *lumen illuminans* e privandola di ogni facoltà autonoma di conoscenza, Malebranche giunge a formulare una teoria in cui sono le idee a *causare* e a *produrre* gli stati cognitivi in una sostanza ormai del tutto priva di capacità cognitive proprie.⁶⁶² La relazione tra la mente e le idee è di tipo *causale*: che una certa idea agisca sulla mente è una condizione necessaria e sufficiente perché tale idea sia oggetto della mente e del pensiero, coinvolta talvolta in un'intellezione pura e talvolta in una percezione sensibile. Quanto più l'azione è leggera e assomiglia a quella della luce, tanto più si è vicini all'evidenza.⁶⁶³ Dove non c'è questa azione, nessuna conoscenza è possibile. In una lettera a De Marain del 1714 Malebranche afferma che l'estensione creata e materiale non può essere oggetto immediato della mente

⁶⁶⁰ Cfr., tra gli altri, la lettera di Cartesio a Regius del Maggio 1641, AT III, p. 372: «Intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio eius actio» («L'intellezione infatti è propriamente una passione della mente, la volizione una sua azione»).

⁶⁶¹ RV IV, c. 11, § 3: «Mais quoiqu'il faille être pour être aperçu, tout ce qui est actuellement n'est pas visible pour cela par lui-même; car, afin qu'il le fût, il faudrait qu'il pût agir immédiatement dans l'âme, qu'il pût par lui même éclairer, affecter ou modifier les esprits, autrement notre âme, qui est purement passive, en tant que capable de perceptions, ne l'apercevrait jamais».

⁶⁶² Secondo Jolley Malebranche, eliminando la facoltà dell'intelletto puro dalla sua teoria, si trova a dover spiegare *come* la mente conosca le idee in Dio e come avvenga il processo grazie al quale la luce divina illumina la mente, funzione che avrebbe potuto essere svolta dall'intelletto. È per risolvere questo 'vuoto epistemico' che, secondo lo studioso, Malebranche introduce la dottrina delle idee efficaci, che si definisce con precisione solo in uno stadio avanzato della sua riflessione. Tale dottrina sarebbe quindi il risultato della necessità di formulare e argomentare in termini filosofici quella che nella *Recherche* si era configurata come una semplice metafora e cioè la tesi dell'illuminazione divina. Una volta eliminata l'opzione di un intelletto puro che percepisce le idee in Dio, Malebranche opta per una spiegazione di tipo causale: la mente entra in contatto con le idee esclusivamente in funzione del fatto che le idee *agiscono* su di lei. Cfr. Jolley 1994 e Robinet 1965. Per un punto di vista leggermente distinto sullo sviluppo, da un punto di vista cronologico e genetico, della dottrina delle idee efficaci, cfr. Alquié 1974.

⁶⁶³ *Entretiens*, III, VIII: «Ne confondez jamais l'évidence, qui résulte de la comparaison des idées, avec la vivacité des sentiments qui vous touchent et qui vous ébranlent. Plus nos sentiments sont vifs, plus répandent-ils de ténèbres. (...) Fuyez en un mot tout ce qui vous touche, et courez et attachez-vous à tout ce qui vous éclaire».

perché *non può* agire su di essa.⁶⁶⁴ Tra corpi e menti nessuna relazione causale è possibile.⁶⁶⁵

Tutta la percezione e tutta la conoscenza, sia sensibile sia intellettuale, è essenzialmente *relazionale*, poiché non può fondarsi su alcuna risorsa intrinseca della mente. Tutto ciò che quest'ultima possiede sono modificazioni oscure e confuse (*sentiments*), a loro volta in ultima analisi causate da Dio. Tutti gli stati della mente sono effetti dell'*azione* delle idee su di essa: la distinzione filosofica tra concepire e percepire sensibilmente si riduce alla maggiore o minore intensità e vividezza con cui le idee divine agiscono sulla mente. Cartesio è ormai lontano, la dipendenza da Dio è totale.

⁶⁶⁴ Malebranche a De Mairan, 12 giugno 1714; OCM XIX, p. 884: «qui est qu'il confond le monde, l'étendue créée, qui ne peut être l'objet immédiat de l'esprit, parce qu'il ne peut affecter l'esprit, agir en lui, avec l'idée de cette étendue, que j'appelle étendue intelligible, parce que c'est elle seule qui affecte l'esprit». Cfr. *X Éclaircissement*: «Il est évident que les corps ne sont point visibles par eux-mêmes; qu'ils ne peuvent agir sur notre esprit, ni se représenter à lui. Cela n'a pas besoin de preuve; cela se découvre d'une simple vue sans qu'il soit besoin de raisonner, car la moindre attention de l'esprit à l'idée claire de la matière suffit pour le découvrir».

⁶⁶⁵ Cfr. *VI Éclaircissement*, dove Malebranche sostiene che anche Cartesio ha considerato impossibile *dimostrare* l'esistenza dei corpi. L'unica via per credere all'esistenza dei corpi è riconoscere l'esistenza di un Dio che non è ingannatore.

Conclusioni

L'obiettivo di questo lavoro è stato, in primo luogo, quello di analizzare le forme di conoscenza diretta in Cartesio e in Malebranche al fine di mostrare, in seconda battuta, similitudini e divergenze nelle proposte dei due autori su questo tema. Nella prima parte ho analizzato alcune nozioni e alcuni strumenti concettuali elaborati dalla scolastica e che hanno costituito le premesse teoriche della riflessione di questi autori sulla conoscenza. Le dottrine di Agostino, Tommaso D'Aquino, Duns Scoto, Suárez, infatti, anche se spesso criticate e rivisitate, continuavano a costituire un fondamentale punto di partenza e un bacino concettuale da cui attingere al momento di elaborare nuove proposte teoriche. Ho analizzato, più specificatamente, alcune nozioni e alcune teorie che mi sono sembrate particolarmente significative per elaborare un discorso sulla conoscenza diretta e sulle sue forme: la dottrina dell'illuminazione divina, il lume naturale, le nozioni innate, la conoscenza intuitiva. Quest'ultima è stata considerata sia nell'accezione di Tommaso, che la intendeva come una forma di conoscenza diretta e non discorsiva, sia nell'accezione elaborata da Scoto e ripresa da Suárez (tra gli altri), di conoscenza diretta e immediata dell'oggetto in quanto esistente e presente alla facoltà cognitiva coinvolta, e cioè i sensi o l'intelletto.

La metafora dell'illuminazione divina ha veicolato un modello di conoscenza descritto e pensato sulla falsariga della percezione sensibile, in particolare della visione. Una conoscenza diretta, quindi, in cui la mente *vede* nella luce divina la verità e gli archetipi che consentono di acquisire una conoscenza stabile, universale, oggettiva. Malebranche recupera questa metafora per articolare la sua teoria della conoscenza. Con Tommaso, Scoto, e poi Cartesio, la luce con cui (e in cui) la mente è in grado di percepire la verità non è più, come era stata per Agostino, quella divina ma è un lume naturale interno alla mente, grazie al quale questa può intuire i principi primi della conoscenza e astrarre i concetti universali dai dati sensibili (Tommaso), acquisire una conoscenza naturale chiara e distinta (Scoto), riconoscere la verità (Cartesio).

