

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

TESI DI LAUREA
in
Storia della filosofia

DIALETTICA DELL'ESISTENZA DI DIO,
*attraverso una lettura del percorso meditativo di Cartesio e della
posizione critica di Kant*

RELATORE:
Chiar.mo Prof. Renato PETTOELLO

LAUREANDO:
Alessandro PATELLA

ANNO ACCADEMICO 2000-2001

Indice

INDICE	1
INTRODUZIONE.....	3
IL PROBLEMA	9
Lettura del “Proslogion”	10
Linee del problema	43
Nota metodologica	76
«Deduzione»	78
Impossibilità di una verifica dell’argomento ontologico all’interno della logica formale.	88
Restringimento del campo di indagine dal possibile al contingente	92
CARTESIO.....	97
LE MEDITAZIONI.....	107
L’inizio del percorso meditativo: il dubbio	110
Il cogito	130
La causalità.....	144
Lo statuto ipotetico della regola del “chiaro e distinto”.....	144
Fondazione della causalità nell’essere delle idee ed essere in sé della causa.	147
La “contrazione” della cause.....	154
Il primo argomento.....	156
Primo momento.....	159
Secondo momento.....	163
La dimensione metafisica della verità.....	195
La prova a priori.....	203

La prova ontologica come prova distinta da quelle della matematica.....	207
La posizione cartesiana rispetto ad Anselmo e alla critica di Tommaso.....	212
Possibilità ed esistenza	219
La necessità come risoluzione della possibilità.....	228
L'assolutezza di Dio nella necessità della norma, come unico fondamento possibile della sua bontà, sincerità e verità.....	245
DIALETTICA	256
L'insufficienza della critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio.	259
DIALETTICA GENERALE DELL'ESISTENZA DI DIO.	276
La scoperta di Kant dell'unico possibile fondamento per affermare l'esistenza di Dio.....	276
L'antinomia della ragione kantiana come dialettica dell'esistenza di Dio. ...	306
Risoluzione dell'antinomia della ragione kantiana come traccia per una riformulazione per un nuovo idealismo critico, cioè non kantiano.	316
Primo processo del pensiero: ascendente.....	319
Secondo processo del pensiero: <i>dialettica del Genere</i> , e discesa.	321
Ricomposizione dell'antinomia da un nuovo punto di vista critico	324
Proposta di un controargomento ontologico.	330
CONCLUSIONI.....	333
Esposizione sintetica di una riformulazione dell'idealismo critico	333
L'idealismo critico come baluardo contro il mito.....	339
NOTA BIBLIOGRAFICA.....	353

Introduzione

L'intenzione con la quale ho chiamato questo studio *Dialettica dell'esistenza di Dio* è la ragione di questa introduzione. *Dialettica* è utilizzato nel senso in cui lo usa Kant, sta cioè ad indicare l'illegittimità di un ragionamento, il suo degenerare in sofisma. Nella parola sofisma è però contenuto un che di artificioso, che l'affermazione dell'esistenza di Dio non merita: essa sembra, almeno nell'espressione di un'esigenza religiosa, un'affermazione del tutto naturale. Voglio prima di tutto evitare un fraintendimento: normalmente gli studiosi, non so se per prudenza o perché lo pensano veramente, sembrano trattare il tema dell'esistenza di Dio e delle sue dimostrazioni come un problema meramente logico, e svincolato dal tema della religione. Gödel conferma e smentisce insieme questa considerazione, nel suo non aver pubblicato la propria formalizzazione dell'argomento ontologico: «temeva che si pensasse che egli in Dio credesse realmente, mentre aveva semplicemente affrontato un'indagine logica»¹. Qui, nel presente lavoro, questa forma di prudenza non è adottata: l'indagine sulle condizioni logiche per affermare l'esistenza di Dio, non può essere svincolata dalle condizioni più generali attraverso le quali il pensiero afferma la sua fede in Dio e la sua religiosità in generale. Nonostante dunque questo non sia uno studio sulla religione, è di certo uno studio che prende posizione in merito alle esigenze che portano il pensiero ad essere religioso: asserisco infatti che le prove dell'esistenza di Dio – anzi, l'affermazione stessa dell'esistenza di Dio, trova sempre il proprio fondamento nell'istanza medesima della fede. Ora, quando si dice che l'esistenza di Dio è *dialettica*, si sta forse prendendo una posizione contro l'esistenza di Dio? Sì, si dice che l'affermazione dell'esistenza di Dio è fondata su un'illusione

indebita. Non solo, in questo studio si afferma che l'illazione è indebita perché il concetto di Dio è *impossibile*. Si prende quindi forse posizione contro la religione, nel senso che la religione debba essere bandita dal pensiero dell'uomo come un inganno volgare? Questo no. E non solo per ragioni di *fair play*, come si ama dire, non solo perché lanciamo il sasso e nascondiamo la mano, non solo perché prendiamo una posizione e poi siamo così ipocriti da farcela scivolare sopra. Questo lo lasciamo a chi tratta l'esistenza di Dio solo perché ha intrapreso un'indagine logica. Si affermano delle ragioni per non condividere ciò che le religioni in generale *nel loro stesso principio* affermano: ma queste stesse ragioni mostrano con chiarezza che la religione si nutre del medesimo principio su cui si fonda l'intera ragione, e ne vuole essere espressione. *La religione è dunque non un mero accidente che può essere estirpato, ma una necessità profonda del pensiero*: il pensiero in se stesso, per via dei suoi stessi principî, si mette di continuo nella condizione per affermare una sua religiosità. Ma a questo punto si deve riconoscere che la religione è espressione naturale del pensiero: *dove c'è religione c'è umanità e viceversa*. Ne consegue che il pensiero ha il *dovere* di prendere una posizione, di elaborare una riflessione su se stesso, ed esaminare la legittimità di ciò che viene di continuo affermando, e la *filosofia*, come elaborazione critica del pensiero, ha perciò il *dovere* di formulare una sua posizione nei confronti della religione, e ciò viene almeno tentato in questo studio. Chi ritiene che ciò non debba avvenire, in nome di una mal configurata e preconcepita divisione dei compiti, che non ci si debba occupare di cose metafisiche, o che la materia di *fede* debba essere lasciata a se stessa, senza che il pensiero faccia il suo indesiderato ingresso, fa un grave torto sia alla filosofia che alla religione, e dà adito a due opposte tendenze:

¹ *Mongestern's diary*, 29 agosto 1970, citato in Kurt Gödel, *Collected works*, Oxford university press, New York-Oxford, 1995, pag. 388

prendere una comoda posizione di supponenza agnostica mascherata da tolleranza, o, dall'altra parte riaffermare in modo altrettanto comodo la risposta ad un *bisogno* di assoluto, fingendo che sia una misticheggiante intuizione individuale e quindi al riparo da ogni giudizio – e perciò, paradossalmente, più vera. Ma questo dissennato compromesso ingeneratosi ed affermatosi come costume nel corso del Novecento, finge di non prendere atto in primo luogo che il pensiero religioso è comunque almeno *anche* un pensiero, in secondo luogo che attraverso di esso si enunciano risposte agli interrogativi più fondamentali che l'uomo si pone, e, in terzo luogo, che il pensiero religioso gioca un ruolo determinante nella vita e nella cultura delle persone e dei popoli. L'indagine filosofica deve dunque cercare di capirne in qualche modo i fondamenti, e di renderne conto: e in ogni caso, qualunque posizione assuma, *a partire da questa stessa posizione deve fornire delle risposte alle domande che il pensiero medesimo si pone, o, nel caso non possa, chiarire perché non possa.* Tutte le filosofie che hanno voluto essere veramente tali hanno cercato di svolgere questo compito cui si sentivano chiamate, da Agostino a Marx. Perché ho affermato che la filosofia deve dare le sue risposte, o i motivi delle sue mancate risposte, a partire dalla posizione che assume nei confronti della religione? Proprio perché la religione è connaturata all'uomo, e si pone – e a suo modo risolve – i problemi più profondi del pensiero: anzi si potrebbe dire che è proprio di ogni pensiero religioso, per come lo si è definito all'interno di questo lavoro, il *credo ut intelligam*, vale a dire che in esso ogni posizione di pensiero – sia essa riguardante l'essere, sia essa riguardante la morale – viene effettuata non dico *attraverso* (sarebbe alquanto riduttivo e fazioso), ma *a partire* dalla propria fede.

La raffazzonata divisione di compiti e di ambiti di cui si è detto, e che voglio chiamare pragmatica, ha avuto delle conseguenze perniciosissime: non soltanto ha

bandito la filosofia da ogni suo possibile ruolo, ma questa lacuna del pensiero ha dato adito a risacche – non proprio di pensiero religioso – ma più estensivamente di pensiero *mitico* nei meandri stessi dell’elaborazione scientifica. La leggerezza, l’incomprensibile mancanza di responsabilità da parte ad esempio dell’empirismo logico nel non prendere una posizione critica nei confronti dell’*oggetto* stesso dell’indagine scientifica, la natura, posto in modo dogmatico e quasi ostensivo come dato: comporta la conseguenza o che da una parte se ne impossessi nuovamente la religione fornendo quelle risposte *non* che il pensiero non ha saputo dare, *ma di cui si è rifiutato di prendere in considerazione persino gli interrogativi*. Oppure fa della cieca determinazione dell’essere la risposta a quegli interrogativi: con lo stesso meccanismo perverso per il quale si passa dal darwinismo biologico al darwinismo sociale, la risposta ad una domanda – che viene *comunque* posta dall’uomo – sul *sensu* dell’esistenza, o della vita, ha la possibilità di essere lasciata, per esempio, alla conformazione di un gene. Conseguenze che ovviamente vanno al di là dell’intenzione dei promotori di quelle impostazioni epistemologiche – ed infatti ho parlato non di fanatismo meccanicista, ma di incomprensibile mancanza di responsabilità.

È venuta dunque affermandosi un’idea degenerata di tolleranza – termine che ha assunto sinistramente un senso passivo – attraverso la quale si è tacitamente fatta passare la sceneggiata della divisione degli ambiti, per mascherare quella che in realtà è una pace armata. Questo atteggiamento, che si dovrebbe chiamare piuttosto frivolezza che tolleranza, quasi come se interrogarsi sul senso ultimo delle cose fosse una questione personale, ha dato adito a dei mostri di promiscuità, nella quale lo stesso sapere scientifico e progresso tecnologico vengono considerati gli emblemi taumaturgici di un sostegno fanatico della civiltà che li ha fatti maturare nel suo seno.

Qui, tuttavia, non si tratta di andare a discutere della «materia della fede», ma dei *principî stessi* attraverso cui una fede si afferma nel pensiero, perché attraverso la discussione di quei principî l'uomo trova la traccia e l'orientamento *dei suoi stessi* principî. Solamente attraverso la presa di posizione *esplicita* che si delinei nello svolgimento di una riflessione critica sulle ragioni che muovono il pensiero nelle sue esigenze più profonde, si può affermare un'idea genuina e *attiva* di tolleranza: solo così infatti i diversi punti di vista possono arrivare ad un loro confronto reale e ad una loro continua riformulazione, perché l'idea stessa di indagine e riflessione critica aperta è aliena all'affermazione dogmatica della propria posizione. In questa prospettiva di tolleranza si apre la possibilità che *l'uomo* sia posto al centro del suo sapere, della sua azione, e anche degli aspetti religiosi che naturalmente il pensiero assume.

Entrando più nel dettaglio del metodo che si è scelto per effettuare questo studio, l'uso del termine “dialettica” ha voluto anche significare che l'indagine non è stata effettuata da un punto di vista prettamente storico. Dovendo parlare della dialettica che si esprimeva in un certo tipo di pensiero, il tentativo non è stato tanto quello di ricostruire il pensiero degli autori, quanto piuttosto di seguire la spinta interna del suo sviluppo, nelle sue esigenze *organiche*. Il tentativo è stato quello di riproporlo dal punto di vista di un *pensiero vivo*: in questo modo, chiaramente si è presupposta una forma di unità regolativa cui riferire il pensiero storico, attraverso la quale istituire un confronto che chiarisse *dall'interno* la logica del suo procedere. Si può di certo criticare che si è in qualche modo supposto il pensiero del singolo autore come un *soggetto* di studio, piuttosto che come un *oggetto*, il che è per un verso pretenzioso. Ma al di là del fatto che il riferimento al testo è stato quasi ossessivo, questo metodo –

che non deve mai essere spinto fino a lasciare che si imponga in una reificazione della sua logica nella storia – ha avuto il vantaggio di non rimanere fermo al dato testuale, ma di dinamizzarlo all'interno di una logica di fondo, che talvolta ha permesso di spiegare le ragioni dell'autore in un'ottica più sistematica di quanto venga abbozzato in taluni studi. In secondo luogo ha il pregio di fornire esplicitamente il punto di vista dal quale si parte, mentre l'indagine più vincolata alla filologia pretende spesso di costituire il testo come *dato*, e quindi di ancorare *ideologicamente* il punto di vista interpretativo all'oggetto. Ma soprattutto ha permesso di guardare il pensiero dei classici esaminati in un contesto e in un punto di vista *filosofico*, che ha dato l'opportunità di entrare in un dialogo vivo con essi e mi auguro proficuo.

Capitolo primo

Il problema

Il pensiero filosofico ha prodotto una problematizzazione vastissima del concetto di Dio e della sua esistenza. È possibile presentarne in modo introduttivo le linee generali? Se si intende per introduzione qualcosa nella quale si delineano in modo riassuntivo o approssimativo i capisaldi della tematica, per lasciare spazio ad un approfondimento successivo, dove si entri con maggiore minuziosità nel merito, si deve dire che è impossibile. L'affermazione dell'esistenza di Dio, infatti, ed il concetto stesso di Dio, si nutrono delle esigenze e delle istanze più profonde del pensiero, per cui è impossibile parlarne senza che il discorso ed il pensiero stesso non rimangano involti e imbrigliati nello sviluppo della problematica: Dio e la sua esistenza si pongono al pensiero come sbocco ultimo e concrezione della *totalità* del pensiero stesso. Non si può dunque *presentare* il problema come *dato*, ma è necessario che il pensiero lo riproponga da capo a se stesso come problema, nel quale procedere secondo il percorso del suo intrinseco sviluppo: nel problematizzare Dio il pensiero problematizza di nuovo se stesso, ricercando l'evolversi delle sue esigenze più profonde, il suo interesse etico, in primo luogo, e quello teoretico e speculativo immediatamente dopo. Il problema si pone quindi solo e unicamente nella dimensione dello sviluppo stesso del pensiero, che ponendoselo ricerca il suo compimento ultimo: si propone come compito di una sistematica del pensiero – della costruzione di un sistema del pensiero, o di una prospettiva sistemica del pensiero sul pensiero. Occorre dunque non presentare, ma prospettare; non accedere, ma *procedere*. Per questo l'analisi partirà direttamente dalla lettura del primo episodio in cui l'istanza di fondo che ispira l'affermazione dell'esistenza di Dio viene sistemata ed organizzata in un

solo argomento: il *Proslogion* di Anselmo d'Aosta, e solo in seguito cercheremo di delineare la logica complessiva del problema. Cercherò di mostrare come, già in questo testo, se lo si considera per intero, siano presenti tutti i motivi e gli spunti che danno adito a questa ricerca. Convieni, ad ogni modo, iniziare dall'esposizione del notissimo argomento e vedere quali interrogativi se ne possano trarre.

Lettura del "Proslogion"

Nel capitolo II, «*Quod vere sit deus*»², cui sembra per molti ridursi il *Proslogion*, Anselmo, rivolgendosi ancora a Dio, «qui das fidei intellectum», sostiene che ciò che l'uomo crede è che Dio sia «aliquid quo nihil maior cogitari possit»³. Questa è la famosissima definizione da cui Anselmo svolge la sua prova. Dopodiché, si mette nei panni dell'insipiente, che, riprendendo l'espressione di *Salmi 14,1* e *53,1*, per l'autore è colui che in cuor suo dice: «Dio non esiste». Anselmo, consapevole dell'obiezione che gli può essere sollevata, data la conclusione del suo argomento, si affretta a distinguere tra pensiero e realtà «Aliud [...] est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse», e appone l'esempio del pittore che non abbia ancora realizzato un'opera, pur avendola già in mente. In tal caso, non si può dire che essa esista. Solo «cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit»⁴, lo si potrà affermare. Quindi, in questa fase, il Nostro si mostra comprensivo verso l'insipiente: egli infatti intende l'espressione che gli viene detta «aliquid quo maius nihil cogitari potest», e ciò che «intelligit, in intellectu eius est», anche se «non

² Anselmo d'Aosta, *Proslogion, con la difesa dell'insipiente da parte di Gaunilone e la risposta di Anselmo*, testo latino a fronte, a cura di Lorenzo Pozzi, Rizzoli, Milano 1996, pag. 80. Riporterò sempre in corsivo i titoli dei capitoli.

³ *ivi*, pag. 82

⁴ *ivi*, pag. 82

intelligat illud esse»⁵. Ma se lo ha nell'intelletto, poiché ha inteso ciò che ha sentito, anche l'insipiente «convincitur [...] esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest»⁶. Infatti, «quidquid intelligitur in intellectu est»⁷. A questo punto si arriva alla stringente conclusione: di certo ciò di cui non si possa pensare cosa maggiore non può esistere nel solo intelletto:

«Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod maius est».

Anselmo riduce infine tutto ad una contraddizione:

Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu, et in re⁸.

Dobbiamo riconoscere che, di fronte a un simile argomento, ci sentiamo tutti un po' insipienti. Occorre mostrare quali siano le domande che esso suscita, e cercare delle risposte all'interno del testo per cercare di spiegare i punti d'appoggio nascosti e di questo passaggio.

Il fulcro di ogni dubbio si concentra, a mio avviso, sulla definizione «qualcosa di cui non si possa pensare il maggiore». Questo è il problema cruciale. In effetti, dal punto di vista formale, l'argomento si può considerare una *reductio ad absurdum*: a partire dalla definizione di Dio, e negandone l'esistenza, si giunge ad una contraddizione della definizione stessa. Ma questa definizione che cosa significa? È così chiara? O non è forse una formulazione del tutto non diciamo, per il momento, retorica, ma generica che contiene una quantità ed una qualità di caratterizzazioni che inducono a

⁵ *ivi*, pag. 82

⁶ *ivi*, pag. 84

⁷ *ivi*, pag. 84

⁸ *ivi*, pag. 84

certe conseguenze e non ad altre? Che intendere il significato profondo dell'espressione, quindi chiarirne le caratterizzazioni da essa indicate, sia decisivo, ce lo dice lo stesso Anselmo. Egli, infatti, si chiede «*Quo modo “insipiens dixit in corde” quod cogitari non potest*»⁹, e la risposta a questa domanda costituisce il capitolo IV del testo. Com'è possibile, si chiede l'autore che uno si «dica nel cuore» ciò che non può pensare (visto che tale pensiero è contraddittorio)? Evidentemente, «non uno tantum modo dicitur aliquid in corde vel cogitatur»¹⁰. Occorre riportare per intero il paragrafo 3 di questo capitolo:

Aliter enim cogitatur res cum vox eam significans cogitatur, aliter cum id ipsum quod res est intelligitur. *Illo itaque modo potest cogitari deus non esse, isto vere minime. Nullus quippe intelligens id quod deus est, potest cogitare quia deus non est, licet haec verba dicat in corde, aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse. Qui ergo intelligi sic esse deum, nequit eum non esse cogitare.*¹¹

Poteva essere più chiaro di così? Chi, pur accettando la definizione che Anselmo ne dà, nega l'esistenza di Dio, evidentemente non capisce cosa essa significhi. Anzi, se anche superbamente desse alle parole un altro significato, ma pure, in altro modo, capisse cosa realmente è Dio, non lo potrebbe pensare non esistente. Dobbiamo dedurre che c'è qualcosa all'interno dell'essere di questo oggetto, che lo rende necessariamente esistente. E questo è confermato da alcune espressioni che utilizza Anselmo: innanzitutto, molto chiaramente, nello stralcio del capitolo IV di sopra riportato, egli asserisce: «intelligit id ipsum sic esse, ut [...]». La forma consecutiva data alla proposizione è molto significativa: il modo dell'essere e dell'esistere di Dio

⁹ *ivi*, pag. 88

¹⁰ *ivi*, pag. 90

è tale che non si possa pensare non esistente. E poi all'inizio dello svolgimento dell'argomento nel capitolo III, l'autore, entusiasta, afferma: «Quod utique *sic vere est*, ut nec cogitari possit non esse»¹². L'espressione «*sic vere est*» è ripetuta nel capitolo ancora alcune volte fino alla conclusione: «*solus igitur verissime omnium habes esse: quia quidquid aliud est non sic vere, et idcirco minus habet esse*»¹³. Se si potevano avere ancora dubbi sul legame tra l'esistenza di Dio ed il suo modo «verissimo» di esistere, con questa conclusione sono completamente sciolti: addirittura diviene non importante che le altre cose in effetti esistano o no. Ammesso che una di esse esista, esiste in modo meno vero ed inferiore a come esiste Dio, che invece, per ciò che è, esiste nel modo più vero e necessariamente.

Insomma, il cuore del problema non sta tanto nell'argomentazione: esso sta invece nell'essere stesso di Dio, nel suo modo di essere e di esistere. Egli ha qualcosa, qualche determinazione secondo cui è «più vero» di tutte le altre cose. Egli è ciò che non può non esistere perché esiste necessariamente. La sua necessità è intrinseca nel suo stesso essere e non è dedotta estrinsecamente. Ma cosa rende un concetto «così vero» da non poterlo pensare non esistente? Dopo tutto esistenza ed «essere di cui non si possa pensare il maggiore» sembrano due concetti estremamente diversi. Che cosa, nella prospettiva di Anselmo, li lega così strettamente?

Innanzitutto, conviene precisare il piano della nostra indagine. Abbiamo abbandonato il piano della logica formale. Infatti, non stiamo più cercando di vagliare la legittimità formale dell'argomentazione svolta da Anselmo. Più avanti cercherò di mostrare come ogni ricerca in tal senso su questo tema sia destinata a non essere esaustiva¹⁴. Stiamo invece cercando di entrare nel merito della definizione fornita dall'Autore e

¹¹ *ivi*, pag. 90, corsivi e sottolineatura miei.

¹² *ivi*, pag. 86, corsivo mio.

¹³ *ivi*, pag. 88.

cercando di capire *in quanto cosa* il concetto definito, per quale sua caratterizzazione essenziale, si debba necessariamente dire esistente. Ne stiamo cioè cercando la condizione trascendentale¹⁵. Abbiamo infatti capito che solo comprendendo

¹⁴ Cfr. *infra*, pag. 88 e segg.

¹⁵ Il concetto di “trascendentale” è qui usato in un senso più ampio da quello usato da Kant nella *Critica della Ragion pura*. In effetti, in quest’opera, pur nelle varie oscillazioni, questo concetto è *principalmente* riferito a condizioni *d’esperienza* possibile. E qui, in questo lavoro di tesi, per ciò che riguarda il concetto di «essere di cui non si possa pensare il maggiore», non siamo certamente in un ambito di esperienza, perché Dio non è oggetto d’esperienza, e la definizione è data *a priori* («non si possa *pensare* il maggiore»). Questo problema è lo stesso che si pone Cassirer quando nella sua *Filosofia delle forme simboliche* si chiede se nella «questione» dell’analisi filosofica del mito non «si nasconda [...] un problema puramente “trascendentale”»: «se si prende il concetto di trascendentale nel rigoroso senso kantiano, sembrerà certamente un paradosso anche il solo fatto di porre una questione del genere. Infatti la problematica trascendentale di Kant si riferisce in modo esplicito alle condizioni della possibilità dell’esperienza e si limita a queste condizioni. Ma quale “esperienza” si offre in cui il mondo del mito si possa affermare come valido e possa dimostrare di possedere una qualche specie di verità obbiettiva, e di obbiettivo valore?». Prendendo le distanze dall’impostazione metafisica e da quella psicologista, Cassirer sostiene che anche per il mito è possibile seguire il metodo dell’analisi critica: «Esso deve ovunque prendere le mosse dal “dato”, dai fatti empiricamente stabiliti e accertati nella coscienza della civiltà; ma non può rimanere fermo ad essi come a un semplice dato. Dalla realtà di fatto vuol risalire alle “condizioni della sua possibilità”; cerca di mostrare in esse una determinata struttura, una gerarchia delle leggi strutturali del campo considerato, un nesso e un rapporto di determinazione reciproca dei singoli fattori formali. In questo senso, cerca[ndo] una “forma” della coscienza mitica [...] si pone il problema dell’unità del principio spirituale, da cui tutte le sue creazioni particolari [...] risultano in definitiva dominate» (Vol. 2, pagg. 15 e 18, corsivo mio, spaziato dell’Autore). Dunque Cassirer sostiene che sia legittimo utilizzare il concetto di “trascendentale” anche per espressioni spirituali che non siano rigorosamente applicabili all’esperienza, dove i “trascendentali” sono specificamente le “condizioni di possibilità” di tali espressioni. Ma d’altro canto, trova un appoggio empirico: esse sono le espressioni stesse dello spirito, nella fattispecie il mito, da cui comunque occorre prendere le mosse, per risalire ai principî formali. Quindi la base empirica non è a valle della ricerca, come si potrebbe pretendere per una verifica («deduzione») dei principî *a priori*, ma a monte: essa è costituita dal «fatto» della produzione mitica nella storia. Ma occorre non lasciarsi ingannare. Infatti, anche nella critica gnoseologica le cose non stanno diversamente. Quando noi diciamo «empirico», intendiamo esattamente ciò che la scienza e la critica epistemologica intendono con tale concetto. Sarebbe un errore, dal punto di vista critico, sostenere che le condizioni trascendentali dell’esperienza siano deducibili all’interno dell’esperienza stessa come le intende la scienza, mentre le altre non abbiano nessuna possibilità di deduzione in nessun tipo di «materiale» empirico. Se così si dicesse, si presupporrebbe una reificazione dell’esperienza come data e preconfezionata, che contravverrebbe a tutto l’impianto dell’idealismo trascendentale, reintroducendovi una fortissima istanza realista. Ciò che invece va sostenuto è che il “trascendentale” nel senso kantiano prende comunque le mosse dal «fatto» della scienza, e cerca di mostrarne le chiavi che la rendono possibile. Nel nostro contesto, possiamo parlare di trascendentale per due ragioni. La prima è che, nel momento in cui viene introdotto un concetto, o un impianto filosofico, nella storia, noi possiamo andare alla ricerca delle condizioni che rendano quel concetto intelligibile, e questo sulla scorta dell’articolazione del pensiero storicamente prodotto, del «fatto» di quella speculazione. Quindi trascendentale sarà la condizione che rende possibile il darsi di un dato concetto. Né ci deve preoccupare più di tanto che il concetto di Dio non sia d’esperienza: in Kant, ad esempio, la prima definizione di trascendentale non riguarda esplicitamente l’esperienza. Egli, nell’Introduzione alla *Critica della ragion pura*, cerca una risoluzione alla possibilità della metafisica come scienza, già supposta come ciò che trascende l’ambito dell’esperienza. Si parla invece di “conoscenza”, dove la conoscenza è data dalla possibilità di formulare giudizi sintetici *a priori*: «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve essere possibile *a priori*» (pag. 48). Quindi, il fatto che il “trascendentale” sia legato esclusivamente all’esperienza possibile è piuttosto un risultato dell’indagine che un postulato. Rispetto

veramente la definizione, possiamo capire la legittimità della conclusione di Anselmo. Per di più è Anselmo stesso che ci dice che l'argomento vale solo per Dio, cosa che ribadisce energicamente ribattendo al celeberrimo esempio dell'«isola perduta» di Gaunilone¹⁶. Quindi non è la forma dell'argomento che ne stabilisce la validità. Posto e considerato che il concetto di esistenza e quello della definizione di Dio utilizzata sono, almeno apparentemente, diversi e che tale definizione è decisiva, soltanto le condizioni logiche della posizione dell'oggetto considerato possono permetterci di capirne il legame. Con ciò intendo dire che occorre ricercare quali siano i presupposti in base ai quali un «essere di cui non si possa pensare il maggiore» sia veramente un tale essere. E, a mio avviso, non è sufficiente svolgere la definizione di Anselmo in un'elencazione del tipo

$$\text{ESSERE DI CUI NON SI POSSA ECC. } (x) \leftrightarrow (P_1(y) \wedge P_2(y) \wedge \dots \wedge P_n(y)),$$

e vedere se l'argomentazione regga e non abbia contraddizioni. Occorre anche chiarire cosa siano, cosa significhino e che valore abbiano i vari $P_1, P_2 \dots P_n$. Solo attraverso tali indagini possiamo capire quale sia la specificità della costituzione dell'oggetto così definito, e capire *in quanto cosa*, secondo Anselmo, tale oggetto e solo esso non si possa pensare inesistente. Credo sia legittimo chiamare tale indagine trascendentale, e ciò che fa sì che l'oggetto in questione assuma i vari $P_1, P_2 \dots P_n$, condizione o condizioni trascendentali della costituzione dell'oggetto.

A dire il vero, Anselmo si pone questo problema nel capitolo V, significativamente intitolato: *«Quod deus sit quidquid melius est esse quam non esse; et solus existens*

a Dio, noi qui cerchiamo ciò che rende possibile il suo concetto, ma ancora non abbiamo parlato della legalità di tale concetto; e sarà fatto solo nei capp. III e IV.

per se omnia alia faciat de nihilo»¹⁷. Egli infatti si chiede: «Quid igitur es, domine deus, quo nil maius valet cogitari?». Anselmo inizia qui una disamina molto lunga che concluderà il *Proslogion*: egli intende mostrare come il suo argomento non sia incompatibile con la concezione cristiana di Dio, e che, anzi, proprio da tale concezione discende il suo argomento e la sua validità. Egli dunque esplicita quelle che sono le determinazioni essenziali di quest'essere, e lo fa tenendo conto di averne già dato una definizione sintetica: la domanda qui sopra riportata che l'autore pone, avrebbe, più chiaramente per il nostro proposito, potuto essere formulata così: «che cos'è un essere di cui nulla si possa pensare il maggiore?». Il santo stesso, insomma, avverte l'insufficiente chiarezza della propria definizione e la necessità di evidenziarne i presupposti. Ed ecco una prima risposta, ancora molto vaga, a dire il vero: «Sed quid es nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo?»¹⁸. Infatti, dice l'autore, solo così sarà un essere non minore di quanto si possa pensare. Questa risposta è ancora molto vaga, ma non perché priva di significato, anzi, perché molto densa e ricca di istanze e conseguenze che verranno sviluppate nel seguito del testo. Ma nel secondo paragrafo dello stesso capitolo, viene posto, con uno scarto ed improvvisamente, un primo riferimento, una prima regola per l'esplicitazione delle determinazioni di Dio, che ci serve da traccia: «Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Tu es itaque iustus, verax, beatus et *quidquid melius est esse quam non esse*. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum»¹⁹. Chiunque conosca la religione cristiana non può non aspettarsi una simile caratterizzazione nel momento in cui si parli di cosa Dio sia. Ma per chi segue ed analizza il percorso logico del *Proslogion*,

¹⁶ Mi occuperò della obiezione di Gaunilone nel cap. II (cfr. *infra*, pag. 217 e segg.)

¹⁷ *ivi*, pag. 92.

¹⁸ *ivi*, pag. 92.

questo passaggio non può per questo essere meno sorprendente. Ma come? Stavamo parlando di un essere di cui non potesse pensarsi il maggiore e ora, con un rapido slittamento, si incomincia a parlare di «tutto ciò che è meglio essere che non essere»; si parlava di grandezza, di non inferiorità rispetto ad altri enti pensabili, e ora di «sommo bene» e del fatto che nessun «bene» possa mancare ad esso. Che questo passaggio non sia qui posto a caso come nota retorica appartenente ad uno stralcio panegirico, lo sta a testimoniare con forza quell'«ergo», che connette energicamente questo secondo paragrafo del capitolo al primo. Anselmo pone un «ergo», non un «igitur» o «itaque» come fa altrove, perché quello di cui parla qui è uno dei principi cardine della sua definizione. Non solo, ma si noti che, nel capitolo IX, paragrafo 6, nella frase interrogativa: «An quia iustum est te sic esse bonum, ut nequeas intelligi melior [...]?»²⁰, il comparativo «melior» occupa, senz'altro consapevolmente da parte di Anselmo, la stessa posizione del «maius» che abbiamo incontrato fino a qui. Ancora, si noti la ripresa, di nuovo nel capitolo V dell'aggettivo «summus» (che peraltro è la prima volta che viene usato all'interno del testo): «Summum solum existens per seipsum», viene detto nel paragrafo 1; e «summo bono», viene detto nel paragrafo 2. Si faccia caso che, nel paragrafo 2 del capitolo III, Anselmo, parlando ancora della verità, dell'essere e dell'esistenza di Dio, e volendo significare qualcosa di molto simile a ciò che viene asserito nel paragrafo 1 del capitolo V, utilizza ancora un'espressione come «Solus igitur verissime omnium, et ideo omnium habes esse»²¹, senza scomodare l'aggettivo «summus». Ancora, si noti l'accentuazione dell'aspetto causale di Dio creatore con «id quod summum [...], omnia alia fecit de nihilo», nel paragrafo 1, e con «[...] summo bono per quod est omne bono», nel paragrafo 2.

¹⁹ *ivi*, pag. 94, corsivi miei.

²⁰ *ivi*, pag. 108.

²¹ *ivi*, pag. 88.

Questo è senza dubbio un aspetto complesso e articolato di cui ci occuperemo nel seguito²². Per ora ci basti segnalare l'evidente simmetria del testo nei due paragrafi.

Tutto insomma sembra concorrere a farci pensare che in questo capitolo si proponga un passaggio dalla considerazione dell'essere (maggiore) alla considerazione della bontà, o per meglio dire, più ancora che un passaggio, un parallelismo ed un forte legame tra le due nozioni. Per cui, si deve pensare che Dio sia «id quo maius cogitari non potest» nel senso che è «id quod summum omnium solum existens per seipsum omnia alia fecit de nihilo», ed è questo solo *in quanto* è un «summum bonum per quod est omne bonum». Infatti, se Dio è «summum omnium», ecc., «[nullum] ergo bonum deest [eo]».

Ma perché Anselmo insiste su questo legame? Egli infatti non sembra sostenere semplicemente che, siccome Dio è «l'essere di cui non si possa pensare il maggiore» allora è il «summum entium, ecc.» e il «summum bonum», e tutto ciò che di sommo si possa pensare. Egli sembra piuttosto sostenere che è l'uno, in quanto è l'altro. Una prima risposta la troviamo nel capitolo VII, «*Quomodo sit omnipotens, cum multa non possit*»²³. Anselmo parte dalla considerazione che Dio non può né corrompersi, né mentire, né fare che il vero sia falso, facendo sì che ciò che è accaduto non sia accaduto, né altre cose simili. In che modo allora può tutto? Ma, risponde, forse il poter fare queste cose «non est potentia, sed impotentia». E specifica: «Nam qui haec potest, quod *sibi non expedit* et quod *non debet* potest»²⁴. Infatti, quanto più può fare queste cose, tanto più «*adversitas et perversitas* possunt in illum et ipse minus contra illas»²⁵. La conclusione è recisa: «Qui ergo sic potest, non potentia potest, sed

²² Cfr. *infra*, pag. 82 e segg.

²³ *Ivi*, pag. 96.

²⁴ *Ivi*, pag. 96, corsivi miei.

²⁵ *Ivi*, pag. 96-98, corsivi miei.

impotentia»²⁶. Il problema è molto grave, e gli esempi che Anselmo apporta non giovano ad entrarvi in profondità. Egli spiega come sia improprio dire che chi possa fare quelle cose le possa in effetti fare, come in «aliquo alio generi loquendi [...] multa improprie dicuntur», come quando «ponimus “esse” pro “non esse” et “facere” pro eo quod est “non facere”, aut pro “nihil facere”». Ad esempio, quando qualcuno nega l'esistenza di qualche cosa, si risponde: “È così come dici che è”, quando occorrerebbe dire “È così come dici che non è”; o ancora si dice “questi siede come fa quest'altro” o “questi riposa come quest'altro”, «cum “sedere” sit quiddam non facere et “quiescere” sit nihil facere»²⁷. Si ribadisce dunque la conclusione precedente

Sic itaque cum quis dicitur habere potentiam faciendi aut patiendi quod *sibi non expedit* aut quod *non debet*, impotentiam intelligitur per potentiam; quia quo plus habet hanc potentiam, eo adversitas et perversitas in illum sunt potentiores, et ille contra eas impotentior.²⁸

Conviene prestare molta attenzione a questo paragrafo, ed è per questo che ho insistito così tanto sulle citazioni dal testo latino. La soluzione trovata da Anselmo può sembrare un mero espediente. In realtà, temo che vi si annidi un problema molto profondo che non sarà facile da sviscerare. Forse conviene partire dal significato del termine «potentia». In effetti è un termine dal significato complesso, attraverso il quale vengono aperte alcune prospettive degne di interesse. Innanzitutto, occorre dire che attraverso questa parola si vuole additare uno spettro di possibilità che un determinato oggetto ha di fronte a sé, questo è molto chiaro. Se un determinato

²⁶ *Ivi*, pag. 98.

²⁷ *Ivi*, pag. 98.

²⁸ *Ivi*, pag. 98, corsivi miei.

oggetto a ha «potentia» di compiere una serie di determinate azioni A_1, \dots, A_n , allora significa che è possibile che a compia queste azioni. In altre parole, se a ha «potentia» di A_1, \dots, A_n , allora

$$\diamond A_1(a) \vee \dots \vee \diamond A_n(a).$$

E infatti, dal contesto, è proprio questa la cosa che si capisce: quando Anselmo afferma, rivolgendosi a Dio «[...] non puoi corromperti, né mentire, né [...]», sembra svolgere un elenco di cose impossibili a Dio stesso. Ma questa illustrazione semplicemente formale è evidentemente insufficiente, e non risponde affatto al quesito che il titolo del capitolo promette di risolvere. In che modo, pur non potendo molte cose, è onnipotente? E allora è lampante che la «potentia» non è mera nozione formale, altrimenti, potendo fare un elenco di «multa» a Dio impossibili, semplicemente non si porrebbe il problema, e si direbbe che non è onnipotente. Ma Anselmo dice anche che quanto più egli possa fare queste cose, tanto più «*adversitas et perversitas possunt in illum et ipse minus contra illas*». La «potentia» dunque indica la capacità di estrinsecazione delle proprie possibilità indipendentemente da ciò che possa impedirle, che siano cause interne od esterne. Cioè, essa sta a significare il ciò intrinseco, nell'essere dell'oggetto considerato, che gli permetta di esprimere ciò cui il suo essere propende. Sia un oggetto qualsiasi a , il quale potrebbe sì, in teoria, considerato in se stesso, svolgere l'azione o essere un determinato predicato A , ma che non abbia «potentia» di farlo od esserlo; questo significa che una «*adversitas*» (principio diverso in a o fuori di a che gli impedisce di svolgere o essere A , nel senso che vi si oppone) o una «*perversitas*» (cioè una sorta di mancanza intrinseca, di debolezza in a che lo fa deviare dal fare od essere A o non gli permette di realizzarlo

completamente) si sono inoculati, per così dire, in *a* e ne hanno distorto l'essenza, o, per meglio dire, hanno fatto sì che esso non sia in effetti ciò che potrebbe essere, o che in sé è. Certo questa spiegazione è ancora molto vaga. L'unica cosa chiara è che la «*potentia*» ha a che fare con l'essere dell'oggetto e l'esplicitazione o attualizzazione del suo in sé, o, più precisamente, essa è la sua capacità di attualizzare il suo in sé.

Il punto da cui partire, e da cui si parte in questo contesto, è il fatto che qui la «*potentia*» esprime una capacità non relativa ad altro, bensì intrinseca nell'essere di ciò che si considera, e trattata in modo assoluto. Soltanto dopo, al limite, si potrà operare una comparazione. Questo risulta evidente dal fatto che le stesse cose elencate che Dio non può fare, vengono considerate in sé: vale a dire, poter fare queste cose è, assolutamente, «*impotentia*» e non «*potentia*». Quindi, si dice, il poter mentire, il poter corrompersi, ecc. sono in realtà «*impotentia*». Ma perché, in quanto cosa lo sarebbero? La risposta è recisa: «*Qui haec potest, quod sibi non expedit et quod non debet potest*»²⁹, e più avanti, ancor più esplicitamente, come ad enunciare una regola: «*[...] cum quis dicitur habere potentiam faciendi aut patiendi quod sibi non expedit aut quod non debet, impotentia intelligitur per potentiam; quia quo plus habet hanc potentiam, eo adversitas et perversitas in illum sunt potentiores, et ille contra eas impotentior*»³⁰. Che significa? Significa che *in generale* (nell'enunciazione della “regola” si parla di un generico «*quis*», non di un questo o di un quello), chi possa mentire o possa le altre molte cose di questa sorta non ha in realtà «*potentia*», ma «*impotentia*». E perché? Perché chi le facesse, farebbe «*quod sibi non expedit et quod*

²⁹ *Ivi*, pag. 96.

³⁰ *Ivi*, pag. 98.

non debet». Cioè a dire, per converso, la «potentia» dipende da ciò che il soggetto dell'azione faccia quello che «sibi expedit» e quello che «debet».

Siamo dunque arrivati alla condizione trascendentale del «habere potentiam». Tale condizione ha il valore di una norma. Sia, infatti, *sibi expedire*, che, ovviamente, *debere* hanno un valore normativo, anche se leggermente diverso. L'espressione *sibi expedire* significa infatti “giovare, essere conveniente”, ma non nel senso utilitaristico dei termini (per cui si potrebbe preferire il verbo *iuvare*), bensì nel senso di “essere proprio”. Essa si ricollega infatti ad un senso di svolgimento e compimento³¹. Perciò si può dire che il poter mentire, ecc. non convengono a Dio, perché non si confanno a ciò che è proprio alla sua natura; di più, fare ciò che «non expedit», per chiunque, comporta una «potentia» inferiore, ovvero sia, rispetto alla natura che gli sarebbe propria è segno di una «potentia» adeguata. *Debere* invece implica l'adeguamento ad una norma che non è intrinseca all'essenza dell'oggetto considerato, piuttosto una norma che si pone per esso come ciò cui si deve adeguare, perché questa ha un valore proprio, e, almeno relativamente, non discutibile.

A questo punto, si può spiegare meglio il passaggio: vi sono alcune cose che un oggetto *a* agisce o patisce e che ne diminuiscono la «potentia», o implicano una minore «potentia», perché non convengono alla sua natura e perché, posta una determinata norma come non discutibile *a* non vi si adegua. In questo passaggio così denso, dunque, attraverso il concetto di «potentia» si pone un collegamento molto profondo tra due dimensioni del pensiero diverse: sono le dimensioni dell'*essere* di un oggetto e del *dover essere*, inteso questo come dover essere assoluto dell'oggetto in questione *a* (*debere*), e come dover essere proprio dell'oggetto (*sibi expedire*). La

³¹ Cfr. *Dizionario Latino-Italiano e Italiano-Latino*, a cura di Castiglioni e Mariotti, alle voci *expedio* e *iuvo*.

«potentia», che, come abbiamo visto, è una nozione che esprime l'essere intrinseco dell'oggetto considerato, è tanto maggiore quanto più l'oggetto si adegua alla norma. E quindi, come tipicamente nella tradizione platonico-agostiniana, l'essere dell'oggetto è tanto maggiore, quanto più è adeguato alla norma.

A questo punto, se quanto si è detto è fondato, occorre tornare a tentare di dare una risposta alla domanda: cos'è un essere di cui non possa pensarsi il maggiore? Per prima cosa, senza dubbio, la sua «potentia» deve essere tale da permettergli di tener dietro, per così dire, a «quod sibi expedit», quindi alla natura che gli è propria (che, come abbiamo detto, è una norma) e a «quod debet». Ma cosa deve Dio? Da ciò che si capisce dal testo, che è anche ciò che uno si aspetta pacificamente, il dovere di Dio è assoluto. Ovvero sia, il dovere, inteso in questo senso, non esprime una norma relativamente ad una determinata condizione, ma una norma incondizionata ed assoluta: esprime una determinazione universale, ed in quanto normante, necessaria, nel senso di assolutamente inderogabile. Ogni limite di questo dovere, ogni condizione che ne restringa in qualsiasi modo la portata, lo snatura completamente, ne distrugge l'universalità. Esso infatti non è condizionato da nulla, bensì è condizione di tutto. Esso non prescrive o proscrive un ciò, ma è l'unica condizione per la quale ogni cosa può assumere un valore. Quanto più infatti un oggetto possa fare ciò che non deve, «tanto magis adversitas et perversitas possunt in illum», che è come dire, tanto più l'oggetto sarebbe condizionato. Quindi se il non essere adeguati alla norma significa essere minori, per Dio, che è l'essere di cui non si può pensare il maggiore, il *proprio*, per dir così, il «quod sibi expedit», non può essere meno di «quod debet»; anzi, di più: «quod sibi expedit» deve essere «quod debet», proprio in virtù dell'universalità della prescrizione; e, ancora di più, la sua «potentia» è tale da fargli

essere ciò che deve essere, da attualizzare completamente il suo essere nella norma universale.

Siamo finalmente riusciti a capire cosa sia un «essere di cui non possa pensare il maggiore»: la condizione trascendentale della sua pensabilità è la norma assolutamente necessaria ed universale, che è anche la sua natura stessa; ed ha «potentia» tale da attualizzare la sua natura. Questo passaggio è fondamentale: se infatti vogliamo capire fino in fondo l'argomento anselmiano, come si è detto in precedenza, occorre capire cosa la definizione di Dio data dall'autore significhi; e ora che abbiamo capito che dipende dalla norma universale del dover essere, dobbiamo capire in quanto cosa tale norma permetta di passare dal pensare un oggetto al doverlo pensare esistente (o, più precisamente, al non poterlo pensare non esistente).

Innanzitutto occorre spazzare via un equivoco cui la vaghezza dell'espressione «essere maggiore» può dare adito; che l'oggetto *a* sia maggiore dell'oggetto *b*, non significa affatto che *a* abbia più attributi di *b*. Su questo Anselmo è assolutamente chiaro: nonostante Dio non possa molte cose, con tutto ciò è l'essere di cui non si possa pensare il maggiore. Questo proprio per la questione del *debere*: un oggetto è tanto più, quanto più è vicino a ciò che deve essere. Quindi, chi ha operato una formalizzazione dell'argomento tale per cui, in buona sostanza si arriverebbe a questa conclusione: posso pensare ad un essere di cui non si possa pensare il maggiore e che non esiste, oppure che esista, e dovrei risolvermi per il secondo perché avrebbe in più dell'altro l'attributo dell'esistenza, ecco, costui è andato completamente fuori pista. Egli infatti avrebbe dovuto mostrare come l'esistenza, a differenza del mentire, del corrompersi, ecc. non sia indice di una «potentia» inferiore, bensì superiore³². Quindi

³² Ho a disposizione una formalizzazione di questo tipo, fornitami gentilmente dal dott. Paolo Valore:

Anselmo parla sempre di «essere maggiore» nel senso della qualità dell'essere, mai nel senso della quantità, dove la qualità è tale in riferimento alla norma universale. Cioè a dire, quella di «essere maggiore» è una nozione molto simile a quella di «essere migliore», come la già notata sostituzione del primo termine con il secondo nel capitolo IX lascia pensare. Ma se questa propensione da parte dell'essere al dover essere, tale per cui meno vi propendesse, meno sarebbe essere, e cioè più non essere, può essere sufficientemente chiara; come sarà per il dover essere? Il punto cruciale è questo, perché abbiamo visto che la condizione trascendentale del concetto di Dio, che ne definisce l'essere, è proprio il suo dover essere e la sua capacità di adeguarvisi completamente, cioè di avere una «potentia» tale da attualizzarlo. Ora, in merito a ciò, possiamo dire che il riferimento del dover essere è sempre l'essere. Vale a dire che se il dover essere non puntasse sempre all'essere, esso neppure realizzerebbe nulla. Esso non sarebbe allora un dover essere, una norma assolutamente necessaria ed inderogabile, si risolverebbe in un blando *poter essere*, poiché pur dovendo essere, potrebbe non essere, e sarebbe dunque una determinazione che può essere e può non essere, quindi priva di un valore autonomo e assoluto. Perciò il valore del dover essere sta sempre nell'essere: se così non fosse la norma assolutamente necessaria non

$$\begin{aligned}
 & [\text{Dio} = \text{ciò di cui non si può pensare il maggiore}] + [\text{Dio non esiste}] = \langle 1 \rangle \\
 & = [\text{Dio} = \textit{idem}] + [\text{Dio esiste solo come pensiero e non come realtà}] = \langle 2 \rangle \\
 & = [\text{Dio} = \textit{idem}] + [\text{posso pensare un Dio che esista anche nella realtà e non solo come pensiero}] = \langle 3 \rangle \\
 & = [\text{Dio} = \text{ciò di cui non si può pensare il maggiore}] + [\text{Dio} = \text{ciò di cui si può pensare il maggiore}] = \langle 4 \rangle \\
 & = a + (\neg a) \langle 5 \rangle
 \end{aligned}$$

Come si vede bene, questa formalizzazione riproduce in modo coerente l'argomento di Anselmo. Con questo, però, non contribuisce a risolvere i dubbi sollevati dalla nostra analisi. Infatti non viene spiegato il passaggio da (2) a (4), anche accettando senza problemi l'identità tra (2) e (3): perché, infatti, un Dio che possiamo pensare esistente anche al di fuori della mente, sarebbe «maggiore» di un Dio che penso esistente solo nella mente? Ribadisco: occorre spiegare perché l'attributo dell'esistenza nella realtà sia maggiorativo, a differenza di quello del mentire, ad esempio, che è diminutivo. La formalizzazione sopra riportata lascia la questione assolutamente intatta, e fa pensare che un Dio pensato esistente nella realtà sia maggiore di uno esistente «solo come pensiero» perché ha un attributo in più.

sarebbe necessaria, perché potrebbe non essere. Avremmo quindi la situazione paradossale per cui il dover essere non sarebbe, e con ciò non sarebbe nemmeno un dover essere. E, come si capisce, questa conseguenza, cioè quella secondo cui il dover essere, se non si realizzasse, non sarebbe un dover essere, vale solo per questa specifica nozione e per nessun'altra; allo stesso modo per cui l'argomento ontologico, non vale per «l'isola perduta» di Gaunilone, ma solo per la definizione anselmiana di Dio. *Come si vede, la forma dell'argomento ontologico è del tutto riproducibile per il dover essere*, il che conforta l'analisi che abbiamo svolto per capire la definizione «essere di cui non si possa pensare il maggiore».

A questo punto il problema non è più, in primo luogo, quello dell'esistenza di Dio, ma proprio il dualismo fra necessità e possibilità dell'essere. Innanzitutto, deve essere ormai chiaro che qui non intendiamo le due nozioni in senso formale. Tenendo come esemplificativa la facile (anche se non piana) impostazione di Kripke, quando nella logica si dice:

$$p$$

si intende dire che, per ogni “mondo possibile”, p è vera. Se invece diciamo:

$$\diamond p$$

intendiamo dire che per qualche “mondo possibile”, p è vera.

Questo, date le due definizioni, comporta che

$$p \rightarrow \diamond p,$$

ma non vale assolutamente il contrario. Il che significa che le proposizioni necessarie sono un sottoinsieme delle proposizioni possibili. Questo non vale per il nostro tema, dove sono in gioco nozioni trascendentali, vale a dire dove, nella fattispecie, necessità e possibilità sono intese come le condizioni della pensabilità dell'essere di un oggetto.

Per capire la correlazione che intercorre tra queste due nozioni in questo ambito, occorre risalire ancora una volta al concetto di «potentia». Abbiamo infatti visto che, per un verso, essa rappresenta le determinazioni possibili dell'essere di un oggetto a ; che vuol dire che, semplicemente, dato a e una definizione di a , allora le determinazioni possibili devono essere compatibili con la definizione di a . Proviamo ad esprimerla così:

$$(\exists a(\text{def}(x) \leftrightarrow a) \rightarrow \diamond P_1(a) \wedge \diamond P_2(a) \wedge \dots \wedge \diamond P_n(a)) \leftrightarrow (P_1(a) \vee P_2(a) \vee \dots \vee P_n(a) \rightarrow \neg(\text{def}(x) \wedge \neg \text{def}(x)))$$

Però, abbiamo visto anche che questa definizione di «potentia» è insufficiente. Infatti, vi è una caratterizzazione molto più marcata, esplicitata da quella “regola generale” che abbiamo analizzato: quando uno ha la «potentia» di fare o subire «quod sibi non expedit» o «quod non debet», con il termine «potentia» si intende una «impotentia». Quindi le possibilità di un oggetto sono sempre vincolate alla norma di ciò che gli è proprio o di ciò che deve. In Dio la «potentia» è completamente regolata e conformata alla norma del dover essere, perché questa è il suo essere proprio. Con questo, le possibilità di Dio sono meno di quelle che si potrebbe credere di primo acchito sapendo che è onnipotente. Ma perché? Perché forse le possibilità di Dio sono inferiori a quelle dell'essere in generale? Ma, al di là del fatto che, se così fosse, dovremmo rivedere il significato di onnipotenza, che quantomeno non sarebbe più così immediato, in realtà perderemmo il significato di «essere di cui non si possa pensare il maggiore». In effetti, se le possibilità del complesso dell'essere fossero superiori a quelle di Dio, pur ponendo per ipotesi di non parlare di possibilità normate: ecco, allora potremmo pensare ad un essere la cui norma assorba e convogli in sé queste possibilità, e che quindi sarebbe più necessitante di quella di Dio e che dunque sarebbe un essere maggiore rispetto a Dio. Allora la soluzione è un'altra: è

l'essere stesso che è sottoposto alla norma divina, e quindi sono le possibilità dell'essere in generale che sono meno di quelle che si potrebbe intuitivamente pensare. Ovvero, la norma del «debet» di Dio risolve in sé tutto l'essere, e, semplicemente, ciò che gli è meno conforme è anche meno essere e più non essere, perché ha meno «potentia» e quindi, in linguaggio anselmiano è un essere minore. Quest'ultimo ragionamento ci induce ad una considerazione conseguente: non è che forse non solo per Dio, ma per tutto ciò che in qualche misura è, vale quella norma generale? Occorrerà trovare ulteriore conferma nel testo, ma già sin d'ora la risposta a questo quesito non può che essere positiva. Non dobbiamo infatti dimenticarci di ciò che Anselmo dice nel capitolo V e che già abbiamo riportato («sed quid es [Deus] nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum, omnia alia fecit de nihilo?»³³). E non si dimentichi nemmeno che nel parallelismo già esaminato fra il primo paragrafo e il secondo di questo quinto capitolo, si dice anche che Dio sia il sommo bene «per quod est omne bonum»³⁴. Insomma, questo sommo essere è ciò da cui tutto dipende e senza il quale nulla esisterebbe. Non mi voglio per ora spingere sul tipo di causalità che esso esercita: potrebbe essere sia efficiente che finale. È un fatto però, che subito dopo l'esposizione dell'argomento, Anselmo si senta legittimato ad esprimere recisamente questo concetto. Nel momento in cui la prova dell'autore vale solo per Dio, questo è il solo «existens per seipsum», e perciò tutti gli altri enti non esistono per se stessi, ma solo perché esiste questo ente, che a questo punto diventa «summum». Ma se è vero che Dio esiste per se stesso, per via di quella norma assolutamente necessitante che è anche la sua natura propria, tutti gli altri enti non possono che dipendere anch'essi da questa norma. Ecco in che senso Dio li fece dal

³³ *Ivi*, pag. 92.

³⁴ *Ivi*, pag. 94.

nulla, ed ecco in che senso è causa dell'esistenza degli altri beni: è la stessa norma del «debet», per cui egli è sommo bene a far sì che esistano, e, se esistono, non possono che partecipare in qualche misura di quella norma. Non ci inganni dunque quell'«aut» posto nella dichiarazione della “regola generale”: «cum quis dicitur habere potentiam facendi aut patiendi quod sibi non expedit aut quod non debet [...]»³⁵. Innanzitutto, infatti, si deve dire che avendo una situazione di alternativa tra due negazioni («sibi non expedit» e «non debet») non è una situazione incompatibile con l'affermazione contemporanea delle due: infatti, secondo il senso del testo, basta che sia negato uno dei due, o l'«expedit» o il «debet», perché un essere sia inferiore. Ciò significa che chi afferma entrambi è invece «maggiore». Inoltre, questa lettura può essere confermata con quanto detto poco sopra, all'inizio del paragrafo 2, dove in effetti non si parla specificamente di Dio, ma di «chi possa fare queste cose», quindi il discorso assume una portata generale e si conclude che chi così può, non può per «potentia», ma per «impotentia».

Occorre però dire che quell'«aut», pur non smentendo la portata generale del discorso, non è pacifico, ma problematico: non viene negato il legame fra «quod sibi non expedit» e «quod non debet», ma ne viene affermata una distinzione. Abbiamo cercato in qualche misura di chiarire questa distinzione quando abbiamo accentuato che, mentre il primo allude ad una norma interna, ad un *proprio*, e quindi ad una caratterizzazione determinata, diciamo finalistica, di un oggetto, la seconda allude ad una norma universale. Il problema è dunque complesso e non risolvibile in due parole: bisognerà tornarci sopra in seguito³⁶.

³⁵ *Ivi*, pag. 98, corsivo e sottolineatura miei.

³⁶ Cfr. *infra*, cap. 2.

Per ora, vediamo come si stia delineando un'impostazione filosofica di fondo molto articolata, che forse avremmo potuto non aspettarci se avessimo esaminato solo l'argomento. Risulta infatti, dalla nostra analisi, che esso non è svincolabile da una serie di assunzioni che stanno sullo fondo e che vanno oltre la semplice forma non contraddittoria dell'argomentare. Per capirlo fino in fondo abbiamo dovuto passare per nozioni tutt'altro che scontate come quella di «*potentia*», di *essere proprio* e di *dovere universale*. E soprattutto è emerso, alla fine di questo approfondimento del testo, il dualismo di cui abbiamo fatto accenno all'inizio della ricerca: quello tra necessità e possibilità. Da quello che si è detto, infatti, traspare come si ponga una norma del tutto inderogabile ed universale, che ha come suo riferimento l'essere: essa ne restringe le possibilità pensabili, facendo sì che, alla luce di un'attenta osservazione, si scopra che l'essere è solo nel campo delle possibilità normate dal dovere universale ed assoluto, anzi, esso è solo *in quanto* si dà questo dovere; ed al di fuori o è meno, o non è affatto.

Prima di addentrarmi però in una discussione dettagliata di questa impostazione vorrei mantenere, per ora, l'interpretazione proposta (che dopotutto è qui basata solo su alcune pagine del *Proslogion*) come una semplice ipotesi che abbisogni di ulteriore conferma. Cercherò questa conferma nelle rimanenti parti dell'opera, nei limiti che sono consentiti ad una ricerca che, in fin dei conti, si dovrebbe occupare di Cartesio e Kant.

Proseguiamo dunque con la lettura del testo, soffermandoci semplicemente sui passi che riterrò più significativi per la prospettiva interpretativa proposta. A dire il vero, l'operazione non sarà per niente facile: i brani in questione sono così tanti, e così profondi ed intensi, che non sarà agevole enuclearne il motivo di fondo in breve.

Andiamo dunque al capitolo IX: «*Quomodo totus iustus et summe iustus parcat malis; et quod iuste misereatur malis*»³⁷. Qui, infatti, Anselmo, affrontando prima l'aporia di come un essere impassibile possa essere misericordioso (Capitolo VIII), poi, appunto, quella di come un essere giusto possa perdonare i malvagi, arriva a dare alcuni chiarimenti sul nostro «debet». Nel paragrafo 4, avanza una soluzione alla questione (che è in qualche misura collegata al nostro tema, ma non occorrerà entrarvi nel merito):

Nam etsi difficile sit intelligere, quomodo misericordia tua non absit a tua iustitia, necessarium tamen est credere, *quia nequaquam adversatur iustitiae quod exundat ex bonitate, quae nulla est sine iustitia, immo vere concordat iustitiae*. Nempe si misericors es quia es summe bonus, *et summe bonus es nisi quia summe iustus es*.³⁸

E ancora più esplicitamente, dopo aver posto il problema, nel paragrafo 5: «Ergone parcis malis ex iustitia? Si sic est, domine, si sic est, doce me *quomodo est*»³⁹, nel paragrafo 6 lo approfondisce, seppure ancora in modo interrogativo. Quindi: «An quia *iustum est te sic esse bonum*, ut nequeas intelligi *melior*, et sic potenter operari, ut non possis cogitari potentius? Quid enim hoc iustius?»⁴⁰. La posizione verrà ribadita con forza nel capitolo XI: «*Iustum quippe est te sic esse iustum ut iustior nequeas cogitari*»⁴¹, e più avanti «Nam id solum iustum est *quod vis*, et non iustum quod *non vis*. Sic ergo nascitur de iustitia tua, misericordia tua, quia iustum est te sic esse bonus, ut et parcendo sis bonus»⁴². E conclude infine: «Sic ergo vere es sensibilis,

³⁷ *Ivi*, pag. 102.

³⁸ *Ivi*, pag. 106, corsivi miei.

³⁹ *Ivi*, pag. 108, corsivo mio.

⁴⁰ *Ivi*, pag. 108, corsivi miei.

⁴¹ *Ivi*, pag. 112, corsivo mio, la frase è contenuta nel capitolo.

⁴² *Ivi*, pag. 114, corsivi miei.

omnipotens, misericors et impassibilis, quemadmodum vivens, sapiens, bonus, beatus, aeternus, et quidquid *melius est* esse quam non esse»⁴³.

Che cosa trapela da questi capitoli? Si può dire che il problema sia il seguente: portando ogni attributo al massimo, vi può essere tensione se non contraddizione fra di loro. Nel caso in questione, l'essere giusto, l'essere buono, l'essere misericordioso e l'essere impassibile. Ci concentreremo principalmente sui primi due, i quali, anche per Anselmo, costituiscono la radice del problema⁴⁴. C'è tensione tra giustizia e bontà, perché perdonare un malvagio è sì indice di bontà, ma può non essere giusto. Occorre curare bene il modo in cui Anselmo risolve la questione. L'assunto da cui si parte è che Dio sia sommamente buono, ed è questo il motivo per cui è misericordioso verso i malvagi. Infatti, sarebbe meno buono se non fosse benigno verso i malvagi, e per di più «*melior est enim qui et bonis et malis bonus est, quam qui bonis tantum est bonus*»⁴⁵. Questa bontà è traboccante: essa nasconde la «*fons unde manat flumen misericordiae tuae*», è una «*immensitas*», è «*tanta opulentia*» da cui procede la misericordia, la quale dalla bontà «*exundat*». Ma, soprattutto, quella della bontà è una «*plenitudo*»⁴⁶. È chiaro che, perché vi sia pienezza di una cosa, vi dev'essere anche una misura. Qual è la misura della bontà? Essa è limpidamente dichiarata nel passo citato del paragrafo 3 del capitolo IX: la bontà non solo non si contraddice con la giustizia, ma quest'ultima ne è la condizione. Quindi Dio tanto è buono quanto è giusto, ed è buono al massimo grado perché è giusto al massimo grado. Ma in quanto cosa la giustizia di Dio è condizione della sua bontà? È proprio quel che si chiede

⁴³ *Ivi*, pag. 114, corsivo mio.

⁴⁴ Infatti, lo svolgimento parte nel capitolo ottavo: «*Quomodo sit misericors et impassibilis*», dove viene fornita una soluzione provvisoria («*Tu sei misericordioso secondo il nostro modo di sentire, ma non lo sei secondo il tuo*»). Ma viene approfondito il tema confrontando la misericordia di Dio con la sua giustizia, e viene risolto definitivamente nel già citato paragrafo 4 del capitolo XI: «*Sic ergo vere es [...] misericors et impassibilis [...]*», (*Ivi*, pag. 114).

⁴⁵ *Ivi*, pag. 104.

Anselmo nel paragrafo 5, quando prega Dio di insegnargli «*quomodo*» avvenga. Il punto decisivo emerge nella domanda successiva: «An quia iustum est te sic esse bonum, ut nequeas intelligi melior, et sic potenter operari, ut non possis cogitari potentius?». Di nuovo, trapela il tema della «*potentia*», cioè dell'essere e delle possibilità di Dio, e di nuovo collegato ad una norma: «*iustum est*». Se Dio non potesse perdonare i malvagi, non sarebbe potente quanto possiamo pensarlo. Ma perché? Perché non possiamo pensare, come giustamente chiede Anselmo, che la giustizia di Dio premi solo coloro che non sono malvagi? Perché, se così fosse, la norma del «*debet*» non sarebbe necessitante tanto quanto possiamo pensare: infatti una parte dell'essere ne rimarrebbe esclusa, e la «*potentia*» non sarebbe tale da non potersene pensare una maggiore. Che significa? Lo «*iustum est*» è inteso in modo categorico. Esso dunque non può riguardare solo ciò che è già giusto, ma anche ciò che non lo è e, per così dire, deve convogliarlo a forza dentro sé. Cosa ne sarebbe infatti della inderogabilità della norma, in che senso sarebbe prescrittiva? E Dio in che senso sarebbe l'essere di cui non si può pensare il maggiore se non fosse in grado di convogliare sotto la sua norma ciò che non vi è compreso? A dire il vero una perplessità può essere avanzata: in effetti, Dio qualcuno punisce. Costoro perché non sono convogliati sotto la norma divina? Anselmo non risponde a questa domanda, anzi dice apertamente che questo «*nulla ratione comprehendendi potest*». Quindi in questo contesto non è legittimo avanzare ipotesi⁴⁷. Ciò non toglie che, attraverso questo passaggio, possiamo chiarire un po' meglio la norma del «*debet*»: essa è

⁴⁶ *Ivi*, pag. 104.

⁴⁷ A dire il vero, nel capitolo XI, paragrafo 1, si dice: «*Iustior enim est qui bonis et malis, quam qui bonis tantum merita retribuit*» (*ivi*, pag. 112, corsivi miei). Si può dunque sospettare che Anselmo sostenga, in modo tipicamente platonico, che la norma agisca su ciò che è insieme essere e non essere. Chi non è buono infatti può essere o cattivo o né buono né cattivo. Se la norma è ciò che conferisce essere, allora chi è in questa seconda situazione, insieme è e non è. Non ritengo sia necessario approfondire con così scarsi elementi il tema della salvezza nel *Proslogion*. Occorre invece ritornare, e

l'essere giusto. Tale essere giusto è la condizione categorica dell'essere di Dio, della sua «potentia», per la quale condizione egli è sommamente buono ed «exundat» un fiume di misericordia. In questo Anselmo è davvero esplicito: «Denique quod non iuste fit, non debet fieri, et quod non debet fieri, iniuste fit»⁴⁸. Ciò che è ingiusto non si deve e ciò che non si deve è ingiusto. Il che è lo stesso che dire che ciò che si deve è giusto, e ciò che è giusto si deve. Se la nostra analisi è fondata, allora «iustum est» diventa la condizione ultima dell'essere di Dio, quella norma assolutamente inderogabile. Anche la forma delle frasi di Anselmo ci indica che questo è il percorso da seguire nell'interpretazione del testo. Dal paragrafo 6 del Capitolo IX in poi, egli non usa quasi più «iustus» come attributo o appellativo di Dio («summe iustus es», ecc.), ma come operatore proposizionale. Ne cito solo due tra tutte, per indicarne la forma: «iustum te sic esse bonum ut [...]»⁴⁹; «Quomodo ergo et iustum est ut malos punias et [...]»⁵⁰, ma se ne potrebbero riportare molti altri. L'espressione «iustum est», è dunque la condizione che dà senso a queste frasi, e quindi è un autentico operatore. La forma che daremo a espressioni come «è giusto che x sia P » è dunque, indicando con **I** «iustum est»:

$$\mathbf{I} P(x),$$

esattamente come espressioni quali «è necessario che x sia P » sono formalizzate con

$$P(x).$$

Il senso della frase introdotta da «iustum est» è dunque radicalmente cambiato da questo operatore, e fatto dipendere da esso. E che diremo se la conclusione del

sarà fatto, nella successiva discussione del problema, sul tema di ciò che è e non è (cfr. *infra*, cap. I, paragrafi 2 e 3).

⁴⁸ *Ivi*, pag. 108.

⁴⁹ *Ivi*, pag. 108.

capitolo XI fosse questa: «Sic *ergo* – cioè perché è giusto che il sommamente giusto sia tanto buono da essere buono anche nel perdonare e da voler bene ai malvagi – vere es sensibilis, *omnipotens* misericors et impassibilis, quemadmodum vivens, aeternus, et *quidquid est melius esse quam non esse*»?⁵¹ Si noterà che in questo elenco di attributi manca quello di «essere giusto». In realtà il concetto di «essere giusto» è contenuto nell'«ergo», come si è mostrato. E dunque, ancora, non solo Dio è tutto ciò che è meglio essere che non essere, ma lo è solo in quanto è giusto che lo sia. Di nuovo abbiamo dunque il legame tra «essere migliori», che, come abbiamo visto è nozione molto simile a «essere maggiori», e la norma del «debet» che dichiaratamente coincide con quella dello «iustum est». Non solo, ma questa condizione è tale da far sì che Dio abbia tutti gli attributi che lo rendono migliore: stando all'elenco, anche, ad esempio la sapienza e l'eternità, che, almeno di primo acchito, non sono così immediatamente legati all'«essere giusto» allo stesso modo, tra l'altro, in cui l'esistenza non sembrava legata necessariamente alla nozione di «essere di cui non si possa pensare il maggiore». Vedremo tra poco che lo sviluppo del ragionamento porta ad enucleare altri attributi di Dio apparentemente slegati dall'«essere giusto», come l'illimitatezza⁵² e addirittura l'avere «armonia, odor, sapor, limitas, pulchritudo» anche se in «suo ineffabili modo»⁵³. Per intanto dobbiamo soffermarci a constatare che ancora una volta viene stabilito un legame fortissimo tra l'essere in quanto tale e una norma prescrittiva dell'essere. Assistiamo però ad un ulteriore chiarimento di questa norma. Abbiamo infatti visto che il «debet» coincide con lo «iustum est». Tale coincidenza non è però scontata: mentre, infatti, ragionando astrattamente e in modo avulso dal contesto, il dover essere indica semplicemente il sussistere di una norma, di

⁵⁰ *Ivi*, pag. 110.

⁵¹ *Ivi*, pag. 114, corsivi miei.

⁵² Capitolo XIII; Capitolo XVII.

per sé inderogabile, lo «iustum est» sembra indicare un modo specifico di questa norma per cui non deve essere totalmente arbitraria. Dall'altro lato, sempre parlando astrattamente e avulsamente dal contesto, «essere giusto» è un'espressione che tende ad indicare un temperamento, un'armonizzazione, una sintesi tra parti, si può dire⁵⁴; significato che non è incluso in quello di «dovere», che sembra solo indicare prescrizione e coercizione. Si pone dunque questo problema: in che senso la norma è coercitiva e inderogabile da una parte e quindi, in un certo senso, esterna ed imposta; e dall'altra tale da armonizzare delle parti? Il componimento di questa aporia nel confronto con il testo ci può dare ulteriori informazioni. Innanzitutto, occorre risottolineare il modo in cui entrambi, il «debet» e lo «iustum est», vengono utilizzati: risulta infatti dalle nostre precedenti analisi che essi vengono posti in modo assoluto, e non relativo. Il dovere di Dio non dipende da nulla: non è un dovere tale da essere eseguito per evitare certe conseguenze e provocarne altre, più propizie. Né tanto meno è una prescrizione che altri gli impone. In entrambi i casi infatti «perversitas ed adversitas» sarebbero in lui e potremmo pensare ad un essere maggiore. Esso invece è la norma del suo stesso essere che è tale proprio perché è assoluta, e che prescrive tutto ciò che è meglio essere piuttosto che non essere. E la «potentia» di Dio è tale da poter realizzare completamente questa norma. Non solo, ma questa norma è, solo in quanto *deve* essere, ed è dunque in tutto ciò che è. Nella stessa posizione sta lo «iustum est»: abbiamo infatti sottolineato come esso, da un punto di vista formale, si ponga nel ruolo di operatore proposizionale, e, guardando nello sviluppo del ragionamento, come condizione trascendentale di tutti gli attributi di Dio. Con ciò, per entrambi viene messa da parte una possibilità dalla parte del «dover essere» viene

⁵³ Cfr. *ivi*, pag. 127 - 128.

⁵⁴ Cfr. *Dizionario Latino-Italiano e Italiano-Latino*, a cura di Castiglioni e Mariotti, alla voce *iustus*.

messa da parte la possibilità che la norma sia totalmente arbitraria, dalla parte dell'«essere giusto» che sia riferito solo ad alcune parti e non ad altre. Per il primo, infatti, tutto il ragionamento che abbiamo svolto leggendo i capitoli V e VII, ci ha portato a concludere che non è che esista semplicemente un essere da una parte, ed un dovere essere determinato dall'altra che conformi a sé l'essere. Bensì, che, dato un assoluto dover essere, esso debba assolutamente essere, e dunque, pur questa sola condizione, si ponga in essere. Se così non fosse, per prima cosa, dovrebbe venir meno l'argomento ontologico stesso; in secondo luogo, ancora una volta dovremmo ricorrere ad altro purché si passi dalla prescrizione all'esistenza, e quindi il dovere non sarebbe assoluto. Per quanto riguarda l'«essere giusto», per ora, il ragionamento è più semplice: banalmente, ponendolo in posizione assoluta, esso contempera ed armonizza tutti gli attributi e le parti dell'essere, e se non fosse sarebbe relativo, e dunque l'essere sottoposto ed adeguato a questa norma non sarebbe il maggiore pensabile.

Ora, però, questo non è sufficiente: potremmo forse ancora pensare che la norma del dover essere debba sì pervadere di sé l'essere in modo compiuto, ma che una volta che ciò sia avvenuto attraverso l'esistenza di Dio, e quindi dell'«essere di cui non si possa pensare il maggiore», potremmo pensare che abbia svolto la sua funzione, per dir così. Il «dover essere» inoltre potrebbe essere ancora parziale: esso potrebbe sì coinvolgere in sé tutto ciò che si sottopone alla norma, ma non ciò che vi è di refrattario: l'esempio è proprio dato dal fatto che Dio potrebbe premiare solo i buoni e non perdonare mai i malvagi. Invece, dice Anselmo, questo potrebbe sì essere considerato giusto, perché con fermezza viene posta una regola⁵⁵. Ma questo

⁵⁵ Cfr. Capitolo IX, paragrafo 2

limiterebbe la potenza di Dio che è massima e tutto comprende.⁵⁶ Ed è dunque più giusto che egli sappia accogliere in sé anche almeno alcuni malvagi.

Dall'altra parte, per ciò che riguarda il giusto, potremmo dire che Dio sia in grado sì di armonizzare tutti gli attributi dell'essere, ma non in modo assolutamente necessario. In altre parole, li contempera tutti, è in grado di armonizzarli, ma ancora non possiamo senza problemi dire che l'armonizzazione possa avvenire solo in un certo modo e non in un altro, il che ancora porrebbe dei problemi rispetto alla definizione «ciò di cui non si possa pensare il maggiore».

Insomma emergono due esigenze, una dall'alto e una dal basso, per così dire: dall'«alto» il «dover essere», per essere veramente tale, deve essere onnicomprensivo e pensato come inclusivo e totalizzante, e quindi *deve assolutamente* essere giusto. Dall'altro lato, dal «basso», l'essere armonizzato, cioè normato secondo giustizia, deve essere pensato essere assolutamente necessario, cioè alla ricerca dell'unicità della norma che deve assolutamente essere: deve essere *assolutamente giusto*.

Ecco dunque come le due nozioni si incontrano e, all'infinito, vanno a coincidere. E dunque riusciamo a capire meglio la nozione di «misericordia» e «amore» che «exundat» dalla somma bontà divina: la norma, in quanto necessaria e in quanto giusta, non può semplicemente realizzarsi, ma deve, per così dire, continuare a realizzarsi. Questo lo si intende in senso logico, ovviamente, e non temporale: l'eternità è il modo più alto di una realizzazione senza interruzioni.

Ci troviamo dunque ancora di fronte alla stessa congettura: tutto ciò che *può* essere, *deve* essere convogliato, incluso e armonizzato sotto la norma del dover essere e dell'essere giusto.

⁵⁶ Cfr. Capitolo IX, paragrafo 6

Il tempo e lo spazio non si addicono ad un essere completamente adeguato a questa norma: infatti, in primo luogo un essere di cui non si possa pensare il maggiore non può essere contenuto da nulla, ma soprattutto, per ciò che è stato detto non può cominciare né smettere di esistere, perché deve comunque essere, ed essere totalmente⁵⁷. Ancora di più, in Dio l'armonizzazione è talmente risolta che «in [eo], nec in aeternitate eius, quae ipse est, nulla sint partes»⁵⁸ come dice il titolo del capitolo XVIII. Qui, dopo aver elencato ancora alcuni degli attributi divini (paragrafo 2, e si noti che ancora una volta non si accenna all'«essere giusto») Anselmo, rivolgendosi a Dio, si pone il problema se questi attributi «An sit partes tui, aut potius unumquodque horum est totum quod es»⁵⁹. Ma tutto ciò che è composto di parti,

«non est omnino unum, sed quodam modo plura et diversum a seipso, et vel actu vel intellectu dissolvi potest; *quae aliena sunt a te quo nihil melius cogitari potest*».

Altro che contraddizione tra i suoi attributi, come aveva l'autore problematizzato in precedenza: Dio non può essere in nessun modo se non «ipsa unitas». Dio è dunque la totalità, in quanto è «quidquid melius est esse quam non esse»⁶⁰, ma è l'unità stessa perché la norma del dover essere, non accettando alcuna forma di deroga, si realizza tutta completamente in modo immediato. E dunque, possiamo anche capire meglio in che senso Dio sia eterno e fuori dal tempo, essendo unità e ogni suo attributo la stessa totalità divina «[...] de aeternitate [sua] nihil praeterit ut iam non sit, nec quiquid futurum est quasi nondum sit»⁶¹. E Dio è dunque «ante et ultra omnia»⁶². Infatti, è

⁵⁷ Cfr. Capitolo XIII

⁵⁸ Capitolo XVIII

⁵⁹ *Ivi*, pag. 132.

⁶⁰ Capitolo XI, paragrafo 4

⁶¹ Capitolo XIX, paragrafo 2, pag. 134. La citazione è parte di una domanda, cui però si risponde in modo positivo.

⁶² Capitolo XX

prima che le cose siano fatte, tutto ciò da cui dipende, non ha fine ed ha sempre presente tutta la sua eternità e anche l'eternità delle altre cose eterne, che non hanno presente ciò che della loro eternità è di là da venire. Insomma, è vero che, come era stato detto nel capitolo XIX, «licet nihil sit sine te, [...] *sed omnia sunt in te*». Il capitolo XXII offre una conclusione allo sviluppo del ragionamento di Anselmo. Esso è intitolato: «Quod [deus] solus sit quod est et qui est». Infatti, tutto ciò che è diverso nel tutto e nelle parti, e in cui vi è qualcosa di mutevole non è pienamente ciò che è. Dio invece «vero» è ciò che è, poiché «quidquid aliquando aut aliquo modo [est], hoc totus et semper [est]». E inoltre, egli è ciò che è, poiché, dice Anselmo in un nuovo accorato appello a Dio, «vita es et lux et sapientia et beatitudo et aeternitas et multa huiusmodi bona, et tamen non es nisi unum et summum bonum, tu tibi omnino sufficiens, nullo indigens, – ma, aggiunge Anselmo con questa considerazione notevole ai nostri propositi – *quo omnia indigent ut sint, et ut bene sint*»⁶³. Ecco dunque, in questo capitolo XXII, viene svolta una sintesi di tutto il ragionamento. Dio è colui che è, ed egli solo è ciò che è, perché la sua stessa essenza è l'assoluta inderogabilità del dovere e dell'essere giusto. Il doversi attualizzare della norma incondizionata ed universale non solo pone in essere un essere che sia completamente adeguato a questa norma, ma questo stesso è tutto l'essere, e ciò che non è questo essere è meno: non solo è inferiore in quanto essere, ma, come propriamente nell'argomento ontologico, “è” va inteso assolutamente, e cioè: ciò che non è Dio, ha meno essere.⁶⁴ Quindi, di nuovo: Dio è in quanto deve essere ed è giusto che sia, e l'inderogabilità della norma lo pone pienamente e sommamente in essere; e questo stesso essere è dunque «unum et summum bonum». Dunque, in virtù della norma,

⁶³ Capitolo XXII. Paragrafo 3

l'essere sommo di Dio non soltanto non è separabile dall'essere sommo bene, ma nemmeno pensabile senza pensarlo anche sommo bene. E se Dio è ciò che è, di lui hanno bisogno tutte le cose per essere; e se Dio è in quanto sommo bene, tutte le cose, attingendo da lui per essere, saranno anche bene nella medesima misura in cui saranno. E per tutto ciò, come si dice infine (per ciò che ci riguarda), nel capitolo XXIII, paragrafo 4: «“Porro unum est *necessarium*.” Porro hoc est illud unum necessarium, in quo est omne bonum, immo quod est omne et unum et totum et solum bonum». Di qui in poi, Anselmo, fino alla fine, parlerà di cosa sia e quanto grande sia questo bene. Ma a questo punto non ci stupirà più l'accostamento tra «essere necessario» ed «essere bene». La norma universale infatti prescrive proprio questo: che il dover essere come essere giusto sia tale, e quindi si realizzi. Se così non fosse, se la prescrizione non fosse al massimo grado universale, e quindi giusta e quindi buona, non si darebbe nemmeno necessità. Questo, a mio modo di vedere trova chiara traccia all'interno del testo, e questo, nei limiti miei propri ho cercato di evidenziare. Qui credo si possa concludere la nostra analisi del *Proslogion* anselmiano. Senza dubbio questa analisi non dà ragione di un testo così straordinario: in primo luogo non dà ragione dell'intensità della retorica dell'autore, che frammezza ed integra l'esposizione con frequenti ed accorati appelli a Dio e preghiere. Inoltre, questi appelli e preghiere non possono essere considerati un accessorio o un ornamento al testo, ma ne alimentano e vivificano il fulcro espositivo, secondo l'assunto agostiniano, citato espressamente da Anselmo: «credo ut intelligam»⁶⁵. Anche per tutto questo, l'analisi non ha potuto o non è riuscita a districare se non superficialmente, la grandezza e la profondità di questo testo.

⁶⁴ Nel proseguo della ricerca dovremo anche vedere se, nella definizione «essere di cui non si possa pensare il maggiore», il termine “essere” non sia *già* inteso in questo senso, cosa che darebbe adito alla critica di Kant a questo argomento.

⁶⁵ *Ivi*, capitolo I, pag. 80.

*Linee del problema*⁶⁶

A questo punto, però, non possiamo più fare finta di niente: il problema che si è venuto delineando è molto più articolato e complesso di quello che potevamo sperare a prima vista. Speravamo infatti di riuscire a smembrare l'argomento anselmiano in parti ben distinte tra loro che avremmo poi voluto ricomporre attraverso i rigidi lacci della spiegazione logica, montando una specie di modello che ne avrebbe evidenziato la struttura. Il che non è stato possibile per via del fatto che l'argomento non tanto girava intorno alla sua consequenzialità logica, ma sulla definizione di Dio che esso dà. Questa definizione non è «svolta»: essa mantiene involupata in se stessa una quantità di presupposti, motivi, determinazioni che informano di sé un'intera visione del mondo.

Per intanto abbiamo in mano una chiave: la bipartizione, il dualismo tra necessità e possibilità. La lettura del testo di Anselmo ha infatti lasciato emergere che senza un chiarimento del senso in cui viene usata la definizione «essere di cui non si possa pensare il maggiore», l'argomento non risulta comprensibile. Il chiarimento ci ha portato ad elicitarne alcune nozioni, e compito di questa discussione sarà anche quello di metterle in ordine: quella di «potentia», quella di «essere proprio», di «dovere» e di «essere giusto». Attraverso questa discussione cercherò di far trasparire il significato e la portata del dualismo.

La «potentia», come abbiamo visto, è la capacità di un essere di esprimere o attualizzare le proprie possibilità. Che cosa significa ciò che abbiamo detto, che questa nozione non si limita ad esprimere solo le possibilità formali di un essere o,

⁶⁶ Alla fine del capitolo è inserita una “nota metodologica” per chiarire la prospettiva di fondo di questa disamina.

diciamo, di un oggetto a ? Significa che il fatto che ad a appartenga o non appartenga la possibilità P non è indifferente. Secondo la logica formale, che si predichi $P(a)$ o $P'(a)$ esprime semplicemente una distinzione nel senso di una diversa collocazione dell'oggetto in questione nella struttura considerata. Ad esempio: si ponga un triangolo ABC isoscele, oppure scaleno, oppure equilatero. La logica formale si limita a constatare semplicemente le differenze dei rapporti in termini di disposizione, ordine, ec. (che possiamo genericamente dire "quantitativi") degli oggetti considerati.

Partiamo, ad esempio, dalla fisica. Di fronte al tentativo di descrizione di un universo deterministico o stocastico, la formalizzazione agirà in modo da esprimere il più precisamente possibile le determinazioni e le leggi di un universo o di un altro. In quest'ottica che senso hanno necessità e possibilità? Vi saranno dei «postulati» iniziali, che vengono chiamati «principî». Ad esempio, nella fisica newtoniana i tre principî della dinamica, in quella energetica i due della termodinamica, in quella einsteiniana il principio di relatività, in quella quantistica il principio di indeterminazione. Questi principî sono le determinazioni necessarie. Che significa? Essendo le assunzioni che determinano il sistema, esse *vietano* che esista una situazione determinata in modo contraddittorio con i principî adottati. Ad esempio, se ci troveremo di fronte ad una trasformazione tale per cui l'energia complessiva allo stato t' sarà diversa da quella dello stato t la situazione in questione sarà in contraddizione col primo principio della termodinamica, e perciò esclusa dalla fisica. Dunque, dato un principio p , considerato come necessario, la possibilità sarà semplicemente tutto ciò che non lo contraddice. Tornando dunque all'esempio degli universi fisici deterministici o stocastici, essi descriveranno sì situazioni di contenuto molto diverse tra loro: nel famoso caso della polarizzazione di un fotone, nel caso deterministico, in linea di principio, esso possiederà una determinata polarizzazione

anche prima della misura (e la si deve poter ricostruire *a posteriori* secondo un calcolo che esprima una connessione causale, quand'anche non fosse ancora stato concettualizzato); nel caso quantistico dobbiamo, per principio non saperlo. Ma dal punto di vista logico, i concetti di necessità e possibilità impiegati nei due casi sono assolutamente identici: è possibile ogni situazione non contraddittoria con i principi. La necessità risulta dunque in qualche modo normativa di fronte alla possibilità, ma, da un punto di vista formale, solo negativamente: il principio assunto si limita ad escludere un insieme di possibilità, e cioè tutto ciò che gli è complementare.

Risulta però evidente che nessun principio della fisica sia in se stesso necessario riguardo al contenuto che va delineando: esso può essere tranquillamente negato senza nessuna difficoltà per il pensiero. Possiamo pensare ad un mondo dove il principio di indeterminazione di Heisenberg non descriva alcunché (lo si è fatto per molti secoli), o dove i tre principi della dinamica, riguardo allo specifico contenuto che determinano non si applichino ad alcuna esperienza.

Ogni cambiamento di paradigma nel campo della scienza si può dire che vada determinando un diverso sottoinsieme di mondi possibili per ognuno dei quali i principi siano validi. Se però questo può essere, ai nostri occhi, abbastanza scontato per la fisica, lo è stato, in passato, molto meno per le scienze matematiche pure, portando la geometria come esempio paradigmatico. Per secoli, filosofi e scienziati si sono interrogati sul fondamento della necessità degli assiomi geometrici: in base a che cosa, cioè, gli assiomi euclidei non potessero essere considerati falsi. La costruzione delle geometrie non euclidee, e le successive teorie dell'assomatizzazione e della definizione, che trovano tra i loro più celebri assertori pensatori come Hilbert, Poincaré, Carnap, Reichenbach pongono una risposta: gli assiomi e le definizioni «mascherate» delle teorie logiche e scientifiche sono il frutto di una scelta o di una

convenzione. Occorre soffermarsi un poco sul senso filosofico di questo risultato. Attraverso l'impostazione assiomatica, infatti, la risposta che si dà al problema della necessità degli assiomi e dei punti di partenza è radicalmente negativa: essi sono scelti arbitrariamente, o, per meglio dire, nessuno vale più di un altro. Reichenbach è estremamente chiaro in proposito: tutta la prima parte del suo testo *Filosofia dello spazio e del tempo* (1928) e il primo capitolo della sua opera *Fondamenti filosofici della quantistica* (1951) sono completamente dedicati alla spiegazione di questo assunto metodologico di fondo: lo stesso fenomeno è spiegabile a partire anche da assunti logici completamente diversi; semplicemente, con certi presupposti si avrà a volte una spiegazione più complessa, e altre volte ci si imbatte in una concezione di concetti fondamentali alla quale non siamo abituati⁶⁷. Su questa via, Reichenbach si spinge a mostrare che si possa dare spiegazione scientifica della natura anche con una concezione berkeleyana della percezione e dell'esistenza degli oggetti solo nella percezione, semplicemente riadattando i nostri concetti di fondo all'assunto adottato. Insomma, gli assunti iniziali di una teoria non sono in se stessi necessari.

Occorre fare molta attenzione: questa soluzione non si può dare assolutamente per scontata. Che gli assunti iniziali di una teoria scientifica siano arbitrariamente scegliibili sembra di primo acchito creare tensione con quello che è il compito stesso della ricerca scientifica: in effetti, questo compito sembra essere quello di trovare una determinazione necessaria per come le cose sono nel loro complesso. In realtà il problema degli assunti iniziali di una teoria è sempre stato questo: la loro non dimostrabilità, ed il fatto che potessero essere tranquillamente negati senza che questo comportasse un'aperta contraddizione. E questo è il problema che pone Platone nei

⁶⁷ Un esempio riportato è quello del famoso esperimento dell'elettrone che «interferisce con se stesso», come si suol dire. La concezione corpuscolare delle particelle ci porterebbe ad utilizzare una nozione di causalità estremamente inusuale per spiegare il fenomeno. Cfr. *I fondamenti, ecc. cit.*, Cap. 1.

libri VI e VII della *Repubblica*, attraverso l'immagine della linea divisa e il mito della caverna.

Nell'immagine della linea divisa, Platone mostra di avere una visione estremamente lucida del problema. La scienza (e qui si parla della «geometria, dell'aritmetica e di altri simili discipline») procede per via ipotetica. Infatti «[...] l'anima, invece di procedere verso un principio primo ed evidente della cognizione, tende alle singole finali conclusioni». Gli scienziati «propongono ipotesi o postulati [...]. Su questi singoli argomenti, [...] ritengono di avere cognizione precisa, pur avendone fatto soltanto delle ipotesi; quindi, *come se [di questa ipotesi] fossero evidenti le ragioni*, non stimano di doverne esperire indagine alcuna»⁶⁸. Quindi nella scienza si pongono dei punti di partenza come se fossero necessari ed indiscutibili, ma in effetti non lo sono. Questo è il processo attraverso cui si legittima la possibilità di una conoscenza, ma non per questo esso si mostra esaustivo. Occorre invece mostrare la necessità di tali punti di partenza, cosa cui la scienza risulta inutile, perché nell'utilizzarla a questo scopo li si ribadirebbe nascostamente (o se ne introdurrebbero degli altri ugualmente da dimostrare). Occorre dunque analizzarli con un altro metodo, quello dialettico. Esso è rivolto alla ricerca di un principio «che non richieda più nessuna ipotesi» (510 B). Mentre, attraverso la scienza, la mente rimane come prigioniera delle ipotesi, la dialettica «prende inizio dalle ipotesi [stesse]». In questo caso «*le ipotesi non si considerano più come principî*, ma veramente come ipotesi, *cioè gradini e punti di slancio*, onde pervenire a quello che è oltre ogni ipotesi principio universo»⁶⁹. Attraverso la dialettica la mente arriva a conoscere le idee e a comprendere quale sia questo «principio universo».

⁶⁸ *Rep.* 510 B e C, corsivo mio.

⁶⁹ *Rep.* 510 D, corsivo mio.

I due brani, quello della comparazione tra idea di bene e sole, e quello del celeberrimo mito della caverna, che rispettivamente precede e segue quello della linea divisa, ci spiegano qual è la portata e il ruolo di questa idea. In questi due passaggi risulta chiaro che «le idee stesse esistono e sono conosciute in virtù della loro relazione con l'idea di bene»⁷⁰. Infatti, come la luce del sole rende visibili e accessibili a noi gli oggetti del mondo esterno, così l'idea di bene rende intelligibili e accessibili alla nostra mente le idee; non solo, ma come il sole «conferisce agli oggetti visibili [...] la generazione, la crescita e il nutrimento», così «si può dire che gli oggetti di conoscenza *ricevono dal Bene [...] anche la loro esistenza e la loro essenza*»⁷¹.

Dunque il «Bene» è condizione della possibilità dell'essere (cioè delle idee) ed è anche l'unico principio non ipotetico ed autosufficiente. Ancora una volta ci troviamo dunque di fronte ad un dualismo. Non possiamo qui entrare nel merito di un'analisi dettagliata dei gradi dell'essere e dei gradi della conoscenza che Platone pone e studia nella sua *Repubblica*, ma dobbiamo considerare che ci troviamo ancora di fronte ad un dualismo: è quello tra l'essere ed una norma che vi sta a capo, quella del bene, la quale è, per la prima volta esplicitamente in un dialogo platonico (compreso il *Simposio*), considerata unico principio non ipotetico. Fino ad ora le idee erano gli unici «*autòn*», ora si sente e si dichiara l'esigenza di un principio solo che sia di per sé sufficiente e necessario, e che sostenga e giustifichi tutte le altre idee, comprese quelle matematiche, su cui in un primo momento si possono formulare solo ipotesi. Una volta avuta «*nòesis*» di tale principio, si potrà intervenire su tali assunti iniziali, rettificando ed «eliminando»⁷². Come si deve intendere questo principio? Nella sua opera *Platone e la teoria delle idee*, Ross è propenso a considerarlo come un principio

⁷⁰ D. Ross, *Platone e la teoria delle idee*, Il Mulino, Bologna, 1989.

⁷¹ *Rep.* 509 B, corsivo mio

⁷² *Rep.* 533 C.

insieme ontologico ed epistemico, cui si possono ridurre, in un senso vicino a quello della derivazione logica, tutti gli assunti: «[Platone] ammette – a quanto pare – la *derivazione* di tutte le ipotesi della scienza da un unico principio primo [...]; abbiamo visto che l'idea di bene è già stata definita il principio ultimo della spiegazione [Ross in nota fa esplicito riferimento a 508 E e 509 A]». Poco più avanti dice: «l'ideale di una deduzione da un unico principio dell'intero edificio della scienza è un ideale stimolante, che può essere criticato da due punti di vista. Da una parte si può obiettare che è assolutamente al di là dei poteri della mente umana *dedurre* tutta la struttura del sistema delle idee da un unico principio. *Quale significato concreto, ad esempio, si può attribuire all'affermazione che la suddivisione dei numeri in pari e dispari sia necessaria perché è "bene" che essi siano suddivisi così?* D'altro canto si può sostenere che nessuna deduzione di questo tipo sia necessaria e che la suddivisione dei numeri in pari e dispari discenda dal significato stesso che noi attribuiamo alle parole numero, pari e dispari. Il massimo che si possa dire in difesa di Platone è che il suo unico errore consiste nello spingere troppo in là le sue conclusioni sostenendo in maniera esagerata un principio corretto, *il principio secondo cui le ipotesi che noi accettiamo come assiomi dovrebbero essere ridotte di numero il più possibile*»⁷³. A mio avviso, in questo caso, Ross dà una lettura al tempo stesso un po' limitativa e un po' forzata del testo in questione. In primo luogo, il termine «derivazione» è ambiguo: Ross sembra intenderlo come un metodo attraverso il quale, per Platone, da un «principio ultimo di spiegazione» si potessero dedurre una serie di affermazioni particolari; come se, nella fattispecie, il principio «idea di bene» fosse un principio da una parte euristico e dall'altra un assioma da cui far discendere deduttivamente tutti gli altri «*lògoi*», le proposizioni scientifiche; come se Ross, in una sorta di *quaterna*

⁷³ *Op. cit.*, pagg. 85-86, corsivi miei.

terminorum utilizzasse il termine prima in un senso che si possa riconnettere con la concezione secondo cui l'idea di bene sia causa metafisica delle altre idee, poi in un senso vicino alla sua impostazione "logicista". Ma l'intento di Platone non è questo, non è quello secondo cui «le ipotesi che noi accettiamo come assiomi dovrebbero essere ridotte di numero il più possibile», o almeno non è limitato a questo. Un ideale esprimibile in questi termini è individuabile al più dalla nascita della scienza moderna in poi. Ecco perché Ross non riesce ad attribuire un «significato concreto» al fatto che i numeri siano suddivisi in pari e dispari «perché è "bene" che siano suddivisi così». In effetti, secondo questa prospettiva, non è assolutamente chiaro perché Platone faccia presiedere il complesso di «ciò che è», cioè le idee, e persino gli enti matematici (siano essi idee o enti intermedi) a un'idea morale. Ma il fatto è che, *nemmeno nel brano citato da Ross*, Platone sembra sostenere l'impianto che questi descrive, ed anzi sembra elicitare un'esigenza molto diversa. Sostiene infatti Platone:

mentre devi comprendere che questa idea [quella di bene] in quanto conosciuta, sia causa di scienza e verità; pur ritenendo che l'una e l'altra, conoscenza cioè e verità, siano eccelse e stupende, *se concluderai che [il Bene] è più eccelso e più stupendo ancora, giusto giudizio sarà il tuo*⁷⁴.

Poi, in 509 A:

“ [...] nel mondo noetico è giusto ritenere scienza e verità l'una e l'altra boniformi, *ma non è giusto ritenere che l'una e l'altra siano il Bene*. Oh! Assai più augusta è la maestà del Bene”

“Quale straordinaria bellezza! Produce dunque scienza e verità, *ma l'una e l'altra con sua pulchritudine trascende*”⁷⁵.

E, poco più avanti:

⁷⁴ *Rep.* 508 E, corsivo mio.

E allora devi concludere. Alle cose che via via si conoscono, non solo dal Bene è concessa possibilità di venire conosciute, anche l'essere e l'esseità da quello provengono. *E tuttavia il Bene non per questo è essere. Egli trascende interamente l'essere per maestà e profondità.*⁷⁶

Quest'ultimo brano non è mai citato da Ross, ed è forse quello che marca di più la differenza tra Bene ed essere. L'impianto descritto da Platone è, a mio avviso, per questo aspetto, molto chiaro: dal punto di vista gnoseologico, sul quale egli indugia così tanto, esiste qualcosa che supera scienza e verità, e al quale queste devono la loro possibilità; dal punto di vista ontologico, si dà qualche cosa che trascende completamente l'essere, e alla quale questo deve l'esistenza. Ma se conoscenza, verità ed essere sono legati a doppio filo, è chiaro che l'idea di bene sarà sì un principio da cui tutto dipende, ma non un principio di conoscenza tale per cui da esso si possa dedurre tutto l'impianto del sapere. Essa trascende la conoscenza, ed è quindi legittimo asserire che sia non conoscibile, se si intende conoscibile in senso proprio. È vero che nell'esposizione del mito della caverna, in 516 B, e poco dopo, in 517 A, si dice che, pur dopo gravi difficoltà, si possa «vedere» il Sole, e, pur per ultima, l'idea di bene. È anche vero però che, in tutto il libro VII, dove si parla del percorso educativo del futuro legislatore, Platone si sofferma parecchio sulle discipline che «convertano» l'anima al Bene, cioè l'aritmetica, la geometria, la «stereometria», l'astronomia, la musica e di seguito la dialettica; ma non si sofferma mai a descrivere che cosa l'idea di per sé sia, se non dicendo che è causa trascendente. Tutto questo fa pensare che l'idea di bene sia sì l'entità da cui tutto dipende, ma contemporaneamente che, rispetto alla conoscenza non possa costituire più che una meta da raggiungere, un forte principio motore, per cui la conoscenza possa comprendere ciò che è e non

⁷⁵ *Rep.* 509 A, corsivi miei.

rimanere legata alla «generazione»⁷⁷. Dunque mi sembra legittimo respingere l'impostazione di Ross secondo cui il principio "idea di bene" viene considerato una sorta di proposizione prima da cui dedurre e derivare le altre, o forse semplicemente una forma di abbaglio, di ipotesi surrettizia, di deviazione da quel percorso che porterebbe a ridurre il numero di assiomi per le scienze. Tanto più che in 519 C si dice che chi, attraverso lo studio abbia appreso che cosa sia il vero, avrà l'impressione di essere emigrato verso «l'isola dei Beati»; il che mi sembra francamente eccessivo per un principio, anche potentissimo, di conoscenza.

Il percorso che segue Platone è, lucidamente e consapevolmente, un altro. L'esigenza, da cui egli muove è quella di giungere ad un principio tale per cui, da un lato, come si è detto, si riconosca agli assunti scientifici la necessità che di primo acchito non sembrano avere, motivo per cui occorre andare oltre la scienza. Ma vi è di più. Immediatamente prima di elencare e descrivere le discipline che servono da preludio alla dialettica, Platone si sofferma su ciò che fa partire la riflessione: le sensazioni equivoche, cioè quelle che si risolvono nella sensazione del tutto opposta. La riflessione deve procedere su questi problemi in queste condizioni emergenti, i quali si incontrano qui, e verranno approfonditi e analizzati minuziosamente nel *Parmenide*, nel *Sofista* e nel *Filebo*: quello dello *uno-molti* (524 B e soprattutto 524 E-525A), quello dello *identico-diverso* e quello del *grande-piccolo*. Il problema sorge dunque nel cercare un principio tale per cui si contemperino e risolvano queste ambiguità. La riflessione porta alla scienza, ma la scienza non si rivela definitivamente risoltrice.

⁷⁶ *Rep.* 509 B, corsivo mio.

⁷⁷ Ross la pensa diversamente. Nel paragonare l'Uno nel *Parmenide*, come è interpretato da Plotino, all'idea di bene nella *Repubblica*, sostiene: «[...] nel brano in cui si dice che l'idea di bene è più elevata della conoscenza, è mia opinione però che con quella affermazione Platone non volesse dire che essa fosse inconoscibile, ma che è un presupposto della conoscenza e che può essere conosciuta solo in parte è detto nella *Repubblica* stessa» (*op. cit.* pag. 136). Resta il fatto che né in Ross, né in Platone è perspicuo in che senso essa sia un presupposto della conoscenza, né in che parte sia

Ma in che senso la scienza non è definitivamente risoltrice? E in che modo il tentativo di contemperare degli opposti si riconnette con la necessità? E tutto questo come si collega all'idea di bene, cui scienza ed essere devono l'esistenza? Il problema posto nella *Repubblica* è un problema di portata grandissima. Pur abbandonando questo testo, mi sforzerò di delinearne i tratti principali in queste pagine, per illustrarne l'importanza determinante per l'oggetto di questa ricerca.

Nella sua opera *Determinismo ed indeterminismo nella fisica moderna* (1937), Cassirer, analizzando il valore dei diversi enunciati fisici, si ricollega in modo abbastanza evidente alla problematica di Platone. Il principio di fondo che porta avanti nell'affrontare il tema è che, nel corso della storia della ricerca, «all'ampliamento del quadro dell'universo che si compie nella fisica, corrisponde dall'altro lato una concentrazione di somma importanza. Il materiale nuovo che ora si accalca innanzi da ogni lato, non porta affatto ad un allentamento della forma, bensì ad una formalizzazione molto più serrata e molto più rigida. Al crescente ambito estensivo del sapere corrispondono la sua compenetrazione e il suo compimento intensivi sempre più forti. La forma tipica della conoscenza fisica si fa valere nel fatto che i due momenti non solo mantengono l'equilibrio, *ma anche si mostrano l'uno superiore all'altro*, nel fatto che l'uno, *come principio organizzante*, compenetra e plasma la molteplicità delle osservazioni particolari. *Ogni passo in avanti nella proliferazione di varietà diverse è al tempo stesso l'invito ad una nuova formazione unitaria e indica la strada verso una siffatta formazione unitaria*»⁷⁸. A suffragare la sua impostazione di fondo, Cassirer ricorre alla teoria dei tipi di Russell: gli enunciati fisici, ben lungi dal porre in atto una

conoscibile. Nel prosieguo, prescindendo dal caso specifico della *Repubblica*, cercherò di evidenziare come possa maturare una forma di legame tra le due dimensioni.

descrizione di elementi e di caratteristiche «aggregato» che si dispongano disparatamente uno accanto all'altro, organizzano piuttosto un «sistema». Come sostiene Russell, esistono enunciati sotto i quali si dispongono altri enunciati, e che hanno una natura logica assolutamente diversa da questi ultimi. Questo non significa, a parere di Cassirer, che non vi sia un'interazione profonda tra i diversi tipi ed in entrambe le direzioni, che anzi gioca un ruolo decisivo. La caratteristica fondamentale di questo sistema è la «*metàbasis eis allo gènos*»⁷⁹. Che cosa significa? Significa che la materia del sapere, che si presenta come enunciato di un determinato tipo, diciamo, per esempio (seguendo la suddivisione di Cassirer), come enunciato di misura, di per sé, non è sufficiente. Essa ha bisogno di essere convogliata sotto un enunciato di tipo diverso, che la organizzi e la conformi a sé. Questo tipo di enunciato (che, secondo Cassirer, è un enunciato di legge), conformemente alla teoria russelliana, non è confondibile con gli enunciati che sottopone alla sua regola, ed apporta un «progresso ad una dimensione nuova»⁸⁰. Esso sospende la caratterizzazione del «qui» ed «ora» degli enunciati di misura, e conferisce loro una portata più vasta e generale. Il che fa pensare che la validità delle leggi sia data dalla loro capacità comprensiva da un lato e che gli enunciati di base trovino un valore solo in riferimento a questa generalità non a loro intrinseca. Questa traccia viene sviluppata nella trattazione degli enunciati di principî, che giocano nei confronti degli enunciati di legge un ruolo analogo a quello che questi ultimi esercitano nei confronti degli enunciati di misura. Questi si pongono come sintesi metodologica tra diversi campi della scienza, come regola che da un lato «convalidi sì questa divisione, ma che d'altro canto la faccia

⁷⁸ E. Cassirer, *Determinismo ed indeterminismo nella fisica moderna*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze, 1970, pag. 257, corsivi miei, spaziature dell'Autore.

⁷⁹ Si vedrà subito che Cassirer intende questa espressione in un senso ben diverso da quello dato da Aristotele negli *Analitici Primi*.

⁸⁰ *Ivi*, pag. 65, spaziatore dell'Autore.

scaturire *da una superiore unità comprensiva*». In questo Cassirer vede la «gettata-in-profondità dei fondamenti» e scorge «*il vero e proprio compito di ogni scienza*». Così ne parla l'Autore: «i principî non stanno sullo stesso piano delle leggi [...]. Essi [sono] regole *in conformità alle quali cercare leggi e secondo cui trovarle*. Questo aspetto euristico è determinante per tutti i principî. Essi partono dal presupposto *di certe determinazioni comuni, vigenti per tutto l'accadere della natura*, e domandano se nei singoli campi si possa trovare qualcosa di corrispondente a tali determinazioni, e come esso vada definito in particolare. *La forza e il valore dei principî fisici stanno in questa capacità di "sinossi", di visione di insieme di interi campi della realtà*»⁸¹. Essi, come le leggi rispetto agli enunciati di misura, «possiedono un significato autonomo, un essere logico *sui generis*», e costituiscono «un luogo di nascita per le leggi di natura, per così dire una matrice da cui possano nascere sempre nuove leggi di natura»⁸². Essi, di certo, «*sulle prime hanno un valore [solamente] ipotetico*: non possono fissare già dall'inizio dogmaticamente, un determinato risultato di indagine, *ma ci insegnano a trovare la direzione in cui procedere oltre*»⁸³. Inoltre, anche una volta che un principio abbia confermato la sua validità, «non possiamo [per esso] pretendere il carattere della "assolutezza", della validità definitiva; dobbiamo sempre tenere aperta la possibilità che il progresso della conoscenza ci porti ad integrarlo o a rettificarlo»⁸⁴. Ma la portata di significato dei principî è indiscutibile: «nel caso della storia della conoscenza filosofica e scientifica della natura emerge sempre di nuovo il tentativo di assegnare loro la forma più alta di *universalità*, di identificarle cioè in qualche modo con lo stesso principio di causalità». I motivi per cui Cassirer sostenga qui la validità del principio di causalità polemicamente verso alcuni epistemologi di

⁸¹ *Ivi*, pag. 81, corsivi miei, spaziatura dell'Autore.

⁸² *Ivi*, pag. 82.

⁸³ *Ivi*, pag. 83, corsivi e spaziato miei.

cerchia empirista i quali, sulla base della fisica quantistica, vi si oppongono, non sono oggetto della ricerca: quello che invece ci interessa è che vi ravvisi il «vertice» della gerarchia dei principî *proprio in virtù del fatto che* esso come gli altri, ma più degli altri, si pone come una regola che cerca universalmente nell'accadere l'«univocità». Il principio di causalità è il principio per eccellenza perché, per quanto non additabile in concreto ed in modo definitivo in nessuna formula fisica particolare⁸⁵, indica alle descrizioni ed alle teorizzazioni che la scienza compie una regolarità ed una univocità, che sono l'autentico compito della conoscenza scientifica, il suo *ethos*. «Potremmo vivere in un mondo in cui ogni atomo fosse diverso da un altro: in esso non vi sarebbe da scoprire nessuna specie di regolarità e *la nostra attività pensante dovrebbe restare ferma. Ma di un mondo del genere lo scienziato non tiene conto*: egli confida nella comprensibilità dei fenomeni naturali, e ogni singola argomentazione induttiva sarebbe priva di forza quando alla base non le stesse questa fiducia generale»⁸⁶. La forza ed il valore dei principî, e di quello di causalità in particolare, sta nel fatto di offrire non tanto una capacità descrittiva o predittiva, ma una «connessione del tutto», un'apertura tale da passare «da un ambito ristretto di conoscenze ad un ambito più vasto»⁸⁷. La loro *intentio* logica è quella di offrire una struttura tipicamente organica dell'impianto teorico scientifico, in cui «il motto *plurima ex paucissimis* è il tratto decisivo»⁸⁸, in cui si possano tollerare di buon grado anche complicazioni in singoli settori, purché la visione complessiva ne risulti semplificata⁸⁹.

Cassirer mette in luce, insomma, come anche nel percorso e nel compito della scienza moderna emerga in modo prorompente il problema dell'unità, posta sopra la varietà

⁸⁴ *Ivi*, pag. 84.

⁸⁵ Cfr. *ivi*, pag. 96 e pag. 99.

⁸⁶ *Ivi*, pag. 96

⁸⁷ *Ivi*, pag. 101

⁸⁸ *Ivi*, pag. 102

dei fenomeni: «la “regola logica di scuola” per cui *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* è integrata e quasi tenuta in scacco dall’altra, parimenti legittima: *entium varietates non timere esse minuendas*». Tutto il gioco del sapere avviene nell’oscillare e nell’inglobazione reciproca di questi due poli, nella relazione uno-molti.

Ma il principio di questa relazione va inteso nel merito in modo chiaro. L’omogeneità del sapere scientifico non va posta e considerata in modo assertorio. Le leggi e i principî non sono asserti di carattere generico che gli asserti particolari semplicemente replicano in qualche modo come delle copie, né tanto meno enunciati da cui meramente dedurre i casi particolari. Sempre utilizzando come fonte Cassirer, Leibniz, nella *Dissertatio de stilo philosophico Nizolii* del 1670, si oppone a questa concezione. «Egli distingue enunciati che hanno carattere meramente “collettivo”, da quegli enunciati a cui dobbiamo attribuire un carattere “distributivo”. Proposizioni della specie “ x implica y ” secondo lui sono sempre del secondo tipo; esse non affermano che ogni singolo x che abbiamo trovato fin qui o troveremo in futuro, possiede la proprietà y , ma che fra x e y sussiste una relazione funzionale universale; che dovunque sia dato x , ne consegue y »⁹⁰. I principî scientifici hanno proprio questo carattere «distributivo», che permette loro di essere il fulcro dell’induzione. La relazione dei principî-«uno» con gli enunciati particolari-«molti» è una relazione dinamica, dialettica. La logica di questa dialettica è la massima secondo cui i principî debbano essere comprensivi, termine con il quale intendo dire che essi devono definire ed assorbire sotto di sé un intero ambito della conoscenza. Ogni qual volta si dia un principio, esso diviene l’ipotesi *secondo la quale* definire e forgiare la forma

⁸⁹ Cfr. *ivi*, pag. 106

⁹⁰ *Ivi*, pag. 140

dell'enunciato particolare, e, al contrario, ogni qual volta l'enunciato particolare dimostra di uscire dall'ambito del principio definito in un dato modo, occorrerà *in linea di massima* ridefinire il principio in maniera tale che riproponga un campo entro il quale re-inquadrare l'enunciato particolare. In questo senso, all'interno di questo processo dialettico, i principî assumono il loro preciso statuto trascendentale: essi sono massime. Essi sono trascendentali nel senso che non si limitano a dichiarare un contenuto del sapere, ma vi si pongono come condizione effettiva conformandolo a sé, quindi come condizione quanto alla forma di un complesso del sapere. Essi però non si può dire che siano costitutivi, poiché un assunto particolare può essere tranquillamente formulato senza per questo riferirsi ad un principio, dichiararlo o mostrarlo in sé *tout cours*. I principî non si riferiscono direttamente ai giudizi, ma all'organizzazione del loro complesso: non sono *condizioni esistenziali* di un asserto particolare, essi però lo collocano e lo conformano a sé gettandovi sopra una luce interpretativa. Ecco dunque il loro ruolo di "massime"⁹¹. Dunque, in questa costruzione, la pretesa universalità del principio sta nel suo «carattere distributivo». Vale a dire che il principio in primo luogo non esprime un attributo dei singoli oggetti; in secondo luogo, anche se non può che essere assunto come ipotesi, viene posto *come se* avesse una validità extra-spaziale ed extra-temporale, con l'*intentione* logica di essere onnicomprensivo. Esso non deve essere semplicemente generale, esso pretende l'universalità. Questo passaggio è molto importante: infatti la loro universalità, posta come *petitio principii*, consiste nel ridurre ad «uno», ad omogeneità interi ambiti disparati dell'accadere fisico, e più in generale della natura.

⁹¹ Non è questa la sede per discuterne, ma obiettivamente si può riconoscere una possibilità di oscillazione tra *uso* costitutivo ed *uso* regolativo di un dato principio: basti pensare alla trattazione che svolge lo stesso Cassirer del principio di causalità. Mentre Kant, riferendosi alla fisica newtoniana come definitiva, interpreta la causalità come «categoria», Cassirer, sulla scorta dell'evoluzione della

Se per ipotesi, si desse un principio che comprendesse sotto di sé ed interpretasse tutte le possibilità di questo accadere, questo principio sarebbe conseguentemente *di fatto* necessario, nel senso che *di fatto* non si darebbe nessuna possibilità fuori di esso. Quindi la necessità di un principio è tale solo rispetto all'ampiezza del dominio che norma, ed è tale solo se, per via ipotetica, si considera il dominio in questione *il* dominio dell'accadere in generale.

Nella rielaborazione e «riformulazione»⁹² della teoria delle idee, che Platone avvia a partire dal *Parmenide* e approfondisce via via nei successivi «dialoghi dialettici», il problema in questione è proprio questo. Le idee, se presentate come degli oggetti che abbiano una loro sussistenza individuale di per sé, come aveva fatto Platone nelle opere precedenti, non riescono a risolvere in sé l'intero campo dell'essere. Esse erano state poste come la risoluzione ontologica e gnoseologica all'instabilità del divenire, ma il filosofo si accorge con spietata lucidità di come la risoluzione del problema della «partecipazione» come «imitazione», sollevi da capo una quantità di problemi che mettono in nuova discussione tutto l'impianto della sua dottrina. Platone si accorge che la sua «teoria» non persegue in modo rigoroso quell'ideale sistematico-dialettico che già era stato fatto trapelare nel mito della caverna, attraverso il duplice passaggio ascesa-discesa del filosofo; e che viene dichiarato ancora, e in modo netto, nel *Sofista*:

Per questi motivi, dunque, pare che una sola via sia aperta al filosofo che stimi la conoscenza ed il resto al di sopra di ogni cosa. Egli deve rifiutarsi di accettare dai sostenitori dell'Uno o dai sostenitori delle Forme la dottrina secondo cui la Realtà è immutabile; e non deve neppure ascoltare l'altro partito che descrive la Realtà in mutamento ovunque. Come un bambino che chiede di avere "entrambe" deve

fisica, sostiene che non esista una formulazione positiva di questo principio in una legge, e ne fa una massima di omogeneità. Cfr. Cassirer, *op. cit.*, parte II, cap. IV.

proclamare che la somma delle cose è entrambe contemporaneamente – tutto ciò che è immutabile e tutto ciò che è in mutamento.⁹³

Di fronte alle varie insidie esposte nel *Parmenide*: quella di un rimando infinito, secondo l'argomento che Aristotele avrebbe poi chiamato «del terzo uomo», quella di vedere le idee «separate da se stesse», o come sminuzzate in ogni cosa particolare – di fronte a queste difficoltà, Platone precisa e rifonda la sua impostazione. Innanzitutto deve rimarcare la differenza tra idee e divenire. Infatti è proprio a causa della distinzione non precisata fino in fondo che le idee vengono, per dir così, nuovamente relativizzate, e poste a confronto alla pari col mondo del divenire. Tutte le difficoltà che Platone descrive nella prima parte del *Parmenide* hanno questo motivo di fondo: le idee considerate come oggetti o come esseri individuali da imitare, pongono dei problemi. Dopodiché introduce dei principî desostanzializzati che organizzano il mondo delle idee e permettono la connessione tra esso e il divenire come in un sistema. Questi principî agiscono come delle norme: uno-molti, identico-diverso, limite-illimitato⁹⁴; tutti, da punti di vista diversi e a volte non senza qualche oscillazione, esprimono questa esigenza del pensiero platonico di sottoporre la molteplicità ad una norma unitaria ed omogenea. Persino nella prima parte del *Filebo*, dove sembra si debba unicamente assistere alla fondazione del meccanismo classificatorio genere-differenza, ci si accorge che questo è vero solo superficialmente, e che l'intero discorso viene volto verso il problema della norma sistematica alla quale si conforma, e secondo cui si genera tale suddivisione di classi in specie: la discussione volge da un piano logico ad uno metafisico. Solo alla luce di questo passaggio assume un senso profondo la divisione in generi e specie, perché

⁹² Ross, *op. cit.*, pag.122

⁹³ Platone, *Sofista*, 249 C-D

esso mostra in base a quali *principî* si viene a costituire una ripartizione uno-molti. Ecco dunque che vengono introdotti i «generi»: il limite, l'illimitato, la mescolanza, e soprattutto la causa della mescolanza, che è un principio autonomo in base al quale viene a costituirsi una data forma nell'essere.

Come si vede *l'esigenza metodica* di Platone non è diversa da quella di Cassirer. Entrambi sono interessati a creare una demarcazione tra i principî unificatori e l'insieme delle conoscenze particolari di base; sulla base di questa demarcazione e per via di essa, entrambi sono convinti della necessità di dialettizzare questi livelli in modo da delineare un sistema organizzato e complessivo dell'essere (Platone), di ambiti dell'accadere e del conoscere fisico (Cassirer)⁹⁵. Tale esigenza sistematica di sottoporre ad un principio unitario la molteplicità delle determinazioni trova, ancora una volta per entrambi, la sua espressione più pregnante nel rapporto tra necessario e contingente; anche se, naturalmente, come vedremo, Platone ha molta più immediatezza nello spingersi in là di quanta ne possa avere un filosofo neo-kantiano del Novecento, peraltro nel tentativo di delineare un quadro filosofico di una nuova impostazione scientifica.

Il carattere «distributivo» dei principî, la loro *intentio* comprensiva ed inclusiva, come si diceva, fa sì che all'interno del loro dominio, essi risultino necessari. Tale necessità, però, non è apodittica, ma relativa all'ambito che conformano a sé. Cassirer osserva come Kant si fosse reso conto «in tutto rigore» di questo stato di cose «paradossale»: «se vogliamo ritenere necessario solo ciò che può venire assodato da una dimostrazione apodittica in quanto è intuitiva – così [Kant] dichiara – allora il

⁹⁴ Il limite ha un potere unificante e il compito di armonizzare, anche se non per questo è «uno», come osserva Platone nel *Filebo*.

⁹⁵ Ovviamente, l'accostamento tra Platone e Cassirer non può essere portato oltre, in questo contesto, la questione di esigenza metodologica. È chiaro infatti che Platone sta cercando un principio organizzante metafisico ed ontologico, non una massima regolativa della conoscenza.

principio causale non ha nessuna necessità. La nostra ragione infatti costruisce dei principî sicuri, è vero, ma non direttamente da concetti, “*bensì sempre soltanto indirettamente mediante la relazione di questi concetti con qualcosa di affatto contingente, cioè con l’esperienza possibile*”». Citando ancora Kant, afferma: «“Così nessuno può conoscere fondamentalmente l’espressione ‘tutto ciò che accade ha una sua causa’ soltanto da questi concetti dati. Quindi non è un dogma, quantunque per un altro punto di vista, ossia nell’*unico campo del suo possibile uso*, cioè l’esperienza, possa essere dimostrato benissimo e apoditticamente [...]”»⁹⁶. Ovviamente, la frase di Kant non può essere applicata senza variazioni in questo contesto, poiché egli parla di un principio costitutivo e non regolativo, e a questo è dovuta l’elisione (mia) della citazione. Ma rimane intatta l’impostazione di fondo riguardo alla necessità dei principî: essa è tale solo in riferimento al campo, al dominio di ognuno di essi. L’*intentio* logica del principio è tale per cui esso deve essere considerato *come se* fosse onnicomprensivo, cioè solo in via ipotetica. Sotto questo aspetto, questa *intentio* non è dissimile dallo «*iustum est*» anselmiano: il principio deve armonizzare ambiti diversi, ne deve esprimere un quadro sintetico. In questo senso, la necessità del principio, accettata per via ipotetica, vale solo fino a quando non si esponga un «materiale» disomogeneo almeno a quella formulazione del principio stesso. Se vogliamo dirlo per via positiva: considerando il principio onnicomprensivo, come vuole la sua *intentio* «distributiva», esso è necessario solo in quanto non si dà altro fuori di esso, e quindi, anche se solo per via ipotetica, esso è *di fatto* necessario; *relativamente a quel dominio*, non si esprime altra possibilità fuori di esso, ed è perciò da considerarsi necessario. Nel momento in cui si presentasse del materiale disomogeneo, non facilmente sottoponibile al principio utilizzato, compito della

⁹⁶ Cassirer, *op. cit.*, pag. 155, corsivi miei.

scienza sarà quello di trovarne un altro che riesca ad inglobarlo sotto di sé, e ad inglobare l'inezienza dei fenomeni conosciuti⁹⁷. A quel punto, il nuovo principio, risultando onnicomprensivo, viene ad essere *di fatto* necessario: al di fuori di esso non si dà nulla. La ricerca di una necessità inclusiva, di un principio «distributivo» è dunque per la scienza un compito inderogabile di ricerca di unità, e da esso consegue: «il “necessario” si oppone all’“accidentale” come l’universale al particolare, il ben definito all’arbitrario fantastico»⁹⁸.

Qui però si ripropone lo stesso problema che poneva Platone nella *Repubblica*: la scienza ha in mano solo una necessità «ipotetica». Per capire e «dedurre» la norma che sta alla base dell'argomento ontologico, dobbiamo addentrarci ulteriormente nella questione. La scienza propone dei principî che di volta in volta devono essere riaggiornati alla ricerca di una nuova unità, perché la loro *intentio* è distributiva, ma di fatto si dà, ed è pensabile, sempre qualcosa al di fuori di essi. La tensione e talvolta competizione tra «teoria della relatività» e «teoria dei quanti», ancora non completamente risolta a favore della seconda, sta lì a dimostrarcelo. Non solo, ma se per ipotesi impossibile, avessimo in mano un principio infinito che interpretasse la totalità dei fenomeni dell'universo, da quelli fisici a quelli biologici a quelli psichici, ancora una volta ci ritroveremmo *di fronte* ad una necessità di fatto, dove l'intelligenza umana fungerebbe da semplice spettatrice di una disposizione delle cose. Ancora una volta, la necessità del principio, pur infinita, sarebbe semplicemente relativa ad un dominio, pur infinito.

⁹⁷ È stato, per esempio, il caso del «fatto» dell'elettromagnetismo, che, attraverso l'esperimento di Michelson e Morley, risultava difficilmente compatibile con le leggi meccaniche del moto. Non tanto perché si dovesse riadattarle, come Lorentz ha fatto: ma perché *il punto di vista* dell'etere come riferimento assoluto richiedeva l'introduzione di casi speciali, che *il punto di vista* della relatività non richiedeva.

⁹⁸ Cassirer, *op. cit.*, pag. 149.

Cassirer affronta con la sua consueta acutezza e chiarezza anche questo problema: «“Caso” – egli dice – è sempre un concetto relativo e negativo che per essere inteso ha bisogno del concetto positivo a cui implicitamente si riferisce; *ed è proprio questo punto di riferimento a mutare incessantemente via via che entriamo in sfere diverse del pensiero*»⁹⁹. Fissa quindi un’antitesi tra due poli: «il quadro del pensiero mitico del mondo, e quello scientifico, il quadro empirico e teoretico.

Se ci mettiamo sul terreno di quest’ultimo e prendiamo le sue categorie e i suoi principi *come le norme universalmente valide e le sole valide della verità, il mondo mitico appare un tessuto dei casi più strani e più improbabili. [...]* Ma se poi, invece della visione teoretico-scientifica del mondo, prendiamo per base piuttosto la prospettiva dell’essere e dell’accadere propria del mito stesso, il quadro si sposta in modo strano. Ora le parti appaiono addirittura scambiate [...]. In una quantità innumerevole di casi in cui la conoscenza empirico-scientifica rinuncia ad ogni “spiegazione” precisa e che quindi considera “accidentale”, il mito esige imperiosamente una spiegazione. Nel decorso dell’esistenza umana per il mito non c’è nessun accadere accidentale, ad esempio nessun insuccesso accidentale di un’impresa, nessuna malattia accidentale. Tutto ciò dev’essere piuttosto determinato rigidamente – ma non è determinato da principi generali dell’accadere quali li enuncia la scienza nelle “leggi di natura”, bensì da *intenti individuali e da forze poste al servizio di questi. [...]* Perciò questa “causalità” magica penetra nei dettagli molto più di quanto non riesca a fare quella teoretico-scientifica; al puro caso essa non abbandona mai nulla: *esige* che in ogni caso particolare di malattia o morte sia addotta la causa precisa, *da cercarsi in una volizione individuale*, in qualche incantesimo ostile di cui l’interessato è rimasto vittima. E allora, in un certo senso, invece di un’assenza di spiegazione causale, qui regna piuttosto un’ipertrofia, un rigoglio soffocante dello “istinto causale”, *ed*

⁹⁹ *Ivi*, pag. 147, corsivo mio.

è solo nella specie di causa che il pensiero mitico si differenzia dal pensiero teoretico, col suo risalire ad intenzioni e volizioni invece che a regole e leggi»¹⁰⁰.

Occorre soffermarsi su queste considerazioni, perché è proprio su questa aspirazione alla necessità causale tipica del pensiero mitico che si reggono l'argomento ontologico e le altre due «prove» dell'esistenza di Dio. Quest'aspirazione rappresenta una tendenza irrinunciabile per il pensiero, e solo un attento e rigoroso esame critico può evitare perniciose sovrapposizioni e confusioni.

Cassirer osserva che la filosofia greca avvia un processo di opposizione alla concezione mitica del mondo, ed un progressivo allontanamento, in quanto in essa «si chiede una precisa forma universalmente valida di pensiero – una legge oggettiva colta e formulata nel pensiero per poi essere ritrovata nella natura». Tale processo «si compie e matura a pieno solo nell'atomismo greco, che si colloca al vertice di ogni spiegazione scientifica del mondo tanto per il suo contenuto quanto per la sua forma. Nulla al mondo accade “a casaccio” (*màten*), ma tutto in forza di una precisa necessità logica (*ek lògou te kai up'anàgkes*)». A queste valutazioni, per noi quasi ovvie, fa singolare contrasto la famosissima sferzante asserzione che, molti secoli dopo l'atomismo greco, avrebbe fatto Dante con la sua solita straordinaria capacità sintetica: «Democrito, che il mondo a caso pone». Egli, in questo modo, cassa e prende le distanze dall'atomismo greco, manifestando una forma di disprezzo della *weltanschauung* cristiana (con tutto ciò che essa deve a Platone ed Aristotele) per quella concezione¹⁰¹. Ma perché? Perché proprio una concezione del mondo secondo la quale nulla accade a caso, ma con rigido determinismo e necessità, come dice Cassirer, viene liquidata, tacciata proprio dell'accusa contraria? Il fatto è che Dante

¹⁰⁰ *Ivi*, pagg. 147-148, corsivi miei, spaziosi dell'Autore.

¹⁰¹ Il giudizio sferzante riguarda l'atomismo, non tanto Democrito, che, infatti, è posto nel Limbo e non nell'Inferno.

non riconosce valore, o per lo meno non riconosce valore autonomo, alla «specie di causalità» che per Democrito è unica e universale: per l'autore della *Commedia*, un mondo in cui aggregazione e disgregazione dei corpi, e con esse vita e morte si susseguono senza alcun fine preciso è un mondo in primo luogo falso, ma soprattutto falso *in quanto privo di valore e di senso*. Per lui la necessità sta altrove: nella volontà di Dio, che secondo la sua norma morale assoluta e trascendente ordina e dispone l'universo. Al di fuori di questo, chiamiamolo così, «assunto metodologico», non esiste verità

Secondo Cassirer, Aristotele avanza all'atomismo una obiezione in qualche modo analoga a quella che ho sottolineato di Dante: «Si tratta di dividere l'una dall'altra le diverse forme di “necessità” e ridurre ciascuna di esse alla sua misura giusta. Ciò che Aristotele rimprovera al sistema dell'atomismo è che non ha intrapreso questa divisione nel senso giusto, e, *per tale difetto, non si è inoltrato in una spiegazione completa e veramente soddisfacente della natura*»¹⁰². L'incompletezza che egli ravvisa nella spiegazione dei suoi predecessori lo porta ad una rifondazione dei concetti di «necessità» e di «accidente», dove la prima si esprime nell'«essenza» (*ousia*) definita dalla «forma» (*eidos*), cioè nella *causa finalis* e nella *causa formalis*. L'accidentale trova invece la sua ragione nella «materia», *causa materialis*, che esprime sì una necessità naturale (*anàgke*), ma questo termine, come spesso in Platone, va inteso in senso negativo: indica cioè una sorta di “resistenza” che la materia offre al pieno compimento del fine di un oggetto, e dunque le determinazioni che essa causa sono da considerarsi accidentali (non a caso dette *autòmaton*), ovvero sia un *difetto* rispetto alla realizzazione dell'essenza propria dell'oggetto¹⁰³. «L'ultimo

¹⁰² Cassirer, *op. cit.*, pag 149, corsivo mio.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, pagg. 149-150

e vero fondamento sta nelle cause finali, mentre la materia va pensata sempre solo come causa, [...] a cui non spetta che una *necessità ipotetica*»¹⁰⁴. Torniamo dunque al concetto del «proprio», dell'essenza come «quod sibi expedit», considerata come il fine di un dato oggetto, ogni mancanza dal quale fine è da considerarsi indicativa di una «potentia» inferiore.

Cassirer mostra come questa tendenza all'affiancamento, se non addirittura alla sovrapposizione di principî unitarî metodologicamente eterogenei è presente anche in Leibniz, nonostante vi sia uno spostamento tale per cui il problema del dualismo tra necessità e possibilità-contingenza venga «assunto nell'ambito della critica della conoscenza e in certo modo revocato entro tale ambito»¹⁰⁵. Dal punto di vista conoscitivo esistono due tipi di verità *vérités nécessaires* e *vérités contingentes*. Le prime sono verità logiche basate sul principio di identità e di non contraddizione, e valgono per tutto l'insieme dei «mondi possibili». «Ma non appena progrediamo dal “possibile” al “reale”, emerge subito l'antitesi tra il contingente ed il necessario. Infatti l'essere del mondo empirico non si fonda sulla sua necessità logica, né può mai essere spiegato sufficientemente da questa soltanto. *Esso dipende da una scelta compiuta dall'intelletto divino fra i mondi possibili – e tale scelta non è determinata da prospettive logiche, ma teleologiche. A fondamento del mondo attuale dato sta dunque questo principio teleologico – le principe du meilleur come Leibniz lo chiama – che è insieme il principio di tutte le verità contingenti che a tale mondo si riferiscono. [...] Ma questa contingenza non contrasta affatto con la loro determinatezza e certezza senza eccezioni, e quindi nemmeno con la possibilità di una loro fondazione razionale. Piuttosto il rapporto è esattamente l'inverso: le verità*

¹⁰⁴ *ivi*, pag. 150, corsivo mio.

¹⁰⁵ *ivi*, pag. 150.

accidentali sono tanto poco senza ragione che la loro vera fonte e loro caratteristico principio di conoscenza è da considerare il “principio di ragione sufficiente”. *Il principio di non contraddizione è la legge del possibile, la legge delle “essenze pure” che hanno sede nell’intelletto divino; il principio di ragione sufficiente è la legge dell’esistente quale esso risulta dalla “scelta del meglio”.* [...] *Si tratta di trovare una ragione anche per tutto l’“accidentale”* [...] e proprio questo vuol dire, secondo Leibniz, il principio che comunemente si designa con “principio di causalità”¹⁰⁶. Per Cassirer, questa impostazione metodologica, pur essendosi posta un compito «nuovo e importante», risulta tuttavia una «mescolanza». Infatti Leibniz, nonostante sia partito da una prospettiva di «pura critica gnoseologica», si ritrova ancora impelagato nei problemi metafisici di fondo, dove «[le verità necessarie] scaturiscono dall’intelletto divino, [le contingenti] dalla volontà divina».

Occorre scendere ulteriormente nel merito, perché qui troviamo formulate con una certa chiarezza le istanze di fondo su cui stiamo ragionando. In effetti, traluce ancora una forma di ribaltamento delle parti nel momento in cui si passa da una considerazione formale della necessità e della possibilità, ad una considerazione – che non possiamo in questo contesto definire «trascendentale» per l’evidente «mescolanza» di un punto di vista «dogmatico» con elementi propri di una critica gnoseologica – diciamo, delle condizioni di base dell’essere di un oggetto. Il principio di non contraddizione è meramente la legge del possibile. Esso ha valore solo nell’essere replicato *tout cours* in ogni mondo possibile e per ogni enunciato possibile. Ma non ha un valore di per sé. Nel passare però dal possibile al contingente, cioè da ciò che può in teoria essere, a ciò che può essere ed attualmente è, si cerca un

¹⁰⁶ *ivi*, pagg. 151-152, spaziate dell’autore, corsivi e sottolineature miei.

nuovo tipo di necessità. Essa è una norma, nella fattispecie *le principe du meilleur*, che è la norma della volontà divina, e che «*esige*», come dice Cassirer per il mito, l'immediata conformazione a sé di ciò che è contingente: ciò che è deve assumere un suo valore secondo il «meglio» per il fatto stesso che è, e in virtù del fatto che ciò-che-è-secondo-il-meglio deve essere, è.

Torniamo dunque ad una impostazione estremamente affine a quella che avevamo fatto trasparire nel *Proslogion*, dove la contingenza ha una sua dignità particolare in quanto normata, ma, come cercheremo di far vedere meglio nella parte III su Kant – il quale prende decisamente le distanze da questa forma di dogmatismo – ha anche una sua dignità in quanto *attuale*. Come si vede, in diversi momenti della storia del pensiero, nonostante le continue revisioni e ridefinizioni di volta in volta più rigorose dal punto di vista «oggettivo» del principio di omogeneità e di necessità, si assiste di continuo alla tentata riconciliazione dell'essere «qui ed ora», con un principio trascendente che dia *un senso definitivo* al contingente. Questo sforzo si presenta quasi come un'esigenza irrinunciabile della ragione. Dobbiamo cercare di spiegarla.

Abbiamo detto che compito di ogni spiegazione della natura è quello di trovare un principio omogeneo, al di sotto del quale inquadrare i fenomeni contingenti. In questo quadro si sviluppa una particolare nozione di necessità, per la quale il principio *pretende* di normare ogni possibilità all'interno del suo ambito. Di fatto tale necessità è una necessità relativa all'ambito stesso, nel senso che il principio risulta *di fatto* necessario, non trovandosi – non potendosi nemmeno trovare – all'interno di quell'ambito nulla fuori di esso. Di più, il carattere «distributivo» degli enunciati di principio comporta una *intentio* logica tale per cui ogni possibilità, (in senso lato) anche quella ancora non conosciuta, venga conformata alla norma, indi per cui

l'esigenza di *inclusività* sotto il principio, diviene un'esigenza di *esclusività* del principio stesso.

Su questa strada si pone però un doppio ordine di problemi: il primo riguarda il confronto tra il principio e le determinazioni pensabili dell'accadere. L'esigenza, l'*ethos* di ogni sapere è infatti quello di racchiudere sotto un solo principio la totalità delle possibilità dell'essere. Questo compito, non solo il «fatto» della scienza non lo ha mai realizzato, visto che, nonostante gli innumerevoli tentativi in questo senso, fenomeni fisici, fenomeni biologici, fenomeni psichici, fenomeni sociali vengono studiati (pur riconoscendone le interazioni reciproche) come ambiti diversi tra loro, irriducibili l'uno all'altro; ma esso è *per principio* irrealizzabile. In primo luogo, infatti, nei diversi ambiti del sapere vengono utilizzati modelli concettuali completamente diversi, come il concetto di «organismo» in biologia che inquadra il fenomeno sotto un particolare rispetto di finalità, di teleonomia, che è del tutto eterogeneo a qualsiasi forma di principio fisico-matematico; così come in psicologia non si può prescindere dal concetto di «volizione» o da quello di «piacere», che assumono un senso del tutto nuovo e diverso rispetto ad ogni forma di inquadramento eziologico all'interno dell'organismo, per non parlare del concetto fondamentale di «coscienza». Non si può escludere un progresso tale per cui si evolva un giorno una prospettiva secondo la quale ricollocare e definire meglio i rapporti tra «vita» e accadere fisico, o organismo e coscienza, ec. Ma di fatto, queste discipline sono tali, e si definiscono in quanto tali, *proprio in quanto* presuppongono principi eterogenei tra loro. In secondo luogo, anche all'interno di uno stesso ambito, si propone una frattura tra esperienza normata sotto un principio ed esperienza pensabile. Infatti, dato un principio qualsiasi, si può *pensare* un caso che non ricada sotto di esso. Qui *non* si sta dicendo che un principio possa essere ridotto all'enumerazione semplice di singoli

casi d'esperienza, laddove un principio formulato per un caso specifico si è spesso rilevato fecondissimo per situazioni non ancora pensate¹⁰⁷. Né si dice che un principio, come è accaduto in moltissimi casi nella fisica, non possa forzare ed interpretare un fenomeno nel suo dominio, pur opponendo magari questo un certo grado di resistenza. Se ammettessimo queste due posizioni, i principî perderebbero il loro carattere di norma, «distributivo», come ipotesi di partenza per intendere la natura, su cui abbiamo tanto insistito. Il problema è un altro: è chiaro che noi possiamo pensare alla natura, in senso lato, come a una collezione infinita dei casi più disparati e contraddittori, mentre la nostra esperienza rimane finita. Il fatto stesso che si *possa pensare un* caso nella natura non registrabile ed intendibile sotto il principio stesso, rende evidente la finitezza e l'ipoteticità della norma assunta. La fisica moderna stessa è ben lontana dall'essere retta da un principio unitario: basti pensare alla già citata tensione tra la teoria della relatività e la fisica dei quanti, o anche, all'interno di quest'ultima, al dualismo tra «punto di vista» corpuscolare e «punto di vista» ondulatorio, che devono semplicemente convivere nello stesso quadro teorico.

Si torna dunque alle considerazioni di Platone nella *Repubblica*, sul carattere necessariamente ipotetico dei principî scientifici. Come sottolinea con chiarezza Cassirer, ogni qual volta si è cercato di fare di un principio qualcosa di assoluto, ci si è avvolti in un groviglio di aporie: a partire da ciò che il principio non dà mai ragione di se stesso, ad arrivare ad una mescolanza tra indagine empirica e trascendente, tra modalità umana e «sovrumana» di conoscenza, tra intelletto discorsivo ed intelletto intuitivo. I mezzi, gli strumenti di conoscenza «[acquistano] subito un loro proprio

¹⁰⁷ Si confronti ad esempio Cassirer, *op. cit.*, pag. 115, dove si parla del progressivo emergere a rango di principio dell' "entropia", a partire dall'analisi svolta da Carnot nella sua opera *Sur la puissance motrice du feu* (1824), che «si pone un problema speciale nettamente limitato, che muove da interessi tecnici». Ancora più clamoroso e celebre è il passaggio, nella considerazione scientifica, delle

essere, una propria realtà e importanza con cui retroagiscono sullo spirito umano e lo assoggettano. Lo strumento comincia quasi ad assumere una vita propria: si ipostatizza, e nella ipostasi diviene una forza indipendente, peculiare ed autosufficiente, che attira l'uomo in sua balia»¹⁰⁸. Si presenta dunque una tendenza metodologica alla comprensione della totalità della natura, la quale però, per essere realizzata, richiede la comprensione di una determinazione infinita, che, come norma, sintetizzi in sé un numero infinito di possibilità dell'essere. Tale principio è per Kant possibile solo nel suo uso «regolativo» perché è sì pensabile, ma non conoscibile: egli lo chiama «mondo».

Ma prescindiamo un momento dalla sua inconoscibilità, e supponiamo che un tale principio infinito sia comprensibile. Vediamo qui svilupparsi un nuovo ordine di problemi per i quali lo stesso principio-«mondo» risulta infine ancora «ipotetico». Abbiamo detto che la necessità della norma è relativa al suo dominio, vale a dire che essa è tale relativamente a ciò che include. Nel momento in cui il principio normante esaurisse e comprendesse sotto sé un numero infinito di possibilità naturali, dall'essere fisico all'essere psichico, sarebbe per questo necessario ed autosufficiente? La risposta non può che essere negativa. In prima battuta, possiamo semplicemente pensare che esista più di una determinazione infinita che regoli il decorso infinito dell'accadere. Infatti, ad esempio, le possibilità sottoposte ad un principio possono essere sì infinite, ma possiamo pensare che al di fuori di questo dominio ne esistano altrettante, escluse per qualche ragione. È il tipico caso dei «mondi possibili». Si badi bene che l'osservazione vale anche nel caso in cui potessimo conoscere una determinazione che comprendesse sotto di sé la totalità delle possibilità pensabili

geometrie non euclidee da mere costruzioni logiche ad unica possibilità di descrivere compiutamente lo spazio fisico.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, pagg. 18-21

dell'accadere. Infatti, potremmo ancora pensare ad un dominio di possibilità non pensabili dall'uomo che non rientrano in quel principio infinito.