Le nozioni innate, spesso indagate sul terreno della conoscenza angelica, costituivano uno strumento per pensare una conoscenza puramente intellettuale, universale, verace (poiché le idee innate erano poste nella mente da Dio) e diretta, che non richiedeva alcun processo di manipolazione e astrazione a partire dal dato

sensibile. Il concetto innato di Dio posseduto, secondo Scoto, dagli angeli, ha aperto a Cartesio la strada per pensare a un concetto di Dio innato, chiaro e distinto, che la mente umana trova in se stessa.

In questo contesto risulta particolarmente importante la nozione di idea, sia nel suo debito verso alcuni concetti elaborati o utilizzati dalla scolastica (*species, idea, forma, conceptus*), sia nell'uso inaugurato da Cartesio. L'idea, infatti, ha costituito uno strumento importante per la concettualizzazione della conoscenza diretta, che spesso necessita di un *medium* in grado di mettere in contatto la mente con gli oggetti conosciuti e di rendere la conoscenza generale, universale, oggettiva, essenziale. A questo proposito il contributo di John Yolton sulla conoscenza intesa come percezione risulta particolarmente utile per comprendere alcune caratteristiche della teoria epistemologica di Malebranche. Yolton mostra infatti come alcune espressioni nate nell'ambito dell'osservazione empirica e della percezione sensibile, quali ad esempio quella di 'presenza dell'oggetto' o di 'azione a distanza', furono trasferite, nella prima modernità, all'ambito della conoscenza in generale, dando origine a dei modelli epistemici nei quali il vocabolario delle sensazioni e degli oggetti materiali si mischiava a quello delle idee e della percezione intellettuale, in modi che non sempre distinguevano (o erano consapevoli della differenza) tra l'uso metaforico e quello letterale di certe espressioni. Le parole e i concetti utilizzati per spiegare la percezione sensibile e i fenomeni empirici informavano in maniera sostanziale il modo di pensare tutta la conoscenza.

La ricerca sulla conoscenza diretta si è articolata in questo lavoro attorno a due modelli: quello tomista, in cui essa è stata concepita come conoscenza non discorsiva, un'apprensione istantanea da parte della facoltà conoscitiva. E quello scotista, che ha introdotto una distinzione ulteriore all'interno della conoscenza, che distingue tra l'*esistenza* e l'*essenza* dell'oggetto conosciuto, le quali non sempre sono colte insieme. Cartesio utilizza soprattutto la concezione tomista, Malebranche quella scotista; il primo ha sia problematizzato sia definito, molto meno del secondo, la distinzione interna alla conoscenza tra esistenza ed essenza, tra il sapere *che* qualcosa è e il sapere *che cosa* essa sia. Benché il *cogito* costituisca un caso in cui i due aspetti sono mescolati insieme e nello stesso tempo distinti – ed è proprio questa sopravvivenza di una dimensione puramente *esperienziale* a determinare la privilegiata indubitabilità del *cogito* nel sistema cartesiano – Cartesio non distingue

generalmente tra elementi ideali e non ideali, concettuali e pre-concettuali. Tutta la conoscenza umana è per lui conoscenza di idee e la sola distinzione presa in considerazione è quella tra una intuizione diretta di queste (o dei principi, o delle verità, concepite in forma proposizionale) e un procedimento discorsivo, deduttivo, inferenziale. Le idee, a loro volta, sono contenuti e modi del pensiero, oggetti immediati di questo, e non sono definite in primo luogo come *essenze*, come è il caso di Malebranche, sebbene anche in Cartesio esse consentano un accesso vero e adeguato alla natura del reale

La conoscenza diretta, quindi, può essere considerata sotto due aspetti principali: come conoscenza dell'*esistenza* di un ente (questa in genere possiede la caratteristica dell'*immediatezza*) e come conoscenza dell'*essenza* o della *natura* dell'ente medesimo (questa in genere richiede la *mediazione* di un'idea).

Dell'*esistenza* degli oggetti materiali e spirituali che queste idee rappresentano, secondo Cartesio, noi non abbiamo certezza, almeno finché non viene dimostrata l'esistenza del Dio verace che ci ha creato e che ci ha fornito di una ragione (una mente, un intelletto, una facoltà razionale) affidabile e in grado, quando correttamente utilizzata, di riconoscere il vero. All'interno di questo scenario, in cui tutto viene revocato in dubbio, il *cogito* costituisce appunto un caso unico e privilegiato. Del nostro pensiero e della nostra mente, in quanto *res cogitans*, noi non abbiamo soltanto una conoscenza diretta e *abstractiva*, mediante un'idea che ce ne rivela la natura; di esso possediamo anche una conoscenza intuitiva (nel senso scotista di *notitia intuitiva*), in quanto noi facciamo *esperienza* non solo *diretta* ma anche *immediata* della nostra sostanza in quanto *esistente* nel momento in cui pensiamo. Sopravvive nel *cogito* una dimensione pre-cognitiva, pre-ideale, puramente esperienziale, che rivela in modo certo e immediato l'*esistenza* di ciò che conosciamo. Cartesio descrive il modo in cui la mente conosce questa verità («vostre esprit la voit, la sent & la manie⁶⁶⁶») sottolineando la dimensione percettiva del contatto con essa, ripresa dall'ambito della percezione sensibile – non solo relativo alla visione, ma anche al tatto, al tocco – che richiama il modo in cui Malebranche parlerà dell'azione e dell'efficacia delle idee sulla mente.

Dell'*esistenza* di Dio, secondo Cartesio, non abbiamo né *intuitus* né *notitia intuitiva*. Come già avevano fatto Tommaso e Scoto, egli riserva la *notitia intuitiva*

⁶⁶⁶ AT V, p. 138.

di Dio, immediata e diretta, allo stato di beatitudine di cui si farà esperienza dopo la morte. Tutta la conoscenza naturale è mediata da idee e concetti con cui poi costruiamo proposizioni, inferenze, ragionamenti. Cartesio sostiene in più passi che la conoscenza dell'esistenza di Dio si ottiene solo mediante delle dimostrazioni e con la forza del ragionamento⁶⁶⁷: essa è sempre una conoscenza *indiretta*, inferenziale. Conosciamo *direttamente*, anche se non completamente, la *natura* di Dio, mediante la percezione chiara e distinta dell'idea innata che possediamo di lui.

All'interno di questo contesto assume importanza privilegiata un altro strumento della conoscenza diretta evocato da Cartesio: il *lumen naturale*. Come ho tentato di mostrare, all'interno delle *Meditazioni metafisiche*, esso non è soltanto inteso come la parte più affidabile della mente, adibita al riconoscimento del vero e del falso, ma ha invece la funzione più specifica di rendere manifesti, in maniera privilegiata ed esclusiva, i principi causali, di cui Cartesio si serve soprattutto nella terza meditazione per dimostrare l'esistenza di Dio. Provare l'esistenza di un Dio verace che ci ha creato con un intelletto in grado di riconoscere il vero, come noto, serve a Cartesio per convalidare il criterio dell'evidenza (cioè la percezione chiara e distinta), necessario in ultima analisi per giustificare tutte le nostre conoscenze. Non potendosi appellare semplicemente alla percezione chiara e distinta per costruire la propria dimostrazione, Cartesio si affida al lume naturale, istanza che non viene mai revocata in dubbio, per ottenere una *conoscenza diretta* dei principi causali, che sono definiti come evidenti.