Tutto questo per una sua precisa ragione. Infatti, guardando più in profondità la questione, il principio di determinazione infinito «mondo» è ipotizzato onnicomprensivo dell'essere nel mondo. Con questo però ciò che si conosce attraverso tale principio non rimane che un oggetto di conoscenza. In quanto tale, esso si pone di fronte ad un io che conosce, di fronte ad un soggetto. La determinazione infinita è quindi sì onnicomprensiva, si voglia di tutte le possibilità contingenti, si voglia di tutte quelle pensabili, ma sempre concernenti un oggetto e mai un soggetto. In questo senso il «principio mondo» è: primo, un essere-dato ad un soggetto e perciò condizionato; secondo, non veramente onnicomprensivo, visto che il principio «io» gli rimarrà necessariamente fuori. L'irriducibilità dell'«io» al «mondo» pone il problema di un principio che li comprenda entrambi. Inoltre, questione cruciale, l'«io» non si accontenterà mai di considerare il «mondo» come una specie di ingranaggio incastrato da cui la molla motrice non si possa più togliere perché non c'è abbastanza spazio. La determinazione infinita del principio «mondo» deve, per sua natura, essere considerata *una* determinazione. Può perciò essere pensata o sostituibile (il caso cui si accennava prima), o annichilabile: si può benissimo pensare ad un mondo che non abbia nessuna forma di organizzazione unitaria, nessuna regola, nessuna necessità. Il fatto che l'io possa pensare che la determinazione non sussista affatto implica ancora, secondo la prospettiva che porta all'argomento ontologico, la non necessità di tale determinazione, e, di nuovo, il fatto che l'«io» non sia ad essa soggetto, altrimenti, se fosse anche una sua regola, non potrebbe metterla in discussione.

Che l'io possa negare incondizionatamente qualsiasi forma di determinazione comporta che si possa pensare ad un ambito nuovo, proprio dell'«io»: un ambito di libertà. Questo ambito è proprio dell'«io» perché è un ambito del pensabile dove la determinazione oggettuale è posta o negata dall'io stesso. È un ambito incondizionato, ma meramente negativo: incondizionato perché privo di condizioni, libero perché privo di determinazioni. Anche questo ambito però, e per sua stessa natura, non ha nessuna forma di necessità. L'esigenza di una necessità autosufficiente, di un valore assoluto che funga da riferimento e che giustifichi le determinazioni dell'essere non è soddisfatta, e dunque la ricerca non è conclusa. Occorre quindi trovarla, e tale da comprendere entrambi gli ambiti, «io» e «mondo», libertà e determinazione. Dev'essere condizionante ma non condizionata, perché deve avere la sua giustificazione in sé. Tale principio di necessità non può essere una semplice determinazione dell'essere, cioè una determinazione che semplicemente è, altrimenti ci troveremmo ancora nell'ambito del condizionato. Esso però non può nemmeno non essere, come è evidente, altrimenti non vi sarebbe né determinazione, né universalità, né omogeneità, né tanto meno necessità. La norma deve dunque essere trascendente rispetto all'essere, e, ponendosi come autogiustificativa, dal valore autonomo, è ciò che *deve essere*. Vale a dire che il pensiero di una negazione di una contingenza (e il «mondo» è una determinazione contingente) nel mirare alla necessità della totalità della contingenza possibile induce al pensiero del dover essere. Come si vede, è un passaggio molto simile a quello che avevamo individuato in Anselmo, dove lo «*iustum est*», principio di armonizzazione degli eterogenei, non era di per sé sufficiente, e doveva essere postulato identico al «*debet*». Questo dovere è assoluto, non è parziale in nessun modo, è autogiustificativo, e rappresenta il valore necessario

di riferimento: valore morale per la sua pienezza, riferimento di tutto per la sua necessità

Questa istanza di necessità assoluta, e non più relativa, si presenta sempre incessantemente al pensiero, e perciò sono stati organizzati nella storia molteplici sistemi che conformassero l'essere del mondo ad una norma da considerarsi inderogabile; destino che ha coinvolto anche l'evoluzione della critica scientifica (spesso portata avanti dagli scienziati stessi), laddove alcuni principi, dogmatizzati e ridotti al rango di «ultimi», hanno assunto uno statuto metafisico tale per cui, al loro interno, si avocassero ragioni di fondo della morale umana. Ne sono un tipico esempio gli usi impropri che si sono fatti del principio di causalità, o anche di probabilità per leggere fenomeni sociali molto complessi¹⁰⁹; o si pensi anche solo all'atteggiamento dogmaticamente negativo di alcuni neuropsichiatri contemporanei nei confronti del concetto di libertà, o ai reiterati tentativi di ridurre l'atteggiamento criminale alla malattia¹¹⁰. Di casi di questo tipo, se ne possono elencare innumerevoli: in tutti questi però si assiste alla pretesa di sottoporre ogni ambito del sapere, ogni ambito del pensare umano, ad un unico principio di quelli che abbiamo a disposizione, che a sua volta, come un letto di Procusta, forza dentro di sé gli interrogativi propri di altri ambiti. Come sostiene Cassirer, «si ripete qui, in uno stato molto avanzato del sapere, anzi, in uno dei suoi autentici vertici, un processo che possiamo seguire all'indietro fin nei primi inizi della comprensione del mondo»¹¹¹.

¹⁰⁹ Cfr. Cassirer, *op. cit.*, pag. 301.

¹¹⁰ Normalmente fisiologica. Più recentemente la genetica ha cercato di dare il suo prezioso contributo a questa nobile causa.

¹¹¹ Cfr. *op. cit.*, pag. 18.

Nota metodologica

Occorre soffermarsi un momento sul metodo che è stato utilizzato nella precedente disamina. È evidente, infatti, che il nostro percorso da un punto di vista storiografico è stato piuttosto tortuoso, ed ha accostato tra loro in modo apparentemente disparatissimo filosofi eterogenei come Platone, Cassirer, Reichenbach, Leibniz, Aristotele... tra l'altro prendendo le mosse da Anselmo d'Aosta. In questo senso, si potrebbe avanzare l'obiezione che le filosofie che io ho accostato in modo così audace siano tra loro incompatibili, per contesti storici, impostazioni di fondo, ec. È chiaro, ad esempio, che per Platone le varie fasi della conoscenza sono sempre vincolate a doppio filo, pur distinte, ognuna ad un dato stato di cose nel reale, come mette in luce chiaramente l'immagine della linea divisa. Non solo, ma all'idea di bene, non corrisponde neppure né una disciplina, né un preciso stato della mente. Piuttosto è l'idea di bene stessa, questa ipostasi, che è causa della conoscenza. Se si guarda da questo punto di vista, quello del *risultato* della spiegazione filosofica, gli accostamenti da me svolti sarebbero il frutto di un'accesa fantasia. D'altro canto, se questa fosse l'unica prospettiva attraverso la quale guardare la storia della filosofia, i classici dell'antichità rimarrebbero sepolti sotto la tomba dell'incomprensibilità culturale, e l'unico modo per accedervi in qualche misura sarebbe la rigida rete della filologia. Ogni forma di dialogo tra noi ed i pensatori del passato sarebbe da dichiararsi impossibile, e la storia della filosofia una successione discontinua di rinascite. Ad esempio, Robin, che *anche* attraverso una rigorosa analisi filologica, mette con capacità straordinaria in rilievo il ruolo dell'amore nella filosofia di Platone, non avrebbe che fatto uno sterile omaggio ad un cimelio afasico: infatti, lo studioso francese giunge alla conclusione che «la teoria dei demoni mediatori non sembra essere per Platone un puro simbolo, bensì l'espressione di una credenza

positiva»¹¹². Quindi, visto che per Platone l'amore è un demone, stando a Robin, per Platone esiste un agente reale che svolge il ruolo dell'amore, anzi che è l'amore stesso, che noi da secoli riteniamo invece tutt'altra cosa. A questo punto, per questo semplice *risultato*, la «teoria» platonica dell'amore non dovrebbe significare più nulla se non per chi crede in agenti reali mediatori tra noi ed un altro mondo.

L'impostazione che ho qui adottato ha cercato di porre in rilievo le domande, i problemi che, di volta in volta, i diversi pensatori si sono posti. Il nostro compito non era quello di scovare precursori o seguaci dell'argomento ontologico anselmiano, bensì di mettere in luce quali *problemi*, quali *esigenze* del pensiero si presentassero al suo interno. La nostra analisi ha cercato di individuare l'emergere di queste esigenze nelle dottrine dei pensatori utilizzati, considerando il *risultato concreto* come se fosse una particolare configurazione possibile delle risposte a quelle domande, e che a sua volta proponesse nuovi stimoli.

Quando Platone nella *Repubblica* sostiene che il Bene sia l'unico principio in se stesso necessario, che sorregge tutti gli altri, che sono solo ipotetici; oppure lo descrive nel *Filebo* come ciò che *esige* nel nostro pensiero di avere la «condizione più compiuta di tutte», «autosufficiente», «superiore all'essere», e lo individua come causa di tutte le cose (come già nella *Repubblica*); allora, noi vediamo ben chiaro che il Bene *non è* il «debet» di Anselmo, *non è* il *principe du meilleur* di Leibniz, ma vediamo anche che è una risposta ad esigenze simili di pensiero.

Peraltro noi non abbiamo dato ancora nessuna risposta. Quando abbiamo cercato di evolvere il principio della necessità assoluta dalla ricerca della comprensività, non abbiamo riferito nulla sul fatto che simili istanze siano applicabili al mondo o ad una «realtà», né se una visione metafisica conseguente possa essere accettabile, né

¹¹² Léon Robin, *La teoria platonica dell'amore*, Celuc Libri, Milano, 1973, pag. 158.

diciamo che ne consegua solo una (ma piuttosto che ne possano conseguire molte), né se abbia una sua *legalità* passare da un principio di «essere» ad una di «dover essere». Abbiamo cercato solo di evidenziare una esigenza del pensiero, quella del passaggio da principî ipotetici a principî autosufficienti. In quest'ottica, *ci siamo solo procurati i riferimenti dell'indagine successiva*, riferimenti che Cartesio e Kant avranno trattato dando le loro risposte, che andremo ad analizzare (qui sì, andremo a vedere anche i *risultati*).

In questo senso, non abbiamo neppure dato una risposta alla questione della validità dell'argomento ontologico: la questione è così delicata, che occorre avviare un ragionamento molto articolato per dare una risposta che non sia un azzardo, ma che rimarrebbe comunque ipotetica. Per intanto dobbiamo verificare come e con quale legittimità le questioni di base che abbiamo delineato nella precedente disamina si applichino a tale argomento: occorre «dedurle».

«Deduzione»¹¹³

Il concetto di Dio è, rispetto alla ragione, in realtà un *ideale*. Per ideale intendo esattamente ciò che intende Kant nella *Critica della ragion pura*: «l'idea, non semplicemente *in concreto*, ma *in individuo*, cioè una cosa particolare, determinabile o addirittura determinata soltanto mediante l'idea»¹¹⁴. Secondo Kant, l'ideale è l'ipostasi individuale che funge da modello degli oggetti nella realtà, determinata secondo una regola: «come l'idea dà la regola, così l'ideale, in tal caso, serve di

¹¹³ Questa «deduzione» cerca la legittimità dell'impostazione del problema all'interno del testo anselmiano. Cfr. nota 15.

¹¹⁴ Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1993, pag. 366.

modello alla perfetta determinazione della copia»¹¹⁵. L'ideale costituisce il modello della determinazione completa di un oggetto, ovvero sia l'attribuzione ad esso di tutti i predicati che gli spettano, ed è un principio sintetico. Dio è l'ideale della determinazione completa di tutte le realtà

Se, dunque, a base della determinazione completa, è posto nella nostra ragione un sostrato trascendentale, che contiene, per di così, tutta la provvista di materiale donde possono essere tratti *tutti i possibili predicati* delle cose, questo sostrato non è altro che l'idea di *un tutto della realtà (omnitudo realitatis)*. [...] Ma anche per questo completo possesso della realtà, è rappresentato il concetto di una *c o s a i n s é*, come completamente determinato, e il concetto di un *ens realissimum* è il concetto di un singolo essere, poiché nella sua determinazione deve trovarsi uno dei possibili predicati opposti, quello cioè che appartiene assolutamente all'essere. C'è dunque l'Ideale trascendentale, che sta a fondamento della determinazione completa che si trova necessariamente in tutto ciò che esiste, e costituisce la condizione materiale e perfetta della sua possibilità, a cui dev'essere ricondotto ogni pensiero degli oggetti in generale rispetto al proprio contenuto.¹¹⁶

In questo brano, come nel resto del paragrafo (*Dell'ideale trascendentale*), si delinea molto bene la funzione dell'ideale nei riguardi dell'essere delle cose. Esso risulta essere il fondamento trascendentale di ogni possibile determinazione degli oggetti riguardo al loro contenuto. In questo senso, in quanto fondamento, esso non risulta neppure omogeneo agli oggetti che determina: esso non è un complesso, un aggregato, ma la sintesi semplice di ogni possibilità. In questo modo di considerare Dio, ritroviamo i capisaldi della nostra disamina precedente ed i tratti che avevamo fatto emergere nell'analisi del *Proslogion*. Esso infatti si pone come la condizione

¹¹⁵ *Ivi*, pag. 367, corsivi miei.

¹¹⁶ *Ivi*, pag. 370.

necessaria, fondamento della possibilità del contingente. Ha dunque un carattere tipicamente inclusivo, ovvero sia in un modo per cui il suo «sviluppo» comporta le possibilità dell'essere in generale. Anche Kant, inoltre, pur non insistendo, per il momento, sul suo carattere morale (se non per qualche accenno), sottolinea come, oltre alla ricerca dell'unità, l'ideale è la risposta alla ricerca di un essere necessario assolutamente: «[La ragione] non comincia da concetti, ma dalla comune esperienza, e pone perciò a fondamento qualcosa di esistente. Ma questo terreno si sprofonda quando non poggia sulla rupe incrollabile dell'assolutamente necessario. *E questo stesso rimane senza appoggio, se inoltre, fuori e sotto di esso, c'è uno spazio vuoto, ed esso non riempie per se stesso tutto, e quindi non lascia più posto al perché, cioè se non è infinito di realtà*»¹¹⁷. Dunque, Dio è unità nel suo essere necessario, e la sua necessità comporta che vi sia un «appoggio» cui questa necessità faccia riferimento e che essa riempia.

Questa prospettiva non è, nella sua ragione di fondo, diversa da quella di Anselmo: Dio è lì descritto, in virtù della sua norma assoluta, come l'unità stessa, l'unico ente assolutamente necessario, semplice nel senso che i suoi attributi sono tutti identici tra loro. E quella norma risulta anche il fine necessario ultimo degli enti contingenti del mondo: infatti abbiamo visto che essa è assolutamente inderogabile ed onnicomprensiva, perché, se qualcosa si lasciasse fuori, se ne potrebbe pensare una «maggiore».

Dunque, l'ideale della ragione presenta attributi identici a quelli del Dio anselmiano. Non solo, ma si assume in se stesso il compito della norma assoluta universale di conformare a sé ogni contingenza, trovando «appoggio» nel suo dominio. Non ci resta, per completare la «deduzione», che specificare la natura di questo ideale, e

¹¹⁷ *Ivi*, pag. 371.

trarne le conseguenze. Dobbiamo cioè mostrare che anche il *fondamento* che dà questi attributi, e cioè ciò che in Anselmo viene detto «debet» e che si ipostatizza, è esso stesso l'ideale trascendentale¹¹⁸. La norma del «debet», si è detto, deve trovare una sua realizzazione, altrimenti passerebbe dall'essere un «dover essere», all'essere un «poter essere». Questa realizzazione però non può essere una semplice norma di tendenza dell'essere, altrimenti non sarebbe mai piena, mai compiuta. Perciò la regola conforma un essere-individuo che è la regola stessa, la sua esemplificazione, la sua ipostasi. Essendo tale norma una norma di necessità assoluta e universale, essa impone un determinato modo d'essere e non un altro a ciò che norma. In ciò, l'oggetto di tale norma, ossia ciò che è reso trascendentalmente possibile da tale norma, ossia ciò che è tale norma, non è semplicemente un essere, ma un individuo. Se è così, la norma del dover essere funge da principio di determinazione completa di tutti gli attributi di un individuo, e la sua ipostasi è dunque un ideale.

Dalle precedenti considerazioni discendono due conseguenze: la prima è che l'ideale è un essere-limite, cioè un massimo oltre al quale non si possa andare; la seconda è che, essendo la regola universale ed assoluta, l'ideale è un essere infinito, che deve a sé conformare tutto, e tutto assorbe in sé. In questo senso esso è causa e fine dell'essere, e nella misura in cui l'argomento ontologico si basa sulla stessa definizione di Dio, l'argomento cosmologico e l'argomento teleologico conseguono dall'argomento ontologico.

È necessario dare una spiegazione più approfondita a questa considerazione. In che senso Dio è insieme un essere-limite ed un essere infinito? È un essere limite nello stesso senso in cui è l'«essere di cui non si possa pensare il maggiore». Esso è il

¹¹⁸ Non occorre per il momento mostrare il contrario, e cioè che l'ideale trascendentale è la norma che si ipostatizza. Questo problema verrà analizzato successivamente (cfr. *infra*, prevalentemente cap. III, pag 276 e segg.).

principio sintetico *in individuo* di ogni possibilità, e con ciò non si può dare nulla oltre e fuori di esso. Ma proprio in ciò sta la sua infinità: esso è la norma incondizionata ultima, che nessuna possibilità, in quanto condizionata, potrà mai esaurire. È perciò ogni possibilità ed il complesso infinito delle possibilità. A partire da ciò, possiamo capire in che modo l'argomento cosmologico e quello teleologico siano implicati da quello ontologico.

Partiamo da quello cosmologico. Si pone subito un problema: questa prova è detta anche *a contingentia mundi*. Essa cioè parte dalla considerazione "empirica" che vi siano degli oggetti contingenti. Nel risalire da causa a causa compie infine «un'illazione da un'esperienza in generale all'esistenza del necessario»¹¹⁹. È evidente che questo non succede nella prova ontologica: essa è totalmente *a priori*. In che senso, dunque, dovremo dire che essa *implica* l'argomento cosmologico? Un primo modo per integrarli potrebbe essere il seguente:

- 1) In virtù dell'argomento ontologico, esiste necessariamente un essere assoluto che è la *summa* di tutto il possibile;
- 2) Può esistere un essere contingente;
- 3) Allora, se esiste un essere contingente, esso deve trovare ragione e causa della sua esistenza nell'essere assoluto e necessario, che non dipende da nulla e risolve in sé ogni possibilità.

Come si vede, però, questo ragionamento nasce dalla giustapposizione dell'argomento ontologico e dell'istanza «empirica» di quello cosmologico, ed è prettamente ipotetico. Esso non spiega come *necessariamente* il secondo discenda dal primo. Il percorso da seguire è invece più intricato.

¹¹⁹ Kant, *op. cit.*, pag. 385.

L'argomento ontologico è, secondo ciò che abbiamo visto, fondato sulla concezione di una norma assoluta del dover essere, che, in quanto tale deve essere pienamente realizzata, e dunque trova la sua realtà adeguata in Dio, che è appunto l'ipostasi di detta norma. La norma, e perciò anche la sua ipostasi, trova il suo valore in sé in modo assoluto. Ma qui di nuovo ci troviamo di fronte all'istanza di inderogabilità della norma. La sua assolutezza, la sua necessità, il suo valore autonomo ed indiscutibile fanno sì che essa, secondo la prospettiva dell'argomento ontologico, trovi la sua realizzazione nell'essere, e questo essere è Dio, e tale essere è infinito. Ma non insisteremo mai abbastanza sul fatto che tale infinità non vada intesa in senso meramente quantitativo, perché non tutti gli attributi pensabili sono predicabili di Dio. L'infinità discende direttamente dal valore qualitativo della norma, ovvero sia dal suo essere trascendente, dal suo esprimere il dovere assoluto, ciò che assolutamente deve essere. Ora, questo «dovere», questo *sollen*, non può affatto essere realizzato nell'essere di un oggetto, per quanto infinito. Se così fosse, questo essere, pur nella sua infinità, sarebbe di nuovo un essere-dato. Infatti, che tipo di infinità gli spetterebbe? I casi sono due: si tratterebbe o della collezione di tutti i predicati possibili, o di un suo sottoinsieme infinito. Il primo caso è da escludere. La collezione di tutti i predicati possibili, infatti, è anche la collezione di tutte le contraddizioni possibili, il che non è compatibile con il concetto di «ideale», vale a dire con il principio di determinazione completa *in individuo*, principio «in forza del quale, di tutti i possibili predicati delle cose, in quanto esse sono paragonati coi loro opposti, gliene deve convenire uno». Inoltre, come sostiene Anselmo, alcuni predicati pensabili formalmente non sono compatibili con l'essere proprio di Dio, che è appunto la norma del «dover essere». E anche Kant osserva che la determinazione dei predicati «non riposa soltanto sul principio di contraddizione; perché riguarda, oltre il

rapporto di due predicati contrari, ciascuna cosa in rapporto alla possibilità tutta [...]. Il principio della determinazione completa concerne, dunque, il contenuto, e non soltanto la forma logica. È il principio della sintesi di tutti i predicati [...], e contiene un presupposto trascendentale»¹²⁰.

Dobbiamo dunque passare al secondo caso, quello in cui tale essere sarebbe la collezione di un sottoinsieme infinito di predicati. Questo sarebbe compatibile col principio della determinazione completa, perché questi attributi possono essere ordinati secondo un «presupposto trascendentale». Ma se fosse semplicemente così, sarebbe ancora insufficiente. Infatti, il presupposto trascendentale dell'essere di Dio è la norma del «dovere». Tale norma, proprio per la sua inderogabilità, deve essere comprensiva di ogni possibilità. Ciò significa che un essere infinito, ordinato secondo questo presupposto trascendentale, non può essere statico. Infatti, esso non può essere semplicemente ciò che è, ma tutto ciò che deve essere. Se Dio fosse un essere statico, verrebbe meno al compito imposto dalla norma: infatti essa, in quanto dotata di un valore autonomo ed inderogabile, deve convogliare sotto la sua determinazione non solo ciò che è, ma anche ciò che non è. Essa non può rimanere semplicemente astratta, ma deve essere la regola del tutto. E siccome Dio è la norma *in individuo*, non può essere un essere semplicemente dato, in modo astratto rispetto a ciò che non è. Dio quindi, secondo la sua essenza, non può essere semplicemente un infinito, né semplicemente un tutto: la sua stessa essenza pretende che sia una totalità. Ora, la totalità non può essere banalmente il tutto di un essere dato, ma il principio di tutto ciò che può essere. Ma la norma, e la sua ipostasi, cioè Dio, sono ciò che conferiscono essere. Quindi Dio *deve* generare altro da ciò che egli stesso è, e convogliarlo sotto sé, ed essere compiutamente. Dunque Dio è causa generatrice e deve esserlo. Questo

¹²⁰ *Ivi*, pag. 368.

significa che l'argomento cosmologico è reso possibile da quello ontologico. L'implicazione non vale al contrario, dove l'argomento cosmologico abbisogna dell'integrazione di quello ontologico¹²¹.

L'argomento cosmologico cerca una necessità per la contingenza del mondo quanto alla sua «materia», cioè alla sua esistenza. Se si trova questa, sarà forse più facile trovare una necessità per la contingenza del mondo quanto alla sua «forma», che è proprio ciò che si propone l'argomento teleologico. Infatti, in esso si cerca la causa della forma del mondo in un'organizzazione secondo un fine. Ora, però, tutto ciò che abbiamo detto fino ad ora chiamava ad un'organizzazione finalistica del mondo: la norma, ponendosi come inderogabile, non può lasciare nulla a sé. Seguendo la logica dell'argomento ontologico, come abbiamo più volte osservato, se Dio non inglobasse ogni possibilità sotto sé e non selezionasse tra loro, non potrebbe nemmeno considerarsi l'«essere di cui non si possa pensare il maggiore», perché se ne potrebbe pensare un altro la cui norma sia più comprensiva. Ed abbiamo anche visto che questa norma è comprensiva in quanto esprime un valore in sé assoluto ed inderogabile, e viceversa. Non solo, ma anche nella precedente discussione sulla prova cosmologica, abbiamo considerato come la generazione del mondo sia necessaria in virtù ed in vista di quella comprensività universale sotto un valore assoluto ed inderogabile. Dio infatti

¹²¹ Kant sostiene che «tutto il problema dell'ideale trascendentale si riduce a questo: o trovare per la necessità assoluta un concetto [nella prova cosmologica], o, per il concetto di una cosa qualunque [che nella prova ontologica sarebbe l'*ens realissimum*], trovare la necessità assoluta di questo [nella prova ontologica, appunto]. Se si può l'uno, si deve poter anche l'altra, perché come assolutamente necessario la ragione non conosce *se non* quello, che è necessario per il suo concetto» (*op. cit.*, pag. 389, corsivo mio). Nella nostra disamina però, come vedremo anche meglio nella parte III, ci siamo tenuti distanti dai concetti di *ens realissimum*, ed abbiamo considerato la necessità come perno anche dell'argomento ontologico, attraverso la quale soltanto si può dare l'essere supremo. Scegliendo questa impostazione, quindi, apparentemente l'argomento ontologico e quello cosmologico sarebbero equivalenti: infatti quest'ultimo si basa sulla necessità di un essere che si vorrebbe mostrare poi coincidente con l'essere supremo. Le due nozioni di necessità utilizzate sono però diversissime tra loro: nell'argomento cosmologico, infatti, come sostiene lo stesso Kant, «cerchiamo soltanto la condizione negativa (*conditio sine qua non*), senza di cui un essere non sarebbe assolutamente necessario» (*op. cit.*, pag. 389). La necessità di cui si parla nell'argomento ontologico, invece, è posta in modo positivo come norma inderogabile, e dunque integrativa rispetto all'altra.

è la norma trascendente del dover essere, tutto deve risolvere in sé come sua totalità. Quindi, se consideriamo valida la prova ontologica, il mondo è propriamente una teofania. È valida dunque l'implicazione dall'argomento anselmiano a quello teleologico, ma ancora una volta non vale il contrario. Infatti, la finalità della natura può essere sempre considerata come contingente e condizionata: occorrerebbe fare un "salto" per passare da tale contingenza e condizionatezza alla necessità ed incondizionatezza, perché si può sempre porre tra le due un nuovo fine contingente e condizionato. Quindi, per rendere possibile l'argomento teleologico, occorre presupporre una necessità incondizionata, cioè ciò su cui si poggia l'argomento di Anselmo¹²².

¹²² Vale forse la pena effettuare qualche considerazione su due problemi in merito.

Primo problema: considerando la finalità come esterna, è vero che l'argomento teleologico considera una successione di fini condizionati nella quale ognuno dipenda dal successivo, ad arrivare all'ultimo che si suppone necessario. Ma non per questo la catena dei fini è assimilabile a quella delle cause.

Infatti, la causalità spiega solo la derivazione dei fenomeni, e mai il senso o il valore. Perciò la catena delle cause ha due difficoltà insormontabili per giungere ad un ente assolutamente necessario: la prima, di essere potenzialmente infinita; la seconda, che, se anche vi si ponesse un termine, tale termine non potrebbe che essere necessario negativamente. Secondo il punto di vista causale, cioè, *non si può* spiegare il senso o il valore della prima causa, e dunque se ne può solo constatare una necessità di fatto. Per la catena dei fini, invece, solo la prima difficoltà è insormontabile: è vero che, ponendovi un termine ipotetico, questo potrebbe di fatto non essere incondizionato. Ma nel pensiero di una catena di fini, l'ultimo fine *deve* essere incondizionato e trovare il suo senso definitivo in sé, quindi trovare in sé una necessità positiva, altrimenti verrebbe meno il significato stesso di fine ultimo. Perciò l'argomento teleologico non è esattamente riducibile a quello cosmologico. In altre parole, attraverso la causalità si può pensare sì ad un termine ultimo incausato, ma non che dia ragione di se stesso compiutamente; mentre questo non vale per il fine ultimo, che è tale proprio in quanto esprime un valore assoluto. Dunque il concetto di fine *potrebbe*, se non fosse per la prima difficoltà, arrivare ad esprimere compiutamente il senso di un ente.

Secondo problema: considerando la finalità come interna, cioè come norma inclusiva ed armonizzante di eterogenei, ovvero sia come norma architettonica, ci ritroviamo nel caso che principalmente abbiamo discusso fino a qui. Il principio della finalità interna è in grado di trovare una sintesi tra (cioè esprimere una norma per) diversi campi dell'essere. Quindi si propone come principio di unità dell'esperienza, *come se* i diversi campi che ingloba sotto di sé trovassero una precisa collocazione. Ora, se si vuole dire che questa disposizione deve essere stata voluta da un artefice, ancora una volta si sta introducendo il principio di una norma incondizionata surrettiziamente. Se a questa norma si vuole dare un senso di valore assoluto ed inderogabile, e quindi di necessità positiva, vuol dire che nella finalità naturale si cerca un senso morale, cosa che evidentemente esula dalla ricerca naturale. Se così è, questo significa che è vero che si possono pensare altri mondi possibili, ma questo di fatto è l'unico possibile perché organizzato secondo una volontà che trova il suo valore in sé (e torniamo di nuovo al principio della determinazione completa). In questo senso, in realtà, la prova teleologica ha ben poco di «empirico», perché già si pone come condizione della ricerca un'istanza morale. Se vivessimo in un mondo molto meno articolato di quello presente, vi ricercheremmo comunque un senso ed un'organizzazione interna come sua unità: avremmo quindi *forse* meno "testimonianze" a favore della nostra «prova», ma non ne verrebbe messo in discussione l'impianto. Quindi l'argomento teleologico non ha niente di empirico al

Questa è dunque la ragione per cui in questo lavoro si presterà attenzione principalmente all'argomento ontologico, e per la quale da esso abbiamo preso le mosse: questa «prova» infatti si presenta come la possibilità stessa delle altre due, e proprio in virtù di questo, ne condensa e sintetizza in un solo tratto tutte le istanze e le articolazioni di pensiero.

suo interno, ma è solo una conseguenza di quello ontologico. Vedremo che questo problema, quello di un'organizzazione voluta e sensata del mondo si collega al problema della felicità e all'obiezione che Cohen muove a Kant per la sua «prova morale» dell'esistenza di Dio.

Impossibilità di una verifica dell'argomento ontologico all'interno della logica formale.

Abbiamo visto come l'argomento ontologico sia basato sulla definizione di «essere di cui non si possa pensare il maggiore». Ora, proprio questa definizione è impossibile da esprimere in termini logici formali. In essa infatti sono contenuti dei presupposti trascendentali che sfuggono a questo tipo di formalizzazione. Nell'argomento anselmiano non ci sono errori logici¹²³. Il problema della sua verità sta altrove, cioè nelle condizioni stesse dell'oggetto che esso pone, l'essere di cui non si possa pensare il maggiore. Questo oggetto, come abbiamo detto, ha come condizione una norma inderogabile e assoluta, che trova il suo valore in sé. Come si potrebbe mai esprimere in termini logici una simile condizione?

Gödel, nella sua riformulazione dell'argomento, cerca di dare espressione alla sua travagliata riflessione sulla questione. Egli prende le mosse dalla formalizzazione di Leibniz, nella quale la necessità dell'esistenza di Dio è dimostrata a partire dalla sua possibilità¹²⁴. Egli però si accorge di due limiti della prova di Leibniz: nel suo definire Dio come *ente perfettissimo* – formulazione, che, vedremo, non ha un significato diverso da quella anselmiana – vuole significare che ad esso spettino tutte le qualità *positive*. Ma in che senso si deve intendere questa positività? In Leibniz *positivo* sembra significare assolutamente affermativo, e perciò privo di limitazione ed infinito. Per Gödel questa spiegazione non è sufficiente: infatti a partire da questa concezione è possibile sindacare che l'unico modo in cui una congiunzione di simili

¹²³ Vedremo nel cap. III come recuperare l'osservazione di Kant sulla *petitio principii* di questo argomento.

qualità sia impossibile è che implicino una contraddizione formale. Quindi sembra che la semplice possibilità logico-formale debba dare la necessaria esistenza. È proprio sulla base di questo che egli formula la seconda difficoltà nel momento in cui anche fosse possibile che tutte le qualità positive siano affermate di un essere, perché questo essere dovrebbe essere affermato necessariamente e non contingentemente? In altre parole: sulla base di che cosa si deve affermare che l'esistenza è necessaria ed è una qualità positiva? La necessità va dunque in qualche modo riferita a questa *positività* e trattata come suo principio. Gödel in questo modo si mostra almeno parzialmente insoddisfatto delle formalizzazioni del modello tentato da Hartshorne – parzialmente perché la utilizza nella sua propria formalizzazione, ma in un contesto più ampio – che si limitano ad esprimere la necessità e la possibilità all'interno degli operatori modali formali. Infatti in questo modo la questione verrebbe del tutto presupposta all'interno di tali operatori, senza essere di per sé chiarita. Una simile prospettiva illustrammo possibile parlando di Anselmo e del modo stesso in cui utilizza l'espressione «essere giusto». Non basta però affermare la necessità, occorre anche chiarire *in quanto cosa*, cioè secondo quali condizioni essa si pone nell'essere, o l'essere debba essere considerato necessario. Questo il problema che si pone Gödel. Egli dunque si preoccupa che il suo argomento non tratti solo di *qualità*, di attributi – nel senso più generico del termine – nella posizione del predicato formale, ma di *proprietà* dell'essere che costituiscano sue vere e proprie determinazioni, in virtù delle quali affermare l'esistenza necessaria. Ma se guardiamo la sua formalizzazione troviamo che al suo interno la condizione che porta all'esistenza necessaria non è mai espressa se non in virtù di un assioma, di una definizione, o infine come un problema:

¹²⁴ L'esigenza di un passaggio attraverso la dimostrazione della *possibilità* dell'esistenza di Dio, nonostante sia stata dichiarata e formalizzata espressamente solo da Leibniz, per la prima volta, è in realtà elaborata anche da Cartesio e avvertita persino da Anselmo. Cfr. *infra*, pag. 212 e segg.

egli in primo luogo si preoccupa di stabilire che se due proprietà sono positive separatamente, lo saranno anche prese insieme, quindi prepara il terreno all'unità dell'ente di Dio (assioma 1): è possibile formalmente un ente che comprenda tutte le perfezioni. Inoltre – assioma 2 – due proprietà opposte non possono essere entrambe positive. Nella “definizione 1” definisce Dio come l'ente cui appartengono tutte le proprietà positive; nella “definizione 2” si definisce che «due essenze di un oggetto x sono necessariamente equivalenti. L'“assioma 3” stabilisce che se una proprietà è positiva, allora lo è necessariamente, se invece non è positiva, allora non lo è necessariamente, *«perché segue dalla natura della proprietà»*¹²⁵ Ma in che senso segue dalla «natura della proprietà»? e necessarie in che senso? All'interno della formalizzazione non compare nessun chiarimento. Da tutto ciò segue il teorema della semplicità dell'essenza di Dio: infatti se esso è la collezione delle proprietà positive, esse sono necessarie, e non sono compatibili due proprietà contrarie e positive, allora Dio è la sua stessa essenza, vale a dire che in base alla definizione due, ogni proprietà positiva equivale a Dio. Dopodiché Gödel stabilisce la definizione dell'esistenza necessaria: afferma cioè che un oggetto esiste necessariamente in base alla sua essenza. Nell'assioma 4 si *stabilisce* che l'esistenza necessaria è una proprietà positiva. A questo punto l'esistenza necessaria di Dio è facilmente dimostrabile. Ma la sua possibilità? Per questo Gödel stabilisce un assioma – 5 – che stabilisce che se necessariamente una proprietà positiva implica un'altra proprietà anche questa sarà positiva. Il che implica che l'identità dell'oggetto è una proprietà positiva: cioè sotto l'unità della determinazione è supposta l'unità dell'oggetto, tale unità sarebbe essa stessa una proprietà positiva. Come vedremo, il supporre la possibilità sotto l'unità è

¹²⁵ Kurt Gödel, *Collected works*, Oxford university press, 1995, New York-Oxford, III, pag. 403, corsivo mio.

proprio dell'argomento ontologico e della logica che presuppone. Ma se qui questa logica non è esplicitata, l'unità e dunque la possibilità di Dio rimane un *problema*. Ed in effetti Gödel si sente in dovere di aggiungere in una nota di quaderno – la pubblicazione della prova è postuma – che se si considera positiva l'incompatibilità delle proprietà positive, allora dev'essere considerata positiva la non identità dell'oggetto x , e quindi la sua stessa non possibilità. *Occorre dunque definire la ragione attraverso la quale si pongono delle proprietà positive*, il che egli fa nella medesima nota: «con positivo si intende positivo *in un senso estetico-morale* (indipendentemente dalla struttura accidentale del mondo). *Solo così gli assiomi risultano veri*» La riflessione di Gödel su come interpretare la positività delle proprietà è in realtà molto tribolata, e nei suoi quaderni si trovano diverse ipotesi, e in questa stessa nota ne aggiunge un'altra per la quale positivo significa – classicamente – «pura “attribuzione” in opposizione a “privazione”». Per noi è chiaramente significativo che sull'interpretazione morale egli torni più volte, pur non essendo soddisfatto di interpretare le proprietà semplicemente come «beni», perché non trova in tale interpretazione il motivo della necessità¹²⁶. Ma il fatto importante non sta in ciò, ma che Gödel senta la necessità di supportare la formalizzazione della prova con una interpretazione che in qualche modo la garantisca. Ma non è forse presuntuoso che sulla scorta della sola elaborazione di Gödel si dichiari addirittura *impossibile* una dimostrazione puramente formale dell'esistenza di Dio? Nella sua tormentosa riflessione sul tema, però, Gödel affronta tutte le posizioni possibili da un punto di vista formale. Queste possono essere agevolmente ridotte a due: quella per cui della necessità si faccia un operatore preposizionale, ma in questo modo la questione

¹²⁶ Cfr. *ivi*, pag. 396. Ho trovato il materiale per le osservazioni che svolge Gödel sulla prova ontologica in generale nell'introduzione di Robert Merrihew Adams anteposta nel volume citato alla prova stessa. La nota che ho citato nel testo è invece posposta alla prova da Gödel medesimo.

rimane totalmente presupposta, racchiusa e nascosta all'interno del simboletto dell'operatore. L'altra, quella che Gödel crede di rintracciare in Leibniz non dice nulla della necessità dell'esistenza, perché essa andrebbe rintracciata negli stessi attributi di perfezione e nel loro principio unificatore; ciò che Gödel si affanna di ricercare, *ma sempre e comunque al di fuori della formalizzazione*.

Il problema dell'esistenza necessaria è tale che essa, come abbiamo visto, sia affermata in virtù di un *valore puro* in se stesso, che funga da norma. Questo valore è assoluto ed infinito, e si pone come condizione più restrittiva della coerenza dell'argomento: soltanto se si esamina dunque la definizione di Dio in merito al suo contenuto nel suo essere determinato da questa norma potremo vedere se l'argomento funziona oppure no. Il problema centrale è sempre e soltanto la condizione sotto la quale viene pensato l'essere stesso di Dio, vorrei dire l'essere *oggettivo*, ed è dunque un problema *trascendentale* e non formale.

Restringimento del campo di indagine dal possibile al contingente

Vi è un'ulteriore questione. Abbiamo visto che la necessità che sta alla base dell'argomento ontologico è tale, secondo la sua logica, da implicare l'ipotesi di se stessa, e in ciò sta proprio il cuore di quell'argomento. La norma è, per così dire, talmente inderogabile che si produce in essere e ha sempre come suo riferimento l'essere. Quindi, le possibilità che convoglia sotto di sé non sono semplicemente possibilità, ma sono possibilità *in atto* (nel passato, nel presente o nel futuro). Esse sono dunque *contingenze*. Di fatto è possibile un unico mondo, perché la norma necessaria, o Dio, nulla si può lasciare indietro, e realizza ciò che convoglia sotto il suo valore e viceversa. La necessità è dunque anche, e soprattutto, il principio dell'accadere contingente, per il quale la formalizzazione logica non è sufficiente. Il

tentativo, che ha caratterizzato la storia del pensiero, di spiegare l'accadere contingente attraverso un principio necessario che andasse oltre l'insufficienza della logica formale, è ben esemplificato da Leibniz, il quale, per «rendervi ragione» dovette postulare il suo «principio di ragione sufficiente».

La contingenza e la giustificazione di essa, infatti, non sono argomento formale, ma richiedono l'introduzione di altri principi, non analitici, ma sintetici, che si pongano come condizione della possibilità di un oggetto.

È forse questo il luogo più adatto per cominciare a prendere posizione contro una linea interpretativa che è stata inaugurata da Norman Malcolm in un suo articolo del 1960, proseguita poi da autorevoli studiosi quali, per esempio Henrich, e che oggi sembra prevalente: mi riferisco ad una linea «aristotelica», secondo la quale esisterebbero due distinti argomenti ontologici, compresenti già in Anselmo e che egli non sarebbe stato in grado di distinguere. Da una parte infatti l'argomento si condurrebbe su modalità logico-formali, dall'altra parte invece, in altri luoghi l'argomento si baserebbe su modalità temporali, per le quali «se è possibile che A, in un certo tempo si darà A», e «se è necessario che A, A si darà sempre». In Anselmo non mancano in effetti momenti in cui si faccia un simile uso della necessità. Questi «aristotelici» hanno trovato poi che questo «secondo argomento» che utilizza categorie di tipo cosmologico diviene cruciale da Cartesio in poi. Studieremo dopo se questo è vero: anzi forniremo prove per la posizione contraria. Ma in primo luogo qui si vuole prendere una posizione di principio, che riguarda prima di tutto un aspetto logico dell'argomento, e poi storico. L'aspetto logico raccoglie tutto ciò che fino a qui si è affermato: qui si sta parlando di una necessità tale che essa stessa si ponga in essere, nell'essere in atto, nell'esistenza. Mi rendo conto che sembra scontato, ma forse a questi studiosi questo aspetto non è del tutto chiaro. Se questa necessità

metafisica si pone in atto, è chiaro che essa non può non riguardare l'essere in generale, e quindi le categorie che l'essere definiscono. Con ciò, se l'essere si definisce anche attraverso categorie causali-temporali, che cosa c'è di così stupefacente se si trova che la necessità prima che si mette in essere riguarda anche queste categorie? Ma, si obietterà, che questi studiosi ritengono che il «secondo argomento ontologico» si fonda su queste categorie, e non su quelle logico-modali sulle quali si potrebbe presumere invece si basi. Ma fino a qui sono d'accordo anche io: la forma logica non è ciò che rende l'argomento valido. Ma questi studiosi non vedono che ogni qual volta un sostenitore dell'ontoteologia, a partire dallo stesso Anselmo, utilizza categorie causali, ovvero modalità temporali, *lo fa sempre e soltanto sul presupposto della necessità assoluta, che dà fondamento a queste stesse categorie*. In altre parole, Dio esiste necessariamente ed esiste *sempre, perché «debet» e «iustum est»*. Ora, io dico, sarebbe stato sbalorditivo se le modalità presupposte nell'argomento fossero state logico-formali, perché esse avrebbero privato l'argomento di quella portata metafisica che sola serve a garantire per l'essere un fondamento ultimo, e proprio in virtù di ciò si deve passare dalla considerazione del campo della mera *possibilità*, a quella della possibilità *in atto*, cioè di ciò che è contingente – in termini trascendentali: le condizioni *sintetiche* della possibilità di un *oggetto*. Ora, tale contingenza trova la sua norma ultima proprio nella necessità assoluta attraverso la quale si pone l'esistenza di Dio, e quindi l'essere trova la sua ragione in Dio.

Per ciò che riguarda il punto di vista storico, mi limito soltanto ad una domandare: che cosa si intende per «logico-modale»? Nel momento in cui risulta difficile persino formalizzare la logica aristotelica in termini di logica contemporanea, non è che dietro questi termini si nasconde un'esigenza del pensiero propria di quest'ultimo secolo, e

che è maturata faticosamente nel corso della storia? In altre parole: non si sta forzando lo spirito più proprio dell'ontoteologia e di chi la propone nell'interpretarla così? La domanda storica cerca quindi di nuovo la sua risposta nell'esame della logica – in senso ampio – del pensiero in cui si manifesta. E se si considera l'analisi di Gödel, uno dei più grandi logici contemporanei, ad essa non si può che rispondere affermativamente.

Capitolo secondo

Cartesio

Se si vuole capire il problema dell'esistenza di Dio in Cartesio, occorre affondare lo sguardo nella radice profonda della sua filosofia. Esattamente come per Anselmo e per il suo *Proslogion*, è impossibile, sbagliato e fuorviante isolare le prove addotte dal contesto in cui sono inserite, perché è proprio tale contesto che conferisce loro forza, coerenza e validità. Ciò vale ancora maggiormente per Cartesio, dove non tanto gli argomenti dell'esistenza di Dio, ma l'esistenza di Dio stessa è chiamata in causa da tutto il percorso metafisico dell'autore, come sostegno e garanzia della sua intera metafisica.

Occorre dunque fare uno sforzo consistente. Scavando nella filosofia cartesiana per cercare di venire a capo del problema, ci accorgiamo di immergerci in un vero e proprio ginepraio. L'esigenza sistematica di Cartesio si contrappone vivamente con un'apparenza antisistematica del complesso della sua opera. Ed anche dove, come nei *Principî*, si vuole imporre una rigida forma logica, all'indagine interpretativa accorta sembra mancare sempre qualche elemento o sostegno, che evidentemente va cercato o intuito in altro modo. Forse per questo, Cartesio, a partire dai suoi contemporanei, è stato spesso omaggiato e quasi mai capito, e comunque sottoposto ad un incessante susseguirsi di accuse di incoerenza, di slittamento, di «capovolgimento di pensiero»¹²⁷ e simili, fino ai giorni nostri. Ma se vogliamo entrare nel pieno della portata filosofica dei problemi sollevati da un autore, non

possiamo rimanere all'elemento estrinseco di ciò che ha riferito qui o là, ma dobbiamo porci nell'ottica *filosofica* di entrare nel vivo dell'*operazione filosofica* da lui condotta e compiuta. Di più: se vogliamo capire e criticare i limiti di tale operazione filosofica, dobbiamo capirne fino in fondo il nucleo generativo. E questo vale a maggior ragione per il problema dell'esistenza di Dio, che, per le esigenze da cui muove e le implicazioni che suscita, si può dire sia, o dovrebbe essere, un problema cardine della filosofia, come ho cercato di mostrare nella prima parte.

La filosofia Cartesiana si nutre di una profonda esigenza metafisica, con una particolare insistenza sull'essere, che la tiene insieme. E questa esigenza metafisico-ontologica è di continuo alimentata da una esigenza e una ricerca morale, che i più hanno collocato non a livelli così fondamentali del meditare cartesiano, ma molto più in là, all'altro estremo del sistema. Anche ad autori molto intelligenti e acuti è sfuggita l'importanza di questa intima istanza meditativa, ed alcuni di essi, come Ernst Cassirer, l'hanno addirittura bandita. Il testo cartesiano di riferimento privilegiato è per lui quello delle *Regulae*. Il resto costituisce un'indebita aggiunta. A partire, nelle *Meditazioni*, da «un leggero spostamento del problema», si giunge al «circolo vizioso», alla «vana pretesa che per la totalità della conoscenza [esista] una garanzia al di fuori di essa. [...] Soprattutto qui è valido il principio da cui Cartesio era partito, che in ogni problema posto alla conoscenza è racchiusa una qualche forma fondamentale della certezza. Se eliminiamo anche per un momento, o anche ipoteticamente, questa forma fondamentale, *il filo del pensiero è spezzato* e non vi è alcun mezzo di riannodarlo senza uscire dal suo ambito. Il concetto di Dio *non giova a niente*, poiché tutto ciò che questo concetto è e significa gli viene attribuito solo da quelle regole e da quelle relazioni della conoscenza al di fuori delle quali cerca di

¹²⁷ Ernst Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino, 1952, pag. 544

porsi per criticarle. [...] [La prova cartesiana] cerca di negare, *passando attraverso un problema immaginario*, proprio questo problema [quello dell'autosufficienza della ragione]; e *questa è la sua vera deviazione*».¹²⁸ E poi, poco più avanti, con tono ancor più incisivo, e forse definitivo: «Ma è evidente, e risulta sempre più chiaro nel corso dell'ulteriore metafisica cartesiana, che la concezione fondamentale della conoscenza, che doveva trovare il suo fondamento nel concetto di Dio, ne viene indebolita. Il *capovolgimento di pensiero* che ne risulta diventa chiarissimo se si considera in base alle posizioni definite del sistema il rapporto tra l'essere di Dio e quello delle "verità eterne". Queste verità ora non hanno più il valore di condizioni, che limitino il concetto di *qualsiasi essere, anche di quello supremo*, ma diventano prodotti di un'attività creatrice, per il cui *arbitrio* non esistono limiti. Anche il principio di identità è una necessità che viene impressa dal di fuori del nostro pensiero *come un canone fisso e non una norma, condizione assoluta dell'essere*. Gran presunzione sarebbe affermare che Dio non avrebbe potuto far sì che esistesse un monte senza valle o che $1 + 2$ non fosse uguale a 3; dobbiamo contentarci di stabilire che egli ha ordinato il nostro intelletto in modo che non può concepire tale possibilità. Così è sacrificato il principio fondamentale del razionalismo; *le leggi della conoscenza sono state ridotte a "canoni" e convenzioni arbitrarie*. Con questa conclusione, che si rendeva d'altra parte necessaria sviluppando il concetto dell'esistenza incondizionata, Cartesio ha *sradicato non solo la sua dottrina della conoscenza, ma anche la sua metafisica*. Se Dio non è legato da tutte le nostre misure logiche ed etiche, se "le leggi del vero e del bene non limitano l'onnipotenza divina", che cosa significa allora l'argomento che noi dobbiamo supporre la realtà del mondo

¹²⁸ *Ivi*, pag. 543, corsivi miei.

fisico per non pensare che Dio sia un “mistificatore”?»¹²⁹. È vero che queste considerazioni sono inserite in un contesto e su una posizione filosofica ben precisi. Ma che un autore sempre al contempo penetrante e ponderato, profondo e sobrio come Cassirer prenda una posizione così recisa e di tale cassazione radicale nei confronti di una soluzione come quella cartesiana ad una questione così complessa, è comunque sbalorditivo. E significa che dietro la pagina cartesiana si annida un vero intrico di problemi, di presupposti spesso impliciti o appena accennati, di nozioni usate in modo peculiare dall'autore, adattate al sistema in costruzione che occorre far emergere per evidenziare la coerenza dell'impianto filosofico in questione.

L'analisi di Cassirer sulle *Meditazioni* è breve, severa, come abbiamo visto, ma in realtà molto densa e per niente liquidatoria. Essa tocca gli aspetti principali da analizzare per l'interpretazione: il problema dell'essere e della sostanza, in primo luogo; il dubbio ed il problema dello spirito e del *cogito*; il problema della fondazione in Dio dell'essere e della conoscenza, ovviamente; quello delle verità eterne, del fatto che possano o no essere presupposte, ed in principal modo la nozione di causalità; e sottilmente, quasi casualmente, il problema del rapporto tra Dio e bene, ed essere e bene. Su tutto questo, Cassirer ha già una posizione ben precisa, che lo porta a rieditare in forma nuova alcune critiche che già i contemporanei mossero a Cartesio. Ma proprio questo invece dev'essere il sale della nostra ricerca. Solo facendo emergere l'insita e profonda unità del pensiero cartesiano potremo affrontare una critica chiara alla sua impostazione, senza ricadere nelle etichette che gli sono oramai state incollate da molti secoli, quali la contrapposizione tra pensiero ed essere, la legittimità dell'«illazione» tra *cogito* ed io, il circolo vizioso tra conoscenza e Dio, la contrapposizione tra dubbio metafisico

¹²⁹ *Ivi*, pagg. 544-545, corsivi miei.

e psicologico, la questione se le idee innate siano una versione antesignano dell'idealismo... Ma soprattutto, solo così, potremo evidenziare la forza intellettuale di tale concezione dell'essere e di Dio, che ha fatto sì che andasse avanti per quasi duecento anni, e quale sia la sua debolezza logica intrinseca.

L'esigenza metafisica di Cartesio risulta già documentata nel 1629, in una lettera che scrive al padre Guillaume Gibeuf il 18 luglio. Lo informa del fatto che sta iniziando a redigere un «piccolo trattato», presumibilmente quello stesso di cui parla con Mersenne in una corrispondenza di otto anni successiva. Non importa qui chiedersi se questo scritto giovanile fosse più o meno affine al pensiero successivo di Cartesio, quale è espresso nella IV parte del *Discours* o nelle opere più tarde. È più importante rilevare come sia probabile che i punti principali del «piccolo trattato» fossero «provare l'esistenza di Dio e quella delle anime, quando sono separate dal corpo, da cui segue la loro immortalità», come riferisce a Mersenne stesso¹³⁰. Questa ricerca ha per Cartesio un duplice valore: in primo luogo, attraverso di essa ha l'obiettivo di trovare un sostegno alla sua fisica, come dimostra tutta la sua opera. E poi, un valore morale. Se guardiamo all'inizio delle *Meditazioni* la lettera di raccomandazione «al decano e ai dottori della sacra facoltà teologica di Parigi», troviamo queste parole:

Io ho sempre creduto che queste due questioni, Dio e l'anima, siano le più importanti fra quelle che debbono *essere dimostrate dalle ragioni piuttosto della filosofia che della teologia*: perché sebbene ci basti, a noi che siamo fedeli, di credere per fede che vi è un Dio, e che l'anima umana non muore con il corpo, certamente non sembra possibile poter mai convincere gli infedeli di nessuna religione, e quasi di nessuna virtù morale, se innanzitutto, non si provano loro queste due verità per mezzo della ragione

¹³⁰ Cfr. Giovanni Crapulli, *Introduzione a Descartes*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pagg. 106-107.

naturale. E poiché si propongono sovente in questa vita ricompense più grandi per i vizi che per le virtù, poche persone preferirebbero il giusto all'utile, se non fossero trattenute dal timore di Dio, o dall'attesa di un'altra vita. E benché sia assolutamente vero che bisogna credere che vi è un Dio perché così è insegnato nelle Sacre Scritture, e d'altra parte che bisogna credere nelle Sacre Scritture perché esse vengono da Dio; e questo perché, la fede essendo un dono di Dio, quello stesso che ci dà la grazia *per farci credere le altre cose*, ce la può anche dare per farci credere che egli esiste: non si potrebbe tuttavia proporre ciò agli infedeli, che penserebbero si commettesse l'errore che i logici chiamano circolo¹³¹.

È di certo una lettera di raccomandazione, e perciò non dobbiamo esagerarne l'importanza filosofica, tanto più che non tutti gli elementi esposti sembrano omogenei al pensiero di Cartesio. Però è posta con molta chiarezza l'esigenza della filosofia di apportare delle ragioni proprie, indipendenti da quelle della sacra scrittura, per affermare l'esistenza di un Dio e dell'immortalità dell'anima. E Cartesio dice apertamente perché: senza questi requisiti, sembra non si possa convincere gli infedeli «quasi di nessuna virtù morale», e «poiché si propongono sovente in questa vita ricompense più grandi per i vizi che per le virtù, poche persone preferirebbero il giusto all'utile, se non fossero trattenute dal timore di Dio, o dall'attesa di un'altra vita». Ritengo che, così esposta, questa concezione del Dio giudicante non dica nulla della problematica etica più propria di Cartesio. È tuttavia molto rilevante che queste considerazioni vengano apertamente sganciate dalla teologia. Cartesio in nessuna parte della sua opera cerca di mostrare che la religione cristiana sia la vera religione, posizione che ribadisce anche nel *Colloquio con Burman*:

¹³¹ R. Cartesio, *Meditazioni filosofiche. Risposte ed obiezioni*, fa parte di R. Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. 2, a cura di Adriano Tilgher, Laterza, Roma-Bari 2000, pagg.14.

O. Ma perché non posso fare lo stesso [cioè astenermi dalla risoluzione] nel perseguire il bene ed il male? Perché non lo posso nelle cose soprannaturali, poiché dipendono dalla volontà che è sempre libera ed in indifferente?

R. *Lasciamo questo ai teologi; un filosofo basta che si limiti a considerare l'uomo in quanto libero nell'ordine naturale; ed io ho badato che i miei scritti filosofici, ovunque vengano accolti, anche presso i Turchi, non offendano nessuno*¹³²,

chiarimento tanto più significativo, visto che è collocato proprio in un contesto in cui si parla di volontà libera e di possibilità di scegliere il bene o il male. A Cartesio non importa affrontare il problema religioso: gli importa invece, e in primo luogo, che la ragione possa asseverare l'esistenza di Dio e quella dell'immortalità dell'anima, perché solo in questo modo si può trovare un fondamento per la morale. Vale a dire: la ragione, nel suo farsi conoscitrice dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, trova la sua dimensione etica. Si stabilisce dunque già fin d'ora un collegamento molto stretto tra ricerca dell'essere e compito morale, «l'uomo libero nell'ordine naturale»; compito che attraversa e guida, io credo abbastanza nascostamente, tutta l'opera di Cartesio. Che il collegamento non sia estrinseco o di convenienza risulta con chiarezza dall'ultima parte del brano citato della lettera di raccomandazione alla facoltà di teologia di Parigi. L'autore cita un «circolo logico», che potrebbe essere quello accennato poco sopra del reciproco sostegno tra fede nelle Sacre Scritture e fede in Dio. A mio avviso però questo è un paragone ed un parallelo, con il circolo ben più noto nel quale a molti è sembrato si avvolgesse questa metafisica: «quello stesso che ci dà la grazia per farci credere le altre cose, ce la può anche dare per

farci credere che egli esiste», che è esattamente il passaggio che viene operato dalla «conoscenza chiara e distinta» all'esistenza di Dio, alla veridicità di quella stessa conoscenza.

Può sembrare stupefacente che in un'opera, quale le *Meditazioni*, completamente dedicata all'essere, si possa trovare un'istanza morale non circostanziale, ma addirittura fondativa. D'altra parte per Cartesio questa è una preoccupazione costante, che trapela in ogni parte della sua opera. Nelle cosiddette *Lettere sulla morale* in più di un punto la connessione in questione risulta lampante, persino parlando della fisica, persino nel rimarcare la differenza tra le diverse discipline

Temo soltanto che ben presto questa lettura [quella dei *Principi*] vi venga a noia, perché quanto ho scritto porta solo con un lungo giro alla Morale [...]. *Non che io non sia pienamente d'accordo con voi nel giudicare che il mezzo più sicuro per sapere come dobbiamo vivere è il conoscere prima quali siamo, qual è il mondo in cui viviamo, e chi è il Creatore di questo mondo, o padrone della casa dove abitiamo.* Ma [...] c'è una grandissima distanza fra la nozione del cielo e della terra, che ho cercato di dare nei miei Principi, e la conoscenza particolare della natura e dell'uomo, di cui non ho ancora trattato. Tuttavia, perché non sembri che io vi voglia distogliere dal vostro proposito, *vi dirò, in confidenza, che la sola conoscenza della Fisica, che ho cercato di acquistare, mi è molto servita per stabilire i fondamenti sicuri della Morale*¹³³.

Il mondo, conformato secondo il volere di Dio, fornisce nel suo stesso porsi in essere la possibilità di stabilire «i fondamenti sicuri della morale». La determinazione della volontà di Dio conferma la realtà in atto in modo tale che noi comunque dobbiamo trarne un insegnamento, e quindi la realtà ha di per sé un valore. La convinzione di

¹³² R. Cartesio, *Colloquio con Burman*, in *Opere filosofiche*, vol.4, a cura di Eugenio e Maria Garin, Roma-Bari, Laterza, 1999, pag. 283.

Cartesio è così salda, che quasi stenta a dirlo, e comunque lo riferisce «in confidenza» ad un amico, consapevole del fatto che legare la morale ad una visione così innovativa e contestata del cosmo, potrebbe arrecargli gravi problemi pubblici. D'altro canto è proprio nei *Principî*, nella lettera che funge da prefazione, indirizzata all'abate Picot, che il filosofo si esprime in modo quanto mai manifesto sulla connessione profonda e sistematica tra i problemi metafisici, quelli dell'etica, e quelli della fisica (ivi compresa la medicina). Preoccupandosi più o meno delle stesse cose di cui si preoccupava con Chanut, l'autore specifica in primo luogo che

questa parola filosofia significa saggezza, e che per saggezza s'intende non solo la prudenza negli affari, ma una perfetta conoscenza di tutte le cose che l'uomo può sapere, tanto per la condotta della sua vita, quanto per la conservazione della salute e l'invenzione di tutte le arti; e che, affinché questa conoscenza sia tale, è necessario che sia dedotta dalle prime cause, sì che, per cercare di acquistarla, la qual cosa si chiama propriamente filosofare, bisogna cominciare dalla ricerca di queste prime cause, cioè dei principi [...]. Non c'è veramente che Dio che sia perfettamente saggio, cioè che conosca la verità di tutte le cose; ma si può dire che gli uomini hanno più o meno saggezza secondo che più o meno conoscono le verità più importanti¹³⁴.

Filosofia «significa» studio della saggezza, e perché questa saggezza sia conseguita occorre studiare le prime cause, «ciò che si chiama propriamente filosofare». La vocazione «pratica» di Cartesio è dunque indubbia, e altrettanto indubbio quanto essa sia fusa con tutti gli altri temi che egli affronta. Va sottolineato come tale vocazione si fondi sempre e comunque sui due cardini di Dio e dell'immortalità dell'anima, che

¹³³ R. Cartesio, Lettera a Chanut del 15 giugno 1646, in R. Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. 4, a cura di Eugenio e Maria Garin, Laterza, Roma-Bari 1999, pag. 189.

¹³⁴ R. Cartesio, *I principî della filosofia*, in R. Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. 3, a cura di Adriano Tilgher e Maria Garin, Laterza, Roma-Bari 1995, pagg. 7-8.

emergono da una profonda analisi dell'essere, si impernano su di essa e sull'impianto che ne scaturisce e li sostengono. Discorrendo, nel suo carteggio con la principessa Elisabetta, del bene a partire dalla lettura di Seneca, Cartesio sostiene:

Solo due cose mi sembra possano esser richieste per esser sempre disposti a ben giudicare: l'una è la conoscenza della verità, l'altra l'abitudine che fa sì che ci si ricordi di tale conoscenza e che la si segua ogniqualvolta un'occasione lo richieda. Ma poiché solo Dio conosce perfettamente tutto, è necessario che noi ci contentiamo di saper quello che più ci serve. Di tali verità, la prima e principale è l'esistenza di Dio, da cui dipendono tutte le cose, le cui perfezioni sono infinite, il cui potere è immenso, i cui decreti sono infallibili. Questo ci insegna a ricevere di buon animo tutto quel che ci capita, come espressamente inviato da Dio. E siccome il vero oggetto dell'amore è la perfezione, quando noi eleviamo il nostro spirito a considerar Dio com'è, ci troviamo così naturalmente portati ad amarlo da trarre qualche gioia perfino nelle nostre affezioni, pensando che è la sua volontà che si attua allorché noi le riceviamo. La seconda cosa che bisogna conoscere è la natura dell'anima nostra, come essa sussista nel corpo e sia più nobile di questo, e capace di godere di un'infinità di gioie che non si trovano in questa vita¹³⁵.

Questo passo è molto denso, e non è pienamente comprensibile senza una lettura accurata delle *Meditazioni*. Ma è evidentissimo come verità, essere, morale e felicità siano inestricabilmente intrecciate tra loro, trovando il loro nucleo più solido nell'esistenza di Dio, in primo luogo, e nell'immortalità. Si noti che questo è il medesimo problema, articolato sulle due medesime questioni, che si propone di sciogliere Kant nella Dialettica della *Critica della ragion pratica*, il cui respiro non può dunque essere colto nella sua complessità ed interezza se non si parte da qui,

dall'intreccio originario delle problematiche. E tale intreccio, anzi tale intrico, troviamo nelle *Meditazioni*, dove, nelle pieghe del testo, si trova che la ricerca spasmodica dell'essere, e l'essere stesso, vengano conformati e plasmati dall'istanza etica.

LE MEDITAZIONI¹³⁶

Quello delle *Meditazioni metafisiche* è, in primo luogo, e per l'appunto, un itinerario meditativo. Cartesio tiene moltissimo alla specificità di questo itinerario, e cerca di distinguerlo da un procedere sintetico *more geometrico*. Agli autori delle *Seconde obiezioni*, che lo costringono a ripetere alcune delle sue argomentazioni secondo il metodo geometrico, egli pone questa importante avvertenza:

Per conto mio, ho seguito solamente la via analitica nelle mie meditazioni, perché essa mi sembra la più vera e la più acconcia per insegnare; ma, quanto alla sintesi, [...] benché, riguardo alle cose che si trattano nella geometria possa utilmente esser messa dopo l'analisi, *essa non conviene, tuttavia, così bene alle materie che appartengono alla metafisica*. Poiché v'ha questa differenza: che le prime nozioni, che sono *pre}supposte* [*presupponuntur*] per dimostrare le proposizioni geometriche, essendo d'accordo con i sensi, sono ammesse facilmente da ognuno; per la qual cosa non v'è là nessuna difficoltà, se non di ben trarre le conseguenze, il che può essere fatto da ogni sorta di persone, anche dalle meno attente, purché soltanto si ricordino delle questioni precedenti; e si obbligano facilmente a ricordarsene, distinguendo tante diverse proposizioni quante

¹³⁵ R. Cartesio, lettera ad Elisabetta del 15 settembre 1645, *op. cit.*, pag. 160.

¹³⁶ Tutti i passi citati sono tratti dalla traduzione di Adriano Tilgher edita da Laterza, cfr. *supra*, n. 5. Quando ho ritenuto opportuno ho però modificato la traduzione, segnalando li miei interventi tra parentesi graffe. Tra parentesi quadre ho invece riportato frammenti dell'originale latino (Libraire philosophique J. Vrin, Parigi, 1996).

cose da osservare vi sono nella difficoltà proposta, affinché s'arrestino separatamente su ciascuna, e si possa loro citarle in appresso per avvertirle di quelle alle quali debbono pensare. Ma, al contrario, riguardo alle questioni che appartengono alla metafisica, *la principale difficoltà è di concepire chiaramente e distintamente le prime nozioni*. Poiché, *sebbene di loro natura esse non siano meno {note}, ed anzi spesso siano più {note} di quelle considerate dai geometri*, tuttavia, poiché sembra che non s'accordino con parecchi giudizi che abbiamo ricevuti per mezzo dei sensi, [...] non sono perfettamente comprese se non da quelli che sono attentissimi, e che si studiano di staccare, per quanto possono, il loro spirito dal commercio dei sensi; ecco perché, se fossero proposte da sole, sarebbero facilmente negate da quelli che hanno lo spirito incline alla contraddizione¹³⁷.

Cartesio non manca occasione di rimarcare ai suoi obiettori che chi non legga più volte le sue *Meditazioni* e non torni ripetutamente sulle sue ragioni non le potrà capire nel suo nucleo più originario, e spesso lamenta con gli amici che questo non avvenga. La semplice lettura del primo libro dei *Principi* non è sufficiente, nonostante contenga un riassunto delle *Meditazioni*: occorre, avverte Cartesio, prima leggere queste, ed il motivo non può non essere anche l'ordine che viene seguito nell'esposizione, che nei *Principi* è quello sintetico ed inverso.

Cartesio si pone in questo modo nel solco di una ben precisa tradizione, che lo accosta immediatamente ad Agostino e al Platone dell'immagine della linea e del mito della caverna. Il cammino è sì rielaborato in termini nuovi e specifici, ma si conforma in un'*ascesi* che procede quasi esattamente attraverso gli stessi passi e passaggi: dalla critica ai sensi e alle opinioni basate su di essi, alla messa in

¹³⁷ R. Cartesio, *Risposte alle seconde obiezioni*, in *Meditazioni filosofiche. Risposte ed obiezioni*, fa parte di R. Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. 2, a cura di Adriano Tilgher, Laterza, Roma-Bari 2000, pagg.145-146.

discussione della conoscenza matematico-scientifica, fino a pervenire ad un principio supremo assoluto per la conoscenza e per l'essere, attraverso esso ratificati e corretti nella nuova *discesa*. Si tratta dunque di un percorso «dialettico» nel primo senso usato da Platone, dove si cerca di presupporre qualcosa di via via più generale per giungere fino in cima al cammino, al punto che non ha bisogno di ulteriore sostegno. In questo modo risulta anche più chiaro il parallelismo cui Cartesio accenna nella lettera di raccomandazione alla facoltà teologica di Parigi citata sopra: come nelle questioni di fede è la fede stessa che scioglie il circolo di credenza i cui termini sono Dio e le sacre scritture, così, in filosofia, occorre fare riferimento ad un atteggiamento «dialettico», di «slancio verso l'alto», direbbe Platone, che consenta di procedere dai gradini più bassi e più malfermi della conoscenza e dell'essere, fino a quello supremo, sciogliendo così il circolo che taluni credono di ravvisare nelle sue meditazioni. È questo atteggiamento il principio motore del meditare cartesiano, senza il quale le singole argomentazioni che vi si innestano sopra non sono ponderabili nel loro spessore, nemmeno se esposte *more geometrico*.

Caratterizzare così questo percorso è molto importante. Se infatti privilegiamo la questione del dubbio, come un processo di *epoché*, ci poniamo in un ambito prettamente gnoseologico, che, a mio avviso, si lascia indietro il problema fondamentale delle *Meditazioni*, e non è in grado di mettere in luce la peculiare concezione dell'essere che quest'opera presuppone, e ripropone da capo i vecchi luoghi comuni sempre cuciti addosso alla filosofia cartesiana. Si tratta invece di capire come il procedimento del dubbio e dell'*epoché* si innesti sul processo di ascesi e lo inneschi, e quali reciproche trasformazioni tale procedimento e tale processo si causino reciprocamente. A questo punto occorre però entrare nel ricco ed

intricato tessuto del testo, per riconoscerne tutte le specificità che saremo in grado di vedere.

L'inizio del percorso meditativo: il dubbio

Il dubbio delle *Meditazioni* ha una elaborazione filosofica, e presumibilmente anche una gestazione, molto accurata e di grande spessore, che presuppone ed implica nozioni importanti, come quella di verità, usate in un modo peculiare, e già un impianto che poi risolverà l'intera metafisica. Bisogna innanzitutto notare che, per quanto Cartesio parta ed in qualche misura si avvalga delle istanze provenienti dall'allora diffuso movimento scettico in Europa, per confutarle, egli non si avvale del loro materiale in senso stretto. È noto, ad esempio, che i filosofi più vicini allo scetticismo, ma anche coloro che solamente si limitavano a servirsi in qualche misura delle sue argomentazioni, utilizzavano una ricca casistica per portare avanti la loro posizione, e si trovano spesso i medesimi esempi ripetersi nei diversi autori, da Sesto Empirico, a Montaigne, a Sanchez, e persino a Gassendi che pure non era scettico: l'itterico che vede giallo, la torre che da lontano appare rotonda e da vicino quadrata, ec. In Cartesio non appare alcuno di questi esempi, almeno nell'ambito stretto delle *Meditazioni*, ed egli li cita solo nelle risposte alle obiezioni, quando gli autori di queste li utilizzano. C'è un motivo ben preciso. La casistica della tradizione «pirroniana», come dicono espressamente gli autori che vi si riferiscono, non vuole essere un'argomentazione, bensì semplice documentazione. L'intento non è quello di «affermare recisamente» che non si sa nulla, perché altrimenti ricadrebbero in un paradosso. Il dubbio di Cartesio è invece sistematico. Si propone di demolire tutte le opinioni che aveva «accolto come vere», partendo dai principi:

[...] non v'è bisogno che io le esamini ognuna in particolare, il che richiederebbe un lavoro infinito; ma, poiché la ruina delle fondamenta

trascina necessariamente con sé il resto dell'edificio, io attaccherò dapprima i principi sui quali tutte le mie antiche opinioni erano appoggiate¹³⁸.