I principi causali sono tutte formulazioni riconducibili a un'unica idea, e cioè che di tutto ciò che esiste (sia *formalmente*, sia *oggettivamente*, per usare la distinzione cartesiana) si deve ricercare la causa, poiché non è possibile che qualcosa sia prodotto dal nulla. Una delle formulazioni di questo principio, e cioè che non può esservi in un effetto una quantità di realtà maggiore di quella contenuta nella causa che ha prodotto quell'effetto, consente a Cartesio di dimostrare l'esistenza di Dio. Poiché, infatti, l'idea innata di Dio contiene una realtà oggettiva infinita, molto maggiore di quella contenuta nella nostra mente, non è possibile che tale idea sia un prodotto di quest'ultima. Solo una sostanza infinita come Dio può in ultima istanza essere la causa di un'idea la cui realtà oggettiva è infinita.

Le obiezioni di Gassendi all'uso che Cartesio fa del lume naturale consentono di mettere in evidenza alcuni problemi generali relativi alle forme di conoscenza

⁶⁶⁷ AT V, p. 139.

diretta, mostrando al contempo il privilegio, tutt'altro che ovvio, di cui godono i principi causali all'interno delle *Meditazioni*. Anche se il *cogito* è a tutti gli effetti un'intuizione, il principio causale sembrerebbe implicato anche in esso, poiché l'esistenza della mente è richiesta come *causa* del pensiero, che non può essere un effetto, una proprietà né un attributo del nulla.

In merito a questi aspetti, risultano particolarmente significativi tanto i punti di contatto quanto le divergenze della teoria cartesiana con i lavori di Malebranche. Malebranche, partendo dalla riflessione cartesiana e approfondendola, fa emergere l'ambiguità contenuta in Cartesio e separa nettamente e chiaramente ciò che in quest'ultimo ancora coesisteva, in maniera apparentemente non conflittuale, all'interno del *cogito*: l'apprensione e l'intuizione dell'*esistenza* di qualcosa dalla conoscenza chiara e distinta della sua *essenza*. Soggettiva e immediata la prima, oggettiva e universale la seconda, mediata dalle idee che consentono una conoscenza definitoria e comunicabile delle proprietà degli enti.

Nella terza parte del lavoro mi sono concentrata su tre diversi *oggetti* della conoscenza diretta in Malebranche: il *cogito* (la propria anima), Dio, le idee degli oggetti materiali. Per questo filosofo la relazione epistemica diretta è una relazione che contiene sempre anche implicazioni ontologiche e di esistenza. Egli costruisce la propria teoria della conoscenza sul modello della percezione sensibile, che implica per definizione un contatto tra il soggetto e una realtà esterna, per cui il fatto che sussista una relazione epistemica *implica* l'esistenza attuale e reale dei due termini che entrano in questa relazione.

Coerentemente con l'assunzione di due modelli distinti, Cartesio e Malebranche assegnano priorità e rilevanza a due principi che, sebbene possano considerarsi simili, mettono in evidenza due preoccupazioni differenti. Il principio di causalità «ex nihilo nihil fit» stabilisce la priorità di determinare la causa di tutto ciò che esiste, sia esso reale o ideale, sia esso la mente, l'idea di Dio o ciò che possiamo definire vero: esprime cioè la necessità di *giustificare* e *spiegare* razionalmente un ente, un processo o una verità ricostruendone la genealogia, l'eziologia, la catena deduttiva.

La centralità che Malebranche attribuisce alla dimensione esperienziale ed esistenziale della conoscenza, oltre a quella cognitivo-ideale, fa sì che il principio più importante della sua filosofia, quello che consente in ultima analisi di avere una conoscenza certa dell'esistenza della nostra anima, di Dio e delle idee che sono alla

base del sapere scientifico, sia che «le néant n'est pas visible». La garanzia della certezza è assegnata alla *notitia intuitiva*, alla dimensione esperienziale e immediata della conoscenza, che viene tradotta in principio e che diviene la base dell'ontologia e dell'epistemologia: non possiamo *vedere* il nulla, ciò che non esiste, che esso sia Dio, l'anima o l'idea dell'estensione. Nella misura in cui *vediamo* (intellettualmente) questi enti, essi esistono. Alla conoscenza *astrattiva* e concettuale, che viene ora definita e circoscritta con precisione, appartengono la chiarezza e la distinzione, la possibilità di costituirsi come sistema scientifico in cui i rapporti logici sono individuati e determinati con rigore geometrico.

La nozione della conoscenza come *visione* viene rinforzata in Malebranche rispetto a Cartesio, tanto che il primo utilizza spesso il verbo *connaître* e il verbo *voir* come intercambiabili. La relazione epistemica della semplice visione (intellettuale) è per il filosofo la più pregiata, quella che garantisce con più certezza la relazione con la verità e l'evidenza. È una *prouve par simple vue* che ci consente di conoscere l'esistenza e la perfezione di Dio ed è ancora *par simple vue* che conosciamo la nostra anima e le verità della matematica e della geometria, e cioè quelle relative alla natura dell'estensione.⁶⁶⁸ In questa forma di conoscenza non può esservi errore. La luce rimane un elemento necessario per concettualizzare la percezione del vero ma viene ora del tutto estromessa dalla mente e dalle sue modificazioni e ri-localizzata, come già aveva fatto Agostino, all'esterno di essa, e cioè all'interno della sostanza divina.

Malebranche fa un uso molto ampio e frequente degli aggettivi 'immediato' e 'diretto' in riferimento alla conoscenza: per parlare dell'azione e della visione di Dio, per parlare della presenza delle idee alla mente, per parlare del modo in cui fa parte della natura dell'anima l'essere modificata, toccata, alterata da ciò che percepisce. Il linguaggio della percezione intellettuale ricalca in maniera letterale quello della percezione sensibile. Vi è l'idea che ciò con cui abbiamo un contatto immediato e diretto è ciò che interviene *pienamente* in una relazione epistemica. La relazione con l'oggetto conosciuto può originare due forme di conoscenza ben distinte e che richiamano la distinzione scotista tra *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*: mediante la prima conosciamo la nostra anima, mediante la seconda la natura dei corpi.

⁶⁶⁸ Vedi RV VI, II, c. 6, in cui tutti questi oggetti sono conosciuti *par simple vue*.

La conoscenza che abbiamo della nostra anima diviene quindi paradigma di una delle forme della conoscenza diretta. Il contatto che Malebranche prevede in questo caso è quello *par sentiment*, mediante il sentimento interiore (o coscienza), che ci fa percepire *immediatamente* e con assoluta certezza l'anima nella sua *esistenza* ma non nella sua *essenza*. Il *medium* dell'idea in questo tipo di conoscenza non è disponibile, si fa esperienza immediata della cosa, come nel caso della *notitia intuitiva*. L'*esperienza* certifica, *ipso facto*, l'*esistenza* di ciò che percepiamo ed esperiamo – pensieri, volizioni, sensazioni, ecc. – ma la conoscenza che abbiamo della natura di ciò rimane confusa, tenebrosa, oscura, cangiante, priva di luce e di evidenza. Questo è il modo in cui conosciamo la nostra anima e le innumerevoli sensazioni che le appartengono, o meglio che la costituiscono.

Il secondo caso preso in considerazione, e che costituisce ancora una forma di conoscenza immediata e diretta, è quello della conoscenza di Dio. Noi constatiamo di possedere la conoscenza di Dio e cioè di una sostanza infinita. Poiché l'infinito non può, secondo Malebranche, essere rappresentato mediante un concetto, dobbiamo concludere che noi *vediamo* Dio in se stesso; lo percepiamo dunque nella sua *esistenza* e nello stesso tempo, anche se non possiamo possederne una conoscenza completa e adeguata, ogni conoscenza chiara e perfetta cui accediamo – come sono quelle relative alla natura della materia e dei corpi – è conosciuta in lui, poiché le idee sono archetipi che costituiscono la sostanza divina in quanto partecipata dalle creature. Conoscendo Dio, quindi, conosciamo sia la sua *esistenza*, sia l'*essenza* di almeno alcune delle sue perfezioni. Se in Cartesio le due forme di conoscenza – che potremmo definire *essenziale* ed *esperienziale* – coesistevano all'interno del *cogito* e della conoscenza della propria sostanza pensante, in Malebranche esse coesistono, almeno in parte e in maniera peculiare, all'interno della conoscenza di Dio.

Ultimo caso di conoscenza diretta è infine quello della *visione* delle *idee* in Dio. Come in Cartesio la conoscenza tramite *idea* rimane un requisito necessario per una conoscenza chiara e distinta e infatti Malebranche descrive questa forma di visione come l'unica in grado di fornire un accesso affidabile alla definizione e alle proprietà di un oggetto, ai suoi rapporti con altri oggetti o con le sue stesse parti, e quindi a un tipo di sapere autenticamente scientifico. È questa conoscenza simile alla *notitia abstractiva* scotista, che consentiva di accedere all'*essenza* delle cose e alla loro definizione, a prescindere dalla loro esistenza. Questa conoscenza in

Malebranche è certa, chiara, luminosa, universale, oggettiva, comparabile, evidente, ma non ci consente di entrare in contatto con le cose stesse, e cioè con gli oggetti materiali che sono rappresentati dalle idee. Non era stato così per Scoto, per il quale dello stesso oggetto si poteva avere sia *notitia intuitiva* sia *notitia abstractiva*. Per Malebranche questo è il modo, *mediato* dunque, in cui conosciamo i corpi e gli oggetti esterni. *Soltanto* i corpi, a dire il vero, poiché solo di essi possediamo le idee, o meglio l'idea, quella di estensione intelligibile, che ci consente di percepire sia sensibilmente sia intellettualmente tutti i distinti oggetti che conosciamo. Di essi conosciamo perfettamente la *natura* e l'*essenza*, quindi le proprietà e le disposizioni, ma non l'*esistenza*.

La conoscenza dei corpi non è soltanto *mediata* ma anche *indiretta*, poiché nessun contatto diretto, neppure mediato, è possibile tra sostanze radicalmente distinte come la mente e i corpi. Le idee che vediamo non sono semplici mezzi *tramite cui* conosciamo gli oggetti materiali, ma sono l'oggetto proprio della nostra conoscenza, in quanto entità reali e indipendenti dalla mente umana e contenute in Dio. Il modo in cui Malebranche descrive la conoscenza delle idee, che sono gli unici oggetti immediati del pensiero, rimanda ancora una volta alla dimensione della *notitia intuitiva*. Esse sono descritte come realmente esistenti e presenti alla mente, come ciò che più le è prossimo e vicino, anche se esterno a essa. E di nuovo, stando al principio cardine dell'epistemologia e della metafisica di Malebranche, per cui *il niente non può essere visto né percepito*, il fatto stesso che noi le *vediamo* e dunque le *percepriamo intellettualmente*, dotate di certe caratteristiche (infinità, immutabilità, necessità, universalità) antitetiche a quelle della nostra mente, ci garantisce con certezza della loro esistenza. Come nel caso della *notitia intuitiva*, l'esistenza dell'oggetto intuito è condizione necessaria per il verificarsi dell'atto cognitivo stesso. Malebranche sembra seguire un ragionamento simile quando afferma che la percezione dell'Infinito e dell'infinità delle idee implica l'*esistenza* di ciò che percepiamo; e come non vi è errore nella percezione, non vi è errore nella *visione intellettuale* delle idee, che sono davvero così come le *vediamo*.⁶⁶⁹

La teoria delle idee efficaci, con cui Malebranche spiega la relazione tra la mente e le idee, sottolinea ulteriormente la dimensione diretta, immediata,

⁶⁶⁹ Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien*, p. 50: «Penser à rien et ne point penser, appercevoir rien et ne point appercevoir, c'est la même chose. Donc tout ce que l'esprit apperçoit immédiatement et directement, est quelque chose ou existe: je dis immédiatement et directement, prenez-y garde».

percettiva, esperienziale della conoscenza in generale. L'intelligibilità di un oggetto è interpretata nei termini di *efficacia* e di *azione* che questo può avere sulla mente (o spirito, o anima): noi possiamo conoscere solo ciò che può *agire su, toccare, modificare*, la nostra sostanza, che è in ultima analisi una sostanza spirituale. Questa azione e questa efficacia, a mio avviso, non sono solo di tipo intenzionale o semantico, ma oscillano tra un significato metaforico e uno letterale. Con la teoria delle idee efficaci la mente diviene, all'interno della relazione percettiva, totalmente *passiva*: essa non è nemmeno più il soggetto di uno sguardo e di una visione intellettuale ma solo l'oggetto di una manipolazione e di distinte e differenziate alterazioni da parte delle idee, che rimangono la sola parte attiva ed efficace all'interno della relazione epistemica. La mente è svuotata di ogni autonomia.

In una lettera a Régis del 1694 Malebranche afferma che:

les esprits créés seraient peut-être plus exactement définis, *substances qui aperçoivent ce qui les touche ou les modifie*, que de dire simplement que ce sont *des substances qui pensent*.⁶⁷⁰

Lo spirito è definito come *ciò che percepisce ciò che lo tocca e lo modifica*: la dimensione *esperienziale* dell'intuizione, che in Cartesio era limitata al *cogito*⁶⁷¹, in Malebranche diviene definitoria dello spirito e arriva a estendersi a tutta la conoscenza. Il contatto immediato e diretto che è richiesto da questa forma di conoscenza è possibile per la mente nel caso di Dio, di se stessa e delle idee dei corpi. Ciò che resta al di fuori di questa percezione immediata e diretta è inaccessibile. I corpi in se stessi, che non possono *agire* sulla mente né *toccarla* o *modificarla*, sono invisibili e *quindi* inconoscibili.

⁶⁷⁰ *Réponse à M. Régis*, c. II, § 5.

⁶⁷¹ Cfr. AT V, p. 137: «la vérité de cette proposition: je pense, donc je suis (...) vostre esprit la voit, la sent & la manie».