È chiaro che Cartesio ha qui un bersaglio preciso, prima ancora del dubbio scettico, che è il sapere filosofico in cui lui è stato educato, e cioè il cosiddetto «sapere delle scuole». Ma la portata filosofica del dubbio cartesiano è ben più ampia di quella di una polemica tra orientamenti filosofici. Cartesio non si limita a confutare dottrine costituite, né, e direi conseguentemente, accoglie il modo di dubitare dei pirroniani, perseverante, ma contingente e non «reciso», né contesta ad alcuno, come aveva fatto a suo tempo Agostino con gli scettici accademici, che dicendo che nulla è certo, comunque si afferma una verità Cartesio rivendica anzi, fin da principio, con fare radicale, l'esigenza di dubitare di tutto per trovare un fondamento certo di verità, la necessità di «disfarmi di tutte le opinioni ricevute [...] per cominciare tutto di nuovo dalle fondamenta, se volevo stabilire qualche cosa di fermo nelle scienze». Di qui la sua notissima e severissima regola disciplinare del suo dubitare:

[...] in quanto la ragione mi persuade già che io non debbo meno accuratamente trattenermi dal prestar fede alle cose che non sono interamente certe e indubitabili che a quelle che ci appaiono manifestamente false, il minimo motivo di dubbio che troverò basterà per farmele tutte rifiutare¹³⁹.

Ma a questo punto il dubitare diventa un indagare: in esso già si presuppone una verità possibile, ed anzi esso stesso diventa l'unico strumento per pervenire ad una verità, se mai una ci fosse. Fino a qui, il percorso sembra essere molto semplice. Presumibilmente con l'espressione «dubbio metodico» si intende proprio quello che

¹³⁸ *Ivi*, pag. 18.

fino ad ora è emerso. Ma occorre anche capire in che senso questo dubbio possa essere metodico, e perché, come ed in che senso tale dubbio possa anche diventare «iperbolico». E non lo si può capire fino a che non si analizzi quale nozione di verità esso presupponga.

Chi ha visto nel cammino delle *Meditazioni* un inizio «gnoseologico», come ha fatto tra gli altri Cassirer, non può non concepire il senso del testo principalmente come uno studio un po' forzato del rapporto tra «io ed oggetto», «pensiero ed essere», e giunge inevitabilmente alla conclusione che si diano singolari «deviazioni», «circoli viziosi», ed, in fin dei conti, a pensare che la funzione di Dio e della sua asseverata esistenza non sia altro che un *deus ex machina*: un intervento dall'alto, dove non si capisce chi garantisca che cosa, e forse semplicemente un compromesso un po' sfilacciato, dove si tengono insieme le novità dirompenti della riflessione cartesiana per ciò che concerne la scienza e la conoscenza, ed alcune verità tradizionali di cui l'autore non riusciva o non voleva disfarsi. Ma al di là del fatto che mi sembra alquanto inappropriato applicare una categoria come quella della «gnoseologia» al pensiero di quest'epoca (credo al più si possa parlare di «aspetti gnoseologici del pensiero»), è senz'altro vero che le *Meditazioni* sono un'opera metafisica, che si pone sì il problema della conoscenza, ma, fin dall'origine, mai svincolato da quello dell'essere. E questo si capisce bene dalla nozione di verità che trapela piano piano dalle maglie del testo. Conviene accostare alla lettura della famosa regola del dubbio citata sopra, quella del brano seguente, posto all'inizio della *Terza meditazione*, quando il processo del dubbio, anzi del dubitare, è oramai terminato:

Ora io *chiuderò* gli occhi, mi *turerò* le orecchie, *distrarrò* tutti i miei sensi, *cancellerò* anche dal mio pensiero tutte le immagini delle cose

¹³⁹ *Ivi*, pag. 17.

corporee, o almeno, poiché ciò può farsi difficilmente, *le reputerò vane e false*¹⁴⁰.

Ciò che qui è da reputare «vano e falso» sono le immagini delle cose sensibili. Ma il concetto non cambia. Per reputare una cosa «vana e falsa», occorre «chiudere gli occhi» di fronte ad essa, «distrarsi da essa», addirittura «cancellarla». Una cosa si suppone falsa, in primo luogo se si suppone che non vi sia. Questa è la vera specificità della nozione di verità (o di falsità) di Cartesio, e non va mai svincolata dalla sua massima di considerare nel suo sforzo dubitativo che le cose solo probabilissime alla stregua di quelle che ci appaiono «manifestamente false». Questa problematica, che chiamerò della *verità esistenziale*, è cruciale, ci permette di uscire dall'impostazione gnoseologica; è tuttavia molto complessa e non priva di nodi da sciogliere, e va quindi seguita da vicino, passo passo. Peraltro questa nozione si esprime in questo momento in modo quanto mai larvale: essa verrà piano piano definita in modo più rigoroso attraverso la nozione di causalità, e poi di seguito attraverso quella di possibilità e necessità¹⁴¹.

La regola che segue Cartesio per sospendere il giudizio, come gli è stato più volte fatto notare dai suoi interlocutori, è molto singolare: i pirroniani, per sospendere il giudizio, tra due tesi opposte non sceglievano, e si limitavano a non dire nulla. Cartesio invece preferisce scegliere che una tesi che affermi qualche cosa sia considerata falsa. Egli spiega la sua scelta così :

Ma non basta aver fatto queste osservazioni, bisogna che io prenda anche cura di ricordarmene; perché quelle antiche e ordinarie opinioni mi ritornano ancora spesso nel pensiero, poiché il lungo e familiare uso dà loro diritto di occupare il mio spirito *contro il mio volere*, e di rendersi quasi *padrone* della mia credenza. Ed io non mi disabituerò mai di aderire

¹⁴⁰ *Ivi*, pag. 33, corsivi miei.

loro e di aver confidenza in esse, finché le considererò quali sono in effetti, cioè in qualche modo dubbie, come ho testé mostrato, e tuttavia probabilissime, di guisa che si ha molta più ragione di credervi che di non credervi. Ecco perché io penso di farne un uso più prudente, se, {*rivolta la mia volontà*} *dalla parte contraria*, impiego tutte le mie cure *ad ingannare me stesso*, fingendo che tutti questi pensieri siano falsi ed immaginari; finché, *avendo talmente posto in equilibrio i miei pregiudizi*, che essi non possano fare *inclinare il mio parere più da un lato che da un altro*, il mio giudizio non sia più oramai dominato da cattivi usi e distolto dal retto cammino che può condurlo alla conoscenza della verità¹⁴².

Cartesio sa benissimo cosa vuol dire sospendere il giudizio¹⁴³: significa non «fare inclinare il giudizio più da un lato che dall'altro». Questo non differisce in nulla dall'*epoché* classica. Ma il processo per arrivarci è molto diverso. Si tratta di «impiegare tutte le cure per ingannare se stessi» riguardo alle ragioni che siano solo probabili, finché si mettano «talmente in equilibrio i propri *pregiudizi*», da non credere più in queste stesse ragioni. Questo è un processo di affrancamento, dove la propria libertà riacquista la sua dimensione, impedendo che sia agita dalle «antiche ed ordinarie opinioni». Il concetto viene apertamente ribadito nelle *Risposte alle settime obiezioni*, dove si parla di «bilancia uguale tra i miei *pregiudizi*»¹⁴⁴. Questo processo di controbilanciamento meditativo, per dir così, non è proprio dello scetticismo pirroniano. In questo se c'è motivo per opporre ad una tesi un'antitesi, si

¹⁴¹ Cfr. *infra* pag. 144 e segg. per la causalità; pag. 219 e segg. per la possibilità e necessità.

¹⁴² *Ivi*, pag. 21, corsivi miei. Si noti come questo passo già contenga elementi della teoria dell'assenso e della verità esposta nella quarta Meditazione.

¹⁴³ Visto il contenuto delle *Settime obiezioni*, vale la pena di ricordarlo. E nonostante il tono irritato ed irridente delle sue *Risposte*, Cartesio risponde con accuratezza alle critiche che gli vengono mosse. A mio avviso, dunque, non vale la pena di lasciarsi ingannare, e, solo per l'irriverenza reciproca che i due autori si mostrano, considerare queste *Obbiezioni* «insulsissime» come fa Tilgher, e dare giudizi di dubbia pertinenza e incerto valore sulla gloria postuma di Bourdin, che «non sospettava forse nemmeno che dovrebbe appunto al suo avversario, che tanto aveva burlato e dileggiato nelle sue prolisse, superficiali ed assurde *Obbiezioni*, di essere un giorno ricordato, benché non precisamente con onore, dalla posterità studiosa».

ricade nell'afasia. Cartesio invece «impiega tutte le cure» per credere che le ragioni probabili siano false. False, non ambigue. L'*epoché* non è, come per gli scettici, il risultato immediato di una antinomia logica, piuttosto il risultato psichico di un lavoro che chi medita propone a se stesso, di reputare falsa una opinione, tanto che Cartesio non parla mai propriamente di «sospensione del giudizio». Che cosa significa reputare falsa una opinione? Ci sono di aiuto le *Risposte alle settime obiezioni*, per eliminare un equivoco, in cui incorre forse tendenziosamente Bourdin, e che non è per niente insensato:

Quando ho detto che si doveva per qualche tempo tenere le cose dubbie per false, o rifiutarle come tali, ho fatto sì chiaramente conoscere che intendevo solamente che, per ricercare con precisione le verità affatto certe, non si doveva delle cose dubbie fare un conto maggiore che di quelle assolutamente false, da ritenere che ogni uomo di buon senso non potesse interpretare le mie parole in altro modo, *e non potesse trovarsi nessuno che potesse fingere che io abbia voluto credere l'opposto di quello che è dubbio [...]*¹⁴⁵.

E, poco dopo,

[Bourdin], nel riassunto che fa della mia dottrina, dice che «bisogna negare la propria approvazione a una cosa dubbia, come se fosse manifestamente falsa, o anche fingere di averne la stessa opinione che d'una cosa falsa o immaginaria», il che è tutt'altra cosa che «asserire e credere l'opposto», sì che quest'opposto sia tenuto per vero, com'egli suppone qui¹⁴⁶.

Il problema dell'«opposto», o per meglio dire, del contraddittorio logico, è sicuramente sensato, e Bourdin è in realtà consapevole delle varie sfumature che si

¹⁴⁴ *Ivi*, pag. 437, corsivo mio.

¹⁴⁵ *Ivi*, pag. 433, corsivo mio. 461

¹⁴⁶ *Ivi*, pag. 437, corsivo mio. 465

possano dare alla regola dubitativa di Cartesio. Egli lo incalza con fare da gesuita, nel suo finto dialogo con Cartesio:

Io vi chiedo, poiché non sono sicuro che due e tre facciano cinque, e, per la regola precedente, debbo credere che due e tre non fanno cinque, se all'istante non debba crederlo in tal modo da esser convinto che la cosa non può andare diversamente, e quindi che è certo che due e tre non fanno cinque.

Non è scorretto: formalmente, per il principio del terzo escluso, o si dice che x è A, o, se si dice che è falso, significa che x non è A. E anche nella casistica scettica, come si è già detto molte volte, la sospensione del giudizio avviene proprio attraverso la medesima posizione: la torre è quadrata, la torre è rotonda, cioè non quadrata, e quindi non si può dire «più questo che quello».

Ma il criterio di Cartesio per decidere almeno temporaneamente della falsità delle cose non è l'accostamento di contraddittori, bensì quel medesimo «chiaro e distinto» che svolgerà il suo ruolo positivo più tardi, ma che è già presupposto nella prima meditazione, in un ruolo distruttivo¹⁴⁷. Tale criterio permette, nell'ottica delle *Meditazioni*, di considerare la singola cosa esaminata da sola e come in sé capace di arrecare certezza ed evidenza oppure no¹⁴⁸. In questo modo, se la cosa non sarà in grado di impedire un pensiero qualsiasi per cui potrà essere considerata falsa, sarà

¹⁴⁷ Cartesio stabilisce apertamente la «regola generale», secondo cui «tutte le cose che noi concepiamo molto chiaramente e distintamente sono vere» soltanto all'inizio della *Terza meditazione*. Ma questo non è ricavato dall'autopercezione del *cogito*, bensì presupposto ad essa, altrimenti non avrebbe potuto scartare tutte le altre cose come false. Questo spostamento dell'ingresso del criterio del «chiaro e distinto» ritengo possa favorire l'interpretazione del ruolo del *cogito*, e arginare contribuire ad arginare l'ipotesi del «circolo vizioso». Inoltre, il fatto che il criterio del «chiaro e distinto» giochi il suo ruolo nel dubbio andando oltre il principio di non contraddizione, avrà delle ripercussioni notevolissime nella quinta Meditazione. Cfr. *infra* 203 e segg.

¹⁴⁸ Sempre nelle *Risposte alle settime obiezioni*, Cartesio accusa giustamente Bourdin di considerare «dovunque il dubbio e la certezza, non come relazioni della nostra conoscenza agli oggetti, ma come proprietà degli oggetti stessi, ad essi sempre inerenti; sì che le cose che abbiamo una volta riconosciuto come dubbie non possono mai essere certe». Quello che però io intendo dire è che la verità di una «cosa» o la falsità, e la certezza o il dubbio conseguenti, vengono da Cartesio sempre considerate della

per il momento rigettata. E allora in un primo momento sarà il pensiero della possibilità di essere in un sogno che gli farà respingere come false tutte le opinioni che hanno in qualche modo base sui sensi, e, poco più tardi, l'ipotesi del genio maligno che gli farà respingere anche le verità matematiche, pur senza aver trovato in esse un problema di forma logica, o aver concepito come possibilmente vero un pensiero con esse in contraddizione. Insomma, quando Cartesio suppone che $P(x)$ è falsa, non sostiene che sia vera $\text{non-}P(x)$, ma *piuttosto – attraverso la falsità di P – suppone che x non sia e non abbia nulla a che vedere con l'essere*. Il passaggio da una concezione all'altra del vero e del falso s'annida nella spirale del dubbio, quasi senza che l'autore lo dichiari. In un primo tempo non è distantissimo dai pirroniani, ma c'è da dire che Cartesio aveva già in qualche modo anticipato l'esito e la via del dubbio, almeno per ciò che riguarda le «cose» sensibili, parlando di «insensati» i quali, tra l'altro, «immaginano di essere delle brocche»¹⁴⁹: immagine che usa per indicare un qualcosa che possa essere negata in sé (o in sé assurda), e non aporeticamente o antinomicamente, ovvero attraverso opposte percezioni. Nel tipico andamento altalenante delle *Meditazioni*, il pensiero poi si precisa piano piano:

Tuttavia debbo qui considerare che sono un uomo, e che [...] ho l'abitudine di dormire e di rappresentarmi nei sogni le stesse cose, e alcune volte delle meno verosimili ancora, che quegli insensati quando vegliano. Quante volte mi è accaduto di sognare, la notte, che io ero in questo luogo, che ero vestito, che ero presso il fuoco, benché stessi spogliato dentro il mio letto? È vero che ora mi sembra che non è con occhi addormentati che io guardo questa carta, che questa testa che io muovo non è punto assopita, che consapevolmente di deliberato proposito io stendo questa mano e la

cosa in se stessa, e non in relazione al suo opposto. È la cosa stessa, che in un dato momento, è in grado di arrecarci un dubbio oppure no, e non il paragone con altre.

¹⁴⁹ *Ivi*, pag.18.

sento: ciò che accade nel sonno non sembra certo *chiaro e distinto* come tutto questo. Ma, pensandoci accuratamente, mi ricordo d'essere stato spesso ingannato, mentre dormivo, da simili illusioni. E arrestandomi su questo pensiero, vedo così manifestamente che non vi sono indizi concludenti, né segni abbastanza certi per cui sia possibile *distinguere nettamente la veglia dal sonno*, che ne sono tutto stupito; ed il mio stupore è tale da esser quasi capace di persuadermi che dormo¹⁵⁰.

In primo luogo, si deve constatare che il criterio secondo cui si sta cercando di valutare le singole impressione è il «chiaro e distinto», chiamato apertamente così. Tuttavia non appare ancora la nozione di *verità esistenziale*, poiché l'unico problema che l'autore si pone è di aver sognato di essere «in questo luogo, vestito, ec.», per concludere infine che non sia «possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno». Ma proprio il problema posto del sogno, ed il criterio in fase nascente del «chiaro e distinto», permettono di procedere oltre, e di scivolare verso una messa in discussione ben più radicale:

Supponiamo, dunque, ora, che noi siamo addormentati, e che tutte queste particolarità, cioè che apriamo gli occhi, moviamo la testa, stendiamo le mani, e simili, non siano se non false illusioni; e pensiamo che forse le nostre mani e tutto il nostro corpo non siano *quali noi li vediamo*. Tuttavia bisogna almeno confessare che le cose, le quali ci sono rappresentate nel sonno, sono come dei quadri e delle pitture, che non possono essere formate se non a somiglianza di qualche cosa *di reale e di vero*; e che così, almeno, queste cose generali, cioè degli occhi, una testa, delle mani, e tutto il resto del corpo non sono cose immaginarie, *ma vere ed esistenti*¹⁵¹ [*veras exitere*].

¹⁵⁰ *Ivi*, pagg. 18-19, corsivi miei.

¹⁵¹ *Ivi*, pag. 19, corsivo mio.

A Cartesio viene un sospetto: quando noi componiamo un giudizio «A è B» («muovo la testa»), può anche darsi che mi sbagli nel congiungere i due termini nel caso particolare («queste particolarità»), ma «bisogna almeno confessare» che le nozioni generali, A e B, siano «vere ed esistenti». Si passa cioè dal problema come era posto nel *Mondo*, cioè di capire *come* siano le cose e se siano come ci appaiono, al problema *se* esse siano. Inizia così la scomposizione per trovare delle nozioni semplici, le quali in se stesse, secondo il metodo cartesiano quale è esposto nelle *Regole* e nel *Discorso*, possano essere evidenti e vere. E infatti

gli stessi pittori, anche quando si sforzano con il maggior artificio di rappresentare Sirene e Satiri in forme bizzarre e straordinarie, non possono tuttavia attribuire loro forme diverse e nature interamente nuove, ma fanno soltanto una certa mescolanza e composizione delle membra di diversi animali; ovvero [vel], se per avventura *la loro immaginazione è abbastanza stravagante da inventare qualche cosa di così nuovo, che mai noi abbiamo visto niente di simile*, in modo tale che la loro opera ci rappresenti una cosa puramente finta ed *assolutamente falsa* [plane fictium et falsum], certo *almeno i colori di cui la compongono debbono, essi, essere veri*¹⁵².

Questo esempio dei quadri, delle pitture e dei pittori è quasi una risposta diretta ai pirroniani. Essi, per illustrare l'incertezza della nostra conoscenza nella sua relazione alla cosa in sé, hanno spesso sostenuto che tra due ritratti di Socrate, non si possa stabilire quale sia il più somigliante. Cartesio comincia a chiedersi se Socrate sia mai esistito. La mescolanza tra elementi può essere anche disparata, ma gli elementi non possono essere inventati: di nuovo, A e B potranno essere congiunti in modo rapsodico, ma saranno veri e reali. «Ovvero», almeno i colori dovranno essere veri. Si va dunque avanti, anche A e B possono non essere veri, ma vi sarà in essi qualcosa

di più semplice che lo sarà. Si noti che anche il linguaggio tiene dietro all'avanzare del dubbio: si parla infatti di «una cosa assolutamente falsa», e di colori «veri». Si cerca cioè una natura che *in sé* abbia caratteristiche di evidenza così chiara, che non possa che essere quale ci si rappresenta.

Ecco dunque che nel passaggio successivo, senza averlo detto prima, si riconosce con discrezione che quelle nozioni «più generali», come testa ec., possono non esistere:

E per la stessa ragione, benché queste cose generali, cioè degli occhi, una testa, delle mani, e simili, possano essere immaginarie, *bisogna tuttavia confessare* che {necessariamente almeno certe cose ancora più semplici e universali sono vere}; dalla mescolanza delle quali, né più e né meno che dalla mescolanza di alcuni colori veri, tutte queste immagini delle cose, che risiedono nel nostro pensiero, siano esse vere e reali, siano finte e fantastiche, sono formate. Di questo genere di cose è la natura corporea in generale e la sua estensione; e così pure la figura delle cose estese, la loro quantità o grandezza, e il loro numero; come anche il luogo dove esse sono, il tempo che misura la loro durata, e simili. Per questo, forse, noi non concluderemo male, se diremo che la fisica, l'astronomia, la medicina e tutte le altre scienze, che dipendono dalla considerazione delle cose composte, sono assai dubbie ed incerte; ma che l'aritmetica, la geometria, e le altre scienze di questo tipo, le quali non trattano se non di *cose semplicissime e generalissime, senza darsi troppo pensiero se esistano o meno in natura*, contengono qualche cosa di certo e d'indubitabile¹⁵³.

Attraverso il processo di scomposizione, siamo arrivati a neutralizzare la portata del sospetto essere in un sogno, «perché, sia che io vegli o che dorma, due e tre uniti insieme formeranno sempre il numero cinque, ed il quadrato non avrà mai più di

¹⁵² *Ivi*, pag. 19, corsivi miei.

¹⁵³ *Ivi*, pagg. 19-20, corsivi miei.

quattro lati; e non sembra possibile che delle verità così manifeste possano essere sospettate di falsità o d'incertezza»¹⁵⁴.

Come si è arrivati a questa prima provvisoria conclusione? Cartesio era partito da ciò che era stato appreso «dai sensi, o per mezzo dei sensi», che era «ciò che fino ad ora ho ammesso come il saper più vero e sicuro». In questa verità e sicurezza, egli, per così dire, aveva una prospettiva dell'essere quanto mai estesa. Viste le cose che mette in discussione nella successiva elaborazione che abbiamo appena visto, tale prospettiva comprendeva le relazioni predicative tra le cose sensibili, ossia *come* le cose sensibili sono; le cose sensibili stesse, ossia la loro esistenza; le cose più semplici di cui le cose sensibili si compongono, ossia «la natura corporea *in generale* e la sua estensione, ec.». Attraverso il sospetto di essere in un sogno, Cartesio riesce a ritirare piano piano questa prospettiva d'essere, e sminuzzandola nelle sue componenti, a scartare quelle che sono dubbie e a mantenere quelle che non lo sono neppure in sogno, e cioè «le cose più semplici ed universali», come il numero, ec., le quali sono vere, «senza darsi troppo pensiero se esistano o meno in natura». Utilizzando questo stratagemma e facendo implicitamente perno sulla nozione di *verità esistenziale*, Cartesio è riuscito ad esaminare in sé le singole cose per vedere se il loro essere era passibile di corrosione, e dove non lo era, perché si arrivava agli atomi, alle nozioni semplici, venivano mantenute: giunge così a liberarsi, pur provvisoriamente, di tutto ciò che riguarda l'esistente *in natura*, mentre ciò che non pone questo problema dell'esistenza in natura viene risparmiato. Come può essere che attraverso la nozione di verità esistenziale si arrivi a cassare tutto ciò che riguarda l'esistenza? Occorre dare una definizione, pur per ora indicativa, di questa nozione, che avrà modo di precisarsi meglio nel corso della lettura del testo. Da un

¹⁵⁴ *Ivi*, pag. 20.

lato, infatti, essa sta a significare che ciò che non regge al dubbio viene cassato in quanto inesistente. Dall'altro lato, essa esige che ciò che è vero abbia una sua unità di fondo, ed in quanto tale, si può dire, sia qualcosa in se stesso, e perciò abbia un requisito sufficiente a poter esistere. Se in una data percezione o pensiero questa unità è presente, tali percezione o pensiero non possono essere brutalmente cassati, perché essendo nella sua unità anche semplice, non sarà in sé stessa negabile al pensiero. Potranno dunque non esistere, ma manterranno una sorta di loro assolutezza, tale per cui il pensiero non possa sottrarre loro interamente il terreno dell'essere, almeno per ciò che esse intrinsecamente sono. La nozione di verità esistenziale riguarda insomma il porsi in sé del singolo pensiero, e la sua compatibilità con l'esistenza. Nel caso non vi sia questa unità di fondo, l'oggetto è incompatibile con l'esistenza. La verità esistenziale dunque non riguarda soltanto l'essere in atto, ma più in generale ciò che può essere in atto¹⁵⁵. Ora, per quanto riguarda ciò che Cartesio percepisce attraverso i sensi, cioè ciò che appare come esistente, egli ha dovuto sottrarre l'essere ad ogni oggetto percepito, perché nessuno reggeva in sé alle esigenze del dubbio, nessun oggetto nella sua esistenza presentava quell'unità che potesse risparmiarlo. Questa unità è invece rintracciabile, indipendentemente dalla loro esistenza, nelle nozioni matematiche.

Siamo dunque oramai giunti ad uno stadio ben preciso: siamo allo stesso identico punto in cui Platone diceva che si utilizzavano come ipotesi, le leggi dell'aritmetica e della geometria. Anche a questo punto delle *Meditazioni* le leggi matematiche hanno un valore ipotetico, almeno per ciò che riguarda la natura, lo strumento del sogno

¹⁵⁵ In questo senso si può anche legittimamente obiettare che il nome che ho dato di «verità esistenziale» non sia il più adeguato. Si poteva forse preferire «verità semplice», ma non avrebbe illustrato un aspetto fondamentale del processo dubitativo di Cartesio, e cioè che dire «vero» pone qualcosa anche se si deve vedere come, dire «falso» cassa completamente la cosa dall'ambito del pensiero e dell'essere. Ad ogni modo la nozione si preciserà ulteriormente nel corso di tutta l'analisi.

non ci permette di procedere ad una messa in discussione completa della matematica. Ma siccome qui siamo in ambito metafisico e non gnoseologico, occorre procedere oltre, e porsi il problema di un fondamento ultimo dell'essere come della conoscenza. Bisogna dunque vedere se queste nozioni semplicissime possano reggere al vaglio di qualsiasi critica, nonostante non sembri possibile sospettarle «di falsità o di incertezza».

Tuttavia è da lungo tempo che ho nel mio spirito una certa opinione, secondo la quale vi è un Dio che può tutto, e da cui io sono stato creato e prodotto così come sono. Ora, chi può assicurarmi che questo Dio non abbia fatto in modo che non vi sia nessuna terra, nessun cielo, nessun corpo esteso, nessuna figura, nessuna grandezza, nessun luogo, e che tuttavia, io senta tutte queste cose, e tutto ciò mi sembri esistere non diversamente da come lo vedo? Ed inoltre, [...] può essere che Egli abbia voluto che io m'inganni tutte le volte che faccio l'addizione di due e di tre, o che enumero i lati di un quadrato, o che giudico di qualche altra cosa ancora più facile, se può immaginarsi qualcosa più facile di questa.¹⁵⁶

Più avanti¹⁵⁷, vedremo il motivo per cui, facendo leva sulla bontà di Dio, si passi da un Dio ingannatore, ad un «genio maligno» che lo sostituisca in quel ruolo. Per ora basta sottolineare che, se il fatto che Dio ci possa ingannare crea dei problemi di coerenza, bisognerà trovare un altro modo di mettere tutto in discussione, perché oramai l'esigenza di dubitare prevale su tutto:

[...] sono costretto a confessare che, di tutte le opinioni che avevo altra volta accolte come vere, *non ve n'è una [nihil]* della quale non possa ora dubitare, non già per inconsideratezza o leggerezza, ma *per ragioni fortissime e maturamente considerate*: {e così devo *impedire il mio*

¹⁵⁶ *Ivi*, pag.20.

¹⁵⁷ Cfr. *infra*, pag. 245.

assenso anche a quelle [opinioni], una dopo l'altra, non meno che a quelle apertamente false, se desidero trovare alcunché di certo}.¹⁵⁸

E di seguito ribadisce la sua regola del dubbio, cui abbiamo tante volte fatto riferimento. Supporrà, dunque,

che vi sia non già un Dio {buonissimo}, che è fonte sovrana di verità, ma un qualche cattivo genio, non meno astuto e ingannatore che possente, che abbia impiegato tutta la sua industria ad ingannarmi¹⁵⁹,

ed egli si propone di rimanere «ostinatamente attaccato a questo pensiero; se, con questo mezzo non sono in grado di pervenire alla conoscenza di verità alcuna, almeno è in mio potere {*non assentire alle cose false*} [...]»¹⁶⁰. Qui, ancora una volta, il problema è che all'interno di nozioni che non siano di per sé evidenti, si possa annidare il falso¹⁶¹. Vanno dunque respinte anche le nozioni della matematica, perché non possono reggere all'ipotesi che un qualche genio cattivo inganni anche riguardo ad esse. Questo passaggio, che si basa su «ragioni fortissime e maturamente considerate», è di grande rilevanza per il percorso che stiamo seguendo, e fa capire anche quanto sia differente da un percorso di natura semplicemente gnoseologica. Le *Regole per la guida dell'intelligenza* sono uno scritto che si interessa prevalentemente di un ambito conoscitivo, ed anche in esse Cartesio dubita:

Ogni scienza è cognizione certa ed evidente; né chi dubita di molte cose è più dotto di chi non ha mai pensato ad esse, ma nondimeno appare più ignorante di esso, se di alcune concepisce falsa opinione; e sicuramente è meglio non studiare affatto, che occuparsi di argomenti così difficili, che, non essendo noi capaci di distinguere il vero dal falso, si sia costretti ad

¹⁵⁸ *Ivi*, pag. 21, corsivi miei.

¹⁵⁹ *Ivi*, pag. 21.

¹⁶⁰ Ancora una volta si faccia caso che lo scetticismo pirroniano, al contrario, bada a non accogliere nessuna verità. È il concetto di verità che risulta problematico, e pertanto non accoglibile.

¹⁶¹ Si potrebbe obiettare che qui la falsità e la verità non riguardano l'esistenza. Ma vedremo che in realtà la verità delle nozioni matematiche è legata alla loro *possibilità*, laddove esse sono vere in se stesse in quanto possibili e viceversa. Cfr. *infra*, pag. 219 e segg.

ammettere cose dubbiose per certe – poiché in esse non c'è tanta speranza di aumentare il sapere, quanto c'è pericolo di diminuirlo. E così con questa proposizione¹⁶² respingiamo tutte le cognizioni soltanto probabili e giudichiamo che non si deve prestar fede se non a quelle perfettamente note e delle quali non si può dubitare.¹⁶³

La somiglianza con la regola del dubbio delle *Meditazioni* è evidente. Tuttavia, se si cerca di capire più a fondo che cosa significhi «dubitare» e che cosa sia in questo contesto «perfettamente noto», si notano somiglianze, ma anche piccole differenze. Poco sotto, infatti, si dice:

[...] se osserviamo bene questa regola, si presenteranno molto poche cose al cui apprendimento sia lecito attendere. Poiché a mala pena c'è nelle scienze qualche questione, *al cui riguardo uomini intelligenti non dissentano spesso tra loro*. Ma ogni volta che *i giudizi di due persone intorno alla medesima cosa sono contrari*, è certo che l'uno o l'altro almeno si inganna, e appare che nessuno di essi possiede la scienza: *se infatti la teoria di uno fosse certa ed evidente, esso potrebbe esporla all'altro in maniera da convincere alla fine anche l'intelletto di questo*.¹⁶⁴

Si può legittimamente avanzare un dubbio sulle questioni scientifiche, perché «uomini intelligenti» spessissimo propongono «intorno alla medesima cosa giudizi contrari»: il dubbio nasce dove si dia una situazione aporetica, tale per cui è difficile discernere. Ha quindi una natura simile al dubbio dei pirroniani. L'esigenza che matura Cartesio in opposizione agli scettici è quella di trovare una teoria «certa ed evidente», della quale alla lunga si possa ragionevolmente convincersi. Dunque già da ora emerge la possibilità che una conoscenza sia di per sé certa, evidente, quello

¹⁶² Cioè la “Regola seconda”, di cui il testo citato è spiegazione e commento: «Bisogna occuparsi soltanto di quegli oggetti alla cui certa e sicura conoscenza appare esser sufficiente la nostra intelligenza».

¹⁶³ R. Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1998, a cura di Eugenio Garin, Carlo Galli e Maria Garin, pag. 19.

che in seguito ad una successiva elaborazione diverrà il «chiaro e distinto» delle *Meditazioni*, ma, come si vede, è comunque legato al prevalere di una ragione su quella contraria. E

se facciamo bene il calcolo, tra le scienze fin qui costruite rimangono soltanto l'aritmetica e la geometria come scienze a cui ci conduca l'osservazione della presente regola.¹⁶⁵

Insomma, nelle *Regole* è evidente sin dall'inizio che la ricerca del fondamento finisce nello stesso identico punto da cui parte quella delle *Meditazioni*, che è poi il medesimo da cui Platone fa partire la ricerca «dialettica». Ma Cartesio nelle *Meditazioni* compie alcuni passi e si sofferma su alcune questioni che non si trovano nella *Repubblica*. Egli non si accontenta di dire che le nozioni matematiche sono ipotetiche e che occorre tenerle come punti di appoggio per la successiva ricerca. Deve invece arrivarci, costruire un cammino che giunga a questa conclusione. Per chiarire il suo percorso, vale la pena di prendere ancora in considerazione le *Regole*. Il motivo per il quale l'aritmetica e la geometria risultano «di gran lunga più certe delle altre discipline» è che

esse sole vertono intorno ad *un oggetto così puro e semplice*, che non suppongono alcuna cosa che l'esperienza abbia reso intera, ma bensì consistono interamente nel dedurre logicamente delle conseguenze.

La matematica si avvale di elementi, nature semplici che si compongono a formare quelle complesse. Il rapporto tra queste nature deve conformarsi all'ordine della conoscenza e viceversa, come si capisce dalla lettura congiunta della quinta e della

¹⁶⁴ *Ivi*, pag. 19.

¹⁶⁵ *Ivi*, pag. 20.

sesta regola¹⁶⁶. Il rapporto tra semplice e complesso, sia per le nature che per la conoscenza, viene posto con chiarezza poco dopo:

Dico assoluta ogni cosa che contenga in sé la natura pura e semplice di cui si sta discorrendo: come tutto ciò che è considerato quasi indipendente, causa, semplice, universale, uno [...]; ed essa *prima di ogni altra chiamo semplicissima e facilissima a servircene nel risolvere le questioni*. Relativo invece è ciò che partecipa della medesima natura, o *almeno di qualche cosa che ne deriva*, secondo cui può venir riferito all'assoluto ed *essere da esso dedotto attraverso una certa serie*; ma oltre a ciò involve nel suo concetto certe altre cose, che chiamo relazioni: tale è ogni cosa che si dice dipendente, effetto, composto, particolare, molti [...]; e queste cose relative si allontanano tanto più dalle assolute, quanto più contengono numerose tali relazioni subordinate le une alle altre; e in questa regola avvertiamo che dette relazioni debbono tutte venir distinte, e che il loro nesso reciproco e ordine naturale deve essere osservato in maniera che dall'ultima possiamo giungere, passando per tutte le altre, a ciò che è massimamente assoluto. *E in questo consiste il segreto di tutto il metodo, che in tutte le cose si avverta con diligenza ciò che è massimamente assoluto*¹⁶⁷.

Il legame tra relativo e assoluto, tra complesso e semplice, e la riduzione del primo sul secondo vengono progressivamente consolidati nel corso delle *Regole*¹⁶⁸, sia per ciò che riguarda le nature, sia per ciò che riguarda la conoscenza, il che consente a Cartesio, come abbiamo visto sopra, di affermare che *l'oggetto stesso delle*

¹⁶⁶ Regola quinta: *Tutto il metodo consiste nell'ordine e disposizione di quelle cose a cui deve essere rivolta la forza della mente, affinché si scopra qualche verità. E tale metodo osserveremo con esattezza, se ridurremo gradatamente le proposizioni involute ed oscure ad altre più semplici, e poi dall'intuito di tutte le più semplici tenderemo di salire per i medesimi gradi alla conoscenza di tutte le altre*. Regola sesta: *Per distinguere le cose semplicissime dalle complicate, e per investigarle con ordine, bisogna che in ogni serie delle cose, nella quale siano state dedotte direttamente alquante verità dalle altre, venga osservato che cosa sia massimamente semplice, e in qual modo tutte le altre si allontanino di più, o meno, o ugualmente da questo*. Ivi, pagg. 30-31

¹⁶⁷ Ivi, pag. 32.

matematiche è puro e semplice. È proprio questa purezza e semplicità dell'oggetto che conferisce alla disciplina certezza, come risulta chiaro nel momento in cui si parla delle nature semplici, le quali

sono tutte note di per sé e non contengono mai alcun elemento di falsità. Il che si mostrerà facilmente, se distinguiamo quella facoltà dell'intelletto, per la quale la cosa si intuisce e conosce, da quella per la quale esso giudica affermando o negando. Può infatti accadere che noi riteniamo di non conoscere certe cose che in effetti conosciamo. E questo accade quando sospettiamo che in esse, oltre a ciò che intuiamo, ossia a ciò che cogliamo con l'atto pensante, si trovi un qualche *quid* a noi occulto, sì che tale nostro atto di pensiero sia falso. Onde è evidente che noi ci sbagliamo, allorquando giudichiamo di non conoscere completamente qualcuna di queste nature semplici; poiché se intorno ad essa cogliamo con la mente anche una minima cosa, il che è certamente necessario, dal momento che è presupposto che intorno ad essa noi pronunziamo un qualche giudizio, da ciò stesso si deve concludere che noi la conosciamo interamente; altrimenti, infatti, non potrebbe esser detta semplice, ma composta di ciò che in essa percepiamo e di ciò che giudichiamo di ignorare¹⁶⁹.

La natura semplice e ciò che l'intuizione ci rivela non possono essere falsi, perché non nascondono nulla. Quindi sono *quali* noi le concepiamo. Ovvero l'essere è così come è in esse pensato. Il problema di cui Cartesio si occupa qui non è un altro: è che ciò che noi pensiamo possa essere veritativo *in quanto identico a ciò che è*. Nelle *Regole* non compare la nozione di verità esistenziale, ed in effetti l'esistenza, nemmeno quella della cosa conosciuta attraverso i sensi, non è mai messa in discussione, come risulta da parecchi brani:

¹⁶⁸ Cfr. Giovanni Crapulli, *op. cit.*, pag. 59.

¹⁶⁹ R. Cartesio, *op. cit.*, pag. 59.

Pertanto è da ritenere, in primo luogo, che tutti i sensi esterni, in quanto sono parti del corpo, sebbene vengano rivolti agli oggetti mediante un'azione, ossia mediante moto locale, propriamente tuttavia sentano soltanto per passività, nella medesima maniera che la cera riceve forma dal sigillo. *E non è da credere che ciò sia detto solo per analogia*; ma è da ritenere che la figura esterna del corpo senziente sia realmente mutata dall'oggetto, allo stesso modo che quella, la quale è nella superficie della cera, è mutata dal sigillo.¹⁷⁰

Questo è il punto di vista delle *Regole*, e cioè che *si dia* un oggetto di conoscenza, cioè che vi sia qualcosa in sé e che si presenti alla nostra intelligenza, che si debba capire come sia e perciò studiare un metodo per conoscerlo correttamente. Ecco perché Cartesio si ferma alle verità matematiche, riconoscendole come verità prime ed indiscutibili, non di meno per quanto possano essere solo ipotesi rispetto all'oggetto della fisica¹⁷¹, ed anzi, di più per questo. Il metodo esposto nelle *Regole* non è dimenticato nelle *Meditazioni*, come abbiamo visto, dove Cartesio tende proprio a risalire alle verità semplici. Ma è la nozione di verità presupposta che oramai è cambiata. Ora si deve trovare qualcosa che funga da sostegno a se stesso e al resto, per la conoscenza come per l'essere, e la matematica non è tale da poter avere questa funzione. Un genio maligno può infatti ingannarmi anche su di essa, ed essa non mi getta luce su questo possibile inganno. La nozione di verità esistenziale mi permette di isolarla, di cassarla completamente dall'essere, e cioè di ritirare l'essere da questa disciplina e dai suoi oggetti, per vedere cosa si possa sostenere da sé; prima che nella seconda meditazione venga recuperata a rango di ipotesi, come vedremo.

¹⁷⁰ *Ivi*, pag. 53, corsivi miei.

¹⁷¹ Cfr. *ivi*, pag. 53.

Questa nozione è dunque una delle leve del progresso meditativo cartesiano. Essa sin dall'inizio contribuisce a disporre l'essere per gradi, gradi di verità, per l'appunto, dove ciò che più è vero, più è. Conoscenza ed essere si legano perciò a doppio filo, anzi, arrivano a fondersi, come vedremo meglio in seguito: la conoscenza riconosce l'essere in quanto vero, ed il vero si impone alla conoscenza in quanto essere. La concezione della verità delle *Meditazioni*, infatti, fa sì che l'unico modo per concepire la sostanza o sia l'essere in sé, è concepirne il predicato, ovvero sia valutare il predicato pensato nel grado della sua evidenza: ovvero la sostanza è sempre implicita nel predicato, in modo tale che, se $P(x)$ è vera, è perché concepiamo chiaramente e distintamente P, e vi supponiamo una sostanza, tanto che se P non è chiaro e distinto, come si diceva di sopra, è messa in discussione anche la sostanza cui inerisce.

È questa l'impostazione che getta le basi per il *cogito*, e tale da sciogliere i circoli viziosi che si rimproverano a Cartesio. Vale la pena dunque adesso misurarsi con questo complesso problema.

Il cogito

Contrariamente a ciò che si pensa di solito, la conoscenza del *cogito* viene nelle *Meditazioni* messa più volte in discussione, filtrata e costruita piano piano con un processo di continua salita, discesa e risalita tra le varie questioni, attraverso le quali si precisa.

Cartesio è ancora alla ricerca di qualcosa di indubitabile. Ha negato l'esistenza di tutti i corpi, compreso il suo.

Non mi sono, dunque, in pari tempo, persuaso che non esistevo? No, certo; io esistevo senza dubbio, se mi sono convinto di qualcosa, o se solamente ho pensato qualcosa. Ma vi è un non so quale ingannatore potentissimo e

astutissimo, che impiega ogni suo sforzo nell'ingannarmi sempre. Non v'è dunque dubbio che io esisto, se egli mi inganna; e mi inganni fin che vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualche cosa. Di modo che, dopo avervi ben pensato, ed avere accuratamente esaminato tutto, bisogna infine concludere, e tener fermo, che questa proposizione: *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito.¹⁷²

La posizione che viene qui espressa, come dice esplicitamente Arnauld¹⁷³, rimanda a quella di Agostino. Almeno non si può dubitare che si stia dubitando. E questa è una verità. Ma come si fa a passare alla proposizione: «Io esisto»? Si deve riconoscere che essa è il frutto del tipico andamento delle *Meditazioni*, e della sua nozione di verità. Quando Cartesio comincia a meditare, si chiede quali conoscenze possa ancora accogliere come vere. Tutto ciò che in seguito gli dà la minima parvenza di dubbio, viene cassato, perché reputato falso. Viene cassato, cioè perde, pur provvisoriamente, qualsiasi dignità all'essere. L'essere, dunque, presupposto nel fatto che lo si ricerchi, viene fatto piano piano ritirare, in una peculiare sospensione del giudizio, nel senso che non si giudica ciò che non è, perché è in se stesso falso, e quindi è estraneo all'ambito del giudizio. Si ritira dunque dalle cose sensibili, si ritira anche dalle nozioni matematiche attraverso lo stratagemma del genio maligno. A questo punto cosa rimane? L'inganno, il dubbio ed il suo io. Da questo io che dubita, che dubitava fin dalla prima sua meditazione, l'essere non può venire fatto recedere, perché nemmeno la supposizione del genio maligno lo mette in crisi, ed anzi, lo ribadisce. Quindi, se l'essere non può da lì, dall'io che dubita, retrocedere, se non può essere corroso sotto la spinta del dubbio iperbolico, allora l'io è ed esiste.

¹⁷² R. Cartesio, *op. cit.*, pag. 24.

¹⁷³ Cfr. *ivi*, pag. 190.

Cartesio non dà però nulla per scontato, e alla prima intuizione, quasi una semplice scintilla, riportata sopra, fa seguire una considerazione di prudenza:

Ma io non conosco ancora abbastanza chiaramente ciò che sono, io che son certo di essere; di guisa che, oramai, bisogna che badi con la massima accuratezza a non prendere imprudentemente qualche altra cosa per me, e così a non ingannarmi anche in questa conoscenza che io sostengo essere più certa ed evidente di tutte quelle che ho avuto per lo innanzi¹⁷⁴.

Il problema deve essere sollevato proprio a causa della nozione di verità che viene presupposta: io sono, sì, certo di essere, ma potrei ancora ingannarmi. Se infatti prendessi me per ciò che non sono, allora non si potrebbe nemmeno più dire che questa nozione sia più certa ed evidente di tutte le altre, e l'io stesso, come sostanza cui il predicato pensiero sarebbe inerente, potrebbe venir meno. Cartesio sempre supponendo di essere ingannato da qualcuno estremamente potente e malizioso, ripercorre dunque le tappe del suo dubbio, riferendole però all'io:

Posso io esser sicuro di avere la più piccola di tutte le cose, che sopra ho attribuito alla natura corporea? Io mi fermo a pensarvi con attenzione, percorro e ripercorro tutte queste cose nel mio spirito, e non ne incontro alcuna, che possa dire essere in me. Non vi è bisogno che mi fermi ad enumerarle.¹⁷⁵

Ma oltre alla natura corporea, Cartesio racconta di aver sempre reputato di possedere una natura spirituale, un'anima, cui riportava le azioni più disparate: mangiare, camminare, sentire, pensare. Immaginava che quest'anima fosse «qualcosa di estremamente rado e sottile, come un vento, una fiamma, o un'aria delicatissima, insinuata e diffusa nelle parti più grossolane di me»¹⁷⁶. Ora passa tutte queste

¹⁷⁴ *Ivi*, pag. 24.

¹⁷⁵ *Ivi*, pag. 25.

¹⁷⁶ *Ivi*, pag. 25.

opinioni al vaglio del dubbio, e solo una risulta chiara e distinta, e cioè che «il pensiero è attributo che mi appartiene:

esso solo non può essere distaccato da me. *Io sono, io esisto*: questo è certo. Ma per quanto tempo? Invero per tanto tempo quanto penso; perché forse mi potrebbe accadere, se cessassi di pensare, di cessare in pari tempo d'essere o d'esistere. Io non ammetto adesso nulla che non sia necessariamente vero: io non sono, dunque, per parlar con precisione, se non una cosa che pensa [*res cogitans*], e cioè uno spirito [*mens*], un intelletto o una ragione, i quali sono termini il cui significato m'era per lo innanzi ignoto. Ora, io sono una cosa vera, e veramente esistente; ma quale cosa? L'ho detto: una cosa che pensa.¹⁷⁷

Vengono dunque escluse tutte le nozioni che un tempo attribuiva senza un esame adeguato all'anima, che essa sia un vento, e simili; eppure continua «ad essere certo di essere qualcosa». Di più: deve escludere che appartenga alla conoscenza che ha di se stesso, ossia dell'anima, «tutto ciò che posso comprendere per mezzo dell'immaginazione», la quale anima dunque può essere conosciuta solo attraverso gli atti dell'intelletto. Si tratta dunque di approfondire intellettualmente che cosa significhi pensare: e significa dubitare, concepire, affermare, negare, volere, non volere, ed anche immaginare e sentire. Perché l'importante è che queste azioni ineriscano all'io, che è in quanto pensa, sebbene l'oggetto di un atto spirituale, come quello immaginativo, possa essere falso; e quindi se l'io è in quanto pensa, ciò che inerisce all'io è pensiero e dunque è «realmente» in esso.

È utile per il prosieguo dell'analisi riportare anche pedantemente tutte le considerazioni che vengono svolte sull'io. La conoscenza del *cogito*, infatti, non dobbiamo dimenticarlo, è il punto di Archimede fisso ed immobile che permette a

¹⁷⁷ *Ivi*, pag. 26.

Cartesio di «concepire alte speranze»¹⁷⁸. *Ogni movimento che riguarda la concezione dell'io si ripercuoterà su tutto il resto del flusso di pensiero, ed i problemi che qui vengono proposti si ritroveranno certamente altrove*. Il primo punto da rilevare è che l'io è, cioè esiste, ed è in quanto sostanza cui inerisce il pensiero. Anche questo è un passaggio che viene contestato fin dall'uscita delle *Meditazioni*, si pensi ad Hobbes, il quale, pur con un intento preciso, e pur non avendo, a mio avviso, grossa intelligenza dell'opera, centra precisamente il problema:

Nondimeno tutti i filosofi distinguono il soggetto dalle sue facoltà e dai suoi atti, cioè dalle sue proprietà e dalle sue essenze; poiché altro è la cosa stessa *che è*, ed altro la sua *essenza*¹⁷⁹.

Cartesio, rispondendo all'obiezione, ne fa dapprima una questione terminologica sul tema specifico in essa sollevato, cioè sull'essenza dell'anima; ma risponde infine con precisione in termini logici:

È certo che il pensiero non può esistere senza una cosa che pensi, ed in generale nessun accidente o nessun atto può esistere senza una sostanza della quale sia l'atto. Ma, poiché noi 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, che chiamiamo con diversi nomi quelle sostanze che conosciamo essere i soggetti di parecchi atti od accidenti interamente diversi, e che, fatto questo, esaminiamo se questi diversi nomi significano delle cose differenti, o una sola e medesima cosa.¹⁸⁰

In questo brano emerge in modo più chiaro la nozione di verità esistenziale. In primo luogo, la sostanza è sempre presupposta ad un atto, ovvero esso non sarebbe in

¹⁷⁸ Cfr. *ivi*, pag. 15.

¹⁷⁹ T. Hobbes, *Terze obiezioni*, *ivi*, pag. 163. Hobbes vuole evidenziare che «una cosa pensante è qualcosa di corporeo; poiché i soggetti di tutti gli atti sembrano essere intesi solo sotto una ragione corporea o materiale [...]».

¹⁸⁰ *Ivi*, pag. 166, corsivi miei.

assoluto se non vi fosse una sostanza cui inerire; fino a qui niente di nuovo. Ma la sostanza non è conosciuta «immediatamente per se stessa, ma solamente perché è il soggetto di alcuni atti», tanto che ad atti che ci appaiono «interamente diversi» conviene presupporre sostanze diverse, almeno fino a che non riusciremo a dimostrare il contrario. Se questo principio non è ancora l'*identità degli indistinguibili*, è almeno la *differenza dei distinguibili*. Quindi la sostanza, e vorrei dire di più, l'esistenza, è qualcosa di interamente presupposto alla percezione *intellettuale* di un predicato che si dà nell'essere, come si diceva, fin dall'inizio del dubbio, proprio per via della nozione di verità che viene tacitamente utilizzata. Il dubbio corrode ed annienta l'essere, e in questo modo lo fa ritirare, ma dove non riesce ad agire, l'essere rimane. Quindi non c'è dubbio che il pensiero sia, e che l'io sia, perché la percezione che se ne ha è tale, che nessun sospetto può veramente intaccare quest'evidenza: l'io non è soltanto come forma del pensiero, ma è proprio come sostanza di esso, e, in quanto il pensiero si dà indubitabilmente, altrettanto indubitabilmente si dà l'io. Non è vero che si tratti di un'«indebita sostanzializzazione dell'io», ma, piuttosto, ammesso che sia indebita, di un'operazione di sostanzializzazione del predicato percepito in generale, operata e presupposta fin dall'inizio delle *Meditazioni*, e di cui, proprio attraverso l'esistenza di Dio si pone giustificazione. Se il predicato è con certezza, allora è anche la sostanza cui inerisce, se non è con certezza, allora la sostanza viene meno. Questa logica non va mai dimenticata, perché è la logica metafisica che funge da movente del procedere cartesiano. Quindi il *cogito* non è semplicemente una conoscenza, ma è propriamente un essere. Non solo, ma i suoi atti, ivi compreso quello dell'immaginazione, «sono realmente», in quanto pensiero che è, ed inerenti all'io

che è. Questo è uno degli elementi fondamentali da ricordare per capire come, purché si rimanga all'interno della logica cartesiana, tale logica non incorra in circoli viziosi.

In secondo luogo, bisogna anche eccepire sul fatto che Cartesio ritenga questa prima nozione così certa e sicura: egli la problematizza in un duplice senso, di cui uno è già rintracciabile sin d'ora. Abbiamo visto, in primo luogo che, dopo aver avuto la prima intuizione della sua esistenza, l'autore la rimette subito in discussione, attraverso un esame accurato del predicato "pensiero", per vedere se regge ai sospetti che aveva nutrito in precedenza, del sogno e del genio maligno. La nozione in effetti regge, e giunge ad una nuova fermezza. Ma a quale fermezza? Il pensiero sembra sì darsi ed essere con certezza, e quindi anche il suo io, «ma per quanto tempo? Invero, per tanto tempo per quanto penso; perché forse mi potrebbe accadere, se cessassi di pensare, di cessare in pari tempo d'essere o d'esistere». Quindi non si deve dire esattamente "penso, quindi sono", bensì "in questo momento sto pensando, quindi in questo momento sono". La connessione logica sembra sì, almeno per ora, necessaria («Io non ammetto adesso nulla che non sia necessariamente vero: io non sono, dunque, per parlar con precisione, se non una cosa che pensa»), ma non per questo che tale connessione nel suo complesso venga comunque data, ossia, non è detto che un pensiero sia sempre esistente. Questo non è un problema da poco, perché l'aspirazione della macchina del dubbio iperbolico non era quella di trovare una misera verità contingente, ma quella ben più prospera «di cominciare tutto di nuovo dalle fondamenta, per stabilire qualche cosa di fermo e di durevole nelle scienze»¹⁸¹. Quindi si è stabilita la natura dell'io, ma è una natura non necessaria, nel senso che potrebbe anche non esistere. L'essere dell'io è dunque ipotetico in un senso che direi ontologico, vale a dire che tale essere è in se stesso da considerarsi non necessario.

Più avanti ne vedremo un altro, un senso logico¹⁸². Cartesio parte dal *cogito* per pervenire infine ad un fondamento ultimo dell'essere: la natura duplicemente ipotetica del *cogito* stesso porterà a due distinte prove dell'esistenza di Dio.

Intanto Cartesio si è però procurato un qualche appoggio, che almeno, se non altro, resiste al dubbio, e può essere utilizzato come metro per rivalutare ancora una volta tutte le conoscenze disponibili, e, attraverso questa nuova valutazione, riconfermare la validità di questo metro, e procedere ancora nel cammino meditativo. Il passo successivo del cammino meditativo sarà quello di riconsiderare le nozioni matematiche. Cartesio infatti, ancora una volta, torna indietro, stranito di fronte alla conclusione così singolare cui è giunto:

*Ma io non posso trattenermi dal credere che le cose corporee, le immagini delle quali si formano per mezzo del mio pensiero e che cadono sotto i sensi, non siano conosciute più distintamente di quella non so qual parte di me stesso, che non cade sotto l'immaginazione: benché, in effetti, sia una cosa molto strana che cose che io trovo dubbie e lontane, siano più chiaramente e più facilmente conosciute da me di quelle che sono vere e certe, e che appartengono alla mia propria natura.*¹⁸³

In un passo notissimo, bellissimo e quasi poetico, quello in cui prende in esame un pezzo di cera, Cartesio affronta questo importante problema, riepilogando le tappe del dubbio. Abbandona, dunque, «le briglie» al suo spirito, che «si compiace di smarrirsi e non può contenersi ancora nei giusti limiti della verità», purché «venendo dopo a ritrarglielo dolcemente ed a proposito, possiamo più facilmente regolarlo e condurlo». Ricominciando dunque «dalla considerazione delle cose più comuni, che noi crediamo di comprendere nel modo più distinto, cioè i corpi che tocchiamo e

¹⁸¹ *Ivi*, pag. 17.

¹⁸² Cfr. *infra*, pag. 145.

¹⁸³ *Ivi*, pag. 28.

vediamo», parlerà non «dei corpi in generale, poiché queste nozioni generali sono d'ordinario più confuse, ma di qualche corpo in particolare». Cartesio si è dunque rimesso completamente nell'ottica dei sensi, in cui distinto appare il *questo*, e non una nozione generale.

Prendiamo, per esempio, questo pezzo di cera, che è stato proprio ora estratto dall'alveare: esso non ha perduto ancora la dolcezza del miele che conteneva, serba ancora qualcosa dell'odore dei fiori, dai quali è stato raccolto; il suo colore, la sua figura, la sua grandezza sono manifesti; è duro, è freddo, lo si tocca, e, se lo colpite, darà qualche suono. Infine, tutte le cose che possono distintamente far conoscere un corpo, s'incontrano in questo.

Ma ecco che, mentre io parlo, lo si avvicina al fuoco: quel che vi restava di sapore esala, l'odore svanisce, il colore si cangia, la figura si perde, la grandezza aumenta, diviene liquido, si riscalda, a mala pena si può toccarlo, e, benché lo si batta, non renderà alcun suono. Ma *la cera stessa resta dopo questo cambiamento? Bisogna confessare che essa resta; e nessuno può negarlo.*¹⁸⁴

La dimensione adottata è ancora quella pirroniana. Attraverso i cinque sensi, le cose che conosciamo sono «non più questo che quello», non più odorose che non odorose, non più solide che liquide, non più di questo colore che di quello, e via dicendo. Si può solo dire che rimane la cera, poiché qualcosa ancora si percepisce, quindi la portata esistenziale del dubbio è per ora sospesa. Il problema è quello del «che cos'è» questa cera, la quale «resta», ma «non può essere niente di quel che vi ho notato per mezzo dei sensi». Ma che cosa permane dopo che si sono sottoposte le caratteristiche che percepiamo al vaglio del dubbio? «Certo non resta altro che qualcosa di esteso,

¹⁸⁴ *Ivi*, pagg. 28-29.

di flessibile, di mutevole»¹⁸⁵. Queste tre determinazioni non possono essere concepite attraverso l'immaginazione, è evidente infatti che non si possono percorrere, raffigurandosele, tutte le dimensioni, forme e stati che la cera possa assumere.

Bisogna, dunque, che ammetta che con l'immaginazione non saprei concepire che cosa sia questa cera, *e che non v'è se non il mio intelletto che la concepisca*.[...] La percezione, o l'azione per mezzo della quale la si percepisce, non è una visione, né un contatto, né un'immaginazione, e non è mai stata tale, benché per lo innanzi lo sembrasse, *ma solamente una visione della mente, la quale può essere imperfetta e confusa, come era prima, oppure chiara e distinta, com'è adesso, secondo che la mia attenzione si porti più o meno verso le cose che sono in essa, e di cui è composta*.¹⁸⁶

Il punto è proprio questo: soltanto attraverso la mente possiamo avere una «visione chiara e distinta» della cera che abbiamo di fronte. La stessa affermazione che ci sia, è un giudizio che si formula operando un'inferenza dal colore e dalla figura che si percepiscono. Ma questo per ora non interessa, Cartesio mantiene l'ipotesi che la cera ci sia, preferisce «passar oltre» e considerare se concepiva con maggior evidenza e perfezione la cera quando credeva di percepirla con i sensi, o adesso, «dopo avere più esattamente esaminato ciò che essa è, ed in quale maniera può essere conosciuta». E «di certo, sarebbe ridicolo mettere ciò in dubbio». Quindi è la mente che conosce, è la mente che percepisce con chiarezza ed evidenza gli oggetti esterni, e abbiamo dunque un'ulteriore conferma del fatto che sia la mente ad essere conosciuta per prima.

Non conosco io me stesso, non solamente con molto maggior verità e certezza, ma ancora con molto maggior distinzione e nettezza? Poiché se io

¹⁸⁵ *Ivi*, pag. 29.

¹⁸⁶ *Ivi*, pagg. 29-30.

giudico che la cera è, o esiste, dal fatto che io la vedo, certo dal fatto che io la vedo segue molto più evidentemente che io sono, o che esisto io stesso. Poiché può essere che ciò che io vedo non sia in effetti cera; può anche accadere che io non abbia neppure degli occhi per vedere alcuna cosa; ma non è possibile che, quando io vedo, o (ciò che non distinguo più) quando penso di vedere, io che penso non sia qualche cosa. [...] *Ora, se la nozione e la conoscenza della cera sembra essere più netta e più distinta, dopo che essa è stata scoperta non solamente dalla vista o dal tatto, ma anche da molte altre cause, con quanto maggior evidenza, distinzione e nettezza non debbo io conoscere me stesso, poiché tutte le ragioni che servono a conoscere la natura della cera, o di qualche altro corpo, provano molto più facilmente ed evidentemente la natura del mio spirito?*¹⁸⁷

L'operazione che conduce Cartesio in queste pagine è duplice. La prima, più evidente, è una riflessione che lo porta a rafforzare la posizione del pensiero e dell'io di fronte a tutto il resto. Ancora non riusciva a convincersi che gli oggetti percepiti fossero meno evidenti dell'io. Ma deve ben presto ricondursi sulla via che desiderava seguire. Infatti nulla di quegli oggetti si conosce con sicurezza senza la riflessione e l'elaborazione della mente. Nella percezione sensibile non vi è nulla «che fosse distinto ed evidente e che non potesse cadere in ugual guisa sotto il senso del più piccolo degli animali», i quali, si sa, non sono dotati di mente. Ma ora, se già consideravo che io fossi, per il solo fatto che pensavo di vedere qualche cosa che poteva anche non esserci, e che anzi potevo pensare di vedere, pur magari non avendo nemmeno occhi, a maggior ragione devo convincermi adesso della mia esistenza. Infatti è stato testé mostrato che io ho una percezione «più netta e più distinta della cera» attraverso le determinazioni che individuo in essa con la mente, con l'intelletto, quello stesso intelletto soltanto con il quale io posso percepire me

¹⁸⁷ *Ivi*, pag. 31, corsivi miei.

stesso («e così riconosco che nulla di tutto ciò che posso comprendere per mezzo dell'immaginazione appartiene alla conoscenza che di me stesso»): ora, se può essere percepito un oggetto esterno più chiaramente con lo spirito che con i sensi, con molta maggior chiarezza lo spirito potrà percepire se stesso. Insomma, lo spirito, anche quando riflette «sulle cose dipendenti dal corpo», se lo fa con chiarezza e distinzione, sta in un certo modo comunque riflettendo su se stesso, perché in esso si trovano quelle nozioni. Lo spirito è quindi, nella conoscenza, originario.

Ma proprio a partire da quest'ultimo passo, è possibile individuare il secondo percorso di riflessione di queste pagine, che trapela sottilmente proprio sul finire di questa *Seconda Meditazione*:

Ma, infine, *eccomi insensibilmente tornato dove volevo*; poiché, siccome adesso conosco che, a parlar propriamente, *noi non concepiamo i corpi se non per mezzo della facoltà d'intendere che è in noi*, e non per l'immaginazione, né per i sensi; che non li conosciamo per il fatto che li vediamo o li tocchiamo, ma solamente per il fatto che li concepiamo per mezzo del pensiero, io conosco evidentemente che non vi è nulla che mi più facile a conoscere del mio spirito.

Sembra ripetere ciò che aveva detto prima, ma si pone anche un accostamento più immediato tra la posizione del *cogito* e la conoscenza intellettuale di ciò che percepisco con l'immaginazione. Ciò che viene conosciuto in senso proprio, ossia attraverso l'intelletto, acquista, nel corso di questa meditazione, una dignità propria. È chiaro infatti che oramai vengono contrapposti due modi per accedere all'oggetto esterno, quello sensibile e quello intellettuale. Quello sensibile ci fa tranquillamente cadere nel dubbio pirroniano, basta aspettare un momento, «ecco, mentre io parlo», la determinazione oggettiva che ci era apparsa così chiara, si dissolve nel suo contraddittorio. Quello intellettuale non funziona affatto così, la conoscenza che ci

fornisce non è confusa ed oscillante, e si può dire addirittura che percepiamo gli oggetti esterni con la mente e non con i sensi. Il vero problema della conoscenza intellettuale è che non risolve il guaio del genio maligno, ovvero potremmo cadere nell'errore di giudicare che l'oggetto di cui conosco chiaramente e distintamente una determinazione esista, quando invece non esiste. Ma quanto più il conoscere intellettualmente si profila come un modo se non sicuro, più sicuro di accedere all'oggetto rispetto a quello sensibile, e quanto più quindi, come si è visto, mi confermo nell'idea che l'autopercezione intellettuale del *cogito* è affidabile, *tanto più* diventa affidabile la conoscenza intellettuale: «eccomi ritornato insensibilmente dove volevo», la conoscenza intellettuale riporta al *cogito*, perché essa stessa è *cogito*. Se è così, se il *cogito* ha una fermezza, le cose stesse, almeno quelle che si conosceranno con chiarezza e distinzione, e cioè quelle più univoche, e cioè quelle, come vedremo, più pure in quanto pensiero, saranno attendibili. L'originarietà dello spirito fa sì che ciò che è puro in quanto spirito abbia una sua speciale dignità. Ancora non vuol dire che sia vero, perché non sappiamo se ciò che conosciamo distintamente abbia un suo ancoraggio nell'essere fuori di noi. Ha però un ancoraggio nell'essere in me, che, almeno contingentemente è, e che, fin tanto che penso, è veramente; e fin tanto che penso, non posso impedirmi di percepire come in effetti lo percepisco ciò che percepisco chiaramente e distintamente. Quindi tale percezione ha un suo campo di validità nell'essere: è un modo fisso, univoco di essere del pensiero e «nel» pensiero. Il pensiero è, e attraverso il suo essere, sono anche i suoi pensieri, come modi del pensiero. Quelli univoci, chiari e distinti, hanno il privilegio di essere almeno probabili, perché gli altri sono già scartati dalle loro contraddizioni interne. In un modo del tutto cartesiano, con il moto oscillatorio tipico delle *Meditazioni*, si è trovata dunque una validità *ipotetica* delle verità fondamentali della scienza. Eccoci

dunque da capo a Platone. Questo passaggio è fondamentale, senza di esso la riflessione non andrebbe avanti. Il passo successivo sarà infatti quello di stabilire ciò che possa avere questo tipo di validità ipotetica all'interno del pensiero che esiste e considerato in se stesso, e prima ancora, di stabilire una regola per farlo. Ancora una volta si tratta di trovare appoggio sulle ipotesi per trovare una verità necessaria. Nessuno, che io sappia, ha mai detto che il Platone della *Repubblica* fosse incoerente o circolare. Pur riformulato, qui, in Cartesio, si pone lo stesso problema della riflessione platonica: se si possa passare da conoscenze contingenti e più in generale ipotetiche nel configurare l'essere, a conoscenze necessarie e all'essere stesso. O meglio ancora dall'essere del pensiero, con tutti i problemi che abbiamo visto e quelli che vedremo, all'essere in sé, in assoluto. Questo è il punto importante cui ci porta la nozione di “verità esistenziale”, e che analizzeremo ancora più nel dettaglio fra poco. Dovendo trovare un essere per ogni determinazione conosciuta chiaramente e distintamente, come ha richiesto fin da principio il dubbio, e, appunto, la sua particolare nozione di verità, siamo giunti ad un'esistenza, che è quella del pensiero. Questo, se non liquida, rende meno centrale il punto di vista della contrapposizione “conoscenza-essere”, inserendolo in una matassa di problemi molto più cogente. Ma è proprio per il fatto che questo pensiero è posto esso stesso come un essere, che la riflessione ontologica può andare avanti. Nietzsche, acutamente, afferma che «qui si pone già un postulato logico-metafisico, non ci si limita a constatare [...] Per la via di Cartesio non si perviene a qualcosa di assolutamente certo, ma solo al fatto di una fortissima credenza»¹⁸⁸. Almeno non si parla di circoli. Non ci si può però sbarazzare della forza di questo «postulato» semplicemente parlando di «abitudini

¹⁸⁸ Citato nell'introduzione di Giorgio Brianese alle *Meditazioni sulla filosofia prima* (Mursia, 1994; pag. 9)

grammaticali», e occorre capire la portata ed il respiro di questa «credenza» che non è lontana dall'agostiniano *credo ut intelligam*, perché proprio alcune condizioni *del pensiero* nel credere dispongono già l'essere secondo una necessità ed una consequenzialità che tendono ad oltrepassare qualsiasi critica di questo genere.

La causalità

LO STATUTO IPOTETICO DELLA REGOLA DEL “CHIARO E DISTINTO”

Ora considererò più esattamente se, forse, non si trovino in me altre conoscenze, che io non abbia ancora percepite. *Io sono certo di essere una cosa che pensa; ma so io forse anche ciò che è richiesto per rendermi certo di qualche cosa?* In questa prima conoscenza non si trova nient'altro che una chiara e distinta *percezione* del fatto che *io conosco*; percezione la quale, a dire il vero, *non sarebbe sufficiente per assicurarmi che essa è vera, se potesse mai accadere che si trovasse essere falsa una cosa che io concepissi chiaramente e distintamente.* E *pertanto* mi sembra che già si possa *stabilire come regola generale*, che tutte le cose che noi concepiamo molto chiaramente e distintamente sono vere.¹⁸⁹

Le prime pagine della *Terza Meditazione* riassumono, ratificano e codificano in modo nuovo tutto ciò che fino a qui è stato detto. «Io sono una cosa che pensa», le cose che sento ed immagino non sono «nulla fuori di me ed in se stesse», ma «sono tuttavia sicuro che quelle maniere di pensare, che chiamo sensazioni ed immaginazioni, per il solo fatto che sono *modi* di pensare *risiedono e si trovano certamente in me*»¹⁹⁰. Fin qui Cartesio riassume e ratifica. Ma una nuova codificazione trapela nel testo. Viene di nuovo sottoposto a dubbio il *cogito*, e questa volta il dubbio è di natura logica: «So io forse anche ciò che è richiesto per rendermi certo di qualche cosa?». Cartesio non lo sa

¹⁸⁹ *Op. cit.*, pagg. 33-34, corsivi miei.