BIBLIOGRAFIA

1. LETTERATURA PRIMARIA

- Agostino, *Opere* Agostino, *Opere di sant'Agostino*, Ed. latino-italiana, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Roma, Nuova biblioteca agostiniana: Città nuova Editrice.
- Agostino, *Dialoghi I* Sant'Agostino, *Opere di Sant'Agostino. Dialoghi I: La Controversia Accademica, La Felicità, L'Ordine, I Soliloqui, L'Immortalità dell'Anima*, a cura di D. Gentili, Roma, Nuova biblioteca agostiniana: Città Nuova Editrice, 1970.
- Agostino, *La Trinità* Sant'Agostino, *Opere di Sant'Agostino. La Trinità*, a cura di A. Trape, M. F. Sciacca, Roma, Nuova biblioteca agostiniana: Città Nuova Editrice, 1973.
- Agostino, *La Genesi* Agostino, *La Genesi alla lettera*, a cura di L. Carrozzi, Roma, Nuova biblioteca agostiniana: Città Nuova Editrice, 1989.
- Agostino, *Ritrattazioni* Agostino, *Le Ritrattazioni*, a cura di U. Pizzani, Roma, Nuova biblioteca agostiniana: Città Nuova Editrice, 1994.
- Agostino, *La vera religione* Agostino, *La vera Religione*, Roma, Nuova biblioteca agostiniana: Città Nuova Editrice, 1995.
- Arnauld 1662 A. Arnauld, P. Nicole, *La Logique: ou L'art de penser. Contenant, outre les regles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Paris, 1662.
- AT, volume e pagina R. Descartes, *Oeuvres*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, Paris, Vrin, 1974-1975.
- Cartesio 2005 Cartesio, *Tutte le lettere*, Milano, Bompiani, 2005.
- Cartesio 2009 Cartesio 2009, *Opere filosofiche I-IV*, a cura di Eugenio Garin, Roma-Bari, Laterza, 2009.
- Opere I: *Frammenti giovanili, Regole per la guida dell'intelligenza, La Ricerca della verità mediante il lume naturale, Il Mondo, L'Uomo, Discorso sul metodo.*
- Opere II: *Meditazioni metafisiche, Obiezioni e risposte.*
- Opere III: *Principi della filosofia.*

Opere IV: *Le passioni dell'anima, Lettere sulla morale, Colloquio con Burman.*

- Cartesio 2010 Descartes, *Meditazioni metafisiche*, traduzione di Sergio Landucci, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- Conimbricenses 1598 Conimbricenses, *Commentarii in tres libros de anima*, Coimbra, 1598.
- Desgabets 1985 R. Desgabets, *Œuvres philosophiques inédites, Quadratures*, Amsterdam, 1985.
- Duns Scoto, *Opera Omnia* G. Duns Scoto, *Opera Omnia*, Civitas Vaticana, Typis polyglottis Vaticanis, 1950 ss., in corso.
- Duns Scoto, Wadding G. Duns Scoto, *Opera Omnia*, sumptibus L. Durand, Lugduni, 1639, ripr. anast. a cura di L. Wadding, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1968.
- Enrico di Gand, *Summa* Enrico di Gand, *Summae quaestionum ordinariarum*, 2 voll., Parisiis 1520, ripr. anast. St. Bonaventure, New York, The Franciscan Institute, 1953.
- Eustachio 1629 Eustachius a Sancto Paulo, *Summa Philosophiae Quadripartita*, Köln.
- Gassendi 1658 (1964) P. Gassendi, *Opera Omnia*, 6 voll., Lyon, 1658.
- Gassendi *DM* P. Gassendi, *Disquisitio Metaphysica*, a cura di B. Rochot, Vrin, Paris, 1962.
- Goclenius 1964 (1613) R. Goclenius, *Lexicon Philosophorum*, Olms, Hildesheim, 1964.
- Malebranche 2007 N. Malebranche, *La Ricerca della verità*, a cura di Maria Garin, Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Malebranche, *RV* N. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, in *Œuvres*, 2 voll. ed. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, 1979.
- Malebranche, *Œuvres* N. Malebranche, *Œuvres*, 2 voll. ed. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, 1979. Vol. I: *De la recherche de la vérité - Réponse à M. Régis (extraits) - Éclaircissements sur la recherche de la vérité - Conversations chrétiennes*; Vol. II: *Traité de la nature et de la grâce - Méditations chrétiennes et métaphysiques - Traité de morale - Entretiens sur la métaphysique, sur la religion, et sur la mort. Appendice : Lettre de Malebranche sur l'efficace des idées. Traité de l'amour de Dieu - Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois - Lettres à Dortous de Mairan.*

- Mersenne 1623 M. Mersenne, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Paris, 1623.
- Nicot 1606 J. Nicot, *Trésor de la langue française tant ancienne que moderne*, Paris, 1606.
- OCM, volume e pagina N. Malebranche, *Œuvres complètes*, dir. André Robinet, 20 voll. Paris, Vrin, 1958-1967.
- Platone, *Repubblica* Platone, *La Repubblica*, traduzione di Franco Sartori, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- Régis 1690 P. S. Régis, *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, 4 voll., Lyon, 1690.
- Régis 1691 P. S. Régis, *Cours entier de philosophie ou système général selon les principes de M. Descartes, contenant la logique, la métaphysique, et la morale*, 3 voll., Amsterdam, 1691.
- Silhon 1626 J. de Silhon, *Les Deux Vérités de Silhon, l'une de Dieu et de sa providence, l'autre de l'immortalité de l'âme*, Sonnius, Paris.
- Suárez, *De anima* Francisco Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, 3 vols., ed. S. Castellote, Madrid, 1978- 1991.
- Suárez, *Disputationes metaphysicae* Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, in *Opera Omnia*, ed. C. Berton, Paris, 1856.
- Tommaso, *Quaestiones disputatae* Tommaso D'Aquino, *Quaestiones disputatae*, Vol. II, a cura di P. Bazzi, M. Calcaterra, T. S. Centi, E. Odetto, P. M. Pession, Torino, Marietti, 1953.
- Tommaso, *Sulla Verità* Tommaso D'Aquino, *Sulla Verità*, a cura di Fernando Fiorentino, Milano, Bompiani, 2005.
- Tommaso, *Summa Theologiae* Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, a cura di P. Caramello, Torino, Marietti, 1952.
- Tommaso, *I-IV Sent.* Tommaso D'Aquino, *Scriptum super libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, sumptibus P. Lethielleux, a cura di R.P. Mandonnet, Paris, Editio nova, 1929.

2. LETTERATURA SECONDARIA

- Alston 1989 W. Alston, *Epistemic Justification*, Ithaca, Cornell University Press, 1989.
- Alquié 1963 F. Alquié, *Oeuvres philosophique de Descartes*, Paris, Garnier Frères, 1963.
- Alquié 1974 F. Alquié, *Le Cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin, 1974.
- Ariew, Grene 1995 R. Ariew, M. Grene, *Descartes and His Contemporaries*, University of Chicago Press, Chicago, 1995.
- Ariew 1997 R. Ariew, «Critiques scolastiques de Descartes: le *cogito*», *Laval théologique et philosophique* 53 (1997) 3, pp. 587-603.
- Ariew 1999 R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca, London, Cornell University press, 1999.
- Ariew 2011 R. Ariew, *Descartes among the Scholastics*, Leiden-Boston, Brill, 2011.
- Armogathe 1990 J. R. Armogathe, «Sémanthèse d'idée/idea chez Descartes», in M. Fattori e M. L. Bianchi (a cura di), *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, Iliesi, 1990.
- Audi 1993 R. Audi, *The Structure of Justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Ayer 1956 A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth, Penguin, 1956.
- Ayers 2008 M., Ayers, «Theories of knowledge and belief», in M. Ayers, D. Garber (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy II*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp.1003-1061.
- Ayers 2008 M., Ayers, « Ideas and objective being», in M. Ayers, D. Garber (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy II*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 1062-1107.
- Ayers, Garber 2008 M. Ayers, D. Garber (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Baier 1986 A. Baier, «The Idea of the True God in Descartes», in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' "Meditations"*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 359-388.