¹⁹⁰ *Ibidem.*

affatto, ravvisa solo di aver avuto una «percezione chiara e distinta». Ma d'altro canto, non aveva forse avuto percezioni precedentemente, quando aveva cominciato tutto a mettere in discussione? E soprattutto, non si era sentito in dovere di cassare le verità matematiche, che pure riteneva chiare e distinte, di fronte allo strabordare del dubbio iperbolico? E dunque, la chiarezza e distinzione non sarebbero sufficienti, per assicurare che una percezione di tal fatta sia vera, «se potesse mai accadere che si trovasse esser falsa una cosa, che io concepissi così chiaramente e distintamente». Insomma, può darsi che questa «chiarezza e distinzione» sia qualcosa di estrinseco alla verità e all'essere della cosa che viene giudicata, anche se, al momento, estrinseco non sembra. «Pertanto», Cartesio *decide* di porre in prima persona il collegamento, «*stabilisce* per regola generale», che i pensieri che hanno tale caratteristica, che sono dotati di «chiarezza e distinzione», sono veri. La regola ha dunque, ancora una volta, lo statuto di una ipotesi euristica, quasi di una convenzione. Non appena posta, infatti, viene subito problematizzata, ritornando sul solito motivo che tante volte «in precedenza» egli aveva ammesso «come affatto certe e manifeste parecchie cose, le quali [avrebbe poi] riconosciuto essere dubbie ed incerte»¹⁹¹. Ed inizia di nuovo, paragonandolo e misurandolo secondo questa regola, il percorso del dubbio. Le cose sensibili non erano affatto certe, ma nemmeno erano chiare e distinte. «Ma quando io consideravo qualche cosa di assai semplice e facile, riguardante l'aritmetica e la geometria, [...] non la concepivo io almeno abbastanza chiaramente per asserire che era vera?». La risposta non può che essere positiva, ed anzi «mi inganni chi può: non potrà fare che io non sia niente, finché penserò di essere qualcosa; o che un giorno sia vero che io non sia mai stato, essendo vero adesso che sono; oppure che due e tre, sommati assieme facciano più o meno di cinque, o cose simili, che vedo chiaramente

¹⁹¹ Cfr. *Ibidem*.

non potere essere in altra maniera da come le concepisco»¹⁹². Come si diceva prima, il *cogito* e gli altri pensieri chiari e distinti sono riportati quasi sullo stesso livello, e qui la cosa avviene, su un piano logico, attraverso la regola del «chiaro e distinto». Regola che però è ipotetica, e non solo perché viene «stabilita»: infatti, «forse un qualche Dio aveva potuto darmi una natura tale che io mi ingannassi anche sulle cose che mi sembrano le più manifeste». Si crea dunque un contrasto tra la «persuasione» che esercitano sullo spirito i pensieri chiari e distinti, e questa possibilità dell'essere ingannati da Dio, anche riguardo ad essi. La motivazione del dubbio di certo «è ben leggera, e, per così dire, metafisica», ma è abbastanza perché la regola, che pure è ragionevole e probabile, non sia certa. Non si tratta dunque, come implicitamente sostengono i fautori dell'esistenza di un circolo vizioso, di utilizzare la regola per trovare qualcosa di certo, e questo sarebbe Dio: il problema è piuttosto, e fin dall'inizio, quello di verificare e convalidare pienamente questa regola, senza la quale non abbiamo criteri per procedere con verità nella conoscenza, e che quindi, *se fosse vera*, avrebbe certamente un ruolo centrale. Assistiamo con ciò ad un cambiamento nel metodo del dubbio: prima ciò che era soltanto probabile andava immediatamente ricusato come falso. Ora alla eventuale messa in discussione di una conoscenza, attraverso la separazione di «chiaro e distinto» da un lato e verità dall'altro, si risponde stabilendo una regola che li congiunge per postulato. Ma questo postulato avviene, a dire il vero, a ragion veduta, dopo aver respinto tutto ciò che era in qualche modo confuso od aporetico, dopo aver respinto e recuperato in parte a dignità, nel rango di ipotesi, le verità matematiche attraverso il *cogito* e la messa in evidenza del ruolo dell'intelletto. Infatti,

¹⁹² *Ivi*, pagg. 34-35.

io non saprei revocare in dubbio nulla di ciò che la luce naturale mi fa vedere esser vero, così come essa mi ha testé fatto vedere che, dal fatto che io dubitavo, potevo concludere di esistere. Ed io non ho in me alcun'altra facoltà o potenza, per distinguere il vero dal falso, che mi possa insegnare che ciò che questa luce mi mostra come vero non è tale, e della quale mi possa fidar tanto come di essa.¹⁹³

In questo brano, onestamente collocato in modo piuttosto incidentale, non si dice che ciò che l'intelletto mostra è vero, ma, con fare francamente molto più dimesso, che non *sapremmo* autenticamente mettere in dubbio le verità dell'intelletto, poiché non abbiamo un'altra facoltà che possa giudicarlo e redimerlo. La verità intellettuale può dunque essere, in linea di massima, qualcosa di totalmente relativo all'intelletto che la concepisce, senza nessun aggancio profondo in una dimensione assoluta della verità. Ma d'altro canto, solo di questa «luce» si può fidare così tanto. Vale dunque la pena di percorrere la via che essa indica, e «tosto che se ne presenterà l'occasione», vedere se c'è un Dio e se può essere ingannatore: occorre cioè proseguire «senza interrompere l'ordine meditativo proposto, che è di passare per gradi dalle nozioni che troverò per prime nel mio spirito, a quelle che potrò trovarvi in appresso», e vedere dove «si trovi propriamente verità ed errore»¹⁹⁴. Inizia qui un tratto particolarmente complesso dell'itinerario cartesiano, da seguire con molto scrupolo.

FONDAZIONE DELLA CAUSALITÀ NELL'ESSERE DELLE IDEE ED ESSERE IN SÉ DELLA CAUSA.

Cartesio cita qui tre generi di pensieri: le idee, le affezioni [*voluntas sive affectiones*] e i giudizi. I primi due non possono essere falsi, perché in un caso non è falso che ci si rappresenti qualche cosa, nell'altro che lo si desideri.

Così restano i soli giudizi, nei quali debbo badare accuratamente a non ingannarmi. Ora, il principale e più ordinario errore che vi si possa trovare

¹⁹³ *Ivi*, pag. 37.

consiste in ciò, che io giudico che le idee, le quali sono in me, siano simili o conformi a cose che sono fuori di me; poiché certamente, se considerassi le idee come modi o maniere del mio pensiero, senza volerle riportare ad altro, ben difficilmente mi potrebbero dare occasione di errare.¹⁹⁵

E dunque, riguardo a questo aspetto, le idee possono essere «nate con me», oppure «estrane e venute dal di fuori», oppure ancora «fatte ed inventate da me stesso», le rispettivamente dette idee innate, avventizie e fattizie. Ma questa classificazione, in questo contesto, non serve a nulla: siamo infatti in una fase di sospensione radicale del giudizio, e contro la stessa esistenza degli oggetti fuori dall'io, si levano tutte le bordate del dubbio, tanto da non poter nemmeno più dire quale sia la vera origine delle idee che l'io ha in sé, e l'utilità di questa tripartizione ne rimane dunque completamente annullata.

Ma si presenta ancora un'altra via per ricercare se, tra le cose di cui ho in me le idee, ve ne siano alcune che esistano fuori di me. Cioè, se queste idee sono considerate solamente in quanto sono certe maniere di pensare, io non riconosco tra loro alcuna differenza o ineguaglianza, e tutte sembrano procedere da me nella stessa maniera; ma, considerandole come immagini, di cui le une rappresentano una cosa le altre un'altra, è evidente che esse sono differentissime le une dalle altre. Perché in effetti quelle che mi rappresentano delle sostanze sono senza dubbio *qualche cosa di più*, e *contengono in sé* (per così dire) *maggior realtà oggettiva*, cioè partecipano per rappresentazione ad un *numero maggiore di gradi di essere o di perfezione*, di quelle che mi rappresentano solamente dei modi o accidenti.¹⁹⁶

Questo brano così denso, introduce una serie di concetti chiave che porteranno alla prima dimostrazione dell'esistenza di Dio, e riedita in modo nuovo e particolare la

¹⁹⁴ *Ivi*, pag. 35.

¹⁹⁵ *Ivi*, pag. 36.

nozione di *verità esistenziale*. La prima cosa che spicca, infatti, è che Cartesio non ha altra scelta se non di considerare le idee in se stesse, ed esaminare se hanno una portata nell'essere in modo indipendente dal pensiero, ovvero se l'oggetto rappresentato esista in sé ed sia come è dall'idea rappresentato. Ma, sorprendentemente, questo esame non si volge in senso logico-conoscitivo, ma in senso strettamente e profondamente metafisico-ontologico, e fa leva su tre cardini: la nozione di causalità, quella di realtà (o perfezione), connesse in modo decisivo; ed il fatto che lo spirito e le idee siano reali, prospettiva sulla quale si appoggiano la nozione di causalità e quella di perfezione. E questo intreccio è davvero cruciale per tutta la nostra analisi dell'esistenza di Dio in Cartesio. Vale dunque la pena di citare il testo per intero, per non lasciarci sfuggire nulla.

Ora, è una cosa manifesta per luce naturale, che *deve esserci per lo meno tanto di realtà nella causa efficiente e totale, quanto nel suo effetto*: perché, donde l'effetto può trarre la sua realtà, se non dalla propria causa? E come questa causa potrebbe comunicargliela, se non l'avesse *in se stessa*? E da ciò segue non solamente che il niente non potrebbe produrre nessuna cosa, ma anche che *ciò che è più perfetto, cioè che contiene in sé maggiore realtà, non può essere una conseguenza ed una dipendenza del meno perfetto*. E questa verità non è solamente chiara ed evidente negli effetti, che hanno quella realtà che i filosofi chiamano attuale o formale, *ma anche nelle idee*, dove si considera solamente la realtà che essi chiamano oggettiva: per esempio, la pietra che non è ancora esistita, non solamente non può cominciare ora ad essere se non è prodotta *da una cosa che posseda in sé formalmente, o eminentemente, tutto ciò che entra nella composizione della pietra, cioè che contenga in sé le stesse cose, o altre più eccellenti di quelle che sono nella pietra*; ed il calore non può essere

¹⁹⁶ *Ivi*, pag. 38, corsivi miei.

prodotto in un oggetto, che ne era per lo innanzi privo, se non da una cosa *che sia di un ordine, di un grado o di un genere almeno così perfetto* come il calore, e così via. Ma ancora, oltre a ciò, l'idea del calore, o della pietra, non può essere in me, se non vi sia stata messa da qualche causa, che contenga in sé per lo meno tanta realtà quanta ne concepisco nel calore o nella pietra. *Poiché, sebbene questa causa non trasmetta alla mia idea niente della sua realtà attuale o formale, non si deve perciò immaginare che questa causa debba essere meno reale; si deve sapere infatti che, essendo ogni idea opera dello spirito, la sua natura è tale, che non richiede nessuna realtà formale oltre quella che riceve e mutua dal pensiero o dallo spirito, di cui è solamente un modo, e cioè una maniera o foggia di pensare.*¹⁹⁷

Fermiamoci qui, per ora. Il principio «manifesto per luce naturale» di cui parla qui Cartesio, come è stato detto dappertutto, è quello comunemente etichettato con la formula *ex nihilo nihil*. Ma egli ci avverte subito: non soltanto. «Da ciò *segue* non solamente che il niente non potrebbe produrre nessuna cosa, ma anche che ciò che è più perfetto [...] non può essere una conseguenza ed una dipendenza del meno perfetto». Il principio posto dunque conforma i legami di dipendenza tra gli enti in un certo preciso modo; anzi, vedremo, conforma l'essere stesso. Intanto, in esso si dice qualcosa che può risultare alquanto strano: si confrontano tra di loro *quantità di realtà* di enti che si suppone siano tutti reali: «per lo meno tanto di realtà.. quanto...». Quando noi diciamo che qualcosa è reale, lo è esattamente allo stesso titolo di ogni altra cosa che sia reale, e, a dire il vero, anche Hobbes, nelle sue *Terze obiezioni*, rimane alquanto sbigottito dell'impostazione cartesiana in merito. Ma qui la nozione di realtà si lega già da subito a quella di perfezione: «ciò che è più perfetto, cioè che contiene in sé maggior realtà». Quindi la “realtà” di un oggetto non è una categoria di

¹⁹⁷ *Ivi*, pagg. 38-39, corsivi miei.

cui noi ci serviamo per indicare in modo assoluto se l'oggetto è o non è in senso assoluto, ma è una qualità¹⁹⁸ che ciò che è «contiene in sé», anzi, un modo per esprimere il suo essere in sé. In quanto tale ciò che ha più realtà è più perfetto, cioè, si può dire (per ora del tutto genericamente) ha più essere, o, parafrasando ciò che era detto in modo un po' diverso per le idee, ha «un numero maggiore di gradi d'essere». Questa concezione della realtà, che all'interno delle *Meditazioni* emerge qui per la prima volta in modo esplicito, non è una considerazione a se stante, bensì dichiarata nell'enunciare il principio di causalità «deve esserci per lo meno tanto di realtà nella causa efficiente e totale, quanto nel suo effetto», perché l'effetto trae la sua realtà dalla causa, e questa la comunica al suo effetto perché in primo luogo la possiede in se stessa. Il che fa sì che l'essere si disponga secondo una precisa scala dal più perfetto al meno perfetto, perché ciò che è più perfetto «non può essere una conseguenza ed una dipendenza del meno perfetto». Questo significa che la realtà, nell'accezione che ne dà Cartesio, è una *condicio sine qua non* della causalità: la causa è causa solo nell'atto del produrre, ripete più volte Cartesio, ma ciò non toglie che essa lo sia per la perfezione, o realtà, dell'ente che fa da causa. È la quantità di realtà dell'ente che fa sì che vi sia produzione di un effetto. Esiste dunque nell'ente o almeno in alcuni enti, una capacità di produrre in essere qualcosa d'altro, ma questa capacità è tale soltanto per ciò che è l'ente in sé: si delinea insomma sullo sfondo di questo densissimo passaggio il complesso concetto di *potentia*, del quale si è parlato per la lettura del *Proslogion*, e che svolge un ruolo altrettanto importante qui, nelle *Meditazioni*. Ciò che dunque Cartesio sta cercando è, nell'essere, il valore in sé dell'ente, che gli permette di assumere un «grado di realtà» più o meno grande. Se si ripensa un momento alla

¹⁹⁸ Non a caso Kant, che utilizza il termine “realtà” in un senso non lontano da questo, inserisce la categoria della “realtà” nel raggruppamento della qualità, ovviamente però riferendolo all'oggetto in quanto percepito e non all'oggetto in sé.

nozione di *verità esistenziale*, ci accorgiamo, come si diceva, di trovarci di fronte ad una rielaborazione specifica di tale impostazione, e ad una sua integrazione, sul versante di ciò che è in sé, la sostanza; mentre prima, nel corso del dubbio, ci si soffermava soprattutto sui predicati che possono inerire ad una ipotetica sostanza. Come in precedenza Cartesio prendeva in esame il valore in sé della singola verità, che poneva la sostanza, ora prende in esame il valore in sé della sostanza, che per il suo essere in sé e la sua perfezione è in grado di determinare questo o quest'altro all'essere; essere in sé e perfezione che sostengono (e sono) la verità. Tale accostamento determinerà in modo decisivo il progredire delle *Meditazioni*, e, pur mantenendoli distinti, avvicinerà non poco i due argomenti proposti in esse per dimostrare che Dio esiste.

Cartesio però deve anche precisare meglio gli strumenti che ha a disposizione, perché in questa fase conosce in essere solo il suo pensiero: «questa verità non è solamente chiara ed evidente negli effetti che hanno quella realtà che i filosofi chiamano attuale o formale, ma anche nelle idee, dove si considera solamente la realtà che essi chiamano oggettiva». Il motivo è chiarissimo: «la natura [di ogni idea] è tale che non richiede nessuna realtà formale oltre quella che riceve e mutua dal pensiero o dallo spirito». L'idea, insomma, è qualcosa, perché lo spirito è; e perciò stesso che lo spirito è vale per esso ciò che vale per l'essere in generale, quindi anche quel principio di causalità che è stato appena posto. Quindi, nella fattispecie, l'idea, per essere, deve avere una causa, e «sebbene questa causa non trasmetta alla mia idea niente della sua realtà attuale o formale, non si deve perciò immaginare che questa causa debba essere meno reale». Se non erano già sufficienti gli elementi raccolti prima, credo che questo debba oramai allontanare definitivamente l'interpretazione secondo cui Cartesio parta da un problema gnoseologico, o anche di psicologia della conoscenza: il suo percorso è

sempre strettamente metafisico, cerca l'essere e rimane ancorato sempre all'essere. È chiaro, certamente, che è un percorso che ha anche forti componenti di teoria della conoscenza e psicologia della conoscenza, e che fa conseguire ripercussioni importanti su di esse. Ma, da una parte, come abbiamo visto, la nozione stessa di verità è sempre ancorata all'essere, e vorrei dire, nell'essere; dall'altro, proprio attraverso tale nozione di verità, Cartesio, quando parla di pensiero *e di conoscenza*, ne parla sempre e comunque come di un essere, di una sostanza – o al più come attributo *reale* di una sostanza – ed in quanto tali li tratta. Espressioni stesse come «essere o esistere nell'intelletto», «fuori dell'intelletto», pongono in modo immediato in quest'ottica, per cui il problema di fondo è capire *cosa sia* questo intelletto in quanto ente che esiste realmente, pur attraverso un percorso articolato. Ora, l'idea «è formalmente» nell'intelletto, per via della sua realtà oggettiva, cioè ciò che essa rappresenta, che la rende un'idea specifica, senza la quale non esisterebbe affatto. E qui si pone un ulteriore principio, anch'esso ricco di presupposti impliciti:

Ora, affinché un'idea contenga una certa realtà oggettiva piuttosto che un'altra, dovrà, senza dubbio, riceverla da qualche causa, nella quale si trovi per lo meno tanta realtà formale, quanta realtà oggettiva contiene questa idea¹⁹⁹.

Vi è dunque un legame profondo tra *essere ed essere*: causa formale dell'idea, essere formale dell'idea nell'intelletto, essere oggettivo dell'idea. Il tentativo è quello, se non di ridurre, di riportare, di riferire la rappresentazione contenuta nell'idea al suo stesso essere nell'intelletto, e alla sua causa, che possa essere interna o esterna, ammesso che quest'ultima possa esistere. Nella realtà oggettiva dell'idea non può esservi nulla di più della realtà della sua causa, perché lo trarrebbe dal nulla. Ma questo violerebbe il principio posto innanzi sull'essere in generale, e, come afferma esplicitamente, non si

può di certo dire che l'idea non sia un essere, perché «per imperfetta che sia questa maniera d'essere, per la quale *una cosa* è oggettivamente o per rappresentazione nell'intelletto, *per mezzo* della sua idea, certo *non si può, tuttavia, dire che questo modo e maniera non sia nulla*, né, per conseguenza, pensare che questa idea tragga origine dal nulla»²⁰⁰. La rappresentazione dell'idea non può essere meramente un'immagine, qualcosa di evanescente, un nulla, perché tale rappresentazione è ridicibile, attraverso la causalità, a ciò che rappresenta: la rappresentazione è la cosa stessa esistente nell'intelletto. Non che la cosa si duplichi e possa esistere in sé nell'intelletto; eppure essa stessa è nell'intelletto «nella maniera in cui le cose sogliono essere nell'intelletto», cioè come modo dell'essere dell'intelletto, che è «realmente esistente». Quindi attraverso la causalità la cosa stessa si porta nell'intelletto, ed è come un «modello o un originale, nel quale sia contenuta formalmente e di fatto tutta la realtà o perfezione che si trova solo oggettivamente o per rappresentazione in queste idee».

LA "CONTRAZIONE" DELLA CAUSE

Dal punto di vista logico, ci troviamo di fronte ad una posizione ben precisa: le idee, unico strumento a disposizione della nostra intelligenza, possono e devono essere considerate in sé, perché esse sono portatrici d'essere e dunque di verità. E dunque solo prendendo in esame le idee, si può pervenire alla certezza di un essere altro dall'io:

¹⁹⁹ *Ivi*, pagg. 39-40.

²⁰⁰ *Ibidem*. Si veda anche nelle *Risposte alle prime obiezioni*: «se si domanda dell'idea del sole ciò che essa sia, e si risponde che è la cosa pensata in quanto è oggettivamente nell'intelletto, nessuno intenderà il sole stesso, in quanto questa esteriore denominazione è in lui. 'Essere oggettivamente nell'intelletto' non significherà terminarne l'operazione a guisa di un oggetto, ma, invece, essere 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 dire il 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» *ivi*, pag. 99, corsivi miei.

se la realtà oggettiva di qualcuna delle mie idee è tale che io conosca chiaramente che *essa* non è in me, né formalmente, né eminentemente, e che, *per conseguenza*, non posso io stesso esserne la causa, segue da ciò necessariamente che io non sono solo nel mondo, ma che vi è ancora qualche altra cosa che esiste, e che è la causa di questa idea; mentre che, se in me una siffatta idea non si trova, non avrò argomenti che mi possano convincere e rendere certo dell'esistenza di alcun'altra cosa oltre me stesso [...] ²⁰¹.

Ma di quale essere e di quale verità sono portatrici le idee? La nozione di verità esistenziale, per converso, fa sì che se si dà realmente un essere, l'essenza di quest'essere sia vera, ed anzi una verità. Il principio di causalità enunciato sopra è funzionale a questa concezione, come abbiamo già constatato, e viene così a trasparire la forma conseguente secondo la quale la causalità stessa si dispiega: è in opera, a mio avviso, una sorta di *contrazione delle cause*. Vale a dire che se la causa è tale per ciò che essa è in sé, la sua causalità è compresa, per così dire, nel suo essere e nella forma secondo cui essa è. Se dessimo una catena di enti, legati causalmente tra di loro, il primo di questi enti conterrebbe in sé la realtà di tutti gli altri, formalmente o eminentemente. La causalità non è dunque solo un principio relazionale, secondo il quale diversi enti vengano in qualche modo correlati, ma è un principio di identità d'essere, che pone un'identità reale tra due enti. Ora, se si parla di idee, questa identità d'essere assume un particolare rilievo. La loro realtà oggettiva è proprio ciò che le qualifica in quanto idee e le differenzia l'una dall'altra. Proprio per questo tale realtà non si può dire sia un puro nulla, perché le idee sono realmente nell'intelletto, e la realtà oggettiva è la loro stessa essenza. Esse sono in quanto alla loro forma, che peraltro presenta all'intelletto la forma di un ente. La forma dell'ente e la forma

²⁰¹ *Ivi*, pag. 40, corsivi miei.

dell'idea sono ridotte l'uno all'altra. L'idea è realmente qualche cosa, ed è in quanto tale per una causa, che le ha dunque trasmesso la sua realtà. Se la causa fosse l'ente rappresentato dalla realtà oggettiva, è chiaro che quella realtà oggettiva sarebbe, per la causalità stessa così concepita, identica a tale ente almeno in parte, a seconda che tale causa fosse formale od eminente. Ecco dunque la verità contenuta nell'idea: essa è, ed è in quanto contiene la realtà di ciò che l'ha prodotta, cioè, almeno in parte, è ciò che l'ha prodotta, per il principio della contrazione delle cause. Siccome ciò che la definisce è la sua realtà oggettiva, cioè la sua forma e la forma di ciò che rappresenta, è proprio nella sua realtà oggettiva che andrà ricercata la forma in atto che essa riproduce, ovvero la sua causa, ovvero *ciò il quale è in sé*. E ciò che è in sé è ciò che è vero, e l'idea è vera se l'essenza che rappresenta è di qualcosa che sia in sé, e perciò è proprio l'essenza stessa che ci rivela l'essere reale ed in atto dell'oggetto rappresentato, anche nella sua realtà ed attualità «secondo le leggi della vera logica, non si deve mai domandare di nessuna cosa *se essa è* senza sapere innanzi tutto *ciò che essa è*»²⁰². In altre parole, data la concezione della verità che Cartesio fa sua, la realtà ed attualità di un ente è legata a doppio filo alla sua essenza, attraverso l'utilizzo di una nozione di causalità che si avvicina moltissimo a quella di *potentia*, presa in esame nella prima parte di questa ricerca.

Il primo argomento

La prima prova, quella della *Terza meditazione*, che adduce Cartesio per l'esistenza di Dio è alquanto particolare. Che questa prova «causale» possa essere accostata e in qualche modo sovrapposta a quella ontologica contenuta nella *Quinta meditazione* non è una novità, ed anzi questa posizione è, pur nelle differenti sfumature e sensibilità,

²⁰² R. Cartesio, *Risposte alle prime obiezioni*, *ivi*, pag. 103.

fatta propria di frequente dagli interpreti. Così, per esempio, Henrich riconosce che la prova ontologica, nella formulazione che assume nelle varie *Risposte*, ha un debito forte nei confronti di quella causale, poiché Cartesio fa «del concetto di *ens necessarium* il *nervus probabandi*» della sua argomentazione²⁰³, e che questo la distingue da quella anselmiana, e da quella stessa della *Quinta meditazione*; Scribano, facendo sua questa considerazione, sostiene che la prova ontologica risulta in tal modo inconcludente, e che la prova *a posteriori*, attraverso una «mutazione di identità», diventa la vera prova *a priori*²⁰⁴. Non varrebbe dunque, forse, la pena discutere su questo tema, se non fosse che gli autori citati, pur in un'analisi molto articolata, non hanno individuato il motore unitario dell'argomentare cartesiano. Essi hanno accumulato una notevole quantità di indizi, ma che risultano spesso estrinseci, e a sostegno, occorre dirlo già sin d'ora, di una prospettiva non condivisa in questa sede. Non basta, infatti, come fa Henrich, segnalare che la «seconda» prova ontologica, quella che risulta dalle varie *Risposte*, si serve anche del concetto di «essere sovraneamente potente», che la riporterebbe alla prova causale; non basta, come fa Scribano, riferire che nelle *Risposte alle quarte obiezioni*, pur in un'analisi minuta, che l'autocausalità divina si riporta all'essenza divina. Non basta avere la consapevolezza *che si possa dire che* le due prove si avvicinino, ma bisogna anche capire *in quanto cosa* le prove in se stesse si avvicinino. E proprio in ciò, l'analisi qui svolta, sostiene una prospettiva filosofica radicalmente diversa da quella di questi

²⁰³ Dieter Henrich, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Napoli, Prismi, 1983, pag. 34.

²⁰⁴ Cfr. Emanuela Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1994, cap. III.

studiosi²⁰⁵. Non solo: occorre anche avvertire già da ora che i due argomenti rimangono comunque distinti.

Non si deve mai dimenticare che Cartesio, in questo contesto, non fornisce mai singole dimostrazioni, ma un ampio processo meditativo, che va esaminato nel suo complesso, oltre che nei suoi dettagli. E laddove si serve di dimostrazioni, come nelle *Risposte alle seconde obiezioni* e nei *Principi*, avvisa sempre che esse non possono prescindere dalla lettura più volte ripetuta delle *Meditazioni*. Quindi, anche le varie *Risposte* non vanno mai sganciate dal contesto meditativo cui si riferiscono. È vero che in esse Cartesio, come a volte dice esplicitamente, presenta formulazioni o considerazioni nuove, in una continua rielaborazione del proprio materiale. Ma è anche vero che egli fornisce un quadro sostanzialmente coerente della sua riflessione metafisica, come cercherò di mostrare. Non bisognerà dunque esagerare l'importanza degli spunti di novità che pure queste *Risposte* possiedono, e non parlare dunque dell'emergere di «seconde prove ontologiche» o di «mutazioni di identità».

Vi è insomma un unico nucleo generativo unitario che sottende il pensiero di Cartesio su Dio, le cui condizioni sono quelle che abbiamo analizzato di sopra, nell'esame del testo delle *Meditazioni*, in particolare la distinzione dei gradi di realtà e l'istanza veritativa in essi contenuta. Ora queste condizioni verranno sviluppate in un andamento continuo, ma, come di consueto, oscillatorio, che passerà per una prima prova dell'esistenza di Dio, un ritorno alla nozione di verità per ridefinirla alla luce di una superiore unità e necessità, e, di nuovo, un'altra prova dell'esistenza di Dio che si serva di questa superiore unità e necessità. Solo attraverso questi elaborati e difficili passaggi Cartesio si sentirà tranquillo di aver dato un riferimento sufficientemente

²⁰⁵ L'avvicinamento che questa linea interpretativa propone è un avvicinamento dell'argomento della quinta meditazione a quello della terza, derivato da un succedersi di correzioni che Cartesio apporta al

saldo per il suo pensiero, e potrà tornare all'esame e ad una nuova ratifica della verità e dell'essere del mondo.

La prova «causale» della *Terza meditazione* si articola in due momenti: nel primo si chiede la causa dell'idea di Dio, che l'io pensa; nel secondo la causa dell'io che pensa l'idea di Dio. Questo va sottolineato già sin d'ora, poiché non cogliere l'unione di questi due momenti a costituire una prova sola e distinguerli in due prove è foriero degli equivoci in cui sono caduti obiettori ed interpreti, e scompagina, per dir così, la lettura di tutto il procedere meditativo. Il primo momento, quindi, non è di per sé sufficiente a costituire una prova, e va integrato con il secondo, e così va considerato già nell'analisi, e nel corso di essa ne vedremo i motivi.

PRIMO MOMENTO

Nell'idea delle cose corporee Cartesio non riconosce «nulla di così grande, né di così eccellente che non mi sembri poter venire da me stesso; *perché*, se le considero più da vicino, e le esamino nella stessa maniera in cui esaminai ieri l'idea della cera scopro che non vi si trovano che pochissime cose, che io non concepisca chiaramente e distintamente». Ora, riflettendo su quelle che non sono chiare e distinte, in modo tale non poter «neppure nettamente discernere la cosa rappresentate dal non-essere, non vedo nessuna ragione perché non possano essere prodotte da me stesso»; le altre possono invece trovarsi nel *cogito* formalmente od eminentemente. Per ciò che riguarda le idee degli altri uomini, degli animali o degli angeli, possono benissimo essere tratte dalla «mescolanza e dalla composizione» delle idee delle cose corporee con quelle di Dio e, anche se non viene detto esplicitamente nel testo, con quella che «mi rappresenta a me stesso».

suo argomento *a priori*, che avrebbe considerato difettoso. Io sostengo il contrario, e cioè che nel primo argomento è già contenuta, in parte, la logica del secondo.

Non resta, dunque, che la sola idea di Dio, nella quale bisogna considerare se ci sia qualche cosa che non sia potuta venire da me stesso. Con il nome di Dio intendo una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente, e dalla quale io stesso, e tutte le altre cose che sono (se è vero che ve ne sono di esistenti), siamo stati creati e prodotti. Ora, queste prerogative *sono così grandi e così eminenti*, che più attentamente le considero, e meno mi persuado che l'idea che ne ho possa trarre la sua origine da me solo. E per conseguenza, bisogna necessariamente concludere, *da tutto ciò che ho detto per lo innanzi*, che Dio esiste; poiché, sebbene l'idea della sostanza sia in me per il fatto stesso che sono una sostanza, non avrei, tuttavia, l'idea di una sostanza infinita, io che sono un essere finito, se essa non fosse stata messa in me da qualche sostanza *veramente* infinita²⁰⁶.

Il primo momento, in effetti, si riduce a questo, poiché è solo la conseguenza dei principi di causalità e di verità che erano stati posti «per lo innanzi». L'idea di Dio, come tutte le altre idee ha un suo essere, e deve averlo tratto da una causa che sia formalmente. Ma è chiaro che questo essere formale può essere l'io stesso. Ma non è così, e questo proprio per l'impostazione per la quale la realtà è strutturata a gradi. L'idea di Dio, e quindi la sua realtà oggettiva, contiene in sé un'eccellenza, delle «prerogative così grandi e così eminenti», che, per come è concepita la causalità, cioè anche come identità, non può essere stata tratta dall'io, o almeno dall'io «solo». Io infatti sono un essere finito, ma l'idea di Dio mi rappresenta una sostanza infinita, e perciò la sua causa deve essere una sostanza che sia «veramente» infinita, cioè in se stessa infinita.

La discussione seguente da un lato pone dei problemi, dei dubbi al passaggio effettuato, dall'altro colloca i vari concetti utilizzati di Dio, dell'io, di infinito per

²⁰⁶ R. Cartesio, *op. cit.*, pag. 43, corsivi miei.

passare poi al secondo e più articolato momento della prova. Innanzi tutto il concetto di infinito non può essere ricavato dalla sola negazione del finito,

poiché, al contrario, vedo *manifestamente* che si trova più realtà nella sostanza infinita che nella sostanza finita, e quindi che ho, in certo modo, in me *prima la nozione dell'infinito che del finito, cioè prima la nozione di Dio che di me stesso*. Perché come potrei conoscere che dubito e che desidero, e *cioè che mi manca qualche cosa*, e non sono del tutto perfetto, se non avessi in me nessuna idea di un essere più perfetto del mio, dal cui paragone riconoscere i difetti della mia natura?²⁰⁷

Il fatto che nella sostanza infinita si veda «manifestamente» più realtà che in quella finita non è in discussione, perché per l'appunto è manifesto, ed è uno dei cardini su cui si regge la prova, come abbiamo visto. Come Cartesio replica ad Hobbes, «se vi è una sostanza ed indipendente, questa sostanza è *più cosa*, o ha più realtà, cioè partecipa più dell'essere o della cosa, della sostanza finita e dipendente. Il che è di per sé così manifesto che non vi è bisogno di darne una più ampia spiegazione»²⁰⁸. Ma proprio «in questo essere manifesto» dovremo andare a cercare la ragione per la quale la realtà possa essere secondo il più ed il meno. E qui ne troviamo un primo indizio: proprio perché questo essere ha più realtà, la quale mi è rappresentata dall'idea che ho di esso, di tale essere ho nozione prima che di me stesso; vale a dire, per ciò che un ente ha più realtà, viene prima sia in sé che nella conoscenza che se ne può avere. Il che si evince dal fatto che conosco «che dubito e che desidero, e cioè che mi manca qualche cosa». E proprio in quanto a ciò tale essere «è più perfetto del mio», perché, essendo massimamente perfetto, funge da paragone rispetto ai difetti che io ho e che, evidentemente, ambisco a colmare. Ed è proprio questo il perno del passaggio dal primo al secondo momento della prova. Nella pagina cartesiana si assiste ad un

²⁰⁷ *Ibidem*, corsivi miei.

insensibile passaggio dal paragone dell'idea di Dio con l'io, che era l'unico riferimento attendibile, al paragone dell'io con l'idea di Dio, che diventa il nuovo riferimento: «tutto ciò che il mio spirito concepisce chiaramente e distintamente di reale e di vero, e che contiene in sé una qualche perfezione, è contenuto tutt'intero in questa idea»²⁰⁹. A questo punto, se l'io è originario, deve avere tutto ciò che è concepito in quella idea, e se non lo è, ma almeno ha una qualche perfezione, dev'essere contenuto «tutto intero» in questa idea. La prima ipotesi è studiata sul finire del primo momento, quando Cartesio esamina se le «perfezioni che attribuisco alla natura di un Dio, siano in qualche modo in me in potenza, sebbene non si producano ancora, e non si rendano manifeste per mezzo delle loro azioni»²¹⁰. Il che egli giudica impossibile, poiché nell'idea che ha «della Divinità [...] nulla si trova solamente in potenza, ma tutto è attualmente ed in effetto»; perché che le proprie perfezioni si accrescano a poco a poco «è argomento infallibile e certissimo d'imperfezione» e non diventerebbero mai «attualmente infinite»; ed infine perché l'essere oggettivo di un'idea non può essere prodotto da un essere che esista solo in potenza, «il quale, a parlar propriamente, non è nulla». In tutto ciò, come si vede bene, l'essere dell'io è sempre considerato a paragone dell'essere di Dio, per la conoscenza che ne abbiamo attraverso la sua idea, considerato più perfetto. Vale a dire che attraverso l'idea di Dio, abbiamo percezione di un essere nella pienezza della sua realtà, di fronte al quale manchiamo di qualcosa. Ma a questo punto dobbiamo procedere lungo un nuovo passaggio, e capire come si deve considerare l'io rispetto a questa idea, il che integra la meditazione da due punti di vista. Il primo è capire che cosa sia dell'io stesso di fronte a questa idea: infatti se è vero che questa idea è tale da comprendere in sé tutto, occorrerà studiare la seconda

²⁰⁸ *Ivi*, *Terze obiezioni e risposte*, pag. 175.

²⁰⁹ *Ivi*, pag. 44.

²¹⁰ *Ibidem*.

ipotesi cui si accennava sopra, e cioè che l'essere dell'io sia compreso in quello di Dio, e quindi nella sua idea. Il secondo è questo: una volta posta una sostanza, come quella dell'io, non è ancora del tutto chiaro come sia possibile, che una sua idea, cioè un suo modo, possa essere tale da contenere maggiore realtà, per quanto solamente oggettiva, della sostanza cui inerisce. In altre parole, se l'idea di Dio è in sé verace, essa deve in qualche modo coinvolgere in se stessa l'io, comportando così un complesso ed articolato rovesciamento. Ed infatti, «sol che si rilasci alquanto la mia attenzione, il mio spirito, trovandosi oscurato e come accecato dalle immagini delle cose sensibili, non si ricorda facilmente la ragione, per la quale l'idea, che io ho, d'un essere più perfetto del mio deve necessariamente essere stata messa in me da un essere che sia in effetti più perfetto». Ma per capire come passare dall'idea dell'essere all'essere stesso, e farlo con necessità, dovrà costruire piano piano una nozione di necessità adeguata. Egli la costruisce proprio attraverso il secondo momento della prova, che, a mio avviso, non costituisce affatto un avvicinamento, se non retorico, alla prova di Tommaso; e tale distanza dall'Aquinate è innanzitutto richiesta dalla logica del testo, ed in secondo luogo confermata estrinsecamente da una serie di osservazioni, contenute nelle *Risposte alle obiezioni*, in particolare alle prime e alle quarte. Per rendere la lettura più scorrevole, sarà forse conveniente partire da queste ultime.

SECONDO MOMENTO

L'unità dei due momenti della prova, e la conseguente distinzione dagli argomenti causali tradizionali è da Cartesio enunciata in modo alquanto singolare nelle *Risposte a Caterus*:

Ma poiché [l'idea di Dio] è impressa in una stessa maniera nello spirito di tutti, e poiché non vediamo che essa venga mai d'altronde che da noi stessi, noi supponiamo che essa appartenga alla natura del nostro spirito; ma dimentichiamo un'altra cosa, che si deve principalmente considerare, e

donde dipende tutta la forza o l'intelligenza di questo argomento; la quale è 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». Ecco perché, oltre a ciò, io ho domandato se potrei essere nel caso che Dio non fosse, non tanto per apportare una ragione differente dalla precedente, quanto per spiegare la stessa più esattamente.²¹¹

Nella «precedente ragione», ossia il primo momento, come abbiamo visto, si trattava di costituire un passaggio legittimo dall'idea che abbiamo di Dio, alla sua esistenza, attraverso la nozione di causalità. A questo punto però si sta parlando non più di un'idea, ma di una sostanza, l'io, che pensa quella idea. Questo pone apparentemente su un piano ben diverso la riflessione cartesiana. Ma i vari obiettori, hanno sottovalutato la portata di quella osservazione, «noi supponiamo che essa – l'idea di Dio – appartenga alla *natura* del nostro spirito», che in realtà, come vedremo, è presente, pur in ordine inverso, anche nel testo della *Terza meditazione* (quindi la critica può essere rivolta anche allo stesso Caterus, oltre che ai suoi successori). Ed è tale riflessione sul nostro spirito, che pensa per sua stessa natura quell'idea, che ci porta a considerare la causa del *cogito*, dal che «dipende *tutta* la luce o l'intelligenza di questo argomento». Quindi l'idea di Dio è cruciale anche nel secondo momento, il che porta Cartesio a dire che la ragione quivi esposta è la stessa di quella del primo «spiegata più esattamente», e che Caterus paragona «il *mio* argomento *ad un altro*, tratto da San Tommaso e da Aristotele»²¹². Ed i motivi sono due:

Io non ho punto tratto il mio argomento dal vedere che nelle cose sensibili vi era un ordine o una certa successione di cause efficienti, in parte perché ho pensato *che l'esistenza di Dio era molto più evidente di quella di ogni*

²¹¹ R. Cartesio, *Risposte alle prime obiezioni*, Ivi, pagg. 101-102, corsivi miei.

²¹² *Ibidem*, corsivi miei.

cosa sensibile, ed in parte anche perché non vedevo che questa successione di cause mi potesse condurre altrove che a farmi conoscere l'imperfezione del mio spirito, non potendo io comprendere come tali cause infinite si siano susseguite le une alle altre da tutta l'eternità in guisa tale che non vi sia stata una causa prima. *Poiché certamente dal fatto che non possa comprendere ciò, non segue che debba esserci una causa prima [...]*; ma invece segue solo che il mio intelletto, che è finito, non può comprendere l'infinito²¹³.

Questo, dunque, il primo motivo. A Cartesio non sfugge affatto la dialettica dell'argomento *a posteriori* tomistico, che Kant esplicherà magistralmente un secolo e mezzo più tardi, in primo luogo nella dottrina delle antinomie: dal fatto che io non posso comprendere l'infinita successione «da tutta l'eternità» delle cause «in guisa tale che non vi sia stata una causa prima», non segue affatto che questa causa prima si sia data, ma solo che io non posso comprendere l'infinito. Quindi l'argomento in questione non è incoerente, ma nemmeno concludente. Il problema è che le cose sensibili e la loro successione sono qualcosa di molto diverso da Dio, che tutte le trascende: «l'esistenza di Dio è molto più evidente di quella di ogni cosa sensibile». Se vogliamo chiedercene la ragione, è sufficiente ritornare alle pagine già analizzate della *Terza meditazione*: nelle cose sensibili Cartesio non riconosce «nulla di così grande, né di così eccellente, che non mi sembri poter venire da me stesso», vuoi formalmente, vuoi eminentemente, ed in esse non trova «che pochissime cose, che concepisca chiaramente e distintamente». L'idea di Dio presenta invece tutt'altro contenuto, ed è tale che «tutte le altre cose che sono, siano state create e prodotte», «*se è vero che ve ne sono di esistenti*». Quindi il percorso delle *Meditazioni* procede esattamente in direzione contraria rispetto a quella percorsa da Tommaso: si parte

²¹³ *Ibidem*, corsivi miei

sempre e comunque dall'idea di Dio, e si cerca di convogliare ogni possibilità dell'essere in essa. Ma che questo essere, quello delle cose sensibili, sia in effetti, è ancora in questione, e il problema non verrà sciolto definitivamente fino all'ultima meditazione. Si tratta dunque di ricercare il fondamento necessario, la necessità stessa che funge da condizione al darsi di queste possibilità. Per trovarlo, occorre lavorare sulla stessa nozione di causalità in modo da evitare una successione temporale, e in modo che, per dir così, tale nozione riposi su se stessa, nel senso che abbiamo detto di sopra:

Non ho cercato tanto per quale causa sono stato prodotto una volta, quanto, piuttosto, di sapere qual è la causa che adesso mi conserva, allo scopo di liberarmi con questo mezzo da ogni seguito e successione di cause²¹⁴.

Il che trova applicazione ed esplicazione nel secondo motivo che appone Cartesio, per distinguersi dall'Aquinate:

Non ho cercato qual è la causa del mio essere in quanto sono composto di corpo e di anima, ma solo e precisamente in quanto sono una cosa che pensa [...]. Di più, [l'ho fatto] principalmente in quanto, tra parecchi altri pensieri, riconosco di avere in me l'idea di un essere sovranamente perfetto; *poiché da ciò solo dipende tutta la forza della mia dimostrazione*. Primieramente, perché questa idea mi fa conoscere ciò che è Dio, almeno in quanto sono capace di conoscerlo; e secondo le leggi della vera logica, non si deve mai domandare di nessuna cosa "se essa è" senza sapere innanzi tutto "ciò che essa è". In secondo luogo, poiché è questa stessa idea che mi dà occasione di esaminare *se io sono per me o per opera d'altri, e di riconoscere i miei difetti*. Ed in ultimo luogo, è essa che mi insegna che non solamente vi è una causa del mio essere, ma, di più che questa causa contiene ogni sorta di perfezioni, e pertanto è Dio.²¹⁵

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *Ivi*, pag. 103, corsivi miei.

Fino a qui si pongono gli elementi iniziali sui cui poggiare la dimostrazione che prende avvio proprio da qui e si fonda, come è noto, sul principio di autocausalità. Quello che è importante vedere in questi brani è che tale principio è leva dell'argomentazione cartesiana fin dall'inizio di essa, ed è proprio questo che spiega, come cercherò di illustrare, quel fondamentale inanellamento metafisico della «natura del nostro intelletto» nell'esistenza di Dio. Scribano, invece, proprio qui, crede di ravvisare il nucleo delle oscillazioni ed indecisioni della prova, ed in definitiva, di quella che a suo avviso è una «mutazione di identità». Cartesio sarebbe partito da un'argomentazione sostanzialmente tomistica, e a seguito di due situazioni «imbarazzanti», dovute prima all'incalzare di Caterus e poi di Arnauld, dovette cambiare consistentemente la sua argomentazione. Il fulcro della trasformazione sarebbe il passaggio dalla centralità in essa della dimensione del presente (il non procedere dal presente al passato), alla centralità proprio della nozione di autocausalità «Se nel presente 'non c'è tempo' – si chiede l'autrice – per il regresso all'infinito, come potrebbe questo innescarsi nel caso che l'ultima causa cui si perviene nel tempo presente non fosse *causa sui?*»²¹⁶. Infatti, secondo lei, «la nuova giustificazione data [nelle *Risposte alle prime obiezioni*] per motivare il passaggio da un ente causato ad un ente 'causa sui' *rovescia radicalmente l'impostazione del problema della terza Meditazione*. Se l'esistenza di un ente causato da altro rimanda direttamente ad una 'causa sui', si dovrà dire che, siccome deve esserci una 'causa sui', allora non ci può essere regresso all'infinito, e non, come si diceva nella terza Meditazione, siccome è impossibile il regresso all'infinito, allora deve darsi una 'causa sui'. Il problema di inibire il regresso all'infinito *non si pone neppure*, in questo caso, come si vede solo che si rifletta alla circostanza che, nella terza

²¹⁶ E. Scribano, *op. cit.*, pag. 68.

Meditazione, la limitazione del fattore tempo, *ottenuto grazie alla* ricerca di una causa che conserva nel tempo presente, *serviva* a rendere finito il numero delle cause conservatrici, e quindi ad assicurare il compimento del regresso, mentre *il nuovo argomento* esclude che di cause *ve ne possano essere più di una*»²¹⁷. Conclude in modo quanto mai categorico: «Descartes non intende però ammettere il contrasto tra l'argomento elaborato nella terza Meditazione per giungere ad una causa ultima – l'impossibilità del regresso infinito nel tempo – e quello ora offerto a Caterus per sostenere che la causa prima è anche 'causa sui' – *l'esistenza di un ente causato da altro implica l'esistenza di una 'causa sui'* – e lascia così convivere l'una accanto all'altra le *due* argomentazioni. *Ma il conflitto tra le due prospettive è palese giustappunto nella questione del regresso all'infinito.* Se la nozione di 'causa sui' è ricavabile direttamente e immediatamente dalla esistenza di un ente causato da altro, tutta la *drammatizzazione* sul creare particolari condizioni che quel regresso inibiscano, e che Descartes aveva opposto a Tommaso, *non ha alcun senso*»²¹⁸. A dire il vero, mi sembra che l'unica drammatizzazione che traspaia da queste considerazioni sia quella che opera Scribano stessa nel sottolineare un conflitto tra la prospettiva del tempo presente e quella dell'autocausalità. Né comprendo fino in fondo perché su alcuni autori, tra cui i due oggetti di questa ricerca, Cartesio e Kant, gli interpreti si spingano in un gioco al massacro così spudorato, nella ricerca di contraddizioni anche, onestamente, piuttosto grezze nelle quali sarebbero caduti. Ma la dialettica, ammettendo, come io credo, che ve ne sia una, del loro pensiero filosofico non va cercata in presunte incongruenze testuali, ma ben più alla radice, nei presupposti *logici* (e non in particolari filologici) stessi di tale pensiero.

²¹⁷ E. Scribano, *ivi*, pagg. 69-70, corsivi miei.

²¹⁸ *Ibidem*, corsivi miei.

Dunque io ritengo vi sia una profonda coerenza tra la *Terza meditazione* e le *Risposte alle prime obiezioni*. La domanda da cui si origina il secondo momento della prova è: «Da chi trarrei la mia esistenza?», e il primo punto che si esamina è che l'esistenza se la possa dare l'io stesso:

Se io fossi indipendente da ogni altro, e fossi io stesso l'autore del mio essere, certo non dubiterei di nessuna cosa, *non concepirei più desideri*, ed infine *non mi mancherebbe nessuna perfezione*; perché *mi sarei dato io stesso tutte quelle di cui ho in me l'idea*, e così sarei Dio²¹⁹.

Il problema dell'autocausalità è dunque il *presupposto* da cui parte l'argomentazione della terza Meditazione. È l'autocausalità che si cerca fin da principio, perché, per come è stata definita la causalità, soltanto in un oggetto che si dia l'essere da sé si può trovare una garanzia sufficiente per l'essere e per la verità. E Cartesio qui non accenna affatto al problema dell'essere presente per includere una causa che sia per sé positivamente: egli dice semplicemente che l'io non può essere tale causa, e non può esserlo *per definizione*. Un essere per sé è un essere che si dà tutte le perfezioni di cui ha in sé l'idea, ed è *proprio in ciò che riposa il suo essere fondamento primo*. Perciò l'essere che è autocausale ha qualcosa in sé per cui risulta essere perfettissimo, ed è questa la condizione che si sta cercando. Quindi non è l'adottare una prospettiva sul presente che porta all'idea di una causa prima, *ma è esattamente il contrario*, come risulta da ciò che Cartesio stesso dice:

In effetti, è una cosa ben chiara ed evidente (a tutti quelli che considereranno con attenzione la natura del tempo), che una sostanza, per essere conservata in tutti i momenti che essa dura, ha bisogno dello stesso potere e della stessa azione che sarebbe necessaria a produrla e crearla affatto di nuovo, se essa non fosse ancora. *Di modo che la luce naturale ci*

²¹⁹ R. Cartesio, *op. cit.*, pag. 45, corsivi miei.

*fa vedere chiaramente che la conservazione e la creazione differiscono solo riguardo al nostro modo di pensare, e non in effetti.*²²⁰

Bisogna riconoscere che questo principio sembra introdotto *ad hoc*, per evitare la successione delle cause nel tempo, in modo da evitare le difficoltà della prova tomista, e poterla, per dir così, riciclare. Ma queste stesse difficoltà non sono di semplice natura logica: il problema di Cartesio non è quello di evitare l'elemento cui si possa contrapporre un'antitesi all'interno della prova di Tommaso, e quindi, cavarsela aggirando le argomentazioni ad essa contrarie. Per lui, il fatto che attraverso il tempo non si possa risalire ad una causa prima pone un problema al concetto stesso di causa, che quindi va radicalmente rivisto. Che significa, infatti, che il principio della conservazione della sostanza sia «chiaro ed evidente a tutti quelli che considereranno con attenzione la natura del tempo»? Il problema da cui parte Cartesio, come abbiamo detto, è se l'io possa essere *causa sui*. Ma, come abbiamo visto, il che è impossibile, perché l'io che pensa l'idea di Dio, è insufficiente a se stesso. Ora, non si può «evitare la forza di *questo* ragionamento», se si suppone che «sono sempre esistito come esisto ora», cioè ipotizzando che l'io non abbia causa, ma sia un dato di fatto ontologico. Bisognerebbe dunque sempre cercarne l'autore, e cercarlo non risalendo nel tempo, ma sempre tenendo conto che l'essere dell'io è *ora* insufficiente a se stesso. Il motivo è chiaro, e cioè che la sostanza richiede sempre una garanzia a se stessa, perché il principio di causalità come è presupposto da Tommaso può essere sempre messo in discussione: «dal fatto che un poco prima sono esistito, *non segue* che io debba esistere adesso, *a meno che in questo momento qualche causa mi produca e mi crei, per così dire da capo, cioè mi conservi*». La causalità nel tempo è priva di quella necessità metafisica che Cartesio richiede, e che ha posto nella sua

²²⁰ *Ivi*, pag. 46, corsivo mio.

nozione di causalità nella prima parte della *Terza meditazione*, o quanto meno, dal punto di vista logico, non la illustra²²¹. Infatti, «il tempo della mia vita può essere diviso in un'infinità di parti, ciascuna delle quali non dipende in nessuna maniera dalle altre». Vale a dire che non si vede in forza di quale argomento si debba postulare una forma di identità, o almeno di rigida consequenzialità tra diversi nel tempo. Non c'è nessuna necessità logica nel fatto che si dia un essere e da esso ne consegua un altro, anche se è altro solo nel tempo. Se non vi è tale necessità l'essere potrebbe dunque annichilarsi in tutto, senza nessuna difficoltà, poiché nulla lo sostiene. Ma allora la nozione di causalità non può essere di semplice legame estrinseco, il legame non può essere semplicemente postulato: la causalità deve riguardare l'essenza stessa degli enti che si legano, deve avere una rigida coerenza interna agli enti della catena, e solo l'esame dell'essenza di un ente può giustificare la coerenza, vale a dire la deducibilità, vale a dire l'identità, di un ente dato con un ente diverso. Ecco perché con il processo causale di Tommaso non si perviene mai ad una causa prima: perché in esso l'esistenza di un ente è sempre giustificata dall'esistenza di un altro ente, e non si trova che l'essenza giustifichi nella sua necessità un'esistenza. L'essenza assume un ruolo metafisico fondamentale, di necessario fondamento dell'essere, ed in essa dovrà riposare la necessità della causa prima. È dunque la ricerca iniziale di una causa che trovi fondamento in se stessa, la ricerca della necessità stessa dell'essere che porta all'esame della causalità nel presente: la domanda iniziale ha imposto una revisione radicale del concetto di causalità, che si pone non come successione di enti, ma come identità o deducibilità di enti, e che mette a capo ad un principio primo necessario ed autocausale. In altre parole, la causalità che cerca Cartesio è una causalità

²²¹ È un problema spinoso, sul quale ritorneremo in parte nel terzo capitolo. La causalità nella successione temporale tende ad identificarsi con la catena delle cause, costituendo l'analogo della

autenticamente metafisica, e non semplicemente fisica od ontologica: essa deve assurgere al ruolo di *ragione* dell'essere, e non semplicemente di regola o modo dell'essere.

Con queste considerazioni vediamo non soltanto che il testo delle *Risposte alle prime obiezioni* si innesta e si appoggia su quello delle *Meditazioni*, e che è compatibile con esso, ma anche che senza il testo delle *Meditazioni* non si capirebbe fino in fondo quello delle *Risposte*. In queste, come abbiamo visto, Cartesio lega apertamente il problema di non poter giungere ad una causa prima attraverso la prova tomistica con il fatto di prendere in considerazione la causa che conserva l'io nel tempo presente: io non posso giungere ad una causa prima con l'argomento di Tommaso, «un altro» rispetto al mio. «Ecco perché» ho impostato il mio argomento sull'esistenza di me stesso «che non dipende da nessun seguito di cause», e ho cercato di sapere «qual è la causa che adesso mi conserva». Ma è nella meditazione che viene detto che occorre rinunciare alla successione delle cause nel tempo perché occorre ridefinire completamente il concetto di causa, in un modo tale che si possa giungere ad un fondamento necessario dell'essere, e che proprio questo mancato riesame impedisce nella vecchia prova, quella tomista, di trovare una causa prima. In altre parole, è l'esigenza iniziale di trovare un ente in sé necessario che impone una ridefinizione della causalità, tale per cui il tempo non giochi alcun ruolo. Insomma, le *Risposte* sono principalmente un commento al testo delle *Meditazione*, o al limite una delucidazione. Separarle non ha alcun senso.

Dunque la nozione di necessità, che impone la ridefinizione della causalità, fa sì che *fin dall'inizio*, si ricerchi un ente *per se* considerato positivamente, ovvero

forma del tempo, e, in fondo, semplicemente una sorta di reificazione del tempo. Così considerata, però, non dà ragione dell'essere di un dato ente.

autocausale. E questo è detto anche nella meditazione. Parlando della causa dell'io, infatti, si deve dire che essa contenga almeno tanta realtà quanto ne contiene l'io (cioè dev'essere una cosa che pensa e possedere in sé tutte le perfezioni che attribuisce alla natura divina).

Poi si può da capo ricercare se questa causa trae origine da se stessa o da qualche altra cosa. Poiché, se essa la deriva da se stessa, ne segue, *per le ragioni che ho di sopra allegate*, che essa stessa dev'essere Dio; infatti, avendo la virtù d'essere e d'esistere per sé, deve anche avere, senza dubbio, la potenza di possedere attualmente tutte le perfezioni di cui concepisce le idee, cioè tutte quelle che io concepisco essere in Dio²²².

Quindi Cartesio non sta millantando quando risponde a Caterus di «non [aver] detto che è impossibile che una cosa sia la causa efficiente di se medesima». Ma per capire in che senso l'abbia detto, occorre risalire proprio a quella particolare concezione della causalità, la causalità metafisica, che discende peraltro dalla nozione di verità che presuppone. Nelle *Risposte* a Caterus e ad Arnauld si preoccupa proprio di chiarire questa profonda connessione.

Chi sostiene che sia impossibile che una cosa sia causa efficiente di se medesima, lo può fare solo «quando si restringa il significato di efficienti a quelle cause che *son differenti dai loro effetti, o che li precedono nel tempo*». Ma è evidente che Cartesio

²²² *Ivi*, pag. 47, corsivo mio. L'argomento che Scribano trova nelle varie *Risposte*, e che secondo lei diverrà il vero argomento *a priori*, è già contenuto nella terza Meditazione. Scribano, tra l'altro, si fonda anche sul fatto che ad un certo punto, rispondendo a Caterus (*ivi*, pag. 106), Cartesio dice apertamente di star facendo un'osservazione nuova: «Anzi, aggiungerò di più, ciò che, tuttavia, non ho scritto prima, che non si può nemmeno andare soltanto fino ad una causa seconda, poiché quella che ha tanta potenza da conservare una cosa che è fuori di sé, conserva a più forte ragione se stessa con la propria potenza, e così è *per sé*». Secondo Scribano proprio qui si manifesta che Cartesio «rovescia radicalmente l'impostazione del problema della terza Meditazione». Ed in effetti è vero che nella terza Meditazione si parla anche della possibilità di passare attraverso cause intermedie, e, a parere della studiosa, «il nuovo argomento esclude che di cause se ne possano dare più d'una». Ma, a mio avviso, a Scribano sfugge una paroletta del testo che cita: «non si può nemmeno andare *soltanto* ad una causa seconda». Cioè Cartesio non esclude la possibilità che si passi attraverso cause intermedie, ma sostiene che in forza del proprio argomento non ci si può affatto arrestare ad una causa seconda, ma ci si deve sempre chiedere se si è giunti ad una causa autocausata. Il problema, per ciò che viene detto nella terza

deve avere usato un altro significato, più allargato: «chi non sa, infatti, che una stessa cosa non può essere differente da se stessa né precedersi nel tempo?»²²³. Se si vuole porre un termine al progresso indefinito di cause, occorre trovare una giustificazione per la causa incausata: «la luce naturale ci dice 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»²²⁴. Il motivo di questa autosufficienza è che Dio viene concepito come «una cosa nella quale v'ha una *potenza* [*potentia*] sì grande e sì inesauribile, ch'essa non ha mai avuto bisogno di soccorso alcuno per esistere, e che non ne ha neppure bisogno adesso per essere conservato, e che così è, *in un certo modo* [*quodammodo*], la causa di se stessa»²²⁵. Viene dunque qui introdotto esplicitamente il concetto di *potenza*, su cui, dicono gli interpreti, si fonda anche il secondo argomento contenuto nelle *Meditazioni*. Su esso Cartesio insiste particolarmente:

considerando l'immensa ed incomprendibile potenza che è contenuta nella sua idea, l'abbiamo riconosciuta sì piena e sì abbondante, che, in effetti, essa è la causa per cui egli è [...]»²²⁶

[...] poiché noi vediamo che ciò che fa sì che esso esista per sé, o che non abbia causa differente da se stesso, non procede dal niente, ma dalla reale e vera immensità della sua potenza, ci è lecito pensare che egli fa, in certo modo, riguardo a se stesso quello che la causa fa riguardo al suo effetto; e pertanto che è per sé positivamente.²²⁷

Meditazione, non è che ci sia o non ci sia una causa intermedia, ma solo che *se* si dà una causa intermedia, si possa risalire alla causa prima che sia *per sé* «nel modo più positivo».

²²³ *Ivi*, pag. 103.

²²⁴ *Ivi*, pag. 104.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ivi*, pag. 105.

²²⁷ *Ivi*, pag. 106.

Gli interpreti lo dicono, e a ragion veduta, dunque. Ma occorre fare attenzione: questa *potentia* non è quella che si predica di un cavallo da tiro, ed è Cartesio stesso a metterci in guardia, introducendo un passaggio difficile e sottile:

Tuttavia, bisogna notare che non intendo qui parlare d'una conservazione, che si faccia *per mezzo di qualche influenza reale e positiva* [*per ullum positivum influxum*] della causa efficiente, ma che intendo solo dire che *l'essenza di Dio è tale, che non è possibile che esso non sia o non esista sempre*²²⁸.

Cartesio non sta dicendo nulla di drammaticamente nuovo. Si potrebbe pensare, come in effetti è stato fatto, che qui invece si stia chiamando in soccorso l'argomento della quinta Meditazione, per uscire, anche se in modo un po' confuso, dall'intreccio di difficoltà in cui si è cacciato con questo primo argomento. Ma se si guarda il percorso effettuato fino a qui, possiamo ricavare una diversa impressione d'insieme. In primo luogo, nella terza Meditazione, Cartesio aveva innanzitutto posto un principio, quello di causalità, per ricercare la maggiore realtà di una idea, rispetto ad un'altra. In questo modo aveva legato a doppio filo, anzi era riuscito a creare una sintesi tra l'essere formale dell'idea (l'idea in quanto attualmente pensata), l'essere oggettivo dell'idea (l'oggetto rappresentato dall'idea, e quindi l'essenza di questo oggetto) e la causalità. Nell'esaminare di volta in volta quale fosse il valore di verità di una singola idea, aveva dovuto prendere in considerazione l'essenza rappresentata dall'idea, e valutare se essa fosse tale da procedere dall'io oppure no, ovvero se la sua causa fosse l'io oppure se tale causa potesse risiedere nell'oggetto in sé o comunque da altro rispetto all'io. Se nessuna idea avesse avuto un'essenza tale da non essere causata dall'io, allora sarebbe stata confermata la realtà formale dell'idea in quanto veramente pensata dall'io, ma non quella dell'essere oggettivo dell'idea come essere formale,

vale a dire che non si sarebbe dovuto considerare l'oggetto della rappresentazione dell'idea come in atto ed indipendente dal pensiero. Ma l'idea di Dio è, evidentemente per la sua stessa essenza, tale che la sua causa è in sé, e non nell'io: l'io infatti non ha realtà sufficiente da impiegare nella produzione di una simile idea, che quindi si deve sostenere da sé; tanto che se l'io avesse avuto tale realtà «si sarebbe dato esso stesso tutte [le perfezioni] di cui ha in sé qualche idea, e così sarebbe Dio»²²⁹. *Quindi l'io non può essere autocausale*. Ma a questo punto, con tipico procedimento cartesiano, molto simile a quello di progressiva riduzione, nelle *Regole*, dell'«enumerazione» alla «deduzione», e di questa all'«intuizione», la stessa causalità così concepita viene a coincidere con il suo stesso principio, e cioè Dio (in ciò giustificando l'uso del nome *contrazione delle cause*, che ho utilizzato per individuare questo atteggiamento logico). Cartesio si occupa di questo sottile, ma determinante aspetto della sua ricerca nelle *Risposte alle quarte obiezioni*. Arnauld si focalizza proprio su questo punto, sostenendo che una causa, per luce naturale, è differente dal suo effetto, e quindi Dio non può essere autocausale, e deve essere considerato *per sé* solo negativamente²³⁰. E, a maggior prova, afferma con forza: «Non si domanda la causa efficiente di una cosa, se non in ragione della sua esistenza, e non in ragione della sua essenza». Cartesio non dà torto al suo obiettore, poiché anch'egli ha negato che Dio sia causa efficiente di se stesso, «poiché dicendo “ch'egli fa in certo modo la stessa cosa [che la causa efficiente riguardo al suo effetto]”²³¹ ho mostrato di credere che non fosse proprio la stessa». E subito di seguito ritorna sul concetto di *potentia*:

²²⁸ *Ivi*, pag. 104.

²²⁹ Ovviamente nel testo di Cartesio, già citato, la frase è volta in prima persona: «mi sarei dato io stesso, ec.», *ivi*, pag. 45.

²³⁰ Cfr. *ivi*, pagg. 201-203.

²³¹ Lo aveva affermato nelle *Risposte alle prime obiezioni*, *ivi*, pag. 106.

Ora, qual cosa può [non avere bisogno di causa efficiente], eccetto Dio? Ed anche dopo ho detto «che vi era in Dio una potenza sì grande e sì inesauribile, che egli non ha mai avuto bisogno di alcun ausilio per esistere, e non ne ha bisogno neppure per essere conservato, sì che egli è in certo modo la causa di se stesso». E là queste parole «causa di se stesso», *non possono in nessun modo essere intese come dette della causa efficiente*, ma solo nel senso che la potenza inesauribile di Dio è *la causa o la ragione* per la quale egli non ha bisogno di causa. E poiché questa potenza inesauribile, o [sive] *immensità d'essenza*, è «del tutto positiva», per questo ho detto che la ragione o la causa, per la quale Dio non ha bisogno di causa, è positiva. Il che non potrebbe mai dirsi di nessuna cosa finita, anche se fosse perfettissima nel suo genere²³².

In questo passo addiveniamo ad un chiarimento importante: quando si dice che Dio è «causa sui», occorre che «in nessun modo» si intenda tale causalità come efficiente. Del resto, come aveva detto nelle risposte alle prime obiezioni, si porrebbe «una questione frivola», e quindi, sarebbe un errore grossolano da parte di Cartesio cadervi. Allora apprendiamo che la potenza è la «causa o la ragione» del suo essere privo di mancanza di causa. Ma allora, a questo punto, prendendo a parlare di *causa sive ratio*, Cartesio si pone apertamente nella ricerca di una giustificazione che trascenda l'ordine causale degli efficienti in senso stretto, ma che richieda alla causa prima la ragione assoluta del suo stesso essere, e la potenza non può più essere intesa come un *positum influxum*, un influsso positivo che faccia sì che Dio esista (ricadendo così nel pensiero che Dio sia prima di se stesso), ma andrà a coincidere con la stessa essenza: «*inexhausta potentia sive immensitas essentiae*». È dunque su questo piano che si gioca la dimostrazione dell'esistenza di Dio. E questo, a dire il vero, l'hanno capito quasi tutti. Però si sono limitati a registrare che qui si parla di *ratio*, di essenza, ec., e

²³² *Ivi*, pag. 224, corsivi miei.

si prende semplicemente atto, che parlando di essenza, a loro avviso, si passa da modalità temporali a modalità logiche. Come ho già detto, l'interpretazione stessa di un «passaggio», di una «mutazione d'identità», mi sembra alquanto discutibile. Ma anche questa considerazione, per altro non diffusamente motivata, di uso di modalità logiche non lascia senza perplessità. L'uso dell'essenza, o peggio, del termine "essenza", per condurre una dimostrazione non è di per sé sufficiente per dire in modo reciso, ed anche un po' liquidatorio, che si usino modalità logico-formali; soprattutto se, come qui, si parla di «causa o ragione», ed «essenza del tutto positiva», che sono espressioni non prive di ambiguità, o addirittura di oscurità.

Difendendo l'uso della causa *efficiente* per dimostrare l'esistenza di Dio (essa «è il primo e principale mezzo, per non dire il solo, che abbiamo per provare l'esistenza di Dio»), Cartesio ne segue l'evoluzione. Di ogni cosa, infatti occorre chiedere se è *per sé*, o *per altri*. In questo modo, si può concludere all'esistenza di Dio, «*benché non si spieghi in termini formali come si debbano intendere queste parole: essere per sé*»²³³.

Cartesio prova allora a farlo:

Tutti quelli, infatti, 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 aver bisogno di causa efficiente.²³⁴

Il linguaggio di questo passo appare piuttosto incerto. In effetti sembra quasi che la dimostrazione faccia uso di due principi: fino ad un certo punto usa la causa efficiente, e, quando si parla dell'ente per sé si usa la causa formale. Ma se così fosse,

²³³ *Ivi*, pag. 226, corsivo mio.

²³⁴ *Ivi*, pag. 226, corsivi miei.

ancora non si capirebbe in che modo l'essenza possa essere causa dell'esistenza, e quindi non si risponderebbe alla critica di Arnauld. In realtà, infatti, si sta introducendo un nuovo principio, che partecipi di entrambe le forme di causalità, e che da una parte attinga alla necessità propria ad un concetto, e dall'altra, per dir così abbia la forza di incidere sull'essere in atto. Il che trova precisazione poco dopo:

Ma, per rispondervi a tono, io credo essere necessario mostrare che tra la 'causa efficiente' propriamente detta e 'nessuna causa', v'ha qualcosa che tiene quasi il punto di mezzo, cioè 'l'essenza positiva di una cosa', alla quale l'idea o il concetto della causa efficiente si può estendere nello stesso modo in cui siamo soliti estendere in geometria il concetto di linea circolare portato al massimo al concetto di linea retta, o il concetto di poligono rettilineo, con un numero indefinito di lati, al concetto del circolo²³⁵.

Il passaggio mi sembra tanto chiaro, che è difficile aggiungere qualcosa. All'infinito il concetto di causa efficiente e quello di causa formale vengono a coincidere, a formare il concetto di «essenza positiva di una cosa», in cui trova compimento e fondamento la causalità efficiente, e la causalità in genere. La catena delle cause viene contratta in tale essenza, giustificata in essa, e nel suo farsi essa stessa ente in atto, ed ente primo²³⁶. Insomma, è possibile parlare di causalità soltanto se si dà un ente primo che trovi un fondamento assoluto in sé: la causa, infatti, come Arnauld ha capito molto bene cercando di vietarglielo, per Cartesio deve essere ricercata non soltanto per ciò che concerne l'esistenza, ma anche per ciò che concerne l'essenza. Se così non si facesse, infatti, nemmeno la causalità efficiente verrebbe giustificata metafisicamente, e rimarrebbe un semplice strumento ipotetico a disposizione della fisica. L'essenza

²³⁵ *Ivi*, pagg. 226-227, corsivi miei.

²³⁶ In ciò si può dire che il principio definito «essenza positiva di una cosa» sia un'estensione del caso particolare «causa efficiente», il che non sembra potersi dire per la retta rispetto al cerchio, o per il

nel suo ruolo metafisico, allora, non è più semplicemente una forma logica che individua un ente piuttosto che un altro, ma deve assumere un rilievo ontologico: diviene allora in senso generale «realtà», o «perfezione», per indicare l'essere in atto di un oggetto; oppure «potenza», per indicare la capacità dell'ente di tener dietro alla sua essenza come compito, e quindi di produrre in atto ciò che la sua essenza prescrive, delineando un ambito prettamente causale. In questo modo, «potenza», «essenza», e «perfezione» sono dunque modi diversi di vedere la medesima cosa.

Se questo è vero, si capisce bene che le modalità implicite nell'argomento non possono essere soltanto logico-formali, problema che Cartesio riprenderà in modo più esplicito trattando dell'ulteriore prova che adduce nella quinta Meditazione. Il pensiero, o per meglio dire l'essenza pensata di un oggetto, non è di per sé sufficiente ad imporre nulla all'essere in atto. Le modalità logico-formali impongono una necessità interna soltanto al pensiero, anzi, al singolo enunciato. E dunque, secondo le considerazioni contenute di sopra²³⁷, occorre uscirne, e trovare un concetto che convogli in sé una norma per l'essere in atto. Ecco perché Cartesio, pur rendendosi conto del fatto che legittimamente il significato che dà al termine *causa* potrebbe essere accostato al greco *arché*, o al latino *principium*, preferisce ad ogni modo mantenerlo: «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»²³⁸. Egli rifugge consapevolmente dal semplice uso della logica formale, e considera che è proprio all'interno stesso

cerchio rispetto al poligono. Queste ultime sono dunque da considerarsi immagini da non prendersi esattamente alla lettera.

²³⁷ Cfr. *supra*, capitolo I, pag. 92 e segg.

dell'essere che occorre trovare il fondamento metafisico ultimo. Il che mette in atto il processo che fino a qui abbiamo analizzato, secondo il quale il *cogito* e le sue idee sono comunque reputati essi stessi un essere reale. Attraverso questo processo così intricato, si perviene infine non a parlare di semplice essenza, ma di «essenza positiva di una cosa», dove l'essenza è apertamente legata al suo potere causale, fusa al concetto stesso di «potenza». E da qui occorre riuscire a capire quale condizione tale «essenza positiva» ponga, perché da essa si passi all'esistenza necessaria dell'oggetto che designa, e cioè Dio.

Cartesio, ripercorrendo con Arnauld il proprio argomento, e soffermandosi sulla causalità stessa, ripete le due clausole che definiscono la causalità efficiente «in senso stretto», ovvero tradizionalmente intesa: che le cause siano differenti dai loro effetti (quanto all'esistenza) e che li precedano nel tempo. La seconda può essere eliminata, «la nozione di causa efficiente non cessando dal persistere per intero»; l'altra no, e quindi, parlando di autocausalità, si rischierebbe di violare il principio di identità («una cosa non può essere differente da se stessa»). Ma da questo fatto

si deve soltanto arguire che non si tratta di una causa efficiente propriamente detta, il che io riconosco; *ma non già che non si tratta per nulla di una causa positiva*, che per analogia possa essere riportata alla causa efficiente; e questo soltanto è richiesto nella questione proposta. Poiché, *per la stessa luce naturale*, per la quale concepisco che, *se mi fossi dato l'essere, mi sarei dato tutte le perfezioni di cui ho in me qualche idea*, concepisco anche che nulla può darsi l'essere nella maniera in cui si suole restringere il significato della causa efficiente propriamente detta, cioè in modo che una stessa cosa in quanto si dà l'essere, sia differente da se

²³⁸ R. Cartesio, *op. cit.*, pag. 225.

stessa in quanto lo riceve; perché vi è contraddizione tra queste due cose:

essere lo stesso e non essere lo stesso, o essere differente.²³⁹

La causa formale così concepita, ossia «l'essenza positiva di una cosa», nonostante il suo essere causa formale, rimane una «causa positiva»: essa è in grado di determinare degli effetti nell'essere in atto, ed anche l'esistenza. Anzi, solo per essa si dà un essere in atto. La causa efficiente presa in senso stretto è quindi da escludere, ma la ragione che si appone qui per farlo fornisce ulteriori elementi: è «*la stessa luce naturale* per la quale concepisco che, se mi fossi dato l'essere, mi sarei dato tutte le perfezioni di cui ho in mente qualche idea». Qual è dunque questa ragione? L'essenza di un oggetto, abbiamo detto, è la determinazione del suo stesso essere in atto. L'io ha l'idea di una realtà infinita, e quindi si pone un'essenza possibile di fronte a sé. Tale essenza è pensata dal *cogito*, e in quanto tale è in essere, almeno «oggettivamente»; perciò potrebbe essere la regola che determina l'essere del *cogito*, in quanto all'esistenza e al modo d'essere, e a quel punto essere anche in atto, cioè il *cogito* essere autocausale. Anzi, di più: l'essenza dovrebbe essere quella stessa esistenza e quello stesso modo d'essere, e quindi essere come *potentia*, ed il *cogito* avere le stesse «perfezioni» contenute nell'idea, e perciò essere Dio. Ma il *cogito* non ha queste perfezioni, e quindi non può essersi dato l'essere da se stesso, ma deve averlo ricevuto. *Per questa stessa ragione*, «nulla può darsi l'essere nella maniera in cui si suole restringere il significato della causa efficiente, propriamente detta, cioè in modo che una stessa cosa in quanto si dà l'essere, sia differente da se stessa». Come più volte è stato rilevato, la causalità si propone come principio di identità, ma esattamente nello stesso senso per cui l'essenza confluisce e si determina nel concetto di potenza. L'io pensa un'idea, cioè un'essenza; essendo l'io pensiero, questa essenza è parte del suo essere, almeno

²³⁹ *Ivi*, pag. 227, corsivi miei.

come modo. Ma se l'essere dell'io non tiene dietro a quell'essenza, e quindi la sua potenza è inferiore, l'io non è quell'essenza, e, nella fattispecie, non è nemmeno autocausale. Per lo stesso motivo, nulla si può dare l'essere al modo delle cause efficienti, perché essa lega sempre enti distinti in quanto ad esistenza, e, se è così, almeno in parte differenti, anche riguardo all'essenza: siccome l'essenza è anche potenza, se l'essenza fosse la medesima, anche il loro essere in atto, la «realtà» dei due enti, ivi compresa l'esistenza, sarebbe la medesima, e così avremmo di due enti un ente solo²⁴⁰. Allora, vista la concezione della causalità metafisica, soltanto nel primo ente l'essenza e la «realtà» vengono a coincidere in modo tale che esso sia autocausale. Vale a dire che, progredendo di causa in causa, ponendo l'essenza come ragione della realtà dell'ente, e trovando quindi che l'essenza e la potenza della causa sono la ragione dell'effetto, la ricerca si orienta verso un'essenza che sia assolutamente necessaria, e si ponga come un principio primo assolutamente indiscutibile. Se, nel momento in cui cerchiamo la causa di un ente, ricerchiamo nella causa anche la ragione del suo essere e della sua essenza, tale ragione non può che trovarsi nel motivo per cui tale causa è causa ed è causa di quell'effetto, e questo dipende esattamente dalla natura dell'ente che è causa: la causa infatti, come abbiamo

²⁴⁰ È possibile secondo Cartesio che si diano due cose essenzialmente identiche? Può darsi, non è il problema che qui si pone. Qui si sta dicendo che ciò che è *causa* è tale in virtù della sua *potentia*, la quale è l'essere della cosa nella sua capacità di produrre effetti *in atto* secondo la sua essenza. La *potentia* esprime un'essenza e soltanto secondo tale essenza è causa. Ma «è una cosa manifesta per luce naturale, che *deve esserci per lo meno tanto di realtà nella causa efficiente e totale, quanto nel suo effetto: perché, donde l'effetto può trarre la sua realtà, se non dalla propria causa? E come questa causa potrebbe comunicargliela, se non l'avesse in se stessa?* E da ciò segue non solamente che il niente non potrebbe produrre nessuna cosa, ma anche che *ciò che è più perfetto, cioè che contiene in sé maggiore realtà, non può essere una conseguenza ed una dipendenza del meno perfetto*». In base a questo principio: come può un ente produrre attraverso la sua *potentia* un ente a se stesso identico? Infatti la *potentia* esprime la capacità d'azione dell'ente secondo la sua essenza, ed è per questo l'aspetto intrinseco della *realtà* dell'ente medesimo. Dunque per produrre un ente a se stesso identico dovrebbe o avere una *potentia* superiore alla sua essenza, il che è impossibile, o consumarsi nella stessa produzione dell'effetto, ma a questo punto la *potentia* dell'effetto dovrebbe riconfigurarsi secondo un'altra essenza, altrimenti non sarebbe distinguibile da quella della causa, e quindi l'ente causa coinciderebbe con l'ente effetto. Perciò l'essenza dell'effetto è sempre diversa o per grado o per forma a quella della causa.

visto è o eminente o formale, e cioè trasmette all'effetto parte o tutta la sua «realtà», cioè la sua essenza, e l'essere della causa è tale per la sua potenza. L'essenza stessa dunque diventa depositaria della ragione dell'essere di un ente; e se questo è il caso, la ragione dell'essere in generale andrà ricercata in un'essenza che lo ponga in essere, e tale essenza dovrà essere «positiva», cioè dovrà avere in sé una condizione la quale faccia sì che si ponga l'essere. Quindi la causalità stessa, per come è concepita, porta all'idea di Dio, e l'idea di Dio come essere autocausale sostiene la concezione della causalità. In altre parole il principio di causalità e l'idea di Dio sono equivalenti. La causalità presuppone l'idea di un'esistenza necessaria per via dell'essenza, e l'idea di Dio implica la causalità così concepita. In Tommaso e in chi sostiene l'argomento tomista, in effetti, dove la concezione della causalità non cerca un fondamento nell'essenza dell'ente, l'essenza di Dio non è concepibile, e, mutuamente, non si dà un ente per sé in senso positivo.

Ma tale causalità si deve giocare in forza di un principio positivo e necessario. Chi ha distinto un primo argomento ontologico da un secondo, per lo stesso motivo non ha potuto cogliere quale sia questo principio di base. Si è accontentato di dire che a questo punto l'esistenza di Dio si deduceva dall'essenza, che le modalità logiche implicite nella prova erano cambiate, e che l'argomento *a posteriori* diveniva l'argomento *a priori*. Ma se ci occupiamo di capire *in quanto cosa* l'essenza porta all'esistenza, come prima abbiamo dovuto respingere la distinzione tra un primo ed un secondo argomento ontologico, per lo stesso motivo ora ci troveremo a respingere un passaggio da un uso all'altro della modalità, e preserveremo, pur in un senso molto diverso, la distinzione tra un argomento *a posteriori* ed uno *a priori*.

Perché dunque l'essenza è ragione di esistenza, nell'ente primo? Che cosa, nell'essenza, fa sì che tale ente esista necessariamente? Questa domanda ci permetterà

anche di completare la risposta ad un'altra domanda, che abbiamo lasciato in sospenso: perché il «primo momento» ed il «secondo momento» della prova della terza Meditazione costituiscono – per l'appunto – due momenti di un'unica prova?

Tutto il ragionamento di Cartesio è basato sul fatto che nell'idea di Dio siano contenute delle perfezioni che trascendono le possibilità, la *potentia* del pensiero: cioè il pensiero non può produrre l'idea di queste perfezioni. La perfezione «oggettiva» dell'idea, in base al principio che è il loro contenuto che le distingue l'una dall'altra, si riflette, come più volte si è detto, sul loro essere «formale». Ora, egli da qui trae una conseguenza, che, pur senza essere stata commentata, è stata evidenziata nelle citazioni precedenti. Egli sostiene che «se mi fossi dato l'essere, mi sarei dato tutte le perfezioni delle quali ho in me qualche idea». Cartesio cerca anche di spiegare, in qualche modo, questa posizione:

E quando si aggiunge: «se qualche cosa è tale [da essere *causa sui*], essa si darà tutte le perfezioni di cui ha le idee, se pure è vero che non abbia ancora queste perfezioni», ciò vuol dire che è *impossibile* che essa non abbia *attualmente* tutte le perfezioni di cui ha le idee; *tanto più* che la luce naturale ci fa conoscere che la cosa, l'essenza della quale è così immensa da non aver bisogno di causa efficiente per esistere, non ne ha bisogno neppure per aver tutte le perfezioni di cui ha le idee, e che la propria essenza le dà eminentemente tutto quel che possiamo immaginare poter essere dato ad altre cose dalla causa efficiente.²⁴¹

Se l'essere oggettivo dell'idea è pur sempre essere, ciò significa che chi è in grado di produrre quell'idea ha in sé almeno la stessa perfezione contenuta nell'idea. Ma questo era uno dei punti di partenza del percorso cartesiano della terza Meditazione. Ciò che non è chiaro è perché «è impossibile» che ciò che è autocausale non si dia

²⁴¹ *Ibidem*, corsivi miei.

«attualmente» tutte le perfezioni di cui ha in sé l'idea. Il primo motivo, più esplicito, cui Cartesio fa riferimento, è che avere l'esistenza *per sé* «nel senso più positivo» è cosa più grande che darsi le perfezioni di cui si ha l'idea. Anche nella Meditazione stessa esprime il medesimo concetto: «Io non debbo immaginarmi che le cose che mi mancano siano più difficili ad acquistare di quelle di cui sono già in possesso; perché, al contrario, è certissimo che è stato molto più difficile che io, cioè una cosa o sostanza pensante, sia uscito dal niente, di quel che non mi sarebbe l'acquistare i lumi e le conoscenze di parecchie cose che ignoro, che non sono se non accidenti di questa sostanza»²⁴². Quindi non si sarebbe «privato neppure di nessuna delle cose, che sono contenute nell'idea di Dio». L'autocausalità è introdotta fin dal principio del ragionamento come strumento per *chiedere ragione* dell'esistente. Nelle concezioni cartesiane della causalità la ragione dell'ente è la sua stessa essenza, e quindi nell'essenza del primo ente si rintraccia una necessità tale che esso sia per ciò che questa stessa essenza è, in modo positivo, e senza bisogno di causa efficiente. *Questa stessa necessità* che fa sì che esso esista, fa anche sì che esso sia dotato di tutte le perfezioni di cui ha in sé l'idea. Come si è già rilevato, infatti, è esattamente «la stessa luce naturale» che sottende da un lato il fatto che nulla possa darsi l'essere nel modo della causalità efficiente «in senso stretto», dall'altro il fatto che «se mi fossi dato l'essere, mi sarei dato tutte le perfezioni di cui ho in me qualche idea». La ragione dell'esistente, cioè l'essenza di ciò che non ha bisogno di causa è tale, che non può che avere tutte le perfezioni. Ed infatti, «se io stesso fossi autore del mio essere, [...] *non concepirei più desideri*».

A questo punto, dall'essere stesso, dall'esigenza di giustificarlo, emerge un'istanza che si propone come compito, rispetto alla quale l'essere sia tale nel senso più

²⁴² *Ivi*, pag. 45.

compiuto ed alto. L'esistenza dell'io, l'autocoscienza del *cogito* pone in via ipotetica la presenza attuale ed effettiva di un essere alla costruzione del sistema metafisico. Questo essere è posto in via ipotetica perché può essere messo in discussione da due punti di vista, che confluiranno in uno solo. Il primo è che l'essere dell'io, cioè l'unico essere che il pensiero percepisce in modo chiaro e distinto, si pone «fintanto che penso»: esso è dunque contingente. Al pensiero infatti non basta che si dia un essere, ma occorre che quest'essere abbia una ragione per il fatto che è, che è tale, e che è concepito così. Il semplice porre questa domanda presuppone un principio, quello di causalità concepito nel modo che abbiamo visto, la cui istanza suprema, che lo sottende, pretende di essere giustificazione e fondamento dell'essere. Inoltre, l'essere dell'io è ipotetico anche per un motivo logico, perché potrebbe essere che non tutto ciò che è concepito in modo chiaro e distinto sia vero. Questa istanza suprema di necessità risolverà anche questo problema.

Ora, l'istanza suprema, cioè l'idea di Dio, è concepita dal pensiero come fondamento dell'essere, ma l'unico essere di cui abbiamo una qualche conoscenza, per ciò che riguarda l'esistenza, è il pensiero stesso, e, con esso, l'io. L'idea concepita dal pensiero risulterebbe dunque essere il fondamento stesso del pensiero. Per come è concepita la causalità, la stessa essenza del pensiero, è dunque contenuta nell'idea di Dio, e perciò l'io è un essere simile a Dio, ma molto più imperfetto:

E, certo, non si deve trovare strano che Dio, creandomi, abbia messo in me quest'idea, perché fosse come la marca dell'operaio impressa nella sua opera; *e non è neppure necessario che questa marca sia qualcosa di differente da questa stessa opera. Ma da ciò solo che Dio mi ha creato, è assai credibile che egli mi abbia creato a sua immagine e somiglianza, e che io concepisco questa rassomiglianza (nella quale l'idea di Dio si trova contenuta) per mezzo della stessa facoltà con la quale concepisco me stesso: cioè che quando io rifletto su me, non solamente conosca di essere*

una cosa imperfetta, incompleta, e dipendente da altri, *che tende e che aspira senza posa a qualche cosa di migliore e di più grande che io non sia*, ma conosca anche, in pari tempo, che colui, dal quale io dipendo, possiede in sé tutte le grandi cose *alle quali aspiro*, e di cui trovo in me le idee [...]. *E tutta la forza dell'argomento, di cui qui ho fatto uso per provare l'esistenza di Dio, consiste in ciò, che io riconosco che non sarebbe possibile che la mia natura fosse tale quale è, cioè che avessi in me l'idea di un Dio, se non esistesse veramente*; quello stesso Dio, dico, l'idea del quale è in me: che possiede cioè tutte quelle alte perfezioni, [ec.].²⁴³

In questa sintesi, tutti i concetti di cui si è discusso, si relazionano l'uno con l'altro in modo nuovo ed in diverso ruolo. L'io, cioè il pensiero, è fatto a immagine e somiglianza di Dio, ma – osservazione decisiva – questa rassomiglianza, «nella quale l'idea di Dio si trova contenuta», è concepita «per mezzo della stessa facoltà con la quale io concepisco me stesso». L'intelletto stesso, nel suo stesso atto, trova come suo principio l'unità suprema di Dio, e perciò Dio funge da condizione dell'io. Non può essere diversamente, perché l'io è in quanto pensiero, e, per il principio di causalità, il pensiero, creato da Dio, è contenuto in Dio stesso. Prima ancora che per la funzione conoscitiva del pensiero, questo passaggio è cruciale per la dimensione ontologica della riflessione cartesiana. L'io esiste in quanto pensa, ma questo stesso pensiero autocosciente contiene in sé la rassomiglianza con Dio, il quale è dunque richiesto come condizione del pensiero che percepisce se stesso. E proprio nel suo stesso percepirsi esistente, il pensiero si concepisce quindi «come una cosa imperfetta, incompleta e dipendente da altri», e nel suo stesso esistere è tale. Il pensiero è in quanto imperfetto, in quanto contiene in sé la condizione suprema e perfettissima dell'essere, la condizione cioè del pensiero stesso. Se il pensiero esiste e per essenza

²⁴³ *Ivi*, pagg. 48-49, corsivi miei.

abbisogna di una condizione suprema, questa condizione suprema stessa esiste, ed il pensiero discende da essa. Ma il pensiero è in quanto imperfetto (l'imperfezione è essenziale al pensiero) perché abbisogna per essere di una condizione da cui discende, e per il solo fatto che il pensiero discenda da questa condizione, è fatto a sua immagine e somiglianza. Si deve dunque dire che il pensiero è imperfetto perché non è questa stessa condizione, la quale è il suo modello. Perciò la condizione, l'idea di Dio, *assurge a compito dell'io*: l'io è perché protende sempre a Dio. Nello stesso autopercepirsi, l'io si riconosce come imperfetto, e soggetto ad un'essenza, quella di Dio, che definisce completamente il suo essere e da cui dipende: l'io dunque «tende ed aspira senza posa a qualche cosa *di migliore e di più grande*», ed essendo Dio la condizione suprema del pensiero e dell'essere, «possiede tutte le grandi cose alle quali aspiro, e di cui trovo in me le idee». Nel cuore stesso della ricerca dell'essere, della suprema necessità fondativa di esso, Cartesio addiviene dunque ad una dimensione morale, alla prospettiva di un dover essere, che impone all'essere di essere com'è. L'essenza di Dio, per la quale Dio stesso è, è tale che si pone all'essere (dell'io, ma è anche l'unico che il pensiero concepisce senza che possa essere negato) come norma, come ciò per cui l'essere stesso è, e identica al quale deve diventare. Nell'essenza di Dio è dunque contenuta una necessità suprema in forza del quale si deve dare l'essere e deve essere definito: in essa è contenuto un valore assoluto, coercitivo per l'essere. Quando si dice dunque che Dio esiste per la sua stessa essenza, la sua «essenza positiva», che può essere messa in «analogia» con una causa efficiente, si intende dunque che essa funge da suprema istanza, un'istanza di valore assoluto, che per questo solo fatto si porta in essere.

Si può capire meglio, ora, perché l'argomento della terza Meditazione è un argomento unico, diviso in due momenti. In estrema sintesi, si può dire che nel primo momento si

introduce il “fatto” dell’idea di Dio, nel secondo lo si “deduce” nel sistema. Riprendendo di nuovo da capo la riflessione di Cartesio, vediamo che all’inizio egli è in semplice ricerca di un’idea che sia tale da poter asserire che «vi è ancora qualche altra cosa che esiste [oltre a me], che è la causa di questa idea», perché «non è in me né formalmente né eminentemente». Tra tutti i generi di idea che riesce ad elencare, «non resta che la sola idea di Dio» che abbia queste caratteristiche. La dimostrazione, a parere di Cartesio, è concludente anche così esposta, ma manca qualche cosa per averne un’intelligenza piena, perché «sol che si rilasci alquanto la mia attenzione, il mio spirito [...] non si ricorda facilmente la ragione, per la quale l’idea, che io ho, d’un essere più perfetto del mio deve necessariamente essere stata messa in me da un essere, che sia in effetti più perfetto». In altre parole, perde d’efficacia l’intera dimostrazione. In effetti, sembra mancare una connessione sistematica tra i vari termini in questione, che li definisca in modo preciso: l’io sembra ritrovarsi nel pensiero l’idea di Dio senza una ragione chiara; l’io stesso recede sullo sfondo rispetto alle idee che pensa, e cade temporaneamente in ombra il fatto che esso stesso è in quanto pensiero, percezione che costituisce l’unico motivo per cui le idee, modi del pensiero e quindi dell’io realmente esistente, possano essere prese in considerazione come essere realmente esistente; anche la distinzione tra delle realtà «maggiori» o «minori» risulta, per dir così, alquanto sfrangiata, e, come si è visto, lascia infatti Hobbes esterrefatto. Ma, in certo modo, in tutto il primo momento, Cartesio ha solo introdotto il tema, ed evidenziato il ruolo cruciale dell’idea di Dio, e delle perfezioni in essa contenute. La sistemazione completa e definitiva avviene invece nel secondo momento, in cui il principio di causalità dispiega tutta la sua forza metafisica. Nello stesso percepirsi l’io chiede ragione, ed una ragione necessaria della sua esistenza e del suo essere: nel fare ciò fa già ricorso alla causalità, la cui istanza

suprema è Dio. Nella stessa autopercezione dell'io è compresa la ricerca di una necessità assoluta, e dunque la causalità; la causalità si risolve in questa stessa necessità assoluta, la quale si pone in essere in quanto assolutamente necessaria, e nel suo essere necessaria è compito normativo per l'intero essere, e la perfezione sta proprio nel fatto che l'ente sia più o meno adeguato a questa necessità. *L'io trova dunque il suo essere nel suo rivolgersi a Dio, senza il quale non sarebbe esistente, poiché lo stesso pensiero è possibile in quanto ha Dio come condizione suprema.*

Ora, già da qui, viene introdotta una considerazione, che svolgerà un ruolo importantissimo nel seguito delle *Meditazioni*:

[Dio] possiede tutte quelle alte perfezioni, di cui il nostro spirito può bene avere qualche idea, senza pertanto comprenderle tutte; che non è soggetto a nessun difetto; che non ha nessuna di quelle cose che indicano qualche imperfezione. *Donde risulta con abbastanza evidenza che esso non può essere ingannatore, poiché la luce naturale c'insegna che l'inganno dipende necessariamente da qualche difetto*²⁴⁴.

Dio è fondamento ultimo del pensiero. Il pensiero concepisce, contenuta nell'idea di Dio, una necessità tale che non può non assolutamente essere, e che fa sì che Dio esista realmente. Senza questa necessità, e l'essere che è questa stessa necessità, cioè Dio, il pensiero non esisterebbe né in quanto essere né in quanto pensiero. Il pensiero è, in quanto a tale necessità si riferisce, e da essa deriva. Quindi, da una parte la necessità è concepita come talmente inderogabile da prodursi in essere, dall'altra è il fondamento essenziale del pensiero, cui essa si rivolge. Ma l'essere che è, è essere vero, e trova il suo fondamento nella necessità stessa. Se l'essere è perfettissimo, esso è nel grado più alto, quello adeguato alla necessità assoluta, ed è dunque massimamente vero. Ma tale essere perfettissimo è anche la condizione dell'esistenza

e del modo d'essere del pensiero. Il pensiero, nel suo riferirsi a Dio, si rende simile ad esso, e perciò più perfetto, e quindi essere nel grado più alto, e perciò verità. Pertanto, l'essere perfettissimo, fondamento necessario di tutto ciò che è, compreso lo stesso pensiero, non può essere ingannatore. Se lo fosse, significherebbe che la norma assoluta che lo porta in essere, la norma che Dio stesso è, non sarebbe assolutamente necessitante, e se ne potrebbe pensare una, per così dire, di maggior forza, rispetto alla quale Dio sarebbe lacunoso, cioè avrebbe qualche difetto. Pertanto, «l'inganno dipende necessariamente da qualche difetto».

Ora, io credo, risulta abbastanza lampante che la norma assoluta di riferimento dell'essere, che si porta essa stessa in essere divenendo Dio, porta ad una concezione, tipicamente platonico-agostiniana, del bene e del male. Essendo la norma la condizione stessa dell'essere, nel suo porsi come *assoluto dover essere*, la maggiore perfezione è anche una maggiore realizzazione di tale assoluto dovere, e dunque, è anche un maggior bene. Perciò il bene è legato all'essere, ed il male al non-essere: anzi il bene è essere, il male non-essere. Infatti,

essendo Dio il sovrano essere, bisogna necessariamente che egli sia anche il sovrano bene e la sovrana verità, e pertanto ripugna che qualcosa venga da lui, che tenda positivamente alla falsità²⁴⁵.

Si può dunque dire serenamente che Dio non inganni perché è buono. Cartesio fin dall'inizio aveva avuto problemi nell'associare l'inganno alla bontà. Nella prima meditazione, ponendosi il problema di un Dio che può tutto, e quindi anche ingannare, l'ostacolo decisivo sembrava essere la divina bontà. Poco dopo, parlando del genio ingannatore, dice «potentissimo, e *se mi è lecito dirlo*, maligno». Intanto il genio, per il solo fatto di essere ingannatore è maligno. In più, come viene anche esplicitamente

²⁴⁴ *Ivi*, pag. 49, corsivo mio.

detto nel *Colloquio con Burman*, la potenza non può che essere orientata al bene. Come abbiamo già rilevato, infatti, per Cartesio, esattamente come per Anselmo, la potenza è tale sempre in riferimento alla norma assoluta del dover essere, che funge da «essenza positiva di una cosa», tale per cui questa stessa cosa (e cioè Dio) è. Mentire sarebbe dunque del tutto fuori luogo per questo ente, perché, come direbbe Anselmo, apparentemente sarebbe una potenza, ma in realtà sarebbe impotenza.

Occorre rilevare, cosa di cui si tratterà più ampiamente in seguito, che il bene, alla stregua di tutto il creato, discende da Dio, e non è originario. Esso infatti è l'essere che si conforma alla norma divina, e pertanto da essa discende, sia per l'esistenza, che per il suo essere valore.

Ora, se l'analisi che abbiamo portato fino a qui è coerente, risulta chiaro come non vi sia uno slittamento nel corso dell'argomento da modalità temporali a modalità logico-formali. Ho già sufficientemente mostrato che non si dà affatto slittamento nel corso dell'elaborazione di Cartesio dalle *Meditazioni* alle varie risposte, slittamento che per Scribano coinciderebbe proprio con lo slittamento da un tipo di modalità all'altra. Ma qui non si discute di questo: il problema è se si possa a questo punto veramente parlare di modalità temporali, o di modalità logiche. A me sembra proprio di no. Qui non si fa punto questione che «se x è possibile, allora in qualche tempo deve esistere» o che «se x è necessario, allora deve esistere sempre». Né tanto meno sembra che l'esistenza di Dio sia dedotta formalmente o per analisi dalla sua definizione, nemmeno dal fatto che sia onnipotente, perché abbiamo visto quante discussioni sulla causalità abbia sollevato il ricorrere a questa specifica «perfezione». La necessità che sottostà alla prova di Cartesio è la medesima che analizzai nell'ultimo paragrafo del

²⁴⁵ R. Cartesio, *Risposte alle seconde obiezioni*, ivi, pag. 135.

primo capitolo²⁴⁶. È una necessità metafisica, che si pone come valore e norma assolutamente inderogabile: essa è la legge del dover essere in senso assoluto, come già vedemmo, tale per cui tutto ciò che è, è secondo questa norma e dunque acquisisce da essa valore; e per il fatto che essa è necessaria e si pone come valore assoluto, si pone anche in essere. Si viene dunque a delineare una profondissima differenza tra possibile e contingente: il possibile è, genericamente parlando, ciò che può essere negato senza contraddizione; il contingente è ciò che può sì essere negato senza contraddizione, ma è anche in atto, e per ciò stesso è necessario, perché la sua esistenza deriva dalla norma del dover essere, ovvero, è voluta da Dio²⁴⁷. La necessità del contingente non è dunque una necessità logica, ma una necessità di valore, per dir così, morale-metafisico. Ora, proprio a fronte di ciò si pone il problema di trovare una ragione di verità nel conoscere le cose nel loro essere necessario, ed una ragione del loro darsi nell'essere, il che verrà fatto nelle meditazioni successive. Per intanto Cartesio ha fissato un criterio, per ora in via ipotetica, ma che in seguito a questo ragionamento diventerà nella quarta Meditazione definitivo, per individuare la verità il chiaro e distinto.

Ma a questo punto, si può capire anche la natura *a posteriori* della prima prova delle *Meditazioni*, che molto giustamente il loro autore ha voluto tenere distinta dalla successiva, *a priori*. Essa è *a posteriori* in modo diverso da quello tomistico: in questo caso, il problema che ci si pone è quello di trovare un primo ente che abbia generato nel passato le cose che sono presenti nel tempo presente. La domanda di Cartesio è un'altra: egli si propone di trovare la *ragione*, attraverso la causalità, di ciò che è. Ma tale ragione viene ricercata perché il primo essere in cui ci si imbatte, il *cogito*, è

²⁴⁶ Cfr. *supra*, cap. I, pag. 82 e segg.

contingente, e perciò non contiene la ragione di sé. Nel caso tomistico *per principio* la ragione di un essere rimane sconosciuta, ed anche per ciò che riguarda il primo essere occorre parlare di essere *per sé negativamente*. Non così in Cartesio, perché il problema non è semplicemente individuare la causa di ciò che esiste, ma capire metafisicamente il perché della sua esistenza: egli ricerca la causa di ciò che è contingente in quanto è contingente, ovvero in quanto non ha in sé la ragione del suo essere e della sua esistenza. La prova risulta proprio perciò ben distinta da quella *a priori*: in questa infatti, partendo dalla definizione di essere perfettissimo, si troverà una necessità che fa sì che esso sia autocausale. Al contrario, nella prova *a posteriori*, partendo dal fatto che si dà un ciò che contiene la ragione di sé, perché si dà l'essere del pensiero e in esso l'idea di Dio, partendo dunque dal fatto che si dia qualcosa che sia autocausale nel senso cartesiano, in esso si trova una necessità che fa sì che tale primo ente sia perfettissimo. La prima prova di Cartesio è dunque *a posteriori* nel senso che cerca la necessità di ciò che è contingente, ed è dunque già una prova *a contingentia*, nella fattispecie dell'essere del pensiero.

La dimensione metafisica della verità

Il contenuto della terza Meditazione potrebbe apparentemente essere sufficiente alla nuova fondazione dell'essere e del sapere che Cartesio fin dall'inizio sta ricercando. Abbiamo infatti ora a disposizione un fondamento ultimo che è Dio, il quale, oramai ne siamo certi, non è ingannatore. Ma lo stadio cui si è giunti ancora non può soddisfare completamente. La prova è *a posteriori*, abbiamo visto, perché il dato di partenza è la *contingenza* dell'essere dell'io. Essa cioè ricerca un fondamento ultimo

²⁴⁷ Più tardi vedremo che la nozione di “possibile” è alquanto complessa, e può essere avvicinata a “ciò la cui esistenza può essere negata senza contraddizione”. “Contingente” sarà dunque “ciò la cui esistenza può essere negata senza contraddizione, ma esiste”. Cfr *infra*, pagg. 126 e segg.

per ciò che è, ma la cui esistenza non è necessaria. Ma come si vede bene, il pensiero non ha ancora raggiunto e delucidato in modo puro di essa i fondamenti che sta ricercando. Il principio di causalità, infatti, poneva delle domande molto che andavano molto più in là della mera affermazione di un ente che fosse causa dell'esistenza di un altro ente. Esso piuttosto, sin dall'inizio, per il modo stesso in cui è stato definito, chiedeva la *ragione* stessa della causalità di un ente, il principio intrinseco all'ente per cui esso fosse causa di un dato effetto. Il fondamento della causalità riposa dunque nell'essenza stessa dell'ente, nel suo essere tale, sotto forma di *potentia*. Ora, questa impostazione ha fatto sì che si giungesse al porre una ragione per lo stesso essere di Dio nella sua «essenza positiva», la quale fa perno su quell'assoluta necessità descritta sopra, che funge da riferimento necessario per l'essere. Senza questa impostazione l'argomento cartesiano non avrebbe potuto distinguersi in modo così radicale da quello tomista, e non avrebbe nemmeno potuto essere davvero concludente. Ora si tratta di enucleare nella sua purezza questo principio ultimo di necessità metafisica che ha permesso lo svolgimento di questo primo argomento, e addivenire così dunque ad uno stadio definitivo di certezza. Non si deve dimenticare infatti che il *cogito* è stato rilevato essere ipotetico per due motivi: il primo motivo sta nel suo essere contingente, ovvero nel suo poter cessare di esistere. Il secondo motivo è invece logico-metafisico, e sta nel fatto che ancora non sappiamo se tutte le percezioni chiare e distinte sono di per sé vere. Il tentativo di risolvere il primo aspetto dell'essere ipotetico dell'io ha portato alla dimostrazione *a posteriori*, che però nulla poteva risolvere definitivamente di fronte al permanere dell'altra e più radicale incertezza. Ora, però, proprio in questo primo tentativo di

risoluzione Cartesio si è servito di altri e ben più profondi elementi, che, se enucleati, possono risolvere definitivamente il dubbio²⁴⁸. Il cammino deve dunque proseguire.

Gli elementi per passare dalla prova *a posteriori* a quella *a priori* vengono tutti rielaborati e raccolti nella quarta Meditazione, significativamente quella in cui la riflessione trova più apertamente uno sbocco morale, e, altrettanto significativamente intitolata “Del vero e del falso”. Il problema da cui Cartesio qui prende le mosse è quello dell’errore: ovvero sia, come è possibile l’errore nel momento in cui «è impossibile che Dio mi inganni mai». La necessità inderogabile di Dio lo pone come supremo essere e potentissimo, e, «sebbene sembri che poter ingannare sia un segno di sottigliezza, o di potenza, tuttavia volere ingannare testimonia, senza dubbio, debolezza o malizia»²⁴⁹. Se è così, si può trarre una facile conclusione: infatti, oltre all’idea di Dio, esiste «una certa idea negativa del nulla, cioè di ciò che è infinitamente lontano da ogni sorta di perfezione»; l’uomo si trova ad essere «come un termine medio tra Dio e il nulla»²⁵⁰. Perciò nulla può indurlo in errore in quanto creato da un essere sovrano, ma, considerandolo invece come partecipe del nulla, si trova «esposto ad un’infinità di mancamenti». Quindi è l’essere finito che induce all’errore, considerato come un difetto. Ma questa prima soluzione viene immediatamente rimessa in discussione, alla luce di una disamina più chiara della nozione di errore:

Tuttavia ciò non mi soddisfa ancora del tutto; perché l’errore non è una pura negazione, cioè non è il semplice difetto o mancamento di qualche perfezione, che non mi è dovuta, ma piuttosto è una privazione di qualche conoscenza, che sembra che io dovrei possedere. E considerando la natura

²⁴⁸ In questo senso si può tranquillamente affermare che l’essere ipotetico dell’io in quanto contingente viene ridotto all’essere ipotetico dell’io in quanto possibilmente falso.

²⁴⁹ *Ivi*, pagg. 50-51.

²⁵⁰ *Ivi*, pag. 51.

di Dio, non mi sembra possibile che egli mi abbia dato qualche facoltà che sia imperfetta nel suo genere, cioè che manchi di qualche perfezione che le sia dovuta [...] ²⁵¹

L'errore deve essere imputabile. L'errore cioè non può essere una semplice difetto d'essere, bensì un difetto d'essere che non dovrebbe darsi. È vero che la natura umana ha un'infinità di mancamenti, ma quando si parla di errore, si intende qualche cosa di più: si intende che si deve dare una norma di riferimento, rispetto alla quale non deve esserci mancamento. Insomma, quando si parla di errore, si emette un giudizio di valore. Rispetto a cosa si emette un giudizio di valore? Rispetto a ciò che si è appena detto, cioè rispetto al fatto che il pensiero non pensi secondo la norma che costituirebbe il suo compito, e quindi non sia come dovrebbe essere. In altre parole, il problema che si pone alla conoscenza non è semplicemente il fatto che la natura umana, il pensiero, partecipi del non-essere. La natura umana, infatti, partecipa del non-essere, in quanto è un essere finito. Nella sua finitezza avrà sì un'infinità di mancamenti rispetto alla natura divina: ma essendo la natura umana discendente da quella divina, sarà «nel suo genere» perfetta, perciò senza una ulteriore analisi, e con ciò non si potrebbe parlarne come di veri errori, basterebbe dire che i suoi mancamenti sono tali perché questa è la sua natura. Invece si parla di «errore», e il che basta perché si instauri un riferimento ad una norma ulteriore. Ora però il discorso si fa più intricato: quale sarebbe la norma cui il pensiero si deve riferire?

Cartesio lo dice molto bene e chiaramente: l'intelletto non può cadere in errore, «purché si prenda la parola errore nel suo proprio significato», vale a dire non si considerino le imperfezioni dell'intelletto come cose che Dio avrebbe dovuto dare all'uomo. L'uomo dunque, per converso, può rintracciare la verità, se si attiene alla

²⁵¹ *Ivi*, pagg. 51-52, corsivi miei.

natura del proprio intelletto, la quale, come abbiamo visto, ha sempre la norma assoluta come riferimento. Ma in che modo questo può avvenire, oppure non avvenire? Il giudizio dipende sempre «dal concorso di due cause, e cioè dalla facoltà di conoscere che è in me e dalla facoltà di scegliere, o libero arbitrio: ossia dal mio intelletto ed insieme dalla mia volontà»²⁵². Ciò significa che se l'intelletto percepisce un'idea, sta ancora alla volontà assentire oppure no ad essa: l'intelletto «concepisce», la volontà «afferma e nega». In questa facoltà di scegliere, o libero arbitrio, si profila dunque la risoluzione del problema: attraverso di essa il pensiero deve fare ricorso ad un'istanza suprema, tale per cui apprenda secondo verità, e cioè apprenda l'essere secondo la norma suprema. Mentre l'intelletto infatti è finito, la volontà no: essa, se considerata «precisamente e formalmente in se stessa», non è differente da quella di Dio, ed anzi «*essa principalmente mi fa conoscere che reco l'immagine e la rassomiglianza di Dio*»²⁵³. Arriviamo qui ad un punto fondamentale: la volontà si rapporta all'istanza suprema cui l'io si riferisce sempre come propria condizione. In altre parole, l'io, nell'autopercezione del *cogito*, si riferisce ad una suprema necessità, di cui si sente immagine, e che rende possibile la stessa autopercezione. Ma l'io, che pone a se stesso Dio come compito, essendo la sua stessa condizione, si riconosce simile a Dio attraverso la volontà: questa, arbitro della verità, si riferisce alla necessità suprema come norma, ed in ciò determina il pensiero ad immagine di Dio. La volontà si configura dunque come volontà libera, perché si determina secondo una legge *nella quale si riconosce*:

[la volontà consiste] solamente in questo: che, per affermare o negare, seguire o fuggire le cose che l'intelletto ci propone, noi agiamo in modo, che non ci sentiamo costretti da nessuna forza *esteriore*. Infatti, affinché io

²⁵² *Ivi*, pag. 53.

sia libero, non è necessario che sia indifferente a scegliere l'uno o l'altro dei contrari; *ma piuttosto, quanto più inclino verso l'uno, sia che conosca che il bene ed il vero vi si trovano, sia che Dio disponga così l'interno del mio pensiero, tanto più liberamente ne faccio la scelta e l'abbraccio. E, certo, la grazia divina e la conoscenza naturale, ben lungi dal diminuire la mia libertà l'aumentano piuttosto, e la fortificano. Di modo che questa indifferenza che io sento, quando non sono portato verso un lato più che verso un altro dal peso di niuna ragione, è il grado più basso della libertà, e rende manifesto piuttosto un difetto nella conoscenza, che una perfezione nella volontà; perché se conoscessi sempre chiaramente ciò che è vero e ciò che è buono, non sarei mai in difficoltà per deliberare qual giudizio e quale scelta dovrei fare, e così sarei interamente libero, senza mai essere indifferente*²⁵⁴.

La volontà dunque vuole la libertà, e questa consiste nel non essere «costretti da nessuna forza esteriore», e cioè nel determinarsi secondo una regola in cui ci si riconosce: questa regola è Dio stesso, di cui il pensiero si riconosce immagine e somiglianza. Essere indifferenti tra una cosa e l'altra significa non essersi determinati secondo questa regola: infatti Dio è essere supremo, perciò tutto ciò che è, esiste e si conforma secondo la medesima necessità che gli è propria²⁵⁵, e per ciò stesso ha un valore. Chi dunque conoscesse il vero ed il bene sarebbe «interamente libero» nel deliberare quale giudizio o scelta compiere, poiché si riferirebbe alla norma per cui egli stesso si riconosce essere. In altre parole, a partire dall'autopercezione, il pensiero si riferisce alla necessità di Dio come sua essenza-compito, condizione della sua esistenza e di tutto ciò che è: l'io è in quanto pensa all'infinito come suo compito. Nel suo determinarsi verso di essa attraverso la volontà, l'io è libero, perché si determina

²⁵³ *Ivi*, pag. 54.

²⁵⁴ *Ivi*, pag. 54.

secondo ciò di cui è immagine, e compie se stesso, secondo una norma di verità e bene. La determinazione della volontà nella libertà è dunque l'istanza ultima di riferimento del pensiero nel conoscere e nell'agire, per un duplice motivo: perché è il riferimento necessario dell'essere in generale, e quindi anche del pensiero; perché il pensiero, riferendosi ad essa, conosce la forma di ciò che è, che si norma secondo quella regola. Dev'essere quindi ricercata in questo *fondamento morale* la causa dell'errore:

Dunque, donde nascono i miei errori? Da ciò solo, che la volontà essendo molto più ampia ed estesa dell'intelletto, io non la contengo negli stessi limiti, ma l'estendo anche alle cose che non intendo, alle quali essendo di per sé indifferente, essa si smarrisce assai facilmente, e sceglie il male per il bene, o il falso per il vero. E questo fa sì che io mi inganni e che pecchi²⁵⁶.

La volontà dunque non deve disperdersi: essa si deve focalizzare su un oggetto rispetto al quale essa non sia indifferente, ovvero che abbia in sé quella stessa regola nella quale essa si riconosce. Non è stato un caso che «nei giorni passati», il pensiero abbia aderito all'esistenza di se stesso, «perché ad una grande chiarezza che era nel mio intelletto, è seguita una grande inclinazione nella mia volontà, ed io mi sono indotto a credere *con tanta maggior libertà*, quanto minore era l'indifferenza, nella quale mi sono trovato»²⁵⁷. A questo punto il passo è facile: il pensiero aderisce a ragione alle idee chiare e distinte, in quanto rispetto ad esse la volontà non è affatto indifferente.

E questa indifferenza non si estende solamente alle cose di cui l'intelletto non ha nessuna conoscenza, ma generalmente anche a tutte quelle che esso

²⁵⁵ Ho voluto per ora utilizzare un'espressione generica come «gli è propria». Nel seguito, analizzando l'argomento *a priori*, vedremo che Dio è questa stessa necessità.

²⁵⁶ *Ivi*, pagg. 54-55.

non scopre con una perfetta chiarezza, nel momento che la volontà ne delibera²⁵⁸.

Il passo è breve, ma va discusso. La volontà è la parte del pensiero attraverso la quale ci riconosciamo più vicini a Dio. È proprio in virtù di ciò, per via del suo determinarsi secondo una necessità ultima, che essa si fa arbitro di verità: essa ricerca infatti quella determinazione assoluta che è propria di Dio, e che funge da fondamento ultimo dell'essere e del bene. Tutto ciò che è, dunque, (ammettendo che sia), troverà la sua determinazione d'essere in quella stessa necessità che funge da legge per la volontà: perciò la volontà non sarà indifferente all'essere vero, ed anzi «liberamente», aderirà ad esso; dove per «liberamente» si intende con autonomia, in quanto si determina verso l'essere secondo la sua stessa norma.

L'io si era riconosciuto con chiarezza e distinzione esistente in quanto pensante. Quella chiarezza e distinzione nascevano dal fatto che la condizione del pensiero, il riferimento ultimo per ogni pensiero è la necessità di Dio, poiché il pensiero esiste in quanto creato da Dio (per ciò che riguarda il *che*) e quindi a sua immagine e somiglianza (per ciò che riguarda il *come*). Nell'essere del pensiero confluiscono dunque pensiero ed essere in modo immediato: Dio è condizione dell'esistenza del pensiero e riferimento del procedere veritativo del pensiero. Nel suo autopercepirsi, dunque, il pensiero non può che riconoscersi come esistente, perché si riferisce logicamente alla sua stessa causa. Il pensiero si riconosce come creato da Dio, ne porta il marchio attraverso la volontà, marchio che, nel suo portare in sé la norma divina, la stessa volontà ricerca come propria determinazione di libertà. La chiarezza e distinzione è il segno di tale determinazione di libertà: la volontà infatti si determina senza alcuna indifferenza verso di essa, e, appetendo sempre alla necessità divina, ne

²⁵⁷ *Ibidem.*

consegue che ciò che è chiaro e distinto è secondo la norma divina, cioè la necessità stessa che è fondamento dell'essere, e quindi è essere vero. In questo modo Cartesio è oramai uscito dall'ipotesicità del criterio della conoscenza dell'essere, e lo ha fondato all'interno del suo sistema: attraverso la necessità ultima morale che aveva riconosciuto in Dio, può affermare che tutto ciò che è chiaro e distinto è vero. Il criterio viene fondato all'interno del sistema, non come un segno estrinseco di cui Dio, nella sua bontà, avrebbe fatto dono all'uomo; bensì come ciò cui la volontà umana si risolve perché appetisce di determinarsi secondo l'assoluto, e ciò che è chiaro e distinto è decretato secondo la necessità dell'assoluto. Inversamente, alla luce dell'analisi, risulta confermata che l'istanza ultima di necessità su cui faceva perno la precedente meditazione era una vera e propria istanza metafisico-morale, cioè un'istanza assoluta di dover essere che si deve porre necessariamente in essere: nel suo essere un assoluto *sollen* essa si pone come condizione ultima di verità, di esistenza e di bene. Ancora una volta dunque, non si tratta di andare ad individuare una necessità temporale o una necessità logico-formale su cui fondare gli argomenti dell'esistenza di Dio: questa istanza va invece a costituire l'essenza pura ed ultima di verità, su cui articolare l'intero sistema. Su di essa Cartesio potrà impiantare la sua successiva prova dell'esistenza di Dio, una prova «pura», *a priori*.

La prova a priori

Secondo il tipico andamento ondulatorio delle *Meditazioni*, dopo aver esplorato la condizione suprema di verità, Cartesio riprende da questo nuovo punto di vista ad esaminare «se non si possa conoscere qualcosa di certo riguardo alle cose materiali». Sembra insomma iniziata la «ridiscesa» verso le cose sensibili: dopo aver affermato

²⁵⁸ *Ibidem*.

l'esistenza di Dio, ed aver verificato a partire da essa le condizioni ultime di verità di un giudizio, si può cercare di ratificare definitivamente le conoscenze che si dimostreranno effettivamente tali. Ma evidentemente tutto questo non è ancora sufficiente: la riflessione sull'essere si è affrancata oramai dal cercare di stabilire da un singolo dato sensibile, o da una raccolta anche molto estesa di essi, cosa è vero e cosa non lo è; essa si è elevata fino ad una norma pura secondo cui l'essere e la conoscenza si devono regolare. Se si dà tale norma, essa dovrà anche realizzare se stessa in un fondamento ultimo dell'essere: ma, ciò che più conta, il fondamento ultimo dell'essere non dovrà essere argomentato a partire dagli eventuali singoli enti e dai singoli enunciati che oramai si potrebbero dichiarare veri perché conformi alla norma, bensì a partire dalla norma stessa. Se così non fosse, la prova anziché essere pura, sarebbe ancora *a contingentia*. In altre parole, il pensiero è pervenuto ad un'istanza che si pone come condizione ultima della possibilità del pensiero e dell'essere in generale. Se questo è vero, il pensiero puro richiede che proprio da questa istanza l'essere e il suo fondamento vengano dedotti. Gli stessi enti, dunque, nella loro possibilità, e gli enunciati, vengono esaminati relativamente ed in riferimento a quella norma, stabilita nella quarta Meditazione, quindi in merito alla chiarezza e distinzione delle essenze e dei passaggi deduttivi.

E ciò che trovo qui di più considerevole, è che *esistono in me* un'infinità di idee di cose, che non possono essere stimate un puro niente, sebbene forse non abbiano nessuna esistenza fuori del mio pensiero, e che non sono inventate da me, benché sia in mio potere pensarle o non pensarle; ma *le loro nature sono vere ed immutabili*. Come, per esempio, quando io immagino un triangolo, sebbene non ci sia, forse, in alcun luogo del mondo una tale figura fuori del mio pensiero, e non sia mai stata, non per ciò, tuttavia, cessa di esservi *una certa natura, o forma, o essenza determinata di questa figura, la quale è immutabile ed eterna*, né io l'ho inventata, né

dipende dal mio spirito in alcun modo; come appare chiaro dal fatto che si possono dimostrare diverse proprietà di questo triangolo [...] Io posso formare nel mio spirito un'infinità di altre figure di cui non si può avere il minimo sospetto che mai mi siano cadute sotto i sensi, e tuttavia posso dimostrare diverse proprietà riguardanti la loro natura, proprio come avviene nel caso del triangolo: le quali, certo, debbono essere tutte vere, poiché le concepisco chiaramente. E pertanto esse sono qualcosa e non un puro nulla: perché è evidentissimo che *tutto ciò che è vero, è qualche cosa*; ed io ho già ampiamente dimostrato che tutte le cose che io conosco chiaramente e distintamente sono vere.²⁵⁹

Se da una parte Cartesio ribadisce la nozione di *verità esistenziale* («tutto ciò che è vero è qualche cosa»), dall'altra appare evidente che la verità si pone in termini meramente formali, prendendo il termine “formale” in accezione molto ampia: le essenze sono immutabili e vere indipendentemente dal fatto che si diano «in alcun luogo del mondo». Anzi, proprio perché la verità viene posta in termini formali è possibile la nozione di verità esistenziale: platonicamente, è il fatto che la forma dell'essenza segua una rigorosa necessità, la necessità del “chiaro e distinto”, che la rende vera, e condizione e riferimento dell'essere anche quanto all'esistenza. Queste essenze «erano già nel mio spirito, sebbene non avessi ancora rivolto il mio pensiero ad esse», vale a dire sono connaturate al pensiero, sono innate. Esse infatti sono chiare e distinte, cioè obbediscono a quella stessa necessità attraverso la quale lo spirito percepisce se stesso; quella stessa necessità cui fa riferimento la volontà nel suo determinarsi liberamente, e che fa sì che lo spirito si percepisca come immagine di Dio. Esse perciò entrano necessariamente a far parte del patrimonio, per di così, del pensiero, anzi sono esse stesse pensiero, ciò secondo cui il pensiero si determina, perché in esse si esprime la necessità ultima dell'essere e quindi della verità Il

²⁵⁹ *Ivi*, pagg. 60-61, corsivi miei.

pensiero può in un primo tempo non prestare attenzione su di esse, ma nello stesso momento in cui si percepisce esistente, si rende conto che può affermare con sicurezza questa verità perché si riferiscono ad una necessità ultima per la quale esso stesso è: quella medesima necessità è condizione del pensiero e delle essenze, e pertanto il pensiero nel suo anelito di verità, facendo appello alla norma pura per la quale esso è ed è come è, afferma e pone necessariamente queste essenze, e pensa conformemente ad esse. Di più: tutto ciò che il pensiero può affermare con verità deve essere già insito in esso, ossia innato, perché solo nella riflessione su se stesso esso risale alla condizione ultima e pura di verità

Divenuta dunque fulcro della riflessione questa istanza metafisica, e dovendo far risalire ad essa ogni verità, risulta evidente che anche ciò che nella terza Meditazione era stato considerato il fondamento ultimo del pensiero e dell'essere debba essere misurato rispetto ad essa. Cartesio introduce i suoi temi sempre con una sorta di sbadataggine, ma è evidente che questo passaggio non è accidentale, ed è necessario a completare tutto l'*iter* fin qui intrapreso: in primo luogo, infatti, se ora abbiamo in mano un'istanza metafisica che è in grado di distinguere il vero dal falso, ciò che è da ciò che non è, essa dovrà essere in grado di dimostrare la verità di ciò che era stato considerato nella terza Meditazione il fondamento ultimo dell'essere, del pensiero e della conoscenza. Ma, questione ancora più rilevante, occorre chiarire la collocazione di Dio rispetto all'istanza metafisica pura: se Dio, infatti, è il principio fondativo dell'essere e della conoscenza, in che senso si deve dire che si dia un riferimento ultimo ed assoluto attraverso il quale si dimostri la sua esistenza?

LA PROVA ONTOLOGICA COME PROVA DISTINTA DA QUELLE DELLA MATEMATICA.

L'argomento viene introdotto con un'osservazione apparentemente semplice, e poi passo dopo passo, precisato nelle sue caratteristiche di fondo. In primo luogo viene sviluppata l'analogia con le dimostrazioni della geometria:

È certo che io trovo in me la sua idea, cioè l'idea di un essere sovraneamente perfetto, non meno di quella di qualsiasi figura o di qualsiasi numero. E non conosco meno chiaramente e distintamente che un'attuale ed eterna esistenza appartiene alla sua natura, di quel che conosco che tutto ciò che io posso dimostrare di qualche figura o di qualche numero appartiene veramente alla natura di questa figura o di questo numero²⁶⁰.

Questa analogia è importante e non viene mai sconfessata da Cartesio, ma non va presa in modo semplicistico, e va chiarita. In primo luogo, l'argomento di cui si serve Cartesio non è una dimostrazione matematica, e, come già si è detto, ai secondi obiettori dichiara la sua riluttanza a riformularlo *more geometrico*. Non solo, ma anche nei *Principî*, esposti secondo un metodo sintetico, come evidenzia giustamente Henrich, esso «viene riportato in forma di semplice affermazione»²⁶¹, e questa sarebbe stata la sede più adeguata invece per riformulare la prova secondo l'uso dei matematici. La formulazione tentata invece in appendice alle *Seconde obiezioni* viene invece completamente lasciata cadere, ed anzi, quando Cartesio parla di questa prima parte dei *Principî*, ricorda quanto sia importante prima leggere le *Meditazioni* per capirla fino in fondo²⁶²: il paragone costruito con le dimostrazioni matematiche ha dunque sì una sua legittimità, ma anche dei limiti. È una cosa che ho già detto molte

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ D. Henrich, *op. cit.*, pag. 29.

²⁶² «[...] quando mi è sembrato che questi trattati precedenti [il *Discorso* e le *Meditazioni*] avessero preparato abbastanza lo spirito dei lettori a ricevere i *Principî della filosofia*, io li ho anche pubblicati e ne ho diviso il libro in quattro parti, di cui la prima contiene i principi della conoscenza, cioè quello che si può chiamare la prima filosofia ovvero la metafisica: ecco perché, per bene intenderla, è opportuno

volte, ma vale la pena di ripeterlo, perché chi cerca (e sono davvero in moltissimi) di riportare queste prove alla logica formale, utilizza questa come un letto di Procuste: impedisce di capirne le istanze di fondo ed il respiro filosofico in esse contenuto, il che fa torto in primo luogo alla logica, e di seguito alla metafisica e alla filosofia in generale.

La pagina della quinta Meditazione non si stacca dall'andamento di tutte le altre, e dunque si compone di continue analisi, chiarimenti e riepiloghi: segue cioè un procedimento meditativo. Il primo di questi chiarimenti è una riflessione sulla peculiarità più evidente di questa prova rispetto a tutte le possibili dimostrazioni. Cartesio infatti, sostenendo che l'esistenza di Dio debba mantenere «lo stesso grado di certezza» attribuito alle verità matematiche, si lamenta però del fatto che «ciò non appaia a prima vista interamente manifesto, ma sembri avere una qualche apparenza di sofisma. Infatti,

essendomi abituato in tutte le altre cose a fare distinzione fra l'esistenza e l'essenza, io mi convinco facilmente che l'esistenza può essere separata dall'essenza di Dio, e così si può concepire Dio come non esistente attualmente.²⁶³

Il problema che qui si pone il filosofo francese è il medesimo che si poneva Anselmo²⁶⁴: in tutte le altre cose esistenza ed essenza sono distinte. Perché invece nel caso di Dio è la sua stessa essenza che ci porta ad affermare l'esistenza? Che cosa fa sì che l'essenza di Dio e la sua esistenza attuale siano una cosa sola? La risposta non arriva subito, viene delineata attraverso l'incalzare delle obiezioni che l'autore stesso si pone. In primo luogo, ammettendo che non si riesca a concepire un essere perfetto

leggere prima le *Meditazioni* da me scritte sullo stesso soggetto», R. Cartesio, *Lettera all'abate Picot*, in *Principi della ec., cit.*, pag. 16.

²⁶³ R. Cartesio, *op. cit.*, pag. 61.

privo di esistenza, che cosa garantisce che esso esista di fatto? «Il mio pensiero non impone nessuna necessità alle cose», e questa obiezione è vicina a quella che muove Tommaso ad Anselmo. Ma a parere di Cartesio, «proprio qui è nascosto un sofisma»:

[...] dal solo fatto che io non posso concepire Dio senza esistenza, segue che l'esistenza è inseparabile da lui, e, pertanto che egli esiste veramente: e non già perché il mio pensiero possa fare che la cosa vada così, né perché esso imponga alle cose alcuna necessità; ma, al contrario, perché la *necessità della cosa stessa*, cioè dell'esistenza di Dio, determina il mio pensiero a concepirlo in tal maniera. Poiché non è in mio arbitrio concepire un Dio senza esistenza (cioè un essere sovranamente perfetto senza una sovrana perfezione), *come è in mio arbitrio immaginare un cavallo con o senza ali*²⁶⁵.

Ciò che viene messo in primo piano è la necessità della cosa, la quale di per sé non può essere arbitraria, o un'invenzione del pensiero. Si tratta infatti della medesima necessità che ha tutto ciò che è chiaro e distinto, e che costituisce il riferimento libero e necessario della volontà, e attraverso di essa dell'intero pensiero. È dunque il pensiero che aderisce e si conforma a ciò che di per sé ha un valore assoluto, questa stessa necessità, che è la condizione di ciò che è chiaro e distinto. In questo passo Cartesio non ha ancora fatto progressi rispetto a ciò che si era stabilito nella quarta Meditazione. L'argomentazione viene molto bene riassunta nelle risposte a Caterus: «ciò che noi concepiamo chiaramente e distintamente appartenere alla natura, o all'essenza, o alla forma immutabile e vera di una cosa, può essere detto o affermato con verità di questa cosa; ma dopo che noi abbiamo con sufficiente accuratezza ricercato ciò che è Dio, concepiamo chiaramente e distintamente che alla sua vera ed immutabile natura appartiene di esistere; dunque, allora, noi possiamo affermare con

²⁶⁴ Cfr. Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, cit., pag. 83: «Altro è che una cosa esista nell'intelletto, altro

verità che egli esiste»²⁶⁶. Ciò che qui viene sostenuto è che il passaggio deduttivo tra essenza di Dio ed esistenza non viene compiuto per una specie di sorda ostinazione dell'intelletto: non è un «canone» della mente quello che fa condurre l'illazione, come invece sostiene Cassirer. È la necessità che risiede nella cosa stessa, in quanto chiara e distinta, e dunque, per dir così, espressione di quella più alta necessità cui appetisce di continuo la volontà, che funge da perno autentico del pensiero e dell'essere: essa ha un valore assoluto, e nella sua assolutezza ha valore coercitivo non solo per il pensiero, ma per l'intero essere. Quindi essa, e l'intuizione che se ne può avere, garantiscono sufficientemente che le cose nella realtà stiano come si concepisce che debbano stare secondo la regola che da essa discende. Il problema però non è completamente risolto: si tratta comunque di capire positivamente che cosa, nell'essenza di Dio, faccia sì che necessariamente tale essenza si porti all'esistenza. Se si è chiarito in modo definitivo che la condizione ultima di verità stabilita nella quarta Meditazione ha un valore coercitivo assoluto anche nel caso singolare ed unico di una connessione tra natura di una cosa ed esistenza di questa cosa, ancora non è evidente che cosa faccia sì che l'essenza di Dio abbia questa caratteristica unica. Vale a dire, noi possiamo benissimo ammettere che tutto ciò che è chiaramente e distintamente concepito nella natura di una cosa possa essere affermato con verità di questa cosa. Ma che cosa ci impone di pensare che essenza ed esistenza siano una cosa sola in Dio? Si risponderà la necessità assoluta cui si riferisce la volontà. Ma, seconda domanda, se la necessità ha un valore tale da imporre un passaggio del genere, quale sarà la sua posizione rispetto all'esistenza? La domanda è legittima, perché la necessità assoluta, per come è stata studiata nella quarta Meditazione, è il

intendere che una cosa esista».

²⁶⁵ R. Cartesio, *op. cit.*, pag. 62, corsivi miei.

²⁶⁶ *Ivi.*, pag. 110.

riferimento del pensiero in quanto riferimento ultimo del pensiero e dell'essere. Quindi è per essa che l'esistenza di Dio viene affermata non solo nel pensiero, ma anche nell'essere. In che modo dunque funge da riferimento per l'esistenza reale di Dio, cioè per l'esistenza non semplicemente affermata nel pensiero, ma nell'essere? Corollario: se Dio deve la sua esistenza a questa necessità, in che senso si deve dire che è l'essere perfettissimo, e che cosa ne facciamo della nozione stabilita in modo così stentoreo e clamoroso dell'autocausalità?

Con il suo consueto atteggiamento quasi distratto, Cartesio affronta questo complesso problema a partire da un'obiezione apparentemente semplice:

E non si deve dire, qui che è necessario che io riconosca che Dio esiste, solo perché avevo supposto in precedenza che egli possedesse ogni perfezione e tale è l'esistenza. Sì che, in effetti, la mia supposizione non sarebbe stata necessaria, come non è necessario pensare che tutte le figure di quattro lati si possano iscrivere nel circolo; ma ammesso che io pensi così, sono poi costretto a riconoscere che il rombo si può iscrivere nel circolo, poiché esso è una figura di quattro lati: e sono costretto a riconoscere una cosa falsa²⁶⁷.

In questo passo, importantissimo, Cartesio effettua un duplice presa di posizione: in primo luogo, si difende dall'accusa possibile di *petitio principii*. Ma soprattutto, difende la legittimità della sua definizione di Dio. La definizione non è arbitraria: egli non ha cercato di inserire a tutti i costi, nascostamente, il predicato dell'esistenza. Non è partito dalla considerazione che l'esistenza sia una perfezione, e allora ha definito Dio un essere perfettissimo. Al contrario, egli ha dato una definizione di Dio che ne individuasse l'essenza: ovvero è partito dalla sua «vera ed immutabile natura». Solo sulla base di questo è possibile svolgere un'illazione legittima: infatti, avendo

²⁶⁷ *Ivi*, pag. 62.

concepito la forma eterna di Dio, almeno ha trovato qualcosa che ha la suprema istanza veritativa come condizione, e ne è espressione. Se, a partire da ciò, si fonda il ragionamento su ciò che a questa natura conviene sulla base della necessità che ne è la condizione, si opererà una deduzione altrettanto necessaria e vera. La discussione è di fondamentale importanza, anche perché costituisce il retroterra della nuova risistemazione che Leibniz darà dell'argomento ontologico, affermando la necessità dell'esistenza di Dio, a partire dalla sua possibilità. I critici si sono dunque soffermati parecchio sulla tribolata elaborazione di questo aspetto cruciale del problema, giungendo a volte a conclusioni discutibili, in qualche caso addirittura bizzarre. Occorrerà tenerne dunque conto, per entrare ancora più nel merito nel nucleo originario della riflessione cartesiana.

LA POSIZIONE CARTESIANA RISPETTO AD ANSELMO E ALLA CRITICA DI TOMMASO.

Cartesio, sollecitato da Caterus, riprende diffusamente questo problema, e, trattandolo, risponde anche all'obiezione «logica» di Tommaso ad Anselmo, tema che aveva preso in considerazione anche nella quinta Meditazione. Vale la pena dunque partire da questa analisi complessiva, contenuta nelle *Risposte alle prime obiezioni*. In primo luogo, sorprendentemente, egli sostiene che la confutazione di Tommaso è condivisibile per l'argomento contro il quale viene svolta, ma non riguarda lui: «il mio argomento è stato un altro». Infatti,

l'argomento che [l'Aquinate] oppone a se stesso, si può formulare così.
Quando si comprende e si intende cosa significa questo nome *Dio*, si intende una cosa tale, che nulla di più grande può essere concepito; ma è cosa più grande essere di fatto e nell'intelletto, che essere solamente nell'intelletto; dunque, quando si comprende e si intende ciò che significa questo nome *Dio*, si comprende che Dio è di fatto e nell'intelletto. Nel quale argomento v'è un errore manifesto nella forma, poiché si dovrebbe soltanto concludere: dunque, quando si comprende e si intende ciò che

significa questo nome *Dio*, si intende e significa una cosa che è di fatto e nell'intelletto; ora ciò che è significato da una parola, non sembra per questo essere vero²⁶⁸.

Come si vede distintamente, in questo brano, la prima e la seconda obiezione che Cartesio si era posto nella meditazione, vengono sintetizzate, e più avanti vedremo perché. Per ora constatiamo che da una parte si nega l'ovvietà del passaggio tra ciò che è pensato e ciò che è nella realtà, ammettendo anche che ciò che si pensa sia l'esistenza di ciò che è pensato; dall'altra parte, questo passaggio è negato proprio in virtù del fatto che ciò che è pensato possa essere un mero «nome», una definizione arbitraria. Rispondere alla seconda questione dunque porta ad una risposta soddisfacente anche per la prima. Ora, io mi stupisco dello spirito pacifico con il quale un critico acuto come Henrich, e con lui coloro che partono dal suo testo, giustamente divenuto un punto di riferimento essenziale per la storiografia contemporanea sul tema, assuma così per buona questa presa di distanza che Cartesio opera ai danni di Anselmo: «Con ciò [cioè con quello che viene affermato nel brano citato sopra] Descartes intende distinguere in modo plausibile [...] la propria dimostrazione da quella che Tommaso voleva confutare»²⁶⁹. Ma è chiaro che, non so se per motivi diplomatici, nel non volersi opporre esplicitamente in epoca di controriforma all'Aquinate, per di più difendendo un argomento che suonava alquanto esotico in quel periodo; oppure perché, come «confessa» nelle *Regole*, egli è stato dotato dalla natura di un'«indole» e di una «congenita perspicacia» tali, che preferiva ricostruire la dottrina contenuta in un testo piuttosto che leggerlo²⁷⁰, ovvero per la sua

²⁶⁸ *Ivi*, pag. 110.

²⁶⁹ D. Henrich, *op. cit.*, pag. 31.

²⁷⁰ Cfr. R. Cartesio, *op. cit.*, pag. 47.

supponenza; ma è chiaro che Cartesio sta facendo un torto ad Anselmo²⁷¹. L'idea di Henrich è che la prova *a priori* cartesiana sia differente da quella anselmiana; che tale prova nella sua versione autentica non venga elaborata nella meditazione, ma nel corso delle varie risposte alle obiezioni; che in questa rielaborazione la prova *a priori* si avvicini, pur rimanendo distinta, alla prova *a posteriori*, facendo uso di categorie proprie di questa, ed accostandosi ad una concezione «aristotelica» di essa²⁷². Cercherò, nel corso dell'analisi, di spiegare perché non ritengo condivisibili nessuno dei tre articoli di questa posizione.

Anche se l'elaborazione del problema non è sottile e approfondita come in Cartesio, è indubbio che Anselmo si speri che la definizione che dà di Dio non sia arbitraria. Proprio nel corso dell'esposizione dell'argomento, si impone una clausola necessaria al suo funzionamento:

O forse non si dà qualche *natura* siffatta [non est aliqua talis natura], poiché «l'insipiente disse in cuor suo: “Dio non esiste”»? Ma certamente quel medesimo insipiente, quando ode ciò che io dico, cioè «qualcosa di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore», intende ciò che sente dire; e ciò che intende è nel suo intelletto, anche se non intende che ciò esiste²⁷³.

Il linguaggio non è precisissimo, ma è chiaro che Anselmo si preoccupi che l'espressione da lui scelta per definire Dio sia, letteralmente, intelligibile. Essa cioè non deve risultare implausibile al pensiero, deve rispettarne le regole proprie. La

²⁷¹ La strumentalità della difesa di Tommaso da parte di Cartesio è messa in luce anche da Scribano: cfr. *op. cit.*, pag. 42: «Resta da vedere se Descartes sia un buon interprete di Tommaso, e comunque un interprete migliore di coloro che attribuiscono a Tommaso la tesi, assai più radicale, secondo la quale, qualunque sia la definizione di partenza, da essa non può *mai* essere tratta una conclusione valida per l'esistenza reale». Per l'Aquinate, infatti, non solo l'essenza di Dio è inconoscibile, ma per di più l'esistenza pensata è sempre altra cosa rispetto all'esistenza reale. Per questo duplice motivo, come sostiene Scribano, sia l'essenza di Dio, che la coincidenza di essa con l'esistenza sono *nomina*. Cartesio, dal suo punto di vista, con estrema lucidità, ridurrà il problema della contrapposizione tra esistenza pensata e reale, al problema della non arbitrarietà della definizione, e ne vedremo tra poco i motivi.

²⁷² Cfr. D. Henrich, *op. cit.*, pag. 23.

²⁷³ Anselmo d'Aosta, *op. cit.*, pag. 82, corsivo mio.

«natura di Dio» non deve essere respinta solo perché l'«insipiente» sostiene che Dio non esiste: infatti bisogna in primo luogo operare una distinzione tra la cosa stessa, che viene negata, e la definizione, che invece viene accettata e compresa. Solo accettando la definizione come compatibile con il pensiero si può operare di seguito una deduzione delle sue proprietà. Anselmo è talmente consapevole di questo passaggio, che si pone un ulteriore problema: se la definizione che ha dato di Dio è intelligibile, e proprio per questo si può dedurre con legittimità la sua esistenza necessaria, come è possibile che l'«insipiente» non operi correttamente la deduzione?

«In che modo può aver detto in cuor suo ciò che non poteva pensare? O in che modo non poteva pensare ciò che ha detto in cuor suo, quando *dire nel cuore* e *pensare* sono la stessa cosa?»²⁷⁴. Se la definizione fosse veramente intesa, non potrebbe portare ad una conclusione qualsiasi, cioè per qualcuno all'esistenza e per qualcun altro alla non esistenza, e questo per le complesse ragioni che sono state analizzate di sopra, nel primo capitolo. Evidentemente allora l'insipiente, nel suo affermare, nel suo «dirsi nel cuore», che Dio non esiste non intende fino in fondo che cosa Dio sia, e perciò non capisce la sua necessità inderogabile:

In un modo infatti una cosa è pensata, quando si pensa la voce [*vox*] che significa questa cosa, e in altro modo quando si intende ciò che propriamente è questa cosa²⁷⁵.