- Bardout 1999 J. Bardout, *Malebranche et la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- Beyssade 1979 J.M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979.
- Beyssade 1992 J.M. Beyssade, «The Idea of God and the Proofs of His Existence», in Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 174-200.
- Bennett 1990 J. Bennett, «Truth and Stability in Descartes' *Meditations*», *Canadian Journal of Philosophy*, 16 (1990), pp. 75–108.
- Boler 1982 J. F. Boler, *Intuitive and Abstractive Cognition*, in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, a cura di N. Kretzmann et al., Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 460-478.
- Boyer 1921 Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustine*, Paris, 1921.
- Boyle 1999 D. Boyle, «Descartes' Natural Light Reconsidered», *Journal of the History of Philosophy*, 37 (1999) 4, pp. 601-612.
- Bracken 1963-1964 H. Bracken, «Berkeley and Malebranche on ideas», in *Modern Schoolman* 41 (1963-1964), pp. 1-15.
- Brown 1976 J. Brown, «John Duns Scotus on Henry of Ghent's "Arguments for Divine Illumination: The Statement of the Case"», *Vivarium*, 14 (1976) 2, pp. 94-113.
- Carraud 1999 V. Carraud, «De la connaissance intuitive de Dieu selon A.T. V», in J. R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti (a cura di), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Napoli, Vivarium, 1999, pp. 287-315.
- Carriero 1986 J. Carriero, «The Second Meditation and the Essence of the Mind», in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' "Meditations"*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 199-222.
- Carriero 2008 J. Carriero, «The Cartesian Circle and the Foundations of Knowledge», in J. Broughton and J. Carriero (ed.), *A Companion to Descartes*, Oxford, Blackwell, 2008, pp. 302-318.
- Carriero 2009 J. Carriero, *Between Two Worlds: A Reading of Descartes' Meditations*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- Chappell 1986 V. Chappell, «The Theory of Ideas», in A. O. Rorty (edited by), *Essays on Descartes' "Meditations"*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 177-198.

- Chisholm 1982 R. M. Chisholm, *The Foundations of Knowing*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- Clarke 1982 D. M. Clarke, *Descartes' Philosophy of Science*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1982.
- Cling 1985 A. D. Cling, «Foundationalism And Permanence In Descartes' Epistemology», *Southern Journal of Philosophy* 23, pp. 145-156.
- Colli, Selogna 2011 A. Colli, C. Selogna, *Fantasia immaginazione conoscenza. Uno studio sul "De imagine" di Giovanni Duns Scoto*, Milano, LED Edizioni Universitarie, 2011.
- Connell 1967 D. Connell, *The vision in God: Malebranche Scholastic Sources*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1967.
- Connell 1974 D. Connell, «Malebranche et la scolastique», *Les Études philosophiques*, 4 (1974), pp. 449-463.
- Cottingham 2008 J. Cottingham, «The Role of God in Descartes's Philosophy», in J. Broughton and J. Carriero (ed.), *A Companion to Descartes*, Oxford, Blackwell, 2008, pp. 288-301.
- Courtenay 1990 W. J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Pierluigi Lubrina Editore, 1990.
- Crapulli 2010 G. Crapulli, *Introduzione a Descartes*, Bari, Editori Laterza, 2010.
- Cronin 1960 T. J. Cronin, «Eternal Truths in the Thought of Descartes and of His Adversary», *Journal of the History of Ideas*, 21 (1960) 4, pp. 553-559.
- Curley 1986 E. M. Curley, «Analysis in the *Meditations*: The Quest for Clear and Distinct Ideas», in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' "Meditations"*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 153-176.
- Curley 1993 E. M. Curley, «Certainty: Psychological, Moral, and Metaphysical», in Stephen Voss (edited by), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Curley 2005 E. M. Curley, «The *Cogito* and the Foundations of Knowledge», in S. Gaukroger (ed.), *Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Oxford, Blackwell, 2005.
- Day 1947 J. Day, *Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics*, St. Bonaventure, New York, The Franciscan Institute, 1947.

- Della Rocca 2005 M. Della Rocca, «Judgment and Will», in S. Gaukroger (ed.), *Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Oxford, Blackwell, 2005.
- Del Noce 1937 A. Del Noce, «La gnoseologia cartesiana nell'interpretazione di Arnauld», in *Cartesio nel terzo centenario del «Discorso del metodo»*, Milano, Vita e Pensiero, 1937, pp. 259-284.
- Dumont 1989 S. Dumont, «Theology as a Science and Duns Scotus's distinction between Intuitive and Abstractive Cognition», in *Speculum* 64 (1989) 3, pp. 579-99.
- Elders 1990 L. J. Elders, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden, E. J. Brill, 1990.
- Flasch 1983 K. Flasch, *Agostino d'Ippona: introduzione all'opera filosofica*, Bologna, Il mulino, 1983.
- Flage, Bonnon 1992 D. E. Flage, e C. A. Bonnen, «Descartes and the Epistemology of Innate Ideas», *History of Philosophy Quarterly* 9 (1992) 1, pp. 19-33.
- Flage, Bonnon 1997 D. E. Flage e C. A. Bonnen, «Descartes on Causation», in *The Review of Metaphysics* 50 (1997) 4, pp. 841-872.
- Frankel 1986 L. Frankel, «Justifying Descartes' causal principle», *Journal of the history of philosophy* 24 (1986) 3, pp.323-341.
- Frankfurt 1970 H. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen: The defense of Reason in Descartes's Meditations*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company, 1970.
- Frankfurt 1977 H. Frankfurt, «Descartes on the Creation of the Eternal Truths», *The Philosophical Review*, 86, (1977) 1, pp. 36-57.
- Funkenstein 1975 A. Funkenstein, «Descartes, Eternal Truths, and the Divine Omnipotence», in *Studies in History and Philosophy of Science*, 6 (1975) 3, pp.185-199.
- Garber 1992 D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- Garber, Nadler 2006 D. Garber, S. Nadler (ed.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy III*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- Gaukroger 1995 S. Gaukroger, *Descartes: An intellectual Biography*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Gaukroger 2002 S. Gaukroger, *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Gaukroger 2005 S. Gaukroger (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Oxford, Blackwell, 2005.

- Gaukroger 2006 S. Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity, 1210-1685*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Gaukroger 2015 S. Gaukroger, F. Aït-Touati, *Le Monde en images - Voir, représenter, savoir, de Descartes à Leibniz*, Paris, Classiques Garnier, 2015.
- Gewirth 1941 A. Gewirth 1941, «The Cartesian Circle», *Philosophical Review*, 50 (1941) July, pp. 368–95.
- Gewirth, 1943 A. Gewirth, «Clearness and Distinctness in Descartes», in *Philosophy* 13, (1943), pp. 17-36.
- Gilson 1914 É. Gilson, «L'innéisme cartésien et la théologie», *Revue de métaphysique et de morale*, 22 (1914), pp. 456-499.
- Gilson 1967 É. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1967.
- Gilson 1979 É. Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, Paris, Vrin, 1979.
- Gilson 1983 É. Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Torino, Marietti, 1983.
- Gilson 1997 É. Gilson, *La filosofia nel Medioevo: dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia, 1997.
- Gilson 2008 É. Gilson, *Giovanni Duns Scoto: introduzione alle sue posizioni fondamentali*, Milano, Jaca Book, 2008.
- Gilson 2011 É. Gilson, *Il tomismo: introduzione alla filosofia di San Tommaso d'Aquino*, Milano, Jaca Book, 2011.
- Gouhier 1926 H. Gouhier, *La vocation de Malebranche*, Paris, Vrin, 1926.
- Gouhier 1972 H. Gouhier, *Le Pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1972.
- Gouhier 1978 H. Gouhier, *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin, 1978.
- Gouhier 1978 H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1978.
- Grene 1985 M. Grene, *Descartes*, Hackett Publishing, Indianapolis, 1985.
- Grene 1991 M. G. Grene, *Descartes among the Scholastics*, Marquette, Marquette University Press, 1991.
- Gregory 1975 T. Gregory, «Dio Ingannatore e Genio Maligno: nota in margine alle *Meditationes* di Descartes», in *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 53 (1975) 4, pp. 477-516.
- Gueroult 1959 M. Gueroult, *Malebranche*, 3 voll., Paris, Aubier-Montaigne, 1959.