La definizione data deve dunque essere intesa nella sua coerenza e nel suo valore logico, per portare ad una conclusione necessaria. Chi nega l'esistenza di Dio, non capisce il profondo significato della sua essenza, rimane in superficie, la prende come una mera *vox*. L'essenza di Dio non è dunque arbitraria, ed ha in primo luogo una sua consistenza: proprio per ciò può essere intesa da chiunque, e a quel punto imporre la

²⁷⁴ *Ivi*, pag. 89.

propria intrinseca necessità. Già nel testo del *Proslogion*, insomma, si trovano elementi significativi per superare l'obiezione tomista. Ulteriori elementi vengono poi delineati attraverso il confronto con Gaunilone: ciò sui cui si poggia tutta la sua interessantissima e feconda *Difesa dell'insipiente* è proprio questo così sottile e difficile passaggio, che la definizione di Dio sia in effetti nell'intelletto, ovvero che sia compresa. Essa infatti può benissimo essere non intesa, o intesa in modo del tutto evocativo, oppure può essere pensata come vengono pensate le cose false. Vale a dire, l'essenza può non avere una sua coerenza logica, tale per cui per il pensiero abbia un significato preciso. Di conseguenza, perché l'argomento funzioni, la definizione di partenza non deve essere arbitraria:

Infatti *prima* devo essere certo che questo ente più grande di tutte le cose
sia in modo reale e vero in qualche parte [*fiat re vera esse alicubi maius*
ipsum], *poi*, finalmente, per il fatto che è più grande di tutte le cose, sarei
certo che *egli sussiste anche in se stesso*²⁷⁶.

La considerazione è alquanto penetrante: prima di argomentare alcunché occorre essere certi che l'ente «sia in modo reale e vero da qualche parte». Non si deve cadere nel possibile equivoco ingenerato da questa indefinita collocazione spaziale, «da qualche parte»: questa strana espressione si specifica meglio nell'essere distinta dall'altro predicato, quello che deve essere dedotto, «sussiste anche in se stesso». Insomma, Gaunilone avverte l'esigenza di accertarsi in primo luogo che l'essenza di Dio sia costruita in modo corretto secondo una intrinseca necessità, e poi di dedurne l'esistenza. Ma ciò che egli nega è proprio questo, che l'essenza non sia costruita in modo del tutto arbitrario, e non sia quindi una collezione sfilacciata di predicati possibili, senza un principio unificatore. Ecco dunque che l'argomento anselmiano si

²⁷⁵ *Ivi*, pag. 91.

²⁷⁶ Gaunilone, *In difesa dell'insipiente*, in *ivi*, pag. 177.

trasformerebbe in una mera *petitio principii*, e l'acuto sarcasmo dell'immagine dell'«isola perduta» vuole stare ad esemplificare proprio questo.

Nonostante la sua malcelata arroganza abbia spesso fatto ritenere il contrario, Anselmo ha capito bene su cosa si appunta l'obiezione di Gaunilone, e tratta la questione fin da subito, articolandola lucidamente in due punti:

Tu credi che dal fatto che si intenda «ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore» non segua che questo ente sia nell'intelletto e che, se è nell'intelletto, non segua che sia nella realtà; io dico con certezza: *se può essere pensato esistente*, è necessario che esista. Infatti, [...] non può essere pensato altrimenti che senza alcun inizio [, ec.].

Ancora di più [amplius]: se può comunque almeno [utique] solo [vel] essere pensato, è necessario che esista²⁷⁷.

L'impostazione che viene data risulta quanto mai chiara. Nel primo dei due articoli il pensiero riguarda l'esistenza pensata di fatto dell'ente in questione, che non si possa pensare abbia un qualche «inizio». Ma se si parte dalla definizione dell'ente, come in effetti si sta facendo, questa legittima a porre un'ulteriore radicale restrizione su un terreno più propriamente metafisico, uscendo dalla dimensione temporale: il secondo articolo esprime questo passaggio in termini alquanto rigorosi. Alla necessità dell'esistenza, Anselmo pone una clausola invalicabile, e cioè che si possa «comunque almeno» pensarlo, e questa clausola è sufficiente («solo»). Ma per l'appunto, se si dà questa possibilità, allora il passaggio all'esistenza è necessario. Si pone dunque già in apertura lo schema della risposta. Ovviamente non si può qui analizzarla compiutamente; sottolineare che in essa, per ciò che riguarda il tema della possibilità di comprendere l'essenza di Dio, l'autore assume una posizione molto vicina a quella di Cartesio sarà sufficiente: «Se dici che non si intende e non è

²⁷⁷ Anselmo, *Risposta a Gaunilone*, in *ivi*, pag. 190, corsivi miei.

nell'intelletto ciò che non si intende completamente, di' allora che non vede la luce del giorno, che non è altro che la luce del sole, colui che non può fissare la purissima luce del sole»²⁷⁸. La consapevolezza da parte di Anselmo dell'importanza di definire in modo non arbitrario l'essenza di Dio, per non ricadere in una *petitio principii*, emerge anche nel suo respingere l'immagine dell'«isola perduta»: il fatto che l'argomento valga solo per «l'essere di cui non si possa pensare il maggiore», e non per altri concetti qualsivoglia, sta evidentemente a significare che essi non possono essere interpolati a piacere in modo tale da rendere concludente la propria dimostrazione.

Ora, con questo non si può certo sostenere che all'interno di questo confronto il problema sia stato risolto, o che le posizioni siano state definite in modo completo e del tutto dettagliato. Il dibattito che scaturisce dalle *Meditazioni* di Cartesio è complessivamente più lucido, più sottile e più analitico: per citare un difetto significativo, in Anselmo manca una tematizzazione chiara della differenza tra essere formalmente non contraddittorio da un lato, e dall'altro ciò che Cartesio chiamerebbe «essenza vera di una cosa». Il significato di «isola perduta» è comprensibile in un senso molto diverso da come è comprensibile l'essenza di Dio: ma di questa distinzione l'aostano raccoglie le conseguenze, senza mai dichiararla²⁷⁹. Ciò non toglie che si riscontri una notevole quantità di analogie: l'esistenza pensata e l'esistenza reale, la non arbitrarietà della definizione, la conoscenza parziale ma sufficiente di Dio, «isole perdute» nell'uno e «corpi perfettissimi» nell'altro. Tutte queste analogie

²⁷⁸ *Ivi*, pag. 194. Per ciò che concerne Cartesio, si guardi alla distinzione tra «comprendere» ed «intendere», in *Risposte alle prime obiezioni*, in *op. cit.*, pag. 107 e segg.

²⁷⁹ In parte la differenza viene assorbita dalla distinzione tra *cogitare* ed *intelligere*: quest'ultimo, infatti, significa capire una cosa nella sua verità (cfr. pag. 201). Bisogna però riconoscere che tale distinzione non viene portata avanti con nessuna sistematicità, in questo contesto, tanto che *intelligere* viene usato anche per l'«isola perduta», anche se qui, probabilmente nel significato semplice di capire ciò che viene detto da un altro.

non possono essere meramente accidentali e sono sufficienti per non dare troppo credito all'autore delle *Meditazioni* quando si distingue da quello del *Proslogion*: bisogna invece pensare che una medesima logica di fondo abbia portato avanti la posizione di Anselmo e quella di Cartesio, per riuscire a renderne conto davvero.

POSSIBILITÀ ED ESISTENZA

Nelle risposte a Caterus, dunque, Cartesio riparte dalle difficoltà che aveva enunciato nella quinta Meditazione, dichiarandole in modo molto esplicito: la prima, più generica, che si è «talmente abituati in tutte le altre cose a distinguere l'esistenza dall'essenza, che non facciamo sufficiente attenzione a come essa appartenga all'essenza di Dio»; la seconda, più rilevante, che

non distinguendo quanto appartiene alla vera ed immutabile essenza di qualche cosa, da quel che non le è attribuito se non dalla finzione del nostro intelletto, benché percepiamo assai chiaramente che l'esistenza appartiene all'essenza di Dio, non concludiamo, tuttavia, di là che Dio esiste, perché non sappiamo se la sua essenza è immutabile e vera, o se è stata solamente inventata²⁸⁰.

La prima difficoltà, si diceva, è piuttosto generica, e descrive più un compito dell'argomento che una sua vera e propria condizione. Cartesio sostanzialmente la risolve delimitando un campo: occorre distinguere tra esistenza possibile ed esistenza necessaria, stabilire che la prima compete a tutto ciò che viene percepito in modo chiaro e distinto, e verificare che la seconda appartiene solo a Dio. Ma le condizioni vere e proprie perché questo avvenga veramente ed il significato preciso di questo compito dell'argomento vengono stabiliti soltanto con l'analisi della seconda difficoltà. La regola fondamentale stabilita nella quarta Meditazione è infatti che «ciò che noi concepiamo chiaramente e distintamente appartenere alla natura, o

all'essenza, o alla forma vera ed immutabile di qualche cosa, può essere affermato con verità di questa cosa». Ma questo che cosa significa esattamente? Cartesio tenta di dircelo:

Le idee che non contengono vere ed immutabili nature, ma solo finte e composte dall'intelletto, possono essere divise dallo stesso intelletto, non solo con un'astrazione, o restrizione del proprio pensiero, ma per mezzo di una chiara e distinta operazione²⁸¹.

Non si può dire che questa spiegazione sia molto limpida: tutto ciò che non è vero e immutabile – le cui determinazioni concepiamo chiaramente e distintamente – è divisibile attraverso una chiara e distinta operazione. Però è posto un principio: le essenze «vere ed immutabili» sono delle unità indivisibili. E poco più sotto il pensiero si chiarifica: un cavallo alato può essere separato dalle sue ali, un leone attualmente esistente dall'esistenza, un triangolo inscritto in un quadrato dal quadrato.

Ma se mi rappresento un triangolo o un quadrato [...], allora certamente tutte le cose che io riconoscerò essere contenute nell'idea del triangolo, come i suoi angoli uguali a due retti, ecc., io le affermerò con verità di un triangolo; e di un quadrato, tutto ciò che troverò essere contenuto nell'idea del quadrato; poiché, sebbene possa concepire un triangolo restringendo talmente il mio pensiero da non concepire in nessun modo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, non posso, tuttavia, negare ciò per mezzo di una chiara e distinta operazione, cioè intendendo nettamente quello che dico²⁸².

Emanuela Scribano rintraccia in questo luogo dell'opera cartesiana il nucleo o la testimonianza di un conflitto tra due «criterî di innatismo» che già aveva individuato nell'esame della quinta Meditazione: il primo criterio, la semplicità di un'idea; il

²⁸⁰ Cartesio, *op. cit.*, pag. 110.

²⁸¹ Cartesio, *ivi*, pag. 111.

²⁸² *Ibidem*, corsivo mio.

secondo, il fatto che possa dare luogo ad una dimostrazione. Infatti, «si è più volte notato, come Descartes [introducendo il passo citato, e traendone infine le conseguenze] sostenga che il triangolo inscritto in un quadrato è e non è non un'idea innata. Questo luogo è assai indicativo di un conflitto che Descartes non riesce a risolvere». Ma proprio il passo citato, che collega le due affermazioni contraddittorie, dovrebbe portare gli interpreti a riformulare e a rendere più complessa la loro lettura. Risulta infatti evidente che i «due criteri» sono un unico criterio: è proprio in virtù della semplicità dell'idea che è possibile effettuare la dimostrazione. È infatti possibile non pensare che gli angoli di un triangolo siano uguali a due retti, ma una volta condotta la dimostrazione e «intendendo nettamente» quello che si dice, non si potrà evitare di vedere che la conclusione della dimostrazione è una cosa sola con l'idea di triangolo, e quindi non è separabile da essa. In ciò c'è piena coerenza con il tentativo effettuato nelle *Regole*, di riportare le nature complesse a quelle semplici e l'induzione e la deduzione all'intuizione²⁸³.

Il problema, come si capisce, è molto più articolato che trovare dei «criteri» per individuare una idea innata. Anche nei luoghi della quinta Meditazione dove si è creduto di ravvisare l'enunciazione di questi criteri, Cartesio sta cercando di uscire dalle obiezioni che Tommaso rivolge ad Anselmo, riportando la questione del *nomen* a quella più generale dell'essenza non arbitraria. Il problema è dunque, piuttosto, quello di poter trovare una conclusione apodittica riguardante la proprietà di un oggetto, nel caso in cui questa proprietà non sia appartenente con evidenza alla definizione dell'oggetto, e di ricercare le condizioni metafisiche perché questo accada. Sono due cose distinte, infatti, che una proprietà sia contenuta nella definizione dell'oggetto (ad esempio, i tre angoli per un triangolo), oppure che la si deduca

²⁸³ Cfr. *supra*, pag. 30 e segg.

attraverso la sua definizione (ad esempio, che la somma dei tre angoli di un triangolo sia uguale a due retti). Nel primo caso, infatti, ricadiamo in una tautologia, che è una procedura logica da respingere per due ragioni: la prima è che non incrementa la nostra conoscenza. La seconda è che funziona sempre per qualsiasi definizione di partenza: quindi se si parte da una definizione arbitraria, la conclusione sarà altrettanto arbitraria. Occorre dunque capire quali sono le condizioni metafisiche perché questo non avvenga. Ma la condizione è già stata rilevata, la necessità assoluta cioè cui si riferisce la volontà, necessità di cui le idee chiare e distinte sono espressione. Ecco perché non occorre definire i criteri attraverso i quali individuare un'idea chiara e distinta, perché quello si è già dovuto stabilire nella quarta Meditazione, affermando la non indifferenza della volontà in merito ad esse: ciò che invece Cartesio fa è, più immediatamente, nella quinta Meditazione, raccogliere le conseguenze di tale criterio, e, nella risposta a Caterus, spiegargli che cos'è un'idea chiara e distinta. Noi siamo alla ricerca di tali idee, e non rischiamo di confonderci, infatti sappiamo dalla quarta Meditazione che tutto ciò che si riferisce alla suprema necessità è un valore puro e vero, cui la nostra volontà si deve conformare; e da qui apprendiamo che tutto ciò che è chiaro e distinto è vero. Ma perché è vero? Perché è espressione di una necessità che ha un valore assoluto, e funge da norma universale. Questa norma è dunque, nella sua absolutezza, unica e semplice: se è così, tutto ciò che è chiaro e distinto dovrà essere in qualche modo un'unità, perché a tale norma, che è una, si riferisce nel suo complesso. Le idee chiare e distinte, quindi, proprio in virtù di ciò che sono chiare e distinte, sono sempre delle unità: vale a dire, anche quando sono complesse, come l'idea del triangolo iscritta nel quadrato, sono percorse al loro interno da un principio unitario, che le riporta alla norma assoluta. Un tale principio unitario costituisce un «proprio», un compito che le definisce, e che viene

definito secondo la necessità assoluta, e che quindi lo stabilisce. Ecco dunque perché la dimostrabilità è il medesimo dell'unità perché una proprietà di per sé eterogenea da un dato concetto, è congiunta «sinteticamente» a tale soggetto attraverso il principio unitario che lo definisce, e che gli compete. La medesima unità vale per il *cogito*: esso si pone come «io», cioè un principio unitario, il quale si dà solo nel suo riferirsi al principio assoluto. Il pensiero dunque nel suo essere secondo un principio unitario si conforma alla stessa norma delle idee chiare e distinte, che dunque sono innate.

Ora però è importante capire che cosa questa unità significhi nell'ambito complessivo dell'essere, per poi ritornare alla prova dell'esistenza di Dio. Sempre rispondendo a Caterus, Cartesio fa un'osservazione interessante, e cioè che l'esistenza possibile conviene a tutte le cose di cui abbiamo in noi qualche idea distinta, «anche a quelle che sono composte dalle finzioni del nostro spirito»²⁸⁴. Le idee chiare e distinte hanno una coerenza interna che, per dir così, le rende degne dell'esistenza. Ovvero sia, perché un concetto esista, deve avere una sua unità coerentemente con l'impostazione di fondo della sua nozione di verità, l'esistenza stessa deve dunque ricadere sotto un'unità come condizione necessaria, che quindi fissa un campo all'essere in atto. Questo passaggio è di fondamentale importanza, perché è proprio in questo singolare connubio che troviamo ridefinita e rilanciata la nozione di sostanza, e la ragione per cui, come si è detto più volte, il concetto di causa efficiente non è mai da Cartesio nettamente distinto da quello di causa formale; ovvero sia, troviamo qui il nucleo della *weltanschauung* cartesiana, e, con essa, il nucleo della connessione tra forma coerente ed esistenza, che non senza fondamento dunque Kant contesta come *petitio*

²⁸⁴ Cfr. R. Cartesio, *op. cit.*, pag. 112.

principii. Che cosa infatti rende legittimo il passaggio tra “essere unitario” e “possibilità di esistenza”?

Nel rispondere agli autori delle *Seconde obiezioni*, opera una distinzione a stento visibile all'interno del testo:

Ora, benché noi non concepiamo Dio che imperfettissimamente, ciò non impedisce che sia certo che la sua natura sia possibile, *o almeno non impossibile* [...] ²⁸⁵.

Siccome nella logica formale di oggi la nozione di “possibile” e di “non impossibile” sono equivalenti, occorrerebbe capire che cosa invece Cartesio intenda con questa sottigliezza. Egli però non ci aiuta molto, e non dà mai una definizione diretta di “non impossibile”; in buona sostanza, infatti, la nozione viene lasciata immediatamente cadere. Ma questo passaggio, è frutto di una posizione metafisica precisa, e, per quanto non lampante, vale la pena di capire perché avviene. Cartesio, infatti, subito di seguito, asserisce che «ogni impossibilità [...] consiste solamente nel nostro concetto o pensiero, che non può congiungere le idee che si contraddicono le une colle altre» ²⁸⁶. Quindi, banalmente ciò che si contraddice è impossibile. Ma nel precisare la sua concezione, Cartesio scivola più in là:

Ora, l'impossibilità che noi troviamo nei nostri pensieri *non viene che dal fatto che essi sono oscuri e confusi*; e non può esservene alcuna in quelli che sono chiari e distinti [...] ²⁸⁷

In questo modo, però, l'autore crea immediatamente un duopolio che scavalca il principio di non contraddizione, o che, per meglio dire, lo costringe a confluire su un terreno più forte, quello del chiaro e distinto, che contiene in sé una necessità che da un lato ingenera l'unità nell'oggetto, dall'altro lato porta la volontà ad assentire a ciò

²⁸⁵ *Ivi*, pag. 142, corsivo mio.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ *Ibidem*, corsivo mio.

che è compreso sotto questa unità. Il terreno è più forte, perché mentre si può accettare la regola che «tutto ciò che è chiaramente e distintamente percepito appartiene, ec.», una simile regola non sembra poter valere per ciò che non è contraddittorio. Possiamo infatti concepire un soggetto con proprietà non contraddittorie, le quali tuttavia non per questo vengano a costituire una unità, come ad esempio una chimera, o un cavallo alato. Di questo soggetto non arriveremo mai a conoscere nulla, perché non riferendosi ad un «proprio», ad un principio unificatore, di esso si potrà soltanto ribadire ciò che è già asserito negli elementi di partenza. Trattando di queste nature «non impossibili» si ricade inevitabilmente nella tautologia. Esse dunque non rientrano veramente nel campo della possibilità, né quindi veramente nel campo della verità, che invece riguarda solo ciò che in qualche modo è in sé, ossia che ha una sua necessità interna; perciò vengono immediatamente lasciate cadere, per tornare ad esaminare le «essenze vere ed immutabili». Ma in che senso allora sono dette nature «non impossibili»? Nel passo delle risposte a Caterus riportato sopra, Cartesio dice che è possibile «restringere a tal punto il pensiero da non concepire in nessun modo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti», ma non «attraverso una chiara e distinta operazione». Quando cioè si faccia attenzione al principio unitario del triangolo, allora non sarà possibile non accettare questa sua proprietà. Lo stesso concetto viene ribadito nelle risposte alle *Seconde obiezioni*²⁸⁸. L'ipotesi che avanzo è dunque che una natura «non impossibile» sia una natura in cui non si dà aperta contraddizione, ma nel momento in cui si andasse ad esaminarne il principio unitario più in profondità, risulterebbe priva di una connessione autentica, e pertanto non sarebbe possibile.

²⁸⁸ Cfr. *ivi*, pag. 141.

Quando Cartesio esamina ciò che è possibile, allora, delimita un campo molto più stretto di quello logico formale, e si riferisce invece a qualcosa che prescrive all'essere in generale ed ai singoli enti una norma ed una unità egli si riferisce a ciò per cui l'essere in sé realmente è. Si delinea con ulteriore precisione la nozione di "verità esistenziale", che abbiamo visto essere usata fin dall'inizio del percorso meditativo: ora sappiamo che se un'esistenza si dà, anch'essa deve essere in qualche modo sottoposta alla norma assoluta, per il fatto che qualcosa può esistere solo se è compreso sotto l'unità di un'idea chiara e distinta. Questo legame va però ulteriormente fondato: nessuno si chiede mai perché solo ad un'«essenza vera ed immutabile» possa competere l'esistenza, tanto più che l'essenza «rimane vera ed immutabile» indipendentemente dal fatto che si possa mai riscontrare l'esistenza di un oggetto assolutamente conforme ad una tale essenza, ovvero sia: la verità e l'esistenza possibile competono al "triangolo", anche se in natura non si troverà mai un triangolo. Lo stupore e gli sforzi contestativi conseguenti vengono sempre dedicati all'esistenza necessaria che compete ad una data essenza. Ma la connessione che si stabilisce tra un certo tipo di essenza e l'esistenza possibile è almeno altrettanto difficile da capire, e la posizione che si assume nel porre tale connessione è altrettanto forte: l'esistenza è possibile solo in virtù di un certo tipo di essenza. Di più: l'esistenza è possibile solo in virtù di un certo tipo di necessità, cioè quella per cui gli oggetti chiari e distinti sono tali. Perché, infatti, una natura "non impossibile" non è esattamente possibile? Che cosa le manca? In questo tipo di logica, l'argomento ontologico, lungi dall'essere il mistero da risolvere, risulta invece l'unica risposta possibile, la risoluzione ed il fondamento ultimi.

In primo luogo, dovrebbe essere chiaro già da qui che il problema, occupandosi delle «nature eterne», ha imboccato una via ben distinta dall'aristotelismo-tomismo che

molti autori, tra cui Henrich, hanno ritenuto di rintracciare nell'argomento cartesiano. E' infatti chiaro che il problema dell'esistenza è prima di tutto legato all'essenza degli oggetti, e non tanto alla loro causa. Il problema non sta in quale sia la forza attraverso cui Dio e gli altri enti possano essere prodotti: il problema è quello di capire con quali essenze l'esistenza sia compatibile, ovvero non sia in contraddizione, come abbiamo visto, o per meglio dire ancora, *possa avere un legame che abbia un fondamento necessario*. È dunque un problema non di natura, per così dire, "fisico-ontologica" – volendo così *etichettare* l'approccio tomista a questo problema – ma "logico-metafisica", volendoci così riferire alla tradizione platonico-agostiniana. Occorre però a questo punto entrare esattamente nel merito della prova.

Se alle singole unità che sono le «essenze vere», compete l'esistenza possibile, vuol dire che si presuppone un momento logico in cui essenza ed esistenza abbiano una connessione, e che funga da condizione di questa connessione possibile, ma al contempo esclusiva o che valga solo per un certo tipo di essenze: alle essenze arbitrarie, cioè quelle che non è possibile percepire chiaramente e distintamente nella loro unità, l'esistenza non compete. Questa ragione deve esercitare la sua forza nella prova ontologica, dove ad un'essenza, quella di Dio, non compete soltanto l'esistenza possibile, ma quella necessaria. Ciò che evidentemente si richiede è che l'esistenza costituisca una unità con tutte le proprietà dell'«essere perfettissimo», esattamente come la somma degli angoli interni sempre uguale ad un angolo piatto con un triangolo. In virtù di che cosa dovrebbero essere sempre unite, anzi costituire una unità.²⁸⁹

²⁸⁹ Si faccia caso al fatto che la risposta a questa domanda deve costituire anche la risposta alla domanda del motivo per cui l'essenza di Dio «essere perfettissimo non sia arbitraria». La non arbitrarietà infatti coincide con la possibilità stessa dell'esistenza di Dio, ma la possibilità coincide con la sua necessità.

LA NECESSITÀ COME RISOLUZIONE DELLA POSSIBILITÀ.

Henrich conduce un'interessante analisi secondo la quale Cartesio fa «del concetto di *ens necessarium* il *nervus probandi* della dimostrazione»²⁹⁰. Nelle sue pagine, però, *ens necessarium* assume un significato ben preciso (e forse più vicino alla tradizione del significato che gli viene dato nel presente studio): per evitare il dubbio che l'*ente perfettissimo* sia una rappresentazione arbitraria, secondo lo studioso tedesco, Cartesio la sostituisce nel punto cruciale della sua argomentazione con l'*ente potentissimo*, e facendo perno su questa nozione, ricostruirebbe un essere che si dà tutte le perfezioni, esistenza compresa. A questo punto, secondo Henrich, il filosofo può di nuovo passare alla nozione di essere perfettissimo, che oramai risulterebbe fondata²⁹¹. L'ente sommamente potente sarebbe dunque necessario perché «può esistere in virtù della propria forza», dice citando Cartesio: la potenza diventa con ciò la ragione della sua necessità, anzi, la sua stessa necessità. In questo modo, il concetto di *ens perfectissimum* diverrebbe, «in fondo, solo una rappresentazione ausiliaria»²⁹², mentre per la certezza dell'esistenza di Dio, basterebbe il concetto di *ens necessarium*. Nel corso della risposta a Caterus, insomma, Cartesio effettuerebbe «una particolare inversione dei concetti», tale per cui, nel cercare di non ricadere nell'arbitrario, si passerebbe da una definizione di Dio ad un'altra. L'onestà intellettuale di Henrich però lo induce a dichiarare un problema in questa nuova dimostrazione *a priori*, che, a mio avviso, non viene risolto: «Rimane la questione perché Descartes non dubiti dell'oggettività dell'idea di un assolutamente necessario, contrariamente a quanto era avvenuto per quella del perfettissimo [...]. Non potrebbe anche questa essere

²⁹⁰ D. Henrich, *op. cit.*, pag. 34.

²⁹¹ Cfr. *ivi*, pagg. 37-38.

²⁹² *Ivi*, pag. 40.

inventata in modo altrettanto arbitrario?»²⁹³. Egli risolve la questione in un modo che ritengo formalmente corretto²⁹⁴: Cartesio, infatti, «rinuncia [al problema] dopo aver chiarito a se stesso che la rappresentazione della “*immensa potestas*” conduce alla certezza dell’esistenza reale. Questa idea non può essere inventata, *perché* dall’idea di Dio deriva la sua esistenza». Henrich giustamente sostiene che «questa proposizione apparentemente sorprendente risulta in modo del tutto naturale dalla dottrina cartesiana delle rappresentazioni fittizie». Siccome queste sono scindibili nei loro componenti, ovvero non vengono a costituire una unità, non possono essere soggetti a nessuna dimostrazione: al contrario, «tra la rappresentazione della “*immensa potestas*” e quella dell’esistenza sussiste una relazione inscindibile, che per questo non può essere assolutamente creata da noi, e che quindi non può neppure essere solo soggettiva»²⁹⁵.

Se lo schema formale che Henrich descrive è da sottoscrivere, non per questo si deve essere d’accordo con il contenuto della sua analisi. In effetti egli non chiarisce metafisicamente due passaggi: il primo, secondo quali condizioni l’*immensa potestas*, dovrebbe portare ad un’esistenza necessaria; il secondo, altrettanto importante, per quali condizioni ciò che ha un’*immensa potestas* corrisponda a ciò che noi ci rappresentiamo essere Dio. Non basta, infatti dire che Dio ha un’immensa potenza, occorre anche far vedere che vale il contrario. In altre parole, occorre in primo luogo mostrare quale sia la ragione dell’unità tra la definizione dell’ente e la sua esistenza, ed in secondo luogo mostrare che questa ragione è la medesima unità che definisce l’ente in modo non arbitrario, altrimenti si ricadrebbe banalmente in una *petitio principii*. Quindi, se è vero che l’*immensa potestas* è ciò che fa sì che Dio sia,

²⁹³ *Ivi*, pag. 38.

²⁹⁴ Cfr. *supra*, pag. 227, n. 289.

²⁹⁵ D. Henrich, *op. cit.*, pag. 38.

far vedere perché, e che questa è la medesima ragione per cui Dio sia ciò che è. Molti anni prima di Henrich, Kant, nella tipica eleganza sferzante del suo stile aveva espresso questa medesima critica all'essere necessario così concepito:

Quali proprietà questo abbia, l'argomento empirico non può dircelo; e allora, la ragione prende interamente congedo da esso, e va in traccia di meri concetti, ossia cerca quali proprietà debba avere un Essere assolutamente necessario in generale, quale, cioè, tra tutte le cose possibili, contenga in sé le condizioni richieste di una necessità assoluta. Ma essa crede di trovare questi requisiti unicamente nel concetto di un essere realissimo, e quindi conchiude: è questo l'Essere assolutamente necessario.²⁹⁶

Kant esprime questa considerazione nella sua critica all'argomento cosmologico. Non ci si deve stupire: secondo Henrich, per Cartesio, la nozione di *immensa potenza* «garantisce in primo luogo l'oggettività del concetto cosmologico di Dio e, in conclusione, anche quella della rappresentazione dell'ente perfettissimo»²⁹⁷. Ma è proprio questa la debolezza dell'analisi dello studioso tedesco: l'aver fatto della prova *a priori* una prova quanto meno vicina alla prova cosmologica. Abbiamo già veduto che nella prova *a contingentia* Cartesio richiamava e presupponeva delle nozioni, e proprio facendo consapevolmente leva su di esse egli riusciva ad emanciparsi dall'impostazione tomista. Kant mette in rilievo come non si possa passare in modo univoco dal concetto di *ens necessarium* al concetto di *ens perfectissimum*, e questo è ciò che Henrich dà per scontato, o che sostiene dia per scontato Cartesio, e che invece è necessario chiarire, perché la prova funzioni. Non solo, ma il pregio dell'analisi di Kant è quello di mostrare che il concetto di *ens perfectissimum* sia comunque cruciale alla prova, perché l'*ens necessarium* di per sé, e senza il sostegno dell'esperienza non

²⁹⁶ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pag. 386.

conclude al darsi di un'esistenza. Occorre dunque andare alla ricerca dell'elemento mancante, che è il solo che può dare una risposta sia alla questione dell'esistenza necessaria, sia a quella dell'esistenza possibile: *in quanto cosa* un "ente perfettissimo" esista, e *in quanto cosa* esso sia un «essenza vera ed immutabile».

Prendendo in esame il passo delle risposte a Caterus cui si riferisce la ben costruita analisi di Henrich, vediamo che esso matura immediatamente dopo le condizioni logiche poste in precedenza che definivano l'unità di una «natura vera». Proprio sulla base di ciò viene ripreso l'esempio fatto dal teologo nelle sue obiezioni, del «corpo perfettissimo». Ora, pur concedendo inizialmente la possibilità di esistenza a questo concetto, Cartesio esprime immediatamente la sua perplessità anche sulla sua legittimità, ovvero sul fatto che vi sia una vera unità che lo sostenga: l'esistenza «non risulta dalle altre perfezioni, che sono comprese nell'idea del corpo, poiché si può ugualmente affermare o negare che esse esistano». In altre parole, di un «corpo perfettissimo» l'intelletto non ha un'idea chiara e distinta. Aggiunge poi:

esaminando l'*idea del corpo*, non vedo in esso forza alcuna per la quale produca o conservi se stesso, io concludo benissimo che l'esistenza necessaria, della quale sola qui si tratta, conviene tanto poco alla *natura* del corpo, *per quanto perfetto possa essere, quanto* appartiene alla natura di una montagna non aver vallata, o alla natura del triangolo avere i suoi tre angoli maggiori di due retti²⁹⁸.

L'idea del corpo perfettissimo viene lasciata cadere e discretamente derisa. Ma ora Cartesio si preoccupa dell'idea del corpo, semplicemente. In questa idea, nella «natura» di un corpo, egli non ravvisa nessuna condizione perché si dia l'*autocausalità*. Il problema è dunque sempre concernente le condizioni di partenza di

²⁹⁷ D. Henrich, *op. cit.*, pag. 38, corsivo mio.

²⁹⁸ R. Cartesio, *op. cit.*, pag. 112, corsivi miei.

un oggetto, la sua essenza, ciò per cui una cosa è ciò che è. Che Cartesio qui si occupi del fatto che un oggetto sia autocausale non è affatto scandaloso, e nemmeno fuori luogo: l'esistenza è un essere in atto, e perciò occorre dare una ragione nell'essere in atto che porti a tale esistenza. Il concetto di cui egli si serve è ovviamente quello di *potentia*, che, come abbiamo visto, è l'essenza stessa nel suo essere in atto. Ora, nel momento in cui l'essenza di cui si tratta è vera, essa, abbiamo capito da tempo, ha già una sua *potentia*: questo non è nulla di nuovo, ed è anzi già presupposto nella stessa questione di cui ci stiamo occupando, perché alle «essenze vere» conviene l'esistenza possibile, e all'«essere perfettissimo» l'esistenza necessaria, ed in qualche modo si dovranno produrre all'atto. Abbiamo dunque un'ulteriore conferma del fatto che parlare di essenza significa anche parlare di potenza, altrimenti non si darebbe alcuna possibilità nell'essere in atto: la *potentia* è di nuovo ribadita come lo strumento concettuale attraverso il quale parlare dell'essere in atto a partire dalle condizioni poste dall'essenza dei singoli enti, o anche dell'essere in generale. Il ragionamento di Cartesio scorre dunque senza grosse asperità: esso può partire dall'idea di essere perfetto, scivolare su quello di essere «sovranamente potente», e attraverso di esso ribadire l'esistenza autoprodotta. Egli in questo modo passa dalla prova logica, ad una descrizione *in medias res*, per così dire, ad una illustrazione di ciò che avviene nell'essere in atto secondo le condizioni logiche del concetto di partenza, poiché

è manifestissimo, *per la forza della luce naturale*, 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 ed immutabile natura di un tal ente esistere.

Ma una volta descritto o illustrato il processo attraverso il quale Dio, per l'immensità della sua essenza, si è messo in atto, occorre ribadire che questo essere sovranamente potente è tale per la stessa ragione per cui è essere perfettissimo, e così

conosceremo con eguale facilità *essere impossibile* che quest' essere sovranamente potente non abbia in sé tutte le altre [oltre all'esistenza] perfezioni che sono contenute nell'idea di Dio²⁹⁹.

Il fatto che quest'essere «sovranamente potente» sia, anzi debba essere, anche perfettissimo è a questo punto tutt'altro che «collaterale». Qui vediamo chiaramente che Cartesio è avvertito della critica di Kant, perché l'essere potentissimo non è di per sé identico all'essere perfettissimo. Tuttavia egli pone, quasi postula, un'identità necessaria, dichiarando «impossibile» che in virtù della sua somma potenza tale essere non sia anche pienamente perfetto: Cartesio si sta riferendo ad una condizione ulteriore, che è contenuta in quella «impossibilità», che è la medesima che fa sì che tale essere esista necessariamente. Condizione che egli tuttavia non dichiara, e vi allude semplicemente dicendo che «è manifestissimo per luce naturale» che sussista tale identità. Dunque, ancora una volta, il fatto di essere perfettissimo è ciò che fa sì che abbia un'esistenza necessaria. Ma qual è la condizione che fa sì che questo essere, potentissimo, sia anche perfettissimo? A me dispiace essere ripetitivo, ma la soluzione sta sempre nel concetto di *potentia*: esso infatti non può essere svincolato da una norma cui si riferisce. La *potentia* è l'essere stesso di un oggetto nella sua capacità di ingenerare degli effetti nell'essere in atto, riferendosi sempre alla norma che compete questo oggetto, o ente. Perciò, quando Cartesio parla di «essere potentissimo», non bisogna cadere nell'equivoco di pensare ad un argomento semplicemente causale, anche perché già vedemmo quale complessità si annidava dietro il concetto di causa.

²⁹⁹ *Ivi*, pag. 113, corsivo mio.

Se l'essere è potentissimo, significa che il suo essere è legato ad una norma per dir così, massima, che fa in modo che esso si produca anche in essere. La somma potenza non va mai svincolata da quella stessa norma che fa sì che un'«essenza vera» sia anche un'unità, poiché la *potentia* è l'essere stesso dell'oggetto nella sua capacità di essere in atto, e perciò è anch'essa unità, e inoltre abbiamo visto che essa può competere solo alle essenze vere, perché solo esse sono possibili. I sostenitori dell'esistenza, anche in Cartesio, di un «secondo argomento ontologico», di matrice aristotelica, adottano però come ulteriore prova, e Scribano anche come prova cruciale, una correzione che il filosofo istruì Mersenne di apportare proprio in queste prime risposte, qualche tempo dopo averle scritte. La versione corretta è questa:

Ma se esamineremo accuratamente se l'esistenza convenga all'ente sovraneamente potente, e qual sorta di esistenza, potremo chiaramente e distintamente conoscere in primo luogo che almeno l'esistenza possibile gli conviene, come avviene a tutte le altre cose di cui abbiamo in noi qualche idea distinta: anche a quelle che sono composte dalle finzioni del nostro intelletto. In seguito, poiché non possiamo pensare che la sua esistenza è possibile senza che, in parti tempo, facendo attenzione alla sua potenza infinita, non conosciamo poter egli esistere per la sua propria forza, concluderemo di là che egli realmente esiste, e che è esistito da tutta l'eternità³⁰⁰.

Prima della correzione, invece, il brano suonava così :

In seguito, poiché non possiamo pensare che la sua esistenza è possibile, senza, in pari tempo, pensare che possa darsi una potenza in forza della quale egli esista, e quella potenza non è intelligibile in nessun altro se non

³⁰⁰ *Ivi*, pagg. 112-113.

nello stesso ente sommamente potente, concluderemo senz'altro che egli
può esistere per la sua propria forza, ec.³⁰¹

Per la maggior parte degli interpreti la correzione è dovuta al fatto che la prima versione sarebbe suscettibile di attacchi simili a quello di Arnauld alla versione di *causa sui*. In tale versione si concederebbe che in qualche modo la causa debba precedere se stessa nel tempo. Ma siccome proprio nelle risposte a Caterus, Cartesio aveva detto che la questione era «frivola», poiché, si chiede retoricamente, «chi non sa che una stessa cosa non può essere differente da se stessa?», imputargli questo errore due pagine dopo un giudizio così netto, sarebbe come accusarlo di un vero e proprio scompensamento schizofrenico. Inoltre, come già si è detto, tra le risposte a Caterus, e quelle ad Arnauld si può rilevare una marcata coerenza. Scribano molto correttamente si distingue anche dagli studiosi a cui più si sente vicina, e sostiene che la correzione sarebbe conseguente non alle quarte, ma alle seconde obiezioni. I secondi obiettori sostengono che l'argomento *a priori* cartesiano andrebbe riformulato così: se non è impossibile che Dio esista, allora esiste; ma non è impossibile, e perciò esiste³⁰². Cartesio risponde che la formulazione «materialmente parlando è vera, ma formalmente è un sofisma»³⁰³. Infatti nella premessa maggiore «la frase è impossibile riguarda il concetto della causa per mezzo della quale Dio può esistere, nella minore essa riguarda il solo concetto dell'esistenza e della natura di Dio»³⁰⁴. Ora, per Scribano, «la prima versione delle risposte a Caterus esibisce per l'appunto quel passaggio dalla non contraddittorietà al darsi di una causa di esistenza che ora Descartes denuncia come fallace: siccome l'essenza di Dio non è contraddittoria,

³⁰¹ Traduzione italiana citata da Scribano, *op. cit.*, pag. 30.

³⁰² Cfr. *Seconde obiezioni*, in *op. cit.*, pagg. 121-122.

³⁰³ R. Cartesio, *ivi*, pag. 141.

³⁰⁴ *Ibidem*.

*allora può darsi una causa»*³⁰⁵. Ma la spiegazione della studiosa non mi sembra molto convincente. In primo luogo, nella versione da emendare, alla possibilità di Dio segue che la causa in forza della quale egli è, è possibile: «che possa darsi una potenza, ec.». Scribano dichiara apertamente che quel «possa» vada letto come un «debba»³⁰⁶, il che risulta come una evidente forzatura. L'interpretazione di Scribano nasce dal fatto che le modalità temporali sono tali che *se una cosa è necessaria, esiste sempre, e se una cosa è possibile, si darà un tempo in cui esiste*. Cioè, dato un tempo infinito, se una cosa è possibile, prima poi esisterà, quindi dovrà darsi. Ma Cartesio, come si capisce dalle risposte alle seconde obiezioni, è lucidamente consapevole della differenza tra modalità logiche e modalità causali-temporali, e il fatto che egli scriva «possa» e non «debba», dovrebbe essere sufficiente a respingere l'ipotesi che egli stia facendo uso di questo secondo tipo di modalità, o che passi dalle prime alle seconde. Ma siccome non si voleva far cadere il postulato di partenza, si è inventata una lettura *ad hoc*, tale per cui «possa» diventava «debba». In secondo luogo, non è perspicua la differenza tra la prima versione e la seconda versione rispetto a ciò che dice Scribano: in entrambi i casi ad un «è possibile» segue un contenuto di tipo causale. Perché questo «è possibile» cambierebbe allora di significato, essendo nella prima versione una modalità logica, e nella seconda temporale? A parere della studiosa, «la causa dell'esistenza di Dio non è più dedotta dalla non contraddittorietà della sua essenza, ma 'vista' nella sua essenza, dal momento che nessuno potrà mai negare che nel concetto di Dio sia compresa l'onnipotenza. Nella versione finale, la prova si regge perciò esclusivamente sulla evidenza del principio che ciò che può esistere per forza propria esiste sempre, mentre il darsi di una cosa dell'esistenza di Dio non è dedotto

³⁰⁵ E. Scribano, *op. cit.*, pag. 35.

³⁰⁶ *Ivi*, pag. 36.

da altro». In questo modo Cartesio trasformerebbe la modalità della premessa minore dell'argomento dei secondi obiettori da logica in temporale, ed eviterebbe il sofisma: la possibilità di Dio sarebbe sempre causale. Ma a questo punto, Scribano ha da eccepire: infatti, la prima argomentazione sarà pure stata fallace, ma almeno assicurava il passaggio dal pensiero all'essere secondo il principio di non contraddizione. Con la correzione, invece, questo passaggio «appare privo di qualsiasi giustificazione». L'argomento *a priori* perde dunque la sua natura, e «la rinuncia allo slittamento modale rende ancor più evidente l'origine aristotelica e *a posteriori* del secondo argomento cartesiano. Esso infatti potrebbe dimostrare qualcosa solo se assumesse l'esistenza di un ente *causa sui*: se esiste un ente che ha in sé la causa della propria esistenza, questo ente esisterà sempre»³⁰⁷.

La ricostruzione del ragionamento è, a mio avviso, da respingere in modo deciso. Innanzitutto mi chiedo come si possa dire che un argomento è a matrice aristotelica e *a posteriori* se utilizza la nozione di *causa sui* «nel modo più positivo», ma questa è un'osservazione collaterale. Piuttosto, nella correzione di Cartesio non c'è affatto un problema di modalità. Nella prima versione, infatti, come già si è sottolineato, il passaggio è coerente: se Dio è possibile, allora *si può* (e non «si deve») dare una causa della sua esistenza, «una potenza in forza della quale egli esista». Ora, detto così, sembra quasi che Dio possa essere causato: allora Cartesio aggiunge «quella potenza non è intelligibile in nessun altro se non nello stesso ente sommamente potente», con ciò esiste in forza propria. Ma in questo modo, molto banalmente, non c'è dimostrazione, ma solo un'identificazione formale di Dio con la sua stessa causa. L'autore parte dall'idea che qualsiasi esistenza viene messa in atto da una potenza. Questa potenza dunque si dovrà dare pure nel caso di Dio, ma non potrà essere

³⁰⁷ Ivi, pag. 40.

estranea a lui, perché la somma potenza risiede solo in lui. Ma nulla argomenta veramente all'esistenza necessaria, anzi, rimane un'esistenza possibile, poiché ciò che si afferma è che *se* Dio esiste, esiste per forza propria. Nella seconda versione Cartesio invece si attiene a quanto descritto sopra: la *potentia* diviene di nuovo l'elemento cruciale dell'argomentare, ed essa funge da perno perché in essa si dà l'essenza di Dio, anzi è la stessa essenza, che si riferisce ad una norma inderogabile, la quale evidentemente fa sì che l'essenza si metta in atto. Ha ragione Scribano: «la causa dell'esistenza di Dio viene vista nella sua essenza». Ma proprio questo fa sì che l'argomento sia *a priori* e sia, nella sua logica, concludente, perché è proprio l'essenza la causa di Dio stesso, attraverso il suo essere *potentia*. Il problema dell'essenza è quello dal quale siamo partiti, e che ci ha permesso di formulare una domanda che negli studi generalmente non si trova: perché solo le «essenze vere ed immutabili» sono quelle cui pertiene l'esistenza possibile? Ma questa domanda è cruciale, perché solo attraverso essa poniamo un problema complessivo alle *Meditazioni*, cercando di capire perché culminino nella prova ontologica. Proprio nelle seconde obiezioni, citate da Scribano, abbiamo visto essere presente quel passaggio che rende la non contraddittorietà di una idea un requisito necessario ma insufficiente, perché essa deve essere qualcosa in più, un'unità; cosa di cui però Scribano non si avvede. Dopo aver analizzato la correzione di Cartesio alle sue risposte a Caterus, ed esserne rimasta insoddisfatta, si chiede con Warenfels: «Forse che la rappresentazione nella mente di una immensa potenza porrà e farà esistere Dio realmente e formalmente al di fuori della mente?». Ma, al di là del fatto che Cartesio respinge apertamente questa possibile obiezione già all'interno della quinta Meditazione, questa domanda si poteva al più porre per la *prima* versione del passo poi corretto della risposta a Caterus, non per la seconda: si poteva infatti

legittimamente domandare dove venisse dimostrata un'esistenza. Ma la correzione sorge proprio dalla consapevolezza del filosofo che è all'interno dell'essenza stessa che si deve dare la necessità che porta all'esistenza. Questo è però comprensibile solo se si parte dall'analisi delle «essenze vere ed immutabili», sul fatto che non debbano essere arbitrarie, e su cosa le renda possibili, per poi arrivare all'analisi dell'argomento ontologico come risposta, perché tali essenze si pongono come degli *in sé* per il pensiero, e non come un ciò che il pensiero impone all'essere. Scribano fa esattamente il contrario, e presuppone la sua analisi dell'argomento (che si muove sul solco di una tradizione che parte da Malcolm e da Henrich), per poi, sulla scorta dei risultati di quella, andare ad esaminare le idee innate.

Questo grosso filone «aristotelico», per dir così, di interpretazione delle *Meditazioni*, che oggi sembra essere il prevalente, opera tale distinzione di problemi, o comunque li dispone in una diversa collocazione rispetto a quella del presente studio, anche sostenendo che il «secondo» argomento cartesiano, basato sulla nozione di potenza, sorga e si precisi in seno al confronto con gli obiettori. Cartesio però dichiara a Caterus che la sua risposta sostiene cose «che non differiscono da quelle che avevo già scritte avanti, se non nella maniera soltanto in cui sono qui spiegate»³⁰⁸. Ancora meno comprensibile, alla luce della loro interpretazione, risulta il motivo per il quale Cartesio, nelle risposte a Gassendi, torni, in un modo che a questo punto si dovrebbe reputare ostinato e ottusamente caparbio, sulle posizioni delle *Meditazioni*, visto che di potenza non si fa menzione, ma solo di perfezioni³⁰⁹. In realtà il percorso che emerge nelle risposte a Caterus, è presente, anche se in modo alquanto larvato nella stessa quinta *Meditazione*:

³⁰⁸R. Cartesio, *op. cit.*, pag. 113.

³⁰⁹*Ivi*, pagg. 363-364.

Tutte le volte che mi accade di pensare *ad un essere primo e sovrano*, e di trarre, per così dire, la sua idea dal tesoro del mio spirito, è necessario che gli attribuisca ogni sorta di perfezioni, anche se non venga ad enumerarle tutte e ad applicare la mia attenzione ad ognuna di esse in particolare. E questa necessità è sufficiente a farmi concludere (*dopo che ho riconosciuto che l'esistenza è una perfezione*) che questo essere primo e sovrano esiste veramente [...].³¹⁰

Se invece di badare troppo alle risposte alle obiezioni, si tenesse maggiormente presente il testo delle Meditazioni, che sicuramente ha una portata più complessiva, alcune diatribe potrebbero risultare attenuate. Questo passo infatti è indicativo di una connessione sottostante dei problemi. Nel riepilogare i vari passaggi della sua riflessione, Cartesio riflette nuovamente sull'identità che molti anni dopo Kant avrebbe contestato, quella tra «essere primo e sovrano» e «essere perfettissimo». Ma perché riproporre qui questo problema, o anche soltanto citare l'espressione «essere primo e sovrano»? Non è infatti un'espressione che appartenga in modo proprio all'argomento ontologico, piuttosto sembra essere legata all'esistenza di altri esseri che siano secondi e sottostanti, per dir così. Ma qui Cartesio sta ancora discutendo dell'arbitrarietà della sua definizione di Dio, per mostrare preventivamente di non essere caduto in una *petitio principii*. Fa dunque perno, anche se implicitamente, sulla nozione di somma potenza, per ribadire che «è necessario» che un essere tale sia perfettissimo, e che l'esistenza è una perfezione. La nuova prospettiva, come d'altronde si vede bene, non è però cosmologica, ma semplicemente raccoglie i frutti dell'identità tra «somma potenza» e «immensità d'essenza», che anche nell'argomento *a contingentia* della terza meditazione svolgeva un ruolo cruciale:

³¹⁰ *Ivi*, pag. 63, corsivi miei.

potentia e perfezioni sono costantemente e con coerenza trattate come aspetti del medesimo concetto, l'essenza.

La condizione comune che fa sì che la *potentia* si traduca in perfezione, ed anzi che sia «necessario» che l'essere perfettissimo sia anche sommamente potente, e viceversa sia necessariamente perfettissimo in virtù della sua potenza: è dunque la medesima che da un lato fa sì che l'essenza di Dio non sia arbitraria, dall'altro che Dio esista necessariamente. Occorre qui prestare parecchia attenzione: la condizione per cui il pensiero deve aderire all'esistenza di Dio è la suprema necessità che nella quarta Meditazione si era detto determinare ed orientare la volontà. Questa condizione cui si riferisce il pensiero è la suprema condizione di verità poiché essa è il principio cui necessariamente l'essere si conforma: l'io e l'essere in generale sono in virtù dello stesso principio, e perciò aderendo al principio, l'io conosce l'essere. Quindi Dio è in virtù dell'istanza ultima di verità, della necessità stessa che conforma l'essere. Ma esso è, si dice, in virtù della sua essenza, la quale non è arbitraria proprio perché, come il quadrato o il triangolo, è espressione di quella medesima necessità. Quindi siamo nella situazione che ci aspettavamo: la condizione per la quale egli è tale, è la stessa che lo fa esistere, perché essenza ed esistenza vengono ad unità, ed è per ciò stesso che l'essenza non è arbitraria. Ma sembra che ancora qualcosa manchi: perché, infatti, alle altre essenze vere ed immutabili pur essendo espressione della medesima necessità, compete l'esistenza possibile e non quella necessaria? Evidentemente perché queste essenze non sono tali da esistere necessariamente, cioè esse non hanno una *potentia* tale da mettersi in atto da sole. Il loro *quid expedit*, come direbbe Anselmo, fa sì che *se* esse esistono, esistano in un dato modo, quindi si pone come compito, ed ha la *potentia* di conformare l'essere, determinandone le possibilità, ma non di determinarne financo l'esistenza, la posizione assoluta. Quindi la condizione

della *potentia* di Dio, il *quid expedit* di Dio cui tale *potentia* si conforma, è anche la medesima che fa sì che esso esista necessariamente. Ma ciò che fa sì che Dio esista necessariamente è quella suprema istanza veritativa, quella necessità che determina a sé la volontà realmente libera. E per la medesima necessità, e per la medesima *potentia* esso si dà tutte le perfezioni, ed è «più essere» di tutto, è essere sovrano. Quindi la necessità assoluta ed inderogabile che conforma la volontà a sé la norma della *potentia* di Dio, è il *quid expedit* di Dio, è l'essenza di Dio, è Dio. La necessità è talmente assoluta e così inderogabile, che si mette in atto nella forma di essere perfettissimo.

Questa coincidenza tra necessità assoluta e Dio può a prima vista sembrare stupefacente, ma tutta il percorso meditativo chiama a questo risultato. Vi sono alcuni rilievi che già si erano fatti, precedenti alla quinta Meditazione. Nella quarta, ad esempio, si era detto che la volontà è libera quando segue questa stessa necessità, perché in essa si riconosce, ed è quindi autonoma. Ma si era anche detto che la volontà è ciò attraverso cui maggiormente il pensiero si sente immagine di Dio. E coerentemente, nella terza Meditazione si era detto che Dio era ciò cui l'io massimamente aspirava. Ora questa identificazione trova riscontro ancora nella quinta Meditazione, permettendoci così anche di rispondere alle domande che ancora sono rimaste aperte, e questo ci porrà nelle condizioni di escludere una ipotesi interpretativa che ancora rimane possibile, anche se apparentemente cavillosa.

Dopo la sua dimostrazione, come è noto, Cartesio insiste molto sul fatto che è proprio in virtù di ciò che esiste Dio che si può ritenere che le cose che si percepiscono chiaramente e distintamente sono vere, e proprio perciò si è ritenuto che cadesse in circolo vizioso. Ma occorre ben considerare questa posizione:

E per quel che riguarda Dio, certo, se il mio spirito non fosse prevenuto da alcun pregiudizio, ed il mio pensiero non si trovasse distolto dalla presenza

continua delle immagini delle cose sensibili, *nulla io conoscerei più presto e più facilmente di lui*. Non c'è nulla che *di per sé sia più chiaro e più manifesto* che il pensare che vi è un Dio, e cioè un essere sovrano e perfetto, nell'idea del quale soltanto è compresa l'esistenza necessaria o eterna; e che, per conseguenza, esiste. E sebbene, per ben concepire questa verità, io abbia avuto bisogno d'una grande tensione di spirito, tuttavia adesso *non solo ne sono tanto sicuro quanto di tutto ciò che mi sembra più certo: ma, oltre a ciò, noto che la certezza di tutte le altre cose ne dipende così assolutamente, che, senza questa conoscenza, è impossibile poter mai sapere nulla perfettamente.*³¹¹

Nella quarta Meditazione sosteneva che proprio la determinazione libera della volontà secondo una rigorosa necessità faceva in modo che l'intelletto aderisse a ciò che percepiva in modo chiaro e distinto. Ora questo vale per Dio: non solo ma, Dio è ciò che il pensiero conoscerebbe per primo se non fosse così distolto dal dato sensibile. Infatti il pensiero è, in quanto si dà la condizione suprema della verità, che è ciò attraverso il quale si autopercepisce come io realmente esistente. Quindi se l'io fosse stato in grado fin da subito di ripiegare su se stesso, in un profondo sforzo di autocoscienza, sarebbe risalito da principio a questa suprema condizione, e per ciò stesso avrebbe affermato l'esistenza di Dio. Per via di ciò che questa condizione è la stessa che permette all'io di essere, e di essere in quanto pensiero, essa è stata sepolta da principio all'interno del pensiero stesso in generale, e poi nelle sue idee chiare e distinte. Nella sua «grande tensione di spirito», Cartesio è finalmente riuscito a pervenirvi, e con ciò ad affermare con certezza l'esistenza di Dio: non però con la medesima certezza con cui afferma le altre cose di cui è certo, ma con una certezza superiore. Perciò afferma Dio al di sopra delle altre cose. È proprio per questo che si deve negare e respingere l'esistenza del circolo vizioso: perché Cartesio non tanto

³¹¹ *Ivi*, pag. 64, corsivi miei.

afferma la regola del chiaro e distinto per dimostrare Dio e poi Dio per affermare la regola. L'equiparazione tra la dimostrazione dell'esistenza di Dio e le dimostrazioni della geometria è dichiarata oramai apertamente terminata. Essa era servita per dire che l'esistenza di Dio da un lato si pone in sé stessa, dall'altro può essere affermata con sicurezza per la stessa condizione con cui si afferma che un triangolo ha questa proprietà, ec. Ma la certezza dell'esistenza di Dio è maggiore, e la conoscenza completa e perfetta delle altre cose dipende dalla conoscenza certa di Dio, la cui idea, innata, è «la prima e principale». Ma se le cose chiare e distinte potevano essere conosciute come vere per la necessità cui si conformava la libera volontà, ora è chiaro che quella necessità è in Dio. L'idea di Dio non poteva essere arbitraria, perché essa non è espressione della necessità assoluta, ma è la stessa necessità assoluta, che, se intesa rettamente, si capisce che necessariamente si pone in essere. Perciò si riconosce «chiarissimamente che la certezza e la verità di ogni scienza dipende solo dalla conoscenza del vero Dio»³¹², non solo per ciò che riguarda la geometria, ma anche per tutto il resto, anche per le cose materiali. Si esprime dunque apertamente una gerarchia tra tutte le verità e Dio, in cui Dio è al di sopra di esse, e che non vale solo per la conoscenza ma anche per l'essere. La condizione per cui le cose vengono conosciute secondo verità è tale perché ad essa si conforma l'essere in generale, e quindi, riferendosi e conformandosi ad essa, il pensiero conosce le cose come sono. Ed infatti,

dopo che ho riconosciuto che vi è un Dio, per il fatto che, in pari tempo, ho riconosciuto anche *che tutte le altre cose dipendono da lui*, e che egli non è ingannatore, ed in seguito a ciò ho giudicato che tutto quel che io concepisco chiaramente e distintamente non può non essere vero, ancorché non pensi alle ragioni per le quali l'ho giudicato vero, purché mi ricordi di

³¹² *Ivi*, pag. 65.

averlo chiaramente compreso, non mi si può portare nessuna ragione contraria, che me lo faccia mai revocare in dubbio; e così ne ho una vera e certa scienza.³¹³

L'ASSOLUTEZZA DI DIO NELLA NECESSITÀ DELLA NORMA, COME UNICO FONDAMENTO POSSIBILE DELLA SUA BONTÀ, SINCERITÀ E VERITÀ.

«Tutte le altre cose dipendono da lui»: in questa piccola osservazione, quasi scontata quando si parla di Dio, si cela una quantità di conseguenze filosofiche di importanza capitale, che ci permette di chiudere la trattazione analitica di Cartesio. In primo luogo, se si segue il percorso della meditazione senza entrare nei meandri più nascosti della riflessione, potrebbe sembrare che la prova faccia perno sulla condizione di verità, e che quindi l'esistenza di Dio sia mostrata *a partire da* questa condizione, e non che l'esistenza di Dio sia tutt'uno con questa suprema necessità. Ed in effetti questa è la lettura più comune, ed in qualche modo avvalorata da come Cartesio si esprime: siamo cioè portati a pensare che l'idea di Dio sia un'idea tra le altre, un'«essenza vera ed immutabile» come tutte le altre, solo superiore in grado. Ma a questo punto tutti i passi citati sopra perderebbero di coerenza: l'istanza di necessità assoluta sarebbe anche l'ultima, ed in fondo l'unica dalla quale tutte le verità verrebbero a dipendere, compreso Dio e la sua esistenza. Dio sarebbe solo una sorta di «motore», di agente di questa istanza, si potrebbe dire una sorta di demiurgo platonico, e quindi non si vede come esso debba anche essere il garante della verità e della vera scienza, quando la quarta Meditazione avrebbe sancito per sempre lo statuto del sapere. Ma evidentemente non era sufficiente. In effetti, se ci si fosse limitati a quello, la questione della possibilità dell'esistenza sarebbe stata destinata a rimanere senza risposta, e questo, in Cartesio, è un problema chiave. Di nuovo

³¹³ *Ibidem*, corsivo mio.

dobbiamo chiedere: perché solo alle essenze eterne compete l'esistenza possibile? Qual è il fondamento di questa connessione? Il fondamento è da trovare proprio in ciò che la necessità suprema non può rimanere un astratto dover essere. Essa oramai è posta nella stesso fatto che il pensiero è e la concepisce, e concependola concepisce di sé che essa è la condizione della sua possibilità. Se si dà questa necessità, che il pensiero ritiene un valore a tal punto che la volontà non può che riconoscersi e conformarsi ad esso, e che quindi ritiene un valore assoluto, essa non può che tradursi in essere: essa si pone come prescrizione inderogabile all'essere, ed in quanto tale è essa stessa che si pone in essere. Se così non fosse, sarebbe un valore solo per il pensiero, e per ciò si ricadrebbe più ancora che nello psicologismo, nel relativismo e nel solipsismo. Ma il pensiero la concepisce come un valore assoluto, indipendente dal fatto che la concepisca e la riconosca come un valore: anzi, al contrario, il pensiero la concepisce e la riconosce come un valore, perché essa è in se stessa un valore imprescindibile, anzi, il valore sovrano. In quanto tale, è in questo valore, in questo *sollen* che scaturisce l'essere, perché esso deve essere: e perciò si pone come Dio, e anzi esso stesso è Dio. Ma se l'esistenza, l'essere nella sua posizione assoluta, scaturisce da questa norma inderogabile, allora essa compete solo ed unicamente a ciò che è espressione di questa norma, e quindi alle essenze vere *può* competere l'esistenza. Esse cioè sono vere, in quanto trovano la loro unità e coerenza nel riferirsi alla norma assoluta: non sono in contraddizione con essa, quindi non sono impossibili; d'altro canto non coincidono con essa, ma ne discendono (sono unità), e perciò non sono necessarie. Ma, in generale, ciò di cui si predicherà l'esistenza sarà *nel suo esistere* chiaro e distinto per l'intelletto, e dunque discenderà anch'esso da quella stessa norma: anche ciò che è contingente trova con ciò un fondamento di necessità nella norma suprema che è Dio, nella *cosiddetta* volontà di Dio.

Se ora riprendiamo, alla luce di questa interpretazione, quanto riferivamo all'inizio della lettura che dà Cassirer della metafisica cartesiana, troviamo una nuova spiegazione per quanto b deludeva. Quella di Cartesio non è in effetti una «canonica» della ragione, o per meglio dire, non è vero che il suo sistema per via di «deviazioni», «capovolgimenti di pensiero», ossia per gravi inconseguenze interne non arrivi a ciò che si riprometteva. È anzi vero il contrario, cioè che Cartesio trae tutte le conseguenze del suo sistema con radicale e quasi fondamentalista coerenza. Ciò che preoccupa Cassirer, e che suscita il suo scandalo, è che le verità eterne e le norme etiche possano essere modificate a piacere da Dio, che esse soccombano di fronte all'«arbitrio» della sua immensa potenza, maleficio per evitare il quale Cartesio postulerebbe la sincerità, per dir così, di Dio, astuzia o provvedimento *ad hoc* che vorrebbe salvare il sistema, ma che, in fin dei conti, è una contraddizione (Dio si ritroverebbe a dipendere da qualcosa, e non sarebbe immensamente potente). Cassirer però non si avvede con chiarezza del fondamento morale della metafisica cartesiana, così profondo ed ultimo, che l'etica umana ne è piuttosto una risultante che un punto dal quale partire, esattamente al pari di tutte le altre verità, e in esso tutto trova fondamento. Cartesio in diverse occasioni si occupa di questo complesso tema:

Quanto a ciò che dite, che «vi sembra duro vedere stabilire qualcosa d'immutabile e d'eterno diverso da Dio», avreste ragione se si trattasse di una cosa esistente, o solamente se stabilissi qualcosa di *talmente* immutabile, *che la sua immutabilità non dipendesse da Dio*. Ma, proprio come i poeti immaginano che i destini siano stati fatti ed ordinati da Giove, ma che, dopo averli stabiliti, egli stesso si sia obbligato a mantenerli, così pure io non credo, in verità, che le essenze delle cose, e quelle verità matematiche che se ne possono conoscere, siano indipendenti da Dio, ma,

nondimeno, credo che, poiché Dio ha voluto e disposto così, siano
immutabili ed eterne.³¹⁴

La posizione espressa in questo passo sembra in apparenza priva di una logica profonda. Può sembrare che Cartesio semplicemente non voglia sottrarre potenza a Dio, ma contemporaneamente non desideri prendere una risoluzione così perniciosa e lontana dalle sue idee filosofiche, come quella per la quale le verità possano essere mutevoli e, complessivamente, destituite di un autentico fondamento. Del resto perché, volendo stare all'immagine tratta dai poeti, Dio avrebbe dovuto «obbligarsi» a mantenere quanto aveva stabilito? Per che ragione avrebbe dovuto effettuare una simile scelta? Quali conseguenze temeva? Ma se avesse temuto delle conseguenze, allora almeno il valore per cui temeva ciò che temeva sarebbe stato indipendente da lui, e a questo punto sarebbe stato più comodo rendere indipendenti da lui le verità eterne in generale. Un simile «obbligo», quindi, che Dio si sarebbe dato, da una parte non conferirebbe un valore ed un fondamento autentico alle verità, dall'altra parte non toglierebbe il problema di una potenza di Dio che non sia limitata da alcunché: se infatti anche supponessimo che Dio obbliga la sua volontà perché ciò che è stato stabilito è bene, dovremmo dire che esso sia vincolato a qualcosa che non sia lui. Ma, ancora una volta, la potenza di Dio non è la stessa potenza di un cavallo, di un motore, o di un terremoto. Anselmo in proposito era stato chiarissimo: ci sono alcune cose che apparentemente sono essere, ma in realtà sono non essere; e la potenza è capacità di essere, non di non essere. Dio può dunque tutto, e questo non è in discussione, e il passo di sopra, sull'obbligo di Dio, va dunque inteso «poeticamente» e non letteralmente, tanto che altrove³¹⁵ si era servito del medesimo esempio poetico in modo contrario: «Le verità matematiche, da voi chiamate eterne, sono stabilite da Dio

³¹⁴ R. Cartesio, *Risposte alle quinte obiezioni*, in *ivi*, pag. 361, corsivi miei.

e ne dipendono interamente, come tutte le altre creature. È come parlare di Dio simile a Giove o a Saturno e renderlo soggetto allo Stige e ai Fati dire che queste verità sono indipendenti da lui». Dunque ciò che occorre capire è la vera natura di quell'obbligo che Dio contrae rispetto al creato, e perché la sua volontà non possa mutare. In questi casi normalmente ci si appella al fatto che per l'uomo certe questioni divine sono inaccessibili, ma vi è un passo, anche citato dal Crapulli nella sua eccellente *Introduzione*³¹⁶, che può iniziare a gettare una luce profonda su un problema così articolato:

Quanto alla libertà d'arbitrio, è certo che in Dio è ben differente che in noi, poiché ripugna che la volontà di Dio non sia stata da tutta l'eternità indifferente a tutte le cose che sono state fatte o che si faranno mai, non essendovi nessuna idea che rappresenti il bene o il vero, [...] che si possa fingere sia stata oggetto dell'intelletto divino prima che la sua natura sia stata costituita tale dalla determinazione della sua volontà. Ed io non parlo qui d'una semplice priorità di tempo, ma, di più, dico che è stato impossibile che una tale idea abbia preceduto la determinazione della volontà di Dio per una priorità di ordine, o di natura, o di ragion ragionata, come è chiamata nella Scuola, sì che quest'idea del bene abbia portato Dio a scegliere per l'una cosa piuttosto che per l'altra. Per esempio, non è già per aver visto che era meglio che il mondo fosse creato nel tempo che non dall'eternità, che egli ha voluto crearlo nel tempo; e non ha voluto che i tre angoli d'un triangolo fossero uguali a due retti poiché ha conosciuto che ciò non poteva essere fatto altrimenti, ec. Ma, al contrario, poiché ha

³¹⁵ Lettera a Mersenne del 15 aprile 1630, citato da G. Crapulli, *Introduzione a Descartes, cit.*, pag. 110

³¹⁶ Se si leggono le pagine 138 e segg. dell' *Introduzione*, si vede chiaramente che, si trova quasi una silloge del materiale argomentativo di cui mi sono avvalso in questo studio. Crapulli, peraltro, appoggia, con Gouhier, una interpretazione fortemente anti-tomista di Cartesio, anzi, citando lo stesso Gouhier, arriva ad una lettura molto simile a quella che qui si propone sul fatto che la somma potenza di Dio coincide la sua stessa dimensione etica: «In Dio l'indifferenza è un altro nome della somma potenza». Purtroppo i limiti che impone un manuale non gli permettono di entrare più nel dettaglio, e Crapulli piuttosto che alla prova dell'esistenza di Dio, e nella fattispecie a quella *a priori*, lega queste

voluto creare il mondo nel tempo, per questo esso è migliore così che se fosse stato creato dall'eternità; e poiché ha voluto che i tre angoli di un triangolo fossero necessariamente uguali a due retti, adesso è vero che questo è così, e non può essere altrimenti; e così di tutte le altre cose [...]. E così una totale indifferenza in Dio è una prova grandissima della sua onnipotenza. Ma non è così dell'uomo, che trovando già la natura della bontà e della verità stabilita e determinata da Dio, e la sua volontà essendo tale che non può naturalmente volgersi se non verso ciò che è buono, è manifesto che esso abbraccia tanto più volentieri, e quindi tanto più liberamente, il buono e il vero, quanto più evidentemente li conosce; e che non è mai indifferente, se non quando ignora ciò che è meglio o più vero, o, almeno, quando questo non gli appare così chiaramente da non poterne in nessun modo dubitare [...]³¹⁷

La libertà umana, nell'indifferenza, è al più basso grado, era stato dichiarato nella quarta Meditazione. Essa raggiunge il massimo dell'autonomia solo nel determinarsi secondo un valore nel quale si riconosce, e quindi nel decidere secondo una norma, e non nell'essere indifferente di fronte ad una alternativa. Infatti, perché vi sia realmente libertà, la volontà si deve determinare verso il proprio fine, quello che riconosce appartenerele ed essere il proprio principio: così aderisce alla necessità suprema, della quale è immagine, e che è condizione della volontà stessa e valore in sé. Ciò che dunque fa capo a questa medesima condizione ha un valore in sé, e la volontà vi aderisce. Ci aspetteremmo dunque che Dio non sia indifferente, perché agisce sempre secondo il bene ed il vero. Ma la non indifferenza umana nasce da un limite della natura umana: essa infatti deve riconoscere l'altro da sé come valore in sé e per se stesso. La natura umana può essere sviata, e non è detto che riconosca un

considerazioni all'*idea* di Dio e alla terza meditazione, e con ciò non dichiara apertamente la crucialità del pensiero etico per la prova stessa.