- Gueroult 1984 M. Gueroult, *Descartes' Philosophy Interpreted According to the Order of Reasons*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- Gueroult 1987 M. Gueroult, *Etendue et psychologie chez Malebranche*, Paris, Vrin, 1987.
- Hatfield 1986 G. Hatfield, «The Senses and the Fleshless Eye: The *Meditations* as Cognitive Exercises», in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' "Meditations"*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 45-80.
- Hatfield 2005 G. Hatfield, «The Cartesian Circle», in *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, S. Gaukroger (ed.), Oxford, Blackwell, 2005, pp. 122–141.
- Hatfield 2008 G. Hatfield, «The cognitive faculties», in M. Ayers, D. Garber (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy II*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 953-1002.
- Heider 2016 D. Heider, «The *Notitia Intuitiva* and *Notitia Abstractiva* of the External Senses in Second Scholasticism: Suárez, Poinsot and Francisco de Oviedo», *Vivarium*, 54 (2016), pp. 173-203.
- Henle 1970 R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.
- Hintikka 1962 J. Hintikka, «*Cogito ergo sum*: Inference or Performance?», *Philosophical Review*, 71 (1962), pp. 3-32.
- Jenkins 1997 J. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Jolivet 1930 R. Jolivet, «La doctrine augustinienne de l'illumination», in *Revue de Philosophie*, 1930, pp. 382-502.
- Jolley 1990 N. Jolley, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. Oxford, Clarendon Press, 1990.
- Jolley 1994 N. Jolley, «Intellect and Illumination in Malebranche», *Journal of the History of Philosophy*, 32 (1994) 2, pp. 209-224.
- Jolley 2006 N. Jolley, «Malebranche on the Soul», in S. Nadler (ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Kail 2008 P. J. E. Kail, «Hume, Malebranche and 'Rationalism'», *Philosophy* 83 (2008) 325, pp. 311-332.
- Kemp Smith 1952 N. Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes: Descartes as Pioneer*, London, MacMillan, 1952.

- Kenny 1968 A. Kenny, *Descartes: A Study of His Philosophy*, New York, Random House, 1968.
- Kenny 1970 A. Kenny, «The Cartesian Circle and the Eternal Truths», *The Journal of Philosophy*, 67 (1970) 19, pp. 685-700.
- Kenny 1993 A. Kenny, *Aquinas on mind*, London–New York, Routledge, 1993.
- Laird 1924 J. Laird, «The legend of Arnauld's realism», *Mind* 33 (1924), pp. 176-179.
- Landucci 2003 S. Landucci, *La mente in Cartesio*, Milano, Franco Angeli, 2003.
- Landucci 2010 S. Landucci, *Introduzione*, in Descartes, *Meditazioni Metafisiche*, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- Langston 1993 D. C. Langston, «Scotus's Doctrine of Intuitive Cognition», *Synthese* 96 (1993) 1, pp. 3-24.
- Lee 2006 R. A. Lee Jr., «The Scholastic Resources for Descartes's Concept of God as *Causa Sui*», in D. Garber, S. Nadler (ed.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy III*, Oxford, Clarendon Press, 2006, pp. 91-118.
- Loeb 1992 L. E. Loeb, «The Cartesian Circle», in *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 200-235.
- LoLordo 2005 A. LoLordo, «Descartes and Malebranche on Thought, Sensation and the Nature of the Mind», *Journal of the History of Philosophy*, 43 (2005) 4, pp. 387-402.
- Lovejoy 1966 A. O. Lovejoy, *La grande catena dell'essere*, Milano, Feltrinelli, 1966.
- Macken 1972 R. Macken, «La théorie de l'illumination divine dans la philosophie d'Henri de Gand», in *Recherches ed Théologie ancienne et médiévale* 39 (1972), pp. 82-112.
- Marion 1975 J. L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les "Regulae"*, Paris, Vrin, 1975.
- Marion 1977 J. L. Marion, *Annotazioni concettuali*, in Descartes, *Regles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la verite*, La Haye, M. Nijhoff, 1977.
- Marion 1986 J. L. Marion, «The Essential Incoherence of Descartes' Definition of Divinity», in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' "Meditations"*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 297-338.

- Marion 1992 J. L. Marion, «Cartesian metaphysics and the role of the simple natures» in *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 115-139.
- Marion 1996 J. L. Marion, *Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu*, Parigi, PUF, 1996.
- Markie 1992 P. Markie, «The *Cogito* and Its Importance», in *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 140-173.
- Marrone 1985 S. P. Marrone, *Truth and Scientific Knowledge in the Thought of Henry of Gent*, Cambridge, The Medieval Academy of America, 1985.
- McCracken 1983 C. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Menn 1998 S. Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Menn 2008 S. Menn, «The intellectual setting», in M. Ayers, D. Garber (ed.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy I*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 33-86.
- Miller 1957 L. G. Miller, 1957, «Descartes, Mathematics and God», in *The Philosophical Review*, 66 (1957) 4, pp. 451-465.
- Moràn 1961 J. Moràn, *La teoría del conocimiento en san Agustín*, Valladolid, Archivo Agustiniiano, 1961.
- Moreau 2006 D. Moreau, «The Malebranche-Arnould Debate», in S. Nadler (ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Moreau 1999 D. Moreau, *Deux cartésiens: La polemique entre Antoine Arnould et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999.
- Mori 2012 G. Mori, «Hobbes, Descartes, and Ideas: A Secret Debate», *Journal of the History of Philosophy* 50 (2012) 2, pp. 197-212.
- Morris 1973 J. Morris, «Descartes' Natural Light», *Journal of the History of Philosophy* 11 (1973), pp. 169-187.
- Nadler 1992 S. Nadler, *Malebranche and Ideas*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1992.
- Nadler 2002 S. Nadler (ed.), *A Companion to Early Modern Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2002.
- Nadler 2006 S. Nadler (ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

- Nadler 2006 S. Nadler, «Malebranche on Causation», in S. Nadler (ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Nolan, Nelson 2005 L. Nolan, A. Nelson, «Proofs for the Existence of God», in S. Gaukroger (ed.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Oxford, Blackwell, 2005.
- Nolan, Whipple 2005 L. Nolan, and J. Whipple, «Self Knowledge in Descartes and Malebranche», *Journal of the History of Philosophy*, 43 (2005) pp. 55-81.
- Nolan 2012 L. Nolan, «Malebranche on Sensory Cognition and "Seeing As"», *Journal of the History of Philosophy*, 50 (2012) 1, pp. 21-52.
- Nash 1969 R. H. Nash, *The light of the mind: St. Augustine's theory of knowledge*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1969.
- Newman 2008 L. Newman, «Descartes on the Will in Judgment», in J. Broughton and J. Carriero (ed.), *Companion to Descartes*, Malden, Mass, Blackwell, 2008, pp. 334-354.
- Normore 1986 C. Normore, «Meaning and Objective Being: Descartes and His Sources», in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' "Meditations"*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 223-242.
- O'Daly 1988 G. J. P. O' Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, Palermo, Ed. Augustinus, 1988.
- Oakley 1984 F. Oakley, *Omnipotence, Covenant & Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1984.
- Oakley 1998 F. Oakley, «The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century Theology», in *Journal of the History of Ideas*, 59 (1998) 3, pp. 437-461.
- Pasini 1996 E. Pasini, *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, Milano, Franco Angeli, 1996.
- Pasnau 1995 R. Pasnau, «Henry of Ghent and the Twilight of Divine Illumination», in *Review of Metaphysics* 49 (1995), pp. 66-71.
- Pasnau 2002 R. Pasnau, *Thomas Aquinas on human nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Patterson 2008 S. Patterson, «Clear and Distinct Perception», in J. Broughton and J. Carriero (ed.), *A Companion to Descartes*, Malden, Mass, Blackwell, 2008, pp. 216-234.

- Pessin 2004 A. Pessin, « Malebranche on Ideas», *Canadian Journal of Philosophy* 34 (2004) 2, pp. 241-285.
- Pyle 2003 A. Pyle, *Malebranche*, London, Routledge, 2003.
- Prezioso 1961 F. A. Prezioso, *La critica di Duns Scoto all'ontologismo di Enrico di Gand*, Padova, Cedam, 1961.
- Randi 1987 E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" tra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1987.
- Robinet 1965 A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, Vrin, 1965.
- Robinet 1990 A. Robinet, «*Idee* dans les *Œuvres Complètes* de Malebranche», in M. Fattori e M. L. Bianchi (a cura di), *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, Iliesi, 1990.
- Rodis-Lewis 1963 G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- Rodis-Lewis 1967 G. Rodis-Lewis, *La Connaissance par idee chez Malebranche*, in G. Bastide (ed.), *Malebranche: L'Homme et l'oeuvre, 1638-1715*, Paris, Vrin, 1967.
- Rodis Lewis 1985 G. Rodis Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- Rosenthal 1986 D. M. Rosenthal, «Will and the Theory of Judgment», in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' "Meditations"*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 405-434.
- Rozemond 2005 M. Rozemond, «The Nature of the Mind», in S. Gaukroger (ed.), *Blackwell Guide to Descartes' Meditations*, Oxford, Blackwell, 2005.
- Sarkar 2003 H. Sarkar, *Descartes' Cogito: Saved from the Great Shipwreck*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Scarpelli Cory 2014 T. Scarpelli Cory, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, Cambridge, Cambridge Univ Press, 2014.
- Scarpelli Cory 2015 T. Scarpelli Cory, «Rethinking Abstractionism: Aquinas's Intellectual Light and Some Arabic Sources», *Journal of the History of Philosophy* 53 (2015) 4, pp. 607-646.
- Schmaltz 1992 T. M. Schmaltz, «Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union», *The Philosophical Review* 101 (1992) 2, pp. 281-325.

- Schmaltz 1999 T. M. Schmaltz, «What Has Cartesianism to Do with Jansenism?», *Journal of the History of Ideas* 60 (1999) 1, pp. 37-56.
- Schmaltz 2003 T. M. Schmaltz, *Malebranche's Theory of the Soul: A Cartesian Interpretation*, New York, Oxford University Press, 2003.
- Schmaltz 2006 T. M. Schmaltz, «Malebranche on Ideas and the Vision in God», in S. Nadler (ed.), *The Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Schmaltz 2006 T. M. Schmaltz, «Deflating Descartes's Causal Axiom», in D. Garber, S. Nadler (ed.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy III*, Oxford, Clarendon Press, 2006, pp. 1-32.
- Schmaltz 2008 T. M. Schmaltz, *Descartes on Causation*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Schmitt 1986 F. F. Schmitt, «Why was Descartes a Foundationalist», in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' "Meditations"*, Berkeley, University of California Press, 1986, pp. 491-512.
- Schmutz 2002 J. Schmutz, «L'héritage des subtils cartographie du scotisme de l'âge classique», *Les Études philosophiques, Duns Scot au XVIIe siècle: I. L'objet et sa métaphysique* 1 (2002), pp. 51-81.
- Schuetzinger 1960 C. E. Schuetzinger, *German Controversy on Saint Augustine's illumination theory*, New York, Pageant Press, 1960.
- Scribano 1999 E. Scribano, «La conoscenza di Dio nelle lettere di Descartes», in J. R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti (a cura di), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*, Napoli, Vivarium, 1999, pp. 433-454.
- Scribano 2001 E. Scribano, «Descartes et les fausses idées», *Archives de Philosophie*, 64 (2001) 2, pp. 259-278.
- Scribano 2006 E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Bari, Laterza, 2006.
- Scribano 2007 E. Scribano, *Dio, nostro solo maestro*, in N. Malebranche, *La Recherchedella verità*, M. Garin (a cura di), Roma-Bari, Laterza, 2007.
- Scribano 2015 E. Scribano, *Macchine con la mente: Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci, 2015.
- Scribano 2016 E. Scribano, «Les Septièmes Réponses, les devoirs du sceptique et le cercle», *Alvearium*, 9 (2016), pp. 43-54.
- Secada 2000 J. Secada, *Cartesian Metaphysics: The Scholastic Origins Of Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

- Simpson 1985 P. Simpson, «The Nature and Origin of Ideas: The Controversy over Innate Ideas Reconsidered», in *International Philosophical Quarterly* 25 (1985) 1, pp. 15-30.
- Smith 2001 K. Smith, «A General Theory of Cartesian Clarity and Distinctness based on the Theory of Enumeration in the Rules», *Dialogue* 40, pp. 279-309.
- Spruit 1995 L. Spruit, *Species intelligibilis: from Perception to Knowledge*, vol. II: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1995.
- Van Cleve 1979 J. Van Cleve, «Foundationalism, Epistemic Principles, and the Cartesian Circle», *Philosophical Review*, 88 (1979), pp. 55–91.
- Van De Pitte 1988 F. P. Van De Pitte, «Some of Descartes' Debts to Eustachius a Sancto Paulo», *The Monist* 71 (1988) 4, pp. 487-497.
- Wahl 1979 R. Wahl, «The Arnauld-Malebranche Controversy and Descartes's Ideas», *The Monist* 71 (1988), pp. 560-72.
- Wells 1984 N. J. Wells, «Material Falsity in Descartes, Arnauld, and Suárez», *Journal of the History of Philosophy*, 22 (1984) 2, pp. 25-50.
- Wells 1990 N. J. Wells, «Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus, and Suárez», *Journal of the History of Philosophy*, 28 (1990) 1, pp. 33-61.
- Wilson 2008 C. Wilson, «Descartes and Augustine», in J. Broughton and J. Carriero (ed.), *A Companion to Descartes*, Malden, Mass, Blackwell, 2008, pp. 33-51.
- Yolton 1979 J. Yolton, «As in a Looking-Glass: Perceptual Acquaintance in Eighteenth-Century Britain», *Journal of the History of Ideas* 40 (1979) 2, pp. 207-34.
- Yolton 1984 J. Yolton, *Perceptual Acquaintance: From Descartes to Reid*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.