³¹⁷ R. Cartesio, *Risposte alle seste obiezioni*, in *op. cit.*, pagg. 399-400.

valore vero, perché la norma assoluta è la condizione e il compito del pensiero sia dal punto di vista speculativo che da quello pratico, ma non coincide con il pensiero stesso. Essa è un valore in sé, e perciò tutto scaturisce da essa e di tutto è norma è compito ultimo, e questo vale anche per il pensiero. Ma il pensiero deve fare uno sforzo per riconoscerlo e per pervenirvi, deve praticare una «grande tensione di spirito», perché esso «partecipa anche di una idea negativa del nulla», quindi esso si riconosce nel valore assoluto della norma perché da esso discende, ma non è già e compiutamente la norma. In ciò la sua indifferenza sta nel fatto di non aver ancora riconosciuto il valore ultimo che determina la volontà, e quindi non vuole autenticamente alcunché, non vuole in modo assoluto, la volontà non ha una forma. Nel momento in cui questo avviene, e la volontà si determina, allora la non indifferenza del pensiero è una non-più-indifferenza, ed una dipendenza da altro che costituisce il vero valore per il pensiero stesso: pensiero che dunque non è valore assoluto in sé, possiede delle mancanze, e non è pienamente autonomo. In Dio questa non indifferenza non può esistere: esso impone all'essere la legge e la costituisce, perché possiede la legge in sé ed è la stessa legge. Cartesio sostiene, attraverso l'esempio del mondo creato nel tempo, che per ciò stesso che una cosa è stata creata in un certo modo, «è meglio» che sia creata in questo modo. Ma egli non sta così imponendo all'uomo una sudditanza oltranzista, il suo annientamento di fronte all'arbitrio di Dio: non è che siccome Dio ha stabilito così, ed essendo il parere di Dio insindacabile, l'uomo si deve accontentare; né si deve dire che Dio agisca in merito all'intelletto e alla volontà umana come agirebbe un ipotetico «genio maligno», cioè illudendo ed ingannando l'uomo rispetto al bene al vero, e cioè imponendo al suo pensiero di pensarla in un modo qualsiasi, secondo dei semplici «canoni»: Dio non può ingannare. Ma perché non può ingannare? Dio stabilisce ciò che è bene e vero,

perché esso stesso è in sé la legge ultima e assoluta del bene e del vero, e con ciò di tutto ciò che è. Proprio il fatto che questa suprema legge – la quale, a causa del suo stesso valore, è inderogabilmente coercitiva sull'essere – si porta all'esistenza, implica che tutto ciò che è, è in virtù di questa stessa legge e ne porta in sé il segno, e dunque è al contempo essere e bene. L'uomo «non può non volgersi naturalmente verso ciò che è buono»; nella terza Meditazione le perfezioni divine, cioè dell'essere che pienamente è, sono dichiarate l'oggetto dell'aspirazione «senza posa» dell'uomo³¹⁸: l'essere, la perfezione è bene, e Dio, perfettissimo, è sommo bene, o norma suprema del bene che si pone in essere.

Nel *Colloquio con Burman* Cartesio si esprime in modo del tutto coerente con le *Risposte alle seste obiezioni*, e con l'interpretazione proposta, e forse in modo ancora più esplicito. Discutendo la dichiarazione dei *Principi* «con una medesima e semplicissima azione, Dio intende vuole a fa tutto», spiega:

Come questo avvenga non possiamo concepire; possiamo solo intendere. Che noi concepiamo in modo diverso, deriva unicamente da questo: *che noi consideriamo Dio come un uomo che, come noi, fa tutto attraverso atti molteplici e distinti*. Ma, se presteremo attenzione alla *natura* di Dio, vedremo che possiamo intenderlo solo ammettendo che operi tutto con un atto unico.[...] Tutto ciò che è in Dio, non è realmente diverso da Dio stesso, anzi è Dio stesso. Per quanto poi riguarda i decreti di Dio già attuati, Dio è, rispetto ad essi, del tutto immutabile; né dal punto di vista metafisico si può pensare alcunché di diverso. [...] Sul piano metafisico poi, non è possibile altra posizione: Dio non può essere pensato se non del tutto immutabile. Né importa che quei decreti si siano potuti separare da Dio: ché del resto è affermazione che mal si sostiene: *infatti, benché Dio sia indifferente a tutto, tuttavia ha decretato così di necessità, perché di*

³¹⁸ Cfr. *ivi*, pag. 48.

necessità ha voluto il meglio, anche se lo ha fatto volontariamente. Né si dovrebbero separare qui la necessità e l'indifferenza dei decreti di Dio; Dio infatti ha sempre agito col massimo dell'indifferenza e al tempo stesso col massimo della necessità.

La necessità non si deve separare dall'indifferenza, perché la necessità è la stessa indifferenza: la norma suprema che si pone in essere per il suo valore, pone lo stesso essere, e si comporta in piena indifferenza secondo ciò che essa stessa è. In quanto tale, come diceva nel passo delle risposte alle obiezioni, è anche «potentissima». Dunque la potenza assoluta di Dio è tale perché sorge dallo stesso valore assoluto della legge che Dio stesso è. Attraverso la sua potenza pone in essere il pensiero e tutte le cose vere, e si pone come principio di esse: in quanto tale non può essere ingannatore, non per adeguarsi ad una norma estrinseca, ma per la profonda necessità del suo essere, e perché è fonte ultima di tutto. Appellandosi al principio insito in Dio, si fa appello alla norma ultima dell'essere, non ci si può sbagliare: dunque le idee chiare e distinte – che, come si capisce dal fatto che determinano la volontà ad un assenso immediato, discendono dalla norma divina – sono sempre vere. Dio è immutabile, e così i suoi decreti, non perché si «obbligano» a qualche cosa, ma perché esso è la norma assoluta, di valore assoluto e universale, e dunque le cose come sono stabilite si attengono ad un valore non estinguibile di verità e di bene. Dio è unico e semplice, e quindi anche sostanza prima, poiché è la stessa necessità della norma che egli stesso è che lo pone in essere, e che pone in essere tutto ciò che è: il suo stesso essere coincide dunque con la sua volontà, la sua esistenza con i suoi decreti. La norma dunque è principio di unità suprema dell'essere.

Infine, la necessità di Dio è identica alla sua indifferenza, e l'indifferenza «è prova grandissima della sua onnipotenza». Proprio sulla suprema potenza di Dio si incentrava l'argomento ontologico per come è spiegato nelle risposte a Caterus,

potenza che si rivela dunque coincidere con la stessa necessità assoluta cui fa riferimento: tutto sembra tornare, e abbiamo dunque ulteriore e definitiva conferma che la prova riposa sul valore assoluto etico di questa norma come suo fondamento.

Capitolo terzo

Dialettica

Nella costruzione del suo sistema metafisico, dunque, Cartesio trova il suo posto ad ogni elemento, senza slittamenti, deviazioni, o circoli. Egli ritrova sepolta all'interno stesso del pensiero una necessità assoluta, che nella sua assolutezza è per il pensiero originaria e rispetto ad esso altra. Essa è tale che non può non porsi in essere, da essa discende tutto l'essere e la sua possibilità il pensiero stesso acquista attraverso essa lo statuto di ente in atto, così come tutte le altre cose la cui esistenza percepisce in modo chiaro e distinto; ed il *cogito* conosce con certezza di essere in atto solo una volta che ha scoperto e trattato nella sua purezza questa suprema istanza. In generale si deve dire che tutto ciò che viene percepito come idea chiara e distinta ha un suo statuto di verità indipendentemente dal fatto che esista oppure no, solo ed unicamente perché tali idee formano un'unità ed hanno la necessità assoluta e prima come condizione, ed anzi *formano un'unità solo in quanto hanno la necessità assoluta come condizione*. Nel suo essere condizione necessaria e assoluta di tutto, e nel suo porsi conseguentemente in atto come ente, la necessità assoluta è Dio.

Se è dunque su tale necessità che riposa la prova dell'esistenza di Dio, si deve dire che essa non si impernia tanto sulla nozione di *ente necessario*, come vuole Henrich, bensì piuttosto sulla nozione di *necessità ontica*, espressione con la quale significo una necessità tale che non può non porsi in essere. È in questo senso che occorre privilegiare l'argomento *a priori*, rispetto a quello *a contingentia*. Perché una prova faccia perno sulla nozione di *ente necessario* occorre in primo luogo che essa parta dall'esistenza di almeno un ente, in secondo luogo che essa riesca a passare dal

concetto di *ente necessario* a Dio, cioè a superare la critica che pone Kant: di enti che esistano necessariamente se ne possono pensare più di uno, di esseri perfettissimi solo uno. In altre parole, la prova *a contingentia* è insufficiente perché la supposta necessità di un ente a partire dalla contingenza di un ente dato rimane sempre negativa, cioè non determinabile positivamente secondo la sua *ratio essendi*: in quanto cosa un essere è da considerarsi necessario?

Abbiamo sufficientemente analizzato come, viste le due condizioni che occorrono per rendere possibile un argomento cosmologico di impronta tomista, Cartesio faccia di entrambe apertamente rinuncia. L'esistenza dell'io è infatti sempre affermata ipoteticamente fino alla quinta Meditazione. Per ciò che riguarda il passaggio dall'ente necessario all'ente perfettissimo, Cartesio lo evita ed annulla del tutto prendendo le distanze dalla argomentazione tomista. Il fulcro di questa è infatti il principio che una catena causale infinita si deve considerare impossibile in quanto non abbracciabile dal pensiero. Ma abbiamo constatato come per Cartesio il fatto che la serie possa essere infinita è un motivo sufficiente solo ad affermare la debolezza del nostro intelletto, non l'esistenza di un primo ente. Egli dunque ridefinisce la causalità facendo leva sul concetto di *potentia*, dove essa sta ad indicare la possibilità dell'ente di essere e agire in ragione della sua stessa essenza. L'essenza si pone dunque come il «proprio», il ciò per cui una cosa è ciò che è, anche in merito al suo essere in atto. In questo modo il pensiero non si mette più nell'ottica di recepire, per dir così, *a posteriori* l'essere, cioè di partire dalle conseguenze e di procedere a tentoni cercando la ragione di tali conseguenze: così facendo, infatti, più che passare da una conseguenza ad una ragione, passa da una conseguenza ad un'altra conseguenza che considera come ragione. In altre parole, se si parte da un ente, e si chiede quale ne sia la causa, si considera l'ente in quanto effetto. Ma la causa stessa non può essere

considerata una causa a pieno titolo o esclusivamente una causa, ma sempre anche un effetto, e si dovrebbe dunque dire che nell'argomentazione tomista si passa più che di causa in causa, di effetto in effetto, rincorrendo la catena alla ricerca di un essere che sia solo causa. Nella prospettiva di Cartesio invece, quella della *potentia*, il pensiero si mette sempre in un'ottica *a priori*, cioè prima dell'effetto, ricercando nell'essenza la condizione dell'ente, fino a pervenire alla condizione ultima che è sufficiente a se stessa, e quindi, sul versante ontologico, autocausale. Questa essenza ultima deve presentare al suo interno una necessità che per il pensiero deve essere assoluta e per dir così definitiva, ed essere dunque ragione universale ed inderogabile dell'essere nella sua possibilità. Solo a questo punto l'esistenza trova realmente una sua giustificazione ed il pensiero una norma di verità. In questa impostazione il problema se l'essere ultimo, che in questo caso più che necessario si deve definire *potentissimo*, sia anche Dio, ovvero l'essere perfettissimo, ha una sua risoluzione immediata: l'essere potentissimo, come dice Cartesio nella terza Meditazione, non può che essere anche perfettissimo, perché nella sua somma potenza si rintraccia la ragione ultima ed assoluta dell'essere, ed anzi la potenza è somma in virtù del porsi di una necessità assoluta ed inderogabile. Il fondamento ultimo dell'essere e della conoscenza è dunque studiato nella sua purezza solo nell'argomento *a priori* della quinta Meditazione, nel quale si parte dall'istanza somma di verità in sé, e senza considerare gli enti finiti. L'argomento della terza Meditazione è dunque valido, ma solo a condizione che sia valido l'argomento *a priori*: soltanto quest'ultimo pone con assoluta certezza il fondamento ultimo dell'essere in generale, e quindi dei singoli enti. L'argomento *a posteriori*, o *a contingentia* non è invece definitivo, perché esso trae la conclusione supponendo l'esistenza dell'io, la quale però rimane sempre ipotetica, perché ipotetica è la regola stabilita del «chiaro e distinto». *L'istanza ultima*

meditativa della quarta e quinta meditazione è però in esso presupposta, e nell'idea di Dio sepolta in uno stato larvale. Solo questo rende l'argomento concludente e plausibile, ed in effetti alla fine della terza Meditazione sono esposte in sintesi le considerazioni che verranno poi riprese nel prosieguo del cammino meditativo: in tale proseguimento, infatti, le condizioni del primo argomento vengono enunciate e definite rigorosamente, illustrando così l'intreccio profondo nel pensiero metafisico tra esistenza e condizioni logiche dell'essere e della verità, ed anzi riducendo l'essere in atto in generale a tali condizioni, attraverso una contrazione delle cause che fa della necessità assoluta – intesa nel modo più positivo – l'essere sommo e la causalità stessa. L'argomento ontologico dunque nella sua indipendenza dal pensiero cosmologico e nella sua priorità rispetto ad esso è il principio generatore della metafisica, ed esso a sua volta è tale solo nel suo fare fondamento sull'assolutezza ed inderogabilità del valore della norma necessaria. La metafisica speculativa riposa dunque tutta su questo *sollen* e sulla dimensione etica che ne consegue. Ma è proprio a partire dall'esame critico di questo stesso *sollen* che scopriamo la parvenza dialettica di ogni sistema dogmatico, e che solo ed unicamente partendo da questo esame il dogmatismo può essere confutato. Il fatto di aver proceduto altrimenti rende incompleta e forse addirittura vana la critica che di esso ha fatto Kant.

L'insufficienza della critica kantiana alle prove dell'esistenza di Dio.

Si è più volte precisato in questo studio che, parlando di dialettica per quanto riguarda le prove cartesiane dell'esistenza di Dio, non si è inteso dire che Cartesio cadesse in qualche errore di ragionamento ed anzi si è insistito sul fatto che il pensiero si svolge in una profonda e coerente logica che supera ogni obiezione di questo genere. Allo

stesso modo, nel parlare di “insufficienza” della confutazione kantiana, non si deve affatto intendere che Kant abbia svolto le sue critiche in modo incompleto, che abbia costruito delle confutazioni inefficaci o inconcludenti, anche solo parzialmente. Il problema si pone ovviamente molto più in là, cioè nei presupposti filosofici stessi attraverso i quali Kant muove per leggere le prove. E tuttavia il complesso del sistema critico kantiano, ed in particolare la distinzione tra uso pratico ed uso speculativo della ragione, non può non fungere comunque da riferimento costante per tentare una nuova delucidazione sul tema dell’esistenza di Dio. Ma proprio nella trattazione kantiana di questo tema si annida un germe che potrebbe portare gravissime difficoltà su tutto l’edificio della sua filosofia.

Nel cominciare a sferzare la prova cosmologica, Kant si riserva ancora un devastante giudizio complessivo su quella ontologica:

Era qualcosa di affatto innaturale, e una semplice invenzione dello spirito di scuola, volere da un’idea arbitrariamente abbozzata ricavare l’esistenza dell’oggetto stesso ad essa corrispondente. Nel fatto, non si sarebbe mai tentato questa via, se non vi fosse stato anzitutto il bisogno della nostra ragione di ammettere all’esistenza in generale qualcosa di necessario a cui si possa risalire, e se, dovendo questa necessità esser certa in modo incondizionato e a priori, la ragione non fosse stata costretta a cercare un concetto che soddisfacesse, possibilmente, una tale esigenza, e facesse conoscere un’esistenza pienamente a priori. Ora tutto ciò si credette di trovarlo nell’idea di un Essere realissimo, e si adoperò questa idea soltanto per una conoscenza più determinata di quello che si era, d’altra parte, persuasi e convinti che deve esistere, ossia dell’Essere necessario. Intanto si celò questo processo naturale della ragione, e invece di finire con questo concetto, si tentò di muovere da esso e ricavarne la necessità dell’esistenza, che esso tuttavia era solo destinato ad integrare. Ora di qui

provenne l'infelice prova ontologica, *che non ha niente che appaghi né il pensiero naturale e il buon senso, né la ricerca scientifica*³¹⁹.

Questo passo condensa ed esemplifica tutta l'impostazione kantiana sul problema: l'analisi di esso fungerà da guida per tutta la nostra critica. La prima cosa importante da considerare è che per Kant l'argomento ontologico è «qualcosa di affatto innaturale». Vale a dire che il fatto che da un concetto dato si deduca un'esistenza è qualcosa cui non conduce naturalmente la ragione, ma è qualcosa di decisamente artificioso. Mentre la prova *a posteriori*, pur nella sua fallacia, muove da un'esigenza legittima della ragione, perché ha bisogno di capire quale sia la causa dell'essere esistente di cui il pensiero ha percezione, l'altra prova, quella *a priori*, serve «soltanto» a dare al concetto di ente necessario cui si perviene (si perviene nel trascurare l'antitesi della quarta antinomia, del concetto di mondo) un volto, per così dire, una determinazione precisa. In questo modo si riesce a «celare» il processo naturale della ragione, che ha l'enorme difetto di non poter determinare in modo univoco tale ente necessario, al quale si ritrova a doversi riferire. Per ovviare a questa mancanza, lo spirito di scuola rinuncia alla naturalezza del percorso della ragione, e «abbozza arbitrariamente un'idea» che possa nascondere la falla. In sintesi, l'argomento ontologico si propone al pensiero solo perché questo subisce l'incalzare di tale concetto di «ente necessario», cui fornisce una risposta del tutto artificiosa nell'intenzione (quella di ricavare da un concetto l'esistenza), e a partire da una premessa inventata *ad hoc*, cioè l'idea di essere perfettissimo. Kant dunque condivide che questo concetto sia arbitrario, obiezione da cui Cartesio ha cercato strenuamente

³¹⁹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pagg. 384-385. Questo passo esprime in sintesi ciò che Kant aveva già diffusamente detto nella *Sezione terza* (cfr. *ivi*, pagg. 374-376) e all'inizio della *Sezione quarta* (cfr. *ivi*, pag. 379).

di difendersi, e cita anche questo tra le sue critiche³²⁰. L'argomento così formulato però non appaga nulla, né la scienza, e nemmeno il buon senso, tanto è evidente che il suo essere raffazzonato e bizzarro.

L'incombere di un concetto cui si perviene attraverso un processo nascosto è dunque il motivo per il quale la ragione si sente «costretta» a battere la via contorta dell'argomento ontologico: il pensiero dell'ente necessario pone infatti l'«esigenza» di cercare un concetto che lo determini, «dovendo questa necessità essere certa in modo incondizionato e a priori». Queste considerazioni suscitano un dubbio, ingenuo, ma che infine si rivelerà decisivo: perché la ragione non trova requie nel concetto di ente necessario, ma si sente costretta ad andare più in là, nella determinazione del concetto? Da quale esigenza è incalzata ulteriormente, che cosa le manca? Kant ci risponde, in qualche modo:

[...] sebbene l'esperienza dia la prima occasione [alla ragione per «spiegare le ali per levarsi al di sopra del mondo sensibile»], tuttavia solo il concetto trascendentale [cioè il concetto di essere supremo] guida la ragione in questo suo sforzo³²¹.

Vi è dunque uno sforzo che persegue la ragione per pervenire alla conoscenza di questo concetto. Da una parte l'*incipit* è dato dall'esperienza, ma la meta da inseguire, che funge da guida è fin dall'inizio il «concetto trascendentale» di Dio. Ma che cos'ha questo concetto, da renderlo tale da costringere la ragione a rincorrerlo? Nonostante, parlando dell'argomento ontologico, Kant, come si è visto, definisca il concetto di essere realissimo un «abbozzo arbitrario», egli in primo luogo descrive un processo «naturale» della ragione per arrivarvi. Essa ha infatti l'esigenza che «ogni cosa, per la sua possibilità, sottostia al principio della determinazione completa, in forza del quale,

³²⁰ Si vedrà però in che consiste per Kant l'arbitrarietà di questo concetto; cfr. *infra*, pag. 267 e segg.

³²¹ *Ivi*, pag. 378.

di tutti i possibili predicati delle cose, in quanto sono paragonati con i loro opposti, gliene deve convenire uno»³²². Kant avverte che siccome tale determinazione avviene «in rapporto alla possibilità tutta delle cose in generale» essa non riguarda un aspetto meramente formale, ma il contenuto stesso della cosa. In altre parole la cosa nella sua determinazione completa è pensata secondo la sua unità sintetica trascendentale. Ora, per ciò che riguarda la possibilità degli oggetti dei sensi, essa

è un rapporto tra essi e il nostro pensiero, in cui qualcosa (la forma empirica) può essere pensato a priori, ma quello che costituisce la materia, la *realtà* del fenomeno (ciò che corrisponde alla sensazione) *deve essere dato, senza di che esso non potrebbe essere neanche pensato, né quindi potrebbe essere rappresentata la sua possibilità*. Ora, un oggetto dei sensi non può essere completamente determinato se non quando si paragoni con tutti i predicati del fenomeno e per mezzo di essi rappresentato, affermativamente o negativamente. Ma, poiché *deve essere dato quel che costituisce la cosa stessa* (nel fenomeno), cioè il reale, senza di cui essa non potrebbe neanche essere pensata, e poiché d'altra parte ciò, in cui è dato il reale di tutti i fenomeni, è l'unica esperienza totale: così la materia per la possibilità di tutti gli oggetti dei sensi deve essere presupposta come data in un insieme, dalla cui limitazione dipenderà ogni possibilità di oggetti empirici, la loro differenza reciproca e la loro completa determinazione. Ora, nel fatto, non ci possono essere dati altri oggetti dei sensi, né altrove che nel contesto di una esperienza possibile; e perciò niente è per noi un oggetto, se esso non presuppone il complesso di tutta la realtà empirica come condizione della sua possibilità. E per una illusione naturale noi consideriamo questo come un principio, che debba valere di tutte le cose in generale, laddove propriamente vale soltanto di quelle che sono date quali oggetti dei nostri sensi. Conseguentemente *quello che è un*

³²² *Ivi*, pag. 368.

*principio empirico della possibilità delle cose in quanto fenomeni, per omissioni di questa limitazione lo considereremo come un principio trascendentale delle cose in generale.*³²³

La ragione dunque avverte un'esigenza di unità riguardante ciò che è *dato*, unità secondo la quale il contenuto del dato sia completamente determinato. L'unità sintetica che si pensa di ciò che è dato ne determina l'intera possibilità. Chiaramente l'unità sintetica del dato è determinata secondo la possibilità tutta dell'esperienza, cioè secondo l'esperienza considerata come unità. La ragione però non si arresta all'esperienza e suppone un'unità sintetica delle *cose* in generale, che sia principio e materia di ogni possibilità e dal cui sviluppo le singole cose si determinino. Essa è dunque principio di ogni realtà, quindi ente realissimo. Nella «surrezione trascendentale» che ne viene fatta derivare dalla ragione, l'«ideale trascendentale» così conseguito, come essere realissimo viene «da prima realizzato, cioè se ne fa un oggetto; quindi ipostatizzato; infine, *per un progresso naturale della ragione verso il compimento dell'unità anche personificato [...]; poiché l'unità regolativa dell'esperienza non si fonda sugli stessi fenomeni (soltanto del senso), ma anche sulla unificazione del loro molteplice mediante l'intelletto (in una appercezione); quindi l'unità della realtà suprema e la completa determinabilità (possibilità) di tutte le cose pare che stia in un intelletto supremo e perciò in una intelligenza*»³²⁴.

A questo punto abbiamo due cammini «naturali» che compie la ragione. Il primo è quello di partire da un'esperienza data, e percorrere così la catena delle cause (ognuna delle quali è un effetto), ed arrivare all'ente necessario. Il secondo è quello di presupporre ad un'esperienza data l'unità sintetica dal cui sviluppo emerge ogni possibilità, compresa quella del dato dell'esperienza nella sua completa

³²³ *Ivi*, pagg. 373-374, corsivi miei.

determinazione. I cammini sono diversi perché effettuano la loro risalita attraverso due tipi di ragionamento diverso: il cammino causale ha alla sua base il sillogismo ipotetico. Attraverso di esso si cerca di risalire alla condizione prima di tutta la catena. Diversamente, «l'uso della ragione, onde essa pone l'ideale trascendentale a fondamento di tutte le cose possibili, è analogo a quello secondo cui essa si comporta nei sillogismi disgiuntivi»³²⁵, ove si cerca la sintesi trascendentale di tutti gli «o-o» possibili. *Tuttavia è sempre e soltanto il dato dell'esperienza che occasiona questo processo: esso parte sempre da un dato, ovvero sia da un'esistenza come data.* Nella surrezione che ne consegue (cioè affermare l'esistenza dell'unità di ogni esistenza come data) la ragione opera perciò in modo illegittimo, ma quanto meno naturale – essa non fa che portarsi dietro, per cosiddire, l'esistenza dalla quale era partita. Ecco perciò che si spiega ciò che afferma Kant quando dice dell'ideale trascendentale che si passa progressivamente dalla sua «realizzazione» (ovvero il pensare che sia un oggetto), alla sua «personificazione»: infatti nella sintesi suprema di ogni esperienza la ragione non può non tenere conto dell'io, senza il quale nessuna esperienza è possibile, e quindi come dato non esattamente in essa, ma con essa³²⁶. Ora, per Kant, «malgrado questo urgente bisogno della ragione di presupporre qualcosa che possa essere fondamento all'intelletto per la determinazione completa dei suoi concetti, essa *s'avvede tuttavia troppo facilmente di quel che d'ideale e meramente fittizio c'è in un tal essere presupposto*, per potersi, per ciò solo, persuadere senz'altro ad ammettere come un essere reale una semplice sua creatura, se essa non fosse d'altronde incalzata, nel regresso dal condizionato, che è dato, all'incondizionato, che non è veramente, in sé e nel suo semplice concetto, dato come reale, ma che solo può compiere la serie

³²⁴ *Ivi*, pag. 374 n., corsivo mio.

³²⁵ *Ivi*, pag. 371.

³²⁶ Questo ultimo passaggio è cruciale per la possibilità di una prova fisico-teologica.

delle condizioni ricondotte ai loro fondamenti»³²⁷, passo giustamente evidenziato anche da Henrich, e che pone al centro della sua interpretazione.

Nelle prove dell'esistenza di Dio dunque si incrociano due necessità: la prima è quella di pervenire «alla rupe incrollabile dell'assolutamente necessario», a partire da un'esistenza data, come suo fondamento. Qui, tuttavia, si incontra un problema: che «io non posso giammai venire al termine del regresso verso le condizioni dell'esistere, senza ammettere un essere necessario; *ma io non posso mai cominciare da questo*»³²⁸; che è come dire che una causa è sempre conosciuta in quanto effetto di un'altra causa, e giunti alla causa prima non se ne conosce la determinazione. L'esigenza dunque di conoscere e determinare il fondamento dell'esistere porta a fare ricorso all'«ideale trascendentale», cui però si era giunti per altra via. Ma questo passaggio è tutt'altro che apodittico, e costituisce una mera illazione: è infatti l'indisponibilità di un migliore candidato (la ragione non conosce altro concetto che lasci pensare ad un'esistenza necessaria), che porta ad identificare l'ente necessario con l'ente realissimo. Ora, come si accennava, è proprio il desiderio di celare questa identificazione arbitraria, che induce «lo spirito di scuola» ad escogitare l'argomento ontologico. Ma perché la ragione dovrebbe finalmente trovare quiete in questo concetto? Perché esso è l'unico che può esibire un'esistenza necessaria, si dirà. Ma questa risposta, come oramai è ovvio, appartiene totalmente ad una logica e ad una impostazione *a posteriori*, cioè che parte dall'esperienza. Essa infatti serve solo a giustificare il *dato*, e non a trovare le condizioni ultime per le quali un ente necessariamente sia, come ora vedremo meglio.

³²⁷ *Ivi*, pag. 374.

³²⁸ *Ivi*, pag. 391.

Nella sua celeberrima critica all'argomento ontologico, Kant accusa i suoi avversari di aver effettuato una «misera tautologia»: essi devono aver presupposto nel concetto della cosa, cioè essere realissimo, l'esistenza stessa. Questo modo di trattare l'esistenza, cioè in modo analitico, non è consono al concetto stesso di esistenza.

Se voi riconoscete invece, al contrario, come discretamente deve ogni essere ragionevole, che ogni giudizio esistenziale è sintetico; come volete asserire, che il predicato dell'esistenza non si possa negare senza contraddizione? Poiché tale prerogativa non spetta se non ai giudizi analitici, come quelli il cui carattere si fonda appunto su ciò. Io, in verità, spererei di aver ridotto in nulla con una esatta determinazione del concetto di esistenza questa sottile sofisticheria, *se non avessi trovato che l'illusione, nello scambio di un predicato logico con uno reale (cioè della determinazione di una cosa) prevale su qualsiasi ragionamento [...].* 'Essere', manifestamente, non è un predicato reale, cioè un concetto di qualche cosa che si possa aggiungere al concetto di una cosa. 'Essere' è semplicemente la posizione di una cosa o di certe determinazioni in se stesse. Nell'uso logico è unicamente la copula di un giudizio: [in questo caso] la parolina "è" non è ancora un predicato, bensì solo ciò che pone il predicato in relazione col soggetto. Ora, se io prendo il concetto (Dio) con tutti insieme i suoi predicati, e dico: Dio è, o c'è un Dio, io non affermo un predicato nuovo del concetto di Dio, ma soltanto il soggetto in sé con tutti i suoi predicati, e cioè l'oggetto in relazione al mio concetto.³²⁹

La situazione è dunque la seguente: per Kant vi sono predicati logici, che astraggono da ogni contenuto e sono meramente formali, e predicati reali, ossia determinazioni che aggiungono qualcosa ad un concetto. Ora, l'essere nel suo uso come copula non è nemmeno un predicato, bensì il porre il predicato in relazione con il soggetto. Nel suo uso in senso assoluto non è un predicato reale, e quindi nulla aggiunge al soggetto, e

dunque in esso non può essere contenuto, ma semplicemente afferma il contenuto del concetto come oggetto. L'esistenza dunque non può che essere conosciuta sinteticamente, come tutto ciò che non è contenuto nel concetto dell'oggetto, ovvero sia può essere propriamente conosciuta attraverso l'esperienza, come esistenza di un oggetto dei sensi. Essa si aggiunge (come conoscenza) sinteticamente al concetto, senza per questo accrescerlo (come invece farebbe se fosse una determinazione reale dell'oggetto).

Questo ragionamento è estremamente interessante: come già si è detto, l'ente realissimo, considerato come «ideale trascendentale», per quanto non potesse essere affermato se non attraverso una «surrezione», era comunque un concetto che si presentava naturalmente alla ragione. Nel considerarlo all'interno dell'argomento ontologico, invece, viene sprezzantemente stigmatizzato come un'«idea arbitrariamente abbozzata». La differenza sta proprio nella relazione che in un caso e nell'altro il concetto di ente realissimo assume con l'esistenza: nel primo caso, nel pensare ad un ideale trascendentale, la ragione parte comunque da un'*esistenza data di un oggetto*, per poi ricercare o anche solo pensare le condizioni ultime della determinazione dell'oggetto che esiste in quel modo, lì e in quel momento. Ovvero sia, si prende atto dell'esistenza dell'oggetto, essa è assunta già attraverso l'esperienza, e non tanto problematizzata: ciò che si cerca è la condizione primigenia che contenga in sé la possibilità della determinazione dell'oggetto, l'unità sintetica di tutte le singole unità, e di tutte le possibilità. La «surrezione» consiste in ciò, che dopo aver affermato come data l'esistenza di un oggetto, e cercando le condizioni della possibilità della determinazione dell'oggetto, nel percorso di risalita ci si porta dietro, per dir così, l'esistenza affermata dell'oggetto, e con ciò la si afferma anche

³²⁹ *Ivi*, pag. 382.

dell'ideale. Tuttavia questo processo è anche «troppo facilmente» individuabile dalla ragione, che quindi può rinunciarvi, e pensare all'ideale come ad una massima di unità del suo procedere. Al contrario, bisogna invece guardarsi massimamente da un altro processo, che non semplicemente prende l'esistenza come data, ma la prende come data e oltre a ciò la problematizza, e si chiede quale sia la causa dell'esistenza in generale. Si perviene dunque all'essere necessario, che funge sì da fondamento, ma non da spiegazione, e non dà ragione dell'esistere. A questo punto, nel passare all'argomento ontologico, questo carattere dell'esistenza, preso altrove – e cioè proprio dal ragionamento cosmologico che incalza – viene aggiunto nel concetto come sua determinazione, ottenendo così un concetto arbitrario, nel vano tentativo di acquietare la sete di sapere della ragione, naufragando però infine in una «misera tautologia».

Nell'impostazione Kantiana l'esistenza è dunque, come hanno detto, trattata come «etichetta»³³⁰: essa cioè determina la posizione nell'esperienza dell'oggetto, l'oggetto in quanto additabile concretamente, per così dire, come oggetto dei sensi, come *dato*. L'esistenza non è un predicato, essa indica la possibilità di conoscenza di un oggetto *a posteriori*, la modalità di un oggetto nel suo porsi al soggetto conoscente³³¹. Ma d'altro canto, ammettendo che il problema di fondo dell'argomento ontologico fosse proprio quello di capire il fondamento dell'esistenza di un dato – il che sarebbe la dote nascosta dell'argomento cosmologico – esso, così come è descritto da Kant sarebbe proprio una risoluzione miserabile. Ma è proprio la concezione di fondo che

³³⁰ Cfr. Henrichs, *op. cit.*, e dopotutto, anche se non usa questa espressione, anche Holzey, *Il concetto kantiano di esperienza*.

³³¹ Come si vedrà meglio nel paragrafo successivo, questo modo di considerare l'esistenza non è esclusivo del criticismo kantiano. In linea di massima, per esempio, Tommaso nella sua critica all'argomento ha lo stesso approccio verso l'esistenza; ed in tempi recenti questo tipo di concezione è vicina a quella dell'empirismo logico. Quindi, in questa fase importa poco che l'esistenza sia

ha dell'esistenza che lo porta fuori strada: siccome l'ideale trascendentale è concepito sempre e comunque a partire da un'esperienza, e siccome trova che l'argomento ontologico nasca dall'incalzare della domanda di quello cosmologico, egli ravvisa nell'essere realissimo della prova ontologica l'ideale trascendentale con l'aggiunta indebita dell'esistenza come sua determinazione reale. Così facendo accusa i fautori di questo argomento di *petitio principii*. Ma io ritengo che *sia proprio Kant ad essere caduto in una petitio principii*. Se infatti si dà per buona l'esistenza come etichetta, la domanda «secondo quale principio un ente realissimo dovrebbe essere necessariamente esistente?» perde completamente di valore, perché la questione è già risolta, anche se in modo alquanto strampalato: l'ente realissimo esiste in ultima istanza perché esiste un oggetto qualsiasi, cioè perché si è potuta additare nell'esperienza un'esistenza, o almeno a partire da questo – il che ovviamente Kant non condivide, ma è ciò che legge nei suoi avversari. Ma quando ci si interroga dal punto di vista dell'ontoteologia sull'esistenza di un oggetto, ci si chiede la ragione ultima di quell'esistenza, e quindi, implicitamente, come coerentemente ha fatto Cartesio, se quell'essere esiste o no, e se si dà un'esistenza in generale o anzi verità ed essere in generale. Fino a che non si è trovata tale ragione, l'esistenza non può essere affermata. Il ragionamento cosmologico che Kant prende in esame, anche se nella forma sembra simile a quello cartesiano («se qualcosa esiste al mondo, allora esiste un ente necessario; ma io almeno esisto, ec.»), è in realtà fondamentalmente di impronta tomista, e parte da una considerazione esistenziale dogmatica: proprio su questo, come vedremo, Kant prende le distanze da Tommaso, ed in questo, egli ritiene, da ogni possibile dimostrazione dell'esistenza di Dio. Ma Cartesio non aveva dato per

considerata in modo critico oppure no: la rielaborazione kantiana del concetto risulta invece indispensabile successivamente.

scontata l'esistenza dell'io, e inoltre l'aveva vincolata all'idea di Dio, e, come aveva detto a Caterus, da ciò solo dipende tutta la forza dell'argomentazione. Se invece si dà per scontata un'esistenza – che sia quella dell'io, o quella di un qualsiasi altro ente, importa poco: di fatto si starà cercando una ragione di quell'esistenza, senza poter dire però con sicurezza *se* quell'esistenza si può ammettere. Con ciò, supponendo che l'esistenza dell'essere perfettissimo fosse presa a prestito da quella dell'essere necessario, e formalmente trasformata in una determinazione, Kant ha concluso che il concetto così utilizzato fosse quindi arbitrario, e non si è chiesto in base a quale principio l'ente perfettissimo preso per se stesso fosse per i suoi avversari necessariamente esistente. In questo non ha badato al monito che tutti coloro che sostenevano l'argomento, a partire da Anselmo, hanno dato, e cioè che l'argomento vale solo per Dio. Egli infatti ha trattato il concetto di essere realissimo come se fosse un qualsiasi altro concetto di oggetto, e non è andato a cercare in esso la possibile condizione logica sintetica per la quale si dia unità tra essenza ed esistenza, non riconoscendo dunque che tale unità, per i suoi sostenitori risiedeva nell'inderogabilità di un'assoluta norma che si pone in essere.

La conferma di ciò che si è detto si manifesta chiaramente se si rintraccia il vero nucleo motore del rifiuto kantiano della possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio. L'intento di Kant, come ha giustamente più volte sottolineato Hermann Cohen, è di pervenire, attraverso la dialettica delle idee trascendentali, ad una conferma indiretta di quanto è stato sostenuto nella *Dottrina trascendentale degli elementi*, dall'idealità del fenomeno, a quella delle categorie, alla loro «deduzione» all'interno dell'esperienza. Se questo tentativo riesce, allora sarà fatta salva l'impostazione per la quale l'esistenza è un'etichetta, ma a questo punto dovrà essere considerata come un'etichetta *critica*. Il vero problema delle prove dell'esistenza di Dio, dunque, per

Kant, sta nel fatto che esse prendono l'avvio da un'affermazione *dogmatica* concernente l'esistenza di un oggetto, e dalla conseguente trattazione dogmatica delle modalità di questa esistenza: «La necessità incondizionata, *di cui abbiamo bisogno in maniera così indispensabile, come dell'ultimo sostegno di tutte le cose*, è il vero baratro della ragione umana»³³². Se si rinuncia a questa affermazione, si avrà anche un visione chiara del perché della loro impossibilità, e la confutazione avrà avuto il suo compimento:

È cosa particolarmente notevole, che *ove si presupponga che qualcosa esiste*, non si può rifiutare che qualche cosa esiste anche necessariamente. Su questo ragionamento del tutto naturale (se anche non perciò sicuro) si fondava l'argomento cosmologico. Al contrario, qualunque concetto di una cosa io prenda, trovo che la sua esistenza non può mai da me esser rappresentata come assolutamente necessaria, e che niente mi impedisce, esista pure ciò che si voglia, di pensare il non essere; che, quindi, io debba bensì per l'esistente in generale assumere qualcosa di necessario, ma non posso pensare una sola cosa per se stessa come necessaria³³³.

Ora, la soluzione che dà Kant è alquanto nota: «necessità e contingenza non devono riferirsi alle cose stesse e concernere queste, perché altrimenti ne verrebbe una contraddizione: che quindi nessuno di questi due principî sia oggettivo, ma essi, in ogni caso, possano essere soltanto principî soggettivi della ragione, ossia da una parte di cercare, per tutto ciò che è dato come esistente, qualcosa che sia necessario, cioè di non fermarsi mai se non ad una spiegazione a priori completa; ma dall'altra anche di non sperar mai questa completezza, cioè di non ammettere nulla di empirico come incondizionato, sì da dispensarci da un'ulteriore derivazione». Così, entrambi i principî possono stare l'uno accanto all'altro, principî regolativi. Allora si dovrà

³³² *Ivi*, pag. 390, corsivo mio.

ammettere un ente necessario «fuori del mondo», mentre all'interno della serie ogni membro si dovrà dare in modo contingente. Entrambe le conclusioni dell'antinomia possono essere sostenute e convivere: esse dunque anziché esporre l'essere in sé della cosa divengono principi soggettivi. È importante non essere tratti in inganno e comprendere che questo vale per entrambe le modalità se pretendono di riferirsi alla cosa in se stessa – e quindi a qualcosa di assoluto – e non solo alla necessità da una parte è infatti chiaro che la ragione non può concludere dall'esperienza un fondamento assolutamente necessario, poiché si dà un'antitesi che dev'essere considerata valida. Ma il fatto che la tesi sia da considerarsi valida non comporta soltanto che può essere salvata e posta come fondamento intelligibile dell'esperienza, pertanto come principio regolativo. Essa comporta anche che l'antitesi non sia di per sé sostenibile in modo univoco, e pertanto che non si possa ammettere qualcosa di assolutamente contingente (ovvero contingente in sé), e quindi anche la contingenza dev'essere ammessa come un principio regolativo, nel senso di un invito a proseguire indefinitivamente nella ricerca di un fondamento. Ma a questo punto l'inseità dell'esistenza, ovvero il suo essere presa in senso assoluto – vuoi come contingente, vuoi come necessaria – è ricondotta ad un principio di suprema unità della conoscenza e della ricerca: se dunque il suo fondamento – il quale, sia l'ente assolutamente necessario, sia la catena indefinita dei contingenti, una volta di fronte ad un'esistenza data, si presenta come un bisogno della ragione e deve dunque essere ricercato – diventa un principio soggettivo, allo stesso modo l'esistenza stessa non potrà essere affermata delle cose in se stesse ma soltanto del fenomeno, e viene quindi ratificata l'idealità della categoria. Essa dunque è l'affermazione della posizione di un oggetto nel fenomeno, secondo la legalità di questo in generale: afferma la presenza di un

³³³ *Ivi*, pag. 391, corsivo mio.

oggetto che possa essere conosciuto attraverso i sensi³³⁴; e nella sensibilità *addita* tale presenza.

L'idealità dell'esistenza dell'oggetto, il suo essere fenomenico, ribadito attraverso il non poter determinare un suo fondamento assoluto, è dunque in ultima analisi il motivo per cui si deve respingere una qualsiasi dimostrazione dell'esistenza di Dio. Anche la prova fisico-teologica, infatti, che pure parte da un'esperienza determinata, per pervenire ad una causalità suprema attraverso la libertà, ha il difetto di poter «al più dimostrare un architetto del mondo», ma non un creatore³³⁵: per farlo deve invece di nuovo partire dalla contingenza dell'esistenza per pervenire di nuovo all'essere assolutamente necessario. Respite così tutte le possibili prove dell'esistenza di Dio, si può recuperare anche l'ideale trascendentale come principio regolativo della ragione, «per cui si considera ogni rapporto, *nel mondo*, come proveniente da una causa necessaria universalmente sufficiente, per fondarvi la regola di un'unità sistematica e necessaria secondo leggi universali nella spiegazione di esso»³³⁶.

Ma a questo punto la soluzione della dialettica teologica non ha alcuna differenza da quella della quarta antinomia. Una dimostrazione dell'esistenza di Dio non è possibile perché non si può pervenire alla determinazione di un essere necessario. L'esistenza di un oggetto è un'etichetta, e per di più un'etichetta ideale che nulla dice della cosa in sé. Se questo è vero, anche l'ideale trascendentale, che è l'unico concetto attraverso il quale il pensiero si può rappresentare in modo determinato Dio, perde di ogni valore che non sia meramente soggettivo, come massima dell'unità della conoscenza del

³³⁴ La necessità e la contingenza si devono prendere come principî regolativi soltanto se presi nel loro senso assoluto, ovvero ricercano se la cosa sia in se stessa contingente o necessaria. Le modalità prese in un senso ipotetico possono invece riferirsi anche al fenomeno, come categorie, e stanno a significare se, supposta l'esistenza di un oggetto (ipotesi), una certa determinazione gli spetti secondo necessità oppure no.

³³⁵ Cfr. *ivi*, pag. 397.

³³⁶ *Ivi*, pag. 393.

fenomeno. Ma allora la confutazione di Kant non parte *in medias res* dal concetto di essere perfettissimo come lo aveva elaborato Cartesio, che si incentra sulla norma del *dover essere*: egli parte sempre dall'esperienza possibile e dall'intenzione trascendente e totalizzante della ragione. Ciò che quindi egli confuta è finalmente soltanto che si possa conoscere e dimostrare l'esistenza di un fondamento ultimo dell'esperienza: se è così, *a fortiori* si deve disconoscere la possibilità di affermare per via speculativa l'esistenza di Dio, essa è indimostrabile *perché* l'idea di mondo non è dogmaticamente sostenibile. Quello che egli non coglie fino in fondo della prova cartesiana è che invece essa non parte da un'esistenza data, per cercarne un fondamento: essa cerca di fondare attraverso uno svolgimento completamente *a priori* la possibilità di un'esistenza in generale, ovvero sia di dimostrare *se* è possibile un'esistenza. Se non avesse considerato valido l'argomento ontologico, Cartesio avrebbe dovuto rinunciare ad ogni speranza di qualsiasi tipo di affermazione di esistenza e con essa di una qualsivoglia conoscenza. In altre parole, il fatto che anche in Cartesio la dimostrazione dell'esistenza di Dio prenda comunque avvio, se si guarda l'intero percorso meditativo, dal dato sensibile *come sua occasione*, non ha nulla a che vedere con quanto stiamo dicendo, e non significa affatto che la seconda prova non sia svolta completamente *a priori*: dal punto di vista concettuale l'esistenza di un dato infatti, non è mai usata come fondamento della prova, ma è piuttosto qualcosa cui arrivare, e da asseverare nella sua legittimità e possibilità³³⁷. Per Kant invece la possibilità delle prove classiche dell'esistenza di Dio è sempre fondata sull'affermazione dogmatica dell'esistenza data di un ente: ed è questo che, pur in

³³⁷ Può anche darsi, ad esempio, che l'idea primitiva di numero e di conteggio sia stata occasionata dalla necessità di contare pecore, e quella di geometria dalla necessità di misurare il podere per questioni di proprietà. Ciò non toglie che né la matematica né la geometria abbiano debiti nei confronti dell'allevamento o dell'agricoltura, e comunque non è, o non dovrebbe essere, su questo che si basa la loro possibilità di scienze *a priori*.

modo celato, porta anche l'argomento *a priori* a dover presupporre surrettiziamente l'esistenza come predicato reale del concetto di ente realissimo. Una volta considerata però l'esistenza nel suo essere un'etichetta, quell'argomento viene meno. Ma viene meno anche ogni altra possibilità di affermare dogmaticamente l'esistenza di Dio, compresa quella della «surrezione trascendentale», quando si dimostra che l'esistenza stessa non può essere affermata delle cose in sé, ma solo del fenomeno.

DIALETTICA GENERALE DELL'ESISTENZA DI DIO.

La scoperta di Kant dell'unico possibile fondamento per affermare l'esistenza di Dio.

L'interpretazione dunque che Kant effettua delle prove tradizionali, ammettendo che sia anche corretta in generale, non può essere riportata a Cartesio. La prova ontologica infatti ha il suo fulcro nella necessità positiva ed assoluta che abbiamo analizzato nei precedenti capitoli, cosa che Kant non cita neppure in sede di confutazione. La prova cosmologica era sì, anche in Cartesio una prova ontologica mascherata, ma, come già anticipammo, per motivi molto diversi da quelli che sostiene Kant. In Cartesio la prova *a contingentia* si articolava su una particolare rielaborazione del concetto di causalità, secondo la quale l'essere causa da parte di un ente era legato a doppio filo alla sua stessa essenza, teorizzazione resa possibile dal concetto di *potentia*. Questo ruolo centrale dell'essenza, che rendeva la causalità una vera e propria identità in essere, culminava nell'essenza di Dio, espressione totale ed adeguata della necessità assoluta, la stessa necessità assoluta in atto. Nell'analisi kantiana dell'argomento cosmologico questa impostazione è completamente assente: gli enti contingenti sono

sì legati da una relazione causale, ma che è appunto soltanto una relazione tra enti diversi, e mai un principio di identità. Questo modo di considerare la causalità, anche se non è esclusivo di Kant, è del tutto coerente con la sua impostazione critica generale: la causalità secondo natura è «il *collegamento* di uno stato con uno stato antecedente nel mondo sensibile, a cui esso segue *secondo una regola*»³³⁸. Nella filosofia critica l'in sé è bandito dall'analisi teoretica, e condotto a rango di principio regolativo. È dunque impossibile che la causalità esprima più che un «collegamento secondo una regola», una regola che ordina il fenomeno, e non può essere la conseguenza dell'essere dell'oggetto, come invece era in Cartesio. La nozione di causalità come viene intesa da Cartesio è per Kant qualcosa di blasfemo. Ma ancora ci ritroviamo dunque a dover constatare che Kant presuppone nell'analisi la sua prospettiva critica, la sua filosofia, per dir così, e dunque non analizza nel merito il contenuto delle prove che vuole confutare, almeno per come Cartesio le aveva proposte. La principale conseguenza negativa dell'aver Kant considerato le proprie confutazioni come sufficienti, è il non aver illustrato quale fosse il presupposto sintetico trascendentale dell'ideale trascendentale della ragione, che pure così acutamente descrive in termini logici.

Non bisogna però a questo punto ricadere in un duplice torto: in primo luogo, se anche Kant non ha realmente confutato la prova cartesiana dell'esistenza di Dio, questo non significa che essa debba essere considerata valida. In secondo luogo, non significa che l'elaborazione teorica di Cartesio che trova svolgimento nella prova rimanga intatta alla luce di una riflessione più complessiva e di grandissima portata che Kant propone e di cui le confutazioni sono solo una parte. È in questa riflessione più generale che si pone la scoperta dell'unico fondamento possibile per

³³⁸ *Ivi*, pag. 347, corsivi miei.

un'affermazione dell'esistenza di Dio, e lo sbarramento di ogni possibilità di percorrere una via per una dimostrazione logico-speculativa di ogni esistenza³³⁹.

Questa riflessione più generale non può essere indipendente dai temi che abbiamo fin qui trattato, e l'ingenerarsi di essa è ancora una volta vincolata all'esame del principio di causalità. Per Kant, infatti, i concetti dinamici «hanno questo di particolare:

che, non riferendosi essi ad un oggetto, considerato come quantità, ma soltanto alla sua esistenza, *si può astrarre anche dalla quantità delle condizioni, e venire in esse semplicemente al rapporto dinamico della condizione al condizionato*³⁴⁰.

Quando Cartesio affermava nelle sue risposte alle prime obiezioni che attraverso il suo ragionamento «non si può nemmeno andare soltanto fino ad una causa seconda», si era posto il medesimo problema. Egli aveva infatti sostenuto che il fatto che si potesse proseguire all'infinito lungo la catena delle cause, non testimoniava affatto a favore dell'esistenza di un ente primo, quanto piuttosto a sfavore delle capacità del nostro pensiero. Occorreva dunque analizzare la causalità passando attraverso la potenza degli enti, in modo da addivenire a quello che fosse «per sé». Qui Kant prescinde dalla quantità della serie delle condizioni, e afferma che si deve prendere in esame il *tipo di rapporto che sussiste tra la condizione ed il condizionato*: è questo dunque che rende dialettico il ragionamento cosmologico attraverso i concetti dinamici. Rispetto alla causalità, nella fattispecie, egli sostiene che se ne possano pensare di due generi, o secondo natura, o per libertà. Il primo esprime quel «collegamento» estrinseco tra stati successivi «secondo una regola» di cui si è riferito sopra. «Al contrario,

³³⁹ Si può dire che Kant scopra questo presupposto, ma non riconosca che esso sia presente, anche se in modo larvato nelle dimostrazioni dell'esistenza di Dio.

³⁴⁰ *Ivi*, pag. 349.

per libertà, nel senso cosmologico, intendo la facoltà di incominciare da sé uno stato, la cui causalità, dunque, non sta a sua volta sotto un'altra causa, che la determini nel tempo secondo la legge della natura. La libertà, in questo suo significato, è un'idea pura trascendentale, che primieramente non contiene nulla di derivato dall'esperienza, e il cui oggetto, in secondo luogo, non può né anche essere dato mai come determinato in un'esperienza, giacché è una legge universale della stessa possibilità dell'esperienza, che tutto quello che accade deve avere una causa, quindi anche la causalità della causa, che è accaduta essa stessa o sorta, deve avere a sua volta una causa: onde infatti l'intero campo dell'esperienza, per quanto vi si estenda, viene trasformato in un complesso di semplice natura. Ma poiché in tal modo non si può raggiungere *una totalità assoluta delle condizioni nel rapporto di causa*, così la ragione si crea l'idea di una spontaneità, che da se stessa possa cominciare ad agire, senza che occorra premetterle un'altra causa per determinarla all'azione conformemente alla legge del rapporto causale³⁴¹.

Cartesio aveva risposto a Caterus – il quale contestava la possibilità di un essere autocausale – che era una questione «frivola», cioè scontata, che la causa fosse diversa dal suo effetto, e che quindi egli si stava ponendo apertamente il problema di trovare un principio che potesse in sé, in modo positivo, contenere le condizioni perché questa causalità si desse. Ora Kant rielabora a suo modo lo stesso problema: la causalità secondo natura non trova un fondamento sufficiente, e quindi la ragione avverte l'esigenza di fornirlo in un altro principio, che è la causalità secondo libertà, cioè un principio secondo il quale un ente possa dare spontaneamente avvio alla serie causale, essendo depositario della totalità delle condizioni di essa. Si cerca dunque una regola per la quale il pensiero non debba semplicemente constatare un collegamento tra enti, che non può non essere indefinito nella sua ragione ultima:

³⁴¹ *Ivi*, pag. 347, corsivo mio.

esattamente come per Cartesio, «tutto quello che accade deve avere una causa», e quindi anche della causa di un ente occorre di nuovo domandare quale sia la sua causa. Ora, però Cartesio aggiungeva: «oppure, se non ne ha bisogno, domandare perché non ne abbia bisogno», ed infine che ciò che non aveva bisogno di causa non ne aveva perché si fondava su un principio universale ed assoluto. In Kant il principio causale che non ha bisogno di causa è la libertà, che quindi è la regola della spontaneità egli dunque non bandisce e non cassa l'esigenza di una *contrazione delle cause*, come la chiamammo, in un principio positivo, anch'egli avverte il bisogno di una giustificazione *in sé* della causalità secondo un principio, che possa in qualche modo spiegare il «collegamento» estrinseco degli stati nella causalità naturale. Ma la rigorosità dell'impostazione critica impone che questo principio non venga riversato immediatamente all'interno della serie, come in Cartesio, ma che venga da essa distinto. «La ragione si crea l'idea di una spontaneità», ma questa spontaneità non può essere affermata all'interno della catena naturale, perché ne è un principio del tutto eterogeneo, e può essere ogni volta messo in discussione dalla causalità naturale, e ricadere di nuovo nell'antinomia. La libertà dunque si propone come ragione in sé della causalità, la quale però attraverso il meccanismo naturale non può mai esibire tale in sé ed è costretto a risalire di condizione in condizione. Non rimane che considerare entrambi come principî ideali, l'uno costitutivo della spiegazione del fenomeno – condizionato – secondo una regola, l'altro regolativo, come idea di un fondamento incondizionato e positivo della *natura*. Il fatto che questa idea possa essere fondamento dei principî della natura è il vero e proprio scandalo che la ragione si trova davanti: se così non fosse, infatti, la libertà sarebbe assolutamente impossibile, perché bandita dal meccanismo naturale, il quale però in questo modo verrebbe esso stesso meno perché privo di un fondamento in un principio

autosufficiente. Occorre dunque che la causalità secondo natura sia considerata un principio intellettuale – cioè che non si riferisca alla cosa in sé – che presuppone la causalità nella libertà e ne ha bisogno come suo fondamento nell'in sé: essa è però inconoscibile proprio perché la conoscenza rimane ancorata al condizionato – cioè alla causalità secondo natura – e pertanto viene pensata come principio regolativo.

Questo tema non può essere pensato privo di contatto con il tema dell'esistenza stessa della natura e di un suo fondamento ultimo. Nel trattare proprio dell'«esistenza in generale» dei fenomeni, Kant afferma:

Nel precedente numero considerammo soltanto i cangiamenti del mondo sensibile nella loro serie dinamica, dove ciascuno sta sotto l'altro come sua causa. Ora questa serie di stati *ci serve solo da guida* per giungere ad un'esistenza che possa essere la suprema condizione di ogni essere mutevole, ossia dell'essere necessario. Qui non si tratta della causalità incondizionata, ma della esistenza incondizionata della stessa sostanza³⁴².

Da una parte dunque si erano trattati in principi secondo i quali si configurano gli «avvenimenti cosmici» nel loro dipendere l'uno dall'altro, in questa parte invece li si tratta secondo la loro esistenza. Ma è chiaro che questa non può essere concepita senza l'ordine che la causalità prescrive. Essa dunque «serve da guida» per affermare l'esistenza condizionata dei singoli enti, e risolvere che attraverso questa serie di condizionati non si può giungere alla conoscenza di un ente incondizionato che ne faccia da fondamento, che quindi va pensato come principio regolativo. Come per i singoli stati della catena causale, anzi, proprio in virtù di questa, ora l'esistenza condizionata degli enti nella serie impedisce all'interno di essi di pensare ad un ente incondizionato, che d'altro canto deve essere ammesso almeno come principio regolativo, pena l'impossibilità di pensare la stessa catena degli enti. Tra le due

prospettive secondo le quali si guarda la catena dei fenomeni, quella della «derivazione degli avvenimenti» (terza antinomia), e quella della «dipendenza dell'esistenza» (quarta antinomia), vi è però una differenza marcata, un punto dove la corrispondenza non è scontata: essa è riscontrabile nel fondamento ultimo delle due prospettive, la libertà da una parte, l'ente necessario dall'altra. La libertà infatti, si propone come un in sé positivo della causalità naturale, come totalità delle sue condizioni, come norma secondo la quale l'altro può sussistere, una norma che deve essere pensata come determinata. L'ente necessario invece si propone come ente necessario solo in quanto alla sua esistenza, ma non è punto pensabile come univocamente determinato. Mentre l'una dev'essere pensata come la ragione positiva della catena fenomenica, l'altro di per sé non esibisce nulla, nemmeno la sua stessa esistenza necessaria, e ha ancora bisogno di un principio che in qualche modo lo determini e ne renda ragione, anche nel suo esistere necessariamente: come direbbe Cartesio, occorrerebbe spiegare perché non ha bisogno di una causa, in base a quale principio può esserne privo. L'unica soluzione possibile è pensare che la libertà possa dare inizio alla catena causale anche rispetto alla sua esistenza, e quindi essere la determinazione dell'ente necessario: soluzione che però non è affatto scontata, e richiede, come ora vedremo, una elaborazione complessa.

Quando dunque Kant affronta questo tema nella *Critica della ragion pratica*, e giunge alla sua notoria postulazione, ha in mente un problema che va molto più in là di quello che sembra, va oltre la questione di garantire la libertà all'uomo, o, in modo ancor meno kantiano, la felicità. Il problema vero è che la nuova prospettiva critica ha bisogno infine di un suo fondamento ultimo: senza tale fondamento, infatti, la possibilità stessa della natura verrebbe meno, e dunque esso va in qualche modo

³⁴² *Ivi*, pag. 361, corsivo mio.

determinato. Il che non deve essere considerato contraddittorio con la prospettiva critica: in essa infatti Kant pone dei limiti alla pretesa conoscitiva della ragione, alla sua capacità speculativa, ma non all'essere in sé, il quale anzi trova un ruolo indispensabile per il pensiero in qualità di principio regolativo. Quindi, almeno da un punto di vista intelligibile, che oramai è diventato il punto di vista pratico, la libertà *deve* poter essere affermata nella sua esistenza. La conoscenza della libertà trascende ogni conoscenza umana, la quale rimane ancorata al fenomeno: ma senza l'esistenza di un fondamento ultimo, la stessa possibilità di una conoscenza condizionata, limitata all'esperienza, verrebbe meno. L'esperienza non avrebbe alcuna dignità di sussistere: quindi Kant dal nuovo punto di vista dell'idealismo critico, deve ora risolvere lo stesso problema che aveva affrontato Cartesio nelle *Meditazioni*: non che egli debba, come quest'ultimo, garantire una conoscenza chiara e distinta come manifestazione della verità – pur nei limiti della finitudine del pensiero –, ma almeno riconoscere alla conoscenza umana una portata veritativa.

Per pervenire a questo i passi sono però molteplici: in primo luogo garantire una qualche realtà, almeno per via pratica, e almeno ipotetica, al fondamento ultimo del fenomeno, e abbiamo visto che il fenomeno, avvitando in una serie di antinomie, non dà alcun aiuto. In secondo luogo, occorrerà dire che il fondamento ultimo del fenomeno è completamente determinato, e quindi, da un lato che la libertà è, in quanto principio, una norma assoluta che determina completamente; dall'altro, che in conseguenza dell'assolutezza e della completezza della determinazione, l'essere della libertà è Dio. Bisogna cioè tralasciare il tema dell'ente necessario, che di per sé non porta a Dio. Ciò che invece occorre è che un principio completamente *a priori* fornisca la determinazione completa del fondamento. La libertà, dunque deve essere il principio sintetico dell'ideale trascendentale – cioè l'ente che funga da «materia» di

ogni possibile determinazione – ed il principio in base al quale si possa affermare la sua esistenza.

Ora, la via da battere per cominciare a parlare, almeno in via ipotetica, di realtà della libertà, è adombrata già nella prima critica:

Soltanto l'uomo, che non conosce, del resto, tutta la natura se non per mezzo dei sensi, conosce se stesso anche per mezzo di semplice appercezione, e si conosce negli atti e nelle determinazioni interne, che egli non può guari attribuire all'impressione dei sensi, ed è a se stesso da una parte fenomeno, ma dall'altra, cioè rispetto a certe facoltà, un mero oggetto intelligibile, perché il suo atto non può in nessun modo essere attribuito alla recettività del senso. Noi diciamo queste facoltà intelletto e ragione; soprattutto quest'ultima è in modo affatto speciale e preminente distinta da tutte le forze empiricamente determinate, poiché essa esamina i suoi oggetti semplicemente secondo idee, e determina conformemente ad esse l'intelletto, che poi fa dei suoi concetti (anche puri) un uso empirico³⁴³.

È dunque attraverso la «semplice appercezione» che il pensiero si riconosce come «io intelligibile». Nel suo riconoscersi tale, ritrova nella sua ragione una causalità, o almeno una rappresentazione di essa, come un imperativo, e secondo un dovere: vale a dire ritrova nella ragione «una specie di necessità e di rapporto con i principî, che d'altronde non si riscontra in tutta quanta la natura»³⁴⁴. Nell'appercezione del sé dunque il pensiero trova sepolta un'unità, l'unità dell'io, che non è fenomenica, è che è tale perché si conforma ad una causalità non rintracciabile nell'oggetto dei sensi, e che dunque è meramente intelligibile. L'io riconosce in se stesso come riferimento il medesimo fondamento intelligibile che deve presupporre per gli oggetti dei sensi

³⁴³ *Ivi*, pag. 354, corsivo mio.

³⁴⁴ *Ivi*, pag. 355.

come principio regolativo: il che non è certo un caso, infatti esso conosce se stesso «per mezzo di una *semplice* appercezione, e si conosce negli atti e nelle determinazioni interne, che egli non può guari attribuire all'impressione dei sensi». In altre parole, l'oggetto dei sensi non può mai essere percepito come un in sé, ma siccome l'io ha di se stesso una percezione interna che non gli deriva dai sensi, allora deve considerarsi come un in sé, e pertanto come appartenente al mondo intelligibile, o almeno *anche* ad esso. Vale a dire che la causalità nella libertà è comunque presupposta come fondamento intelligibile della causalità della natura, e proprio per questo l'io, che da una parte è natura, ma ha anche di sé un'appercezione non fenomenica, è attraverso la libertà. In questo modo Kant riformula completamente nel nuovo linguaggio critico la tematica del *cogito*: l'autopercezione del pensiero, che si riconosce come io, è possibile solo in quanto si riferisce ad un principio che ritiene assoluto e fondamento di tutte le cose.

È nella *Critica della ragion pratica* che la problematica viene approfondita e risolta. Kant parte dal problema della realtà della libertà nella terza antinomia aveva dimostrato che i due tipi di causalità pensabili non sono contraddittori, e che l'azione che trova la sua spiegazione attraverso la causalità naturale, può avere come suo fondamento la libertà «Si trattava, ora, unicamente di convertire questo potere [*Können*] in un essere: cioè di poter mostrare un caso reale, quasi mediante un fatto, che certe azioni che presuppongono una tal causalità (intelligibile, e sensibilmente incondizionata), siano poi esse reali, o anche soltanto comandate, cioè oggettivamente necessarie in senso pratico». La causalità nella libertà si riscontra fattivamente in qualcosa che «è sempre esistito», e non richiede «alcuna ricerca o scoperta», ed è il principio della moralità

Dunque quella causalità incondizionata e la sua facoltà, la libertà – e *con essa, un essere (io stesso) che appartiene al mondo sensibile in quanto tale*

appartiene anche al mondo intelligibile – non è pensata soltanto in modo indeterminato, ma è addirittura conosciuta in modo assertorio e determinato, rispetto alla legge della causalità. In tal modo, la realtà del mondo intelligibile ci è data, precisamente sotto il rispetto pratico, e tale determinazione, che sotto il rispetto teoretico sarebbe trascendente, sotto il rispetto pratico è immanente. Ma qualcosa di analogo sarebbe stato impossibile nel caso della seconda idea dinamica, e cioè quella di un essere necessario. Impossibile giungere ad esso partendo dal mondo sensibile, senza la mediazione della prima idea dinamica. Se infatti volessimo tentarlo, dovremmo osare saltare al di fuori di tutto ciò che ci è dato, e proiettarci verso ciò di cui non ci è dato nulla, per mediare la connessione di un tal essere intelligibile con il mondo sensibile (poiché l'essere necessario deve riconoscersi come dato fuori di noi). La cosa, per contro, è perfettamente possibile al nostro proprio soggetto, che da un lato si riconosce come determinato, come essere intelligibile, dalla legge morale (in virtù della libertà), dall'altro lato come attivo secondo questa determinazione nel mondo sensibile [...].³⁴⁵

Kant raccoglie dunque, in questo passo, in sintesi, tutti gli elementi che aveva posto nella prima critica. Esistono due tipi di causalità, apparentemente incompatibili, ma che occorre pensare l'una come il fondamento dell'altra, cioè la libertà come fondamento della causalità naturale. Ma siccome l'oggetto dei sensi è determinato e conosciuto solo attraverso quest'ultima, la quale richiede per ogni dato una condizione, esso non esibisce la determinazione positiva della cosa in sé, pensata invece nella libertà. Nel suo ruolo di principio regolativo, quindi, la libertà è pensata sì come possibile, ma non si traduce per ciò stesso in un essere: ora, in quanto principio morale, essa si dà di fatto. Ma ancora questo darsi potrebbe essere del tutto

³⁴⁵ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di Vittorio Mathieu, Rusconi Libri, Milano, 1993, pagg. 219-221, corsivi miei.

privo di valore, se non fosse che il nostro soggetto «si riconosce determinato, come essere intelligibile, dalla legge morale, in virtù della libertà», e quindi si riconosce come io noumenico attraverso la libertà. Come già si era anticipato, la via dell'appercezione trascendentale è l'unica possibile per estendere l'uso della nostra ragione (per quanto soltanto sul versante pratico) al mondo intelligibile: non essendo l'io essere necessario, «la seconda linea dinamica», infatti, non può che riguardare ciò che è fuori di noi. In essa da un'esistenza data si può solo passare ad un'altra esistenza data come sua causa, e quindi l'essere necessario può essere solo pensato come principio regolativo, ma privo assolutamente di una determinazione che possa guidare il soggetto nella speculazione. Nel primo caso, invece, la libertà, essendo concepita come il fondamento della totalità delle condizioni della causalità, si pone come norma, cui l'io in quanto tale si riferisce nella sua – almeno sotto il rispetto della «semplice appercezione» – indipendenza dall'ordine fenomenico: in altre parole, nel caso della «seconda linea dinamica», al di fuori della serie non pensiamo nulla di determinato; nella prima pensiamo invece proprio la determinazione assoluta della serie, che è il riferimento e la condizione dell'io nel suo essere per un versante indipendente dal fenomeno. Senza una norma esso nella sua indipendenza dal fenomeno sarebbe completamente indeterminato, e cioè propriamente non sarebbe nulla al di fuori del fenomeno.

Ora, però, quest'appercezione non può essere considerata sufficiente per conferire realtà alla legge morale, cioè alla determinazione della causalità secondo libertà. Questa insufficienza risalta in tutta la sua evidenza nell'«antinomia della ragion pratica», che ripropone, in una prospettiva più ampia, la terza antinomia della prima critica, e ne è quasi l'erede. Il problema è infatti il seguente: la causalità secondo libertà, nella sua totale autonomia, se fosse reale, dovrebbe essere in grado di imporre

in modo completo il suo compito. Il soggetto, dunque, che si riconosce nel riferirsi ad essa, deve portarla avanti con coerenza per realizzarla compiutamente. In questa sua azione sistematica nell'autonomia, il soggetto si deve definire virtuoso, ma essendo esso in parte anche fenomeno, e avendo dunque delle pulsioni sensibili, perché la legge abbia un suo compimento, occorre che si aggiunga alla virtù anche la felicità, la quale «nel giudizio di una ragione imparziale» dev'essere considerata come «uno scopo in sé. Infatti essere bisognevoli di felicità, e anche degni di essa, ma non esserne partecipi, non è cosa compatibile con il volere perfetto di un essere razionale, che avesse al tempo stesso potestà su ogni cosa». Perciò la legge morale prescrive che si promuovano insieme virtù e felicità, che nella loro unione si devono considerare il sommo bene. Ora,

poiché promuovere il sommo bene, che contiene nel suo concetto quella connessione, è un oggetto necessario a priori della nostra volontà, inseparabilmente connesso con la legge morale, l'impossibilità dell'uno deve anche dimostrare la falsità dell'altra. Se, dunque, il sommo bene secondo le regole pratiche è impossibile, anche la legge morale, che comanda di promuoverlo, dev'essere fantastica e diretta a fini meramente immaginari, quindi *falsa in se stessa*³⁴⁶.

L'autopercezione dell'io come noumeno non è sufficiente a garantire la realtà della legge morale. Essa infatti non è dimostrata se non si riconosce che realizzi il suo compito: nel suo essere determinazione della causalità secondo libertà, si pone come norma, la quale non può non conformare a sé l'essere. Se l'essere invece obbedisse solo ad un'altra regola, la stessa legge morale deve considerarsi una vuota fantasticheria. Il tentativo di trovare una risoluzione a questo problema porta però all'antinomia: la «connessione» tra virtù e felicità è a priori, perché nel suo essere

³⁴⁶ *Ivi*, pag. 235, corsivi miei.

sommo bene, è l'oggetto necessario della legge morale; ed è sintetica perché non vige tra loro identità come hanno invece erroneamente sostenuto, pur da prospettive contrarie, stoici ed epicurei³⁴⁷. Perciò il legame che vige tra loro dev'essere considerato di tipo causale:

Dunque, o il desiderio di felicità deve essere la causa che muove alle massime della virtù, o la massima della virtù deve essere la causa efficiente della felicità. La prima alternativa è impossibile assolutamente: perché (come si è dimostrato nell'Analitica) le massime che pongono il motivo determinante della volontà nell'aspirazione alla propria felicità non sono punto morali, e non possono fondare la virtù. Ma anche la seconda alternativa è impossibile, perché *ogni connessione pratica di cause e di effetti nel mondo, come risultante dalla determinazione della volontà, è regolata, non dall'intenzione morale del volere, bensì dalla conoscenza delle leggi naturali e dal potere fisico di servirsene per i propri scopi*. Dunque, dall'osservanza delle leggi etiche non ci si può attendere nessuna connessione necessaria e sufficiente per il sommo bene, di virtù e felicità nel mondo³⁴⁸.

L'esposizione dell'antinomia ci mette apertamente in guardia a non essere tratti in inganno, e ad allargare la prospettiva del problema: si sarebbe infatti potuto obiettare che la legge morale, nel suo essere presa come norma dall'io noumenico, avesse comunque la garanzia di un ambito di realtà, ma che semplicemente non avesse il potere di imporsi sulla causalità naturale: ciò non avrebbe tolto che comunque avesse un suo valore prescrittivo per l'io. Ma questa interpretazione è per il sistema critico assolutamente priva di senso. È vero che i termini utilizzati – virtù e felicità – riguardano in primo luogo il soggetto, ma essi lo riguardano nella connessione che ha con l'oggetto. Anzi, a parlar propriamente, il primo termine riguarda l'io nella sua

³⁴⁷ Cfr. *ivi*, pag. 233.

capacità di conformare la sua intenzione alla legge morale, e quindi di essere causa in quanto io noumenico e come tale conseguire degli effetti: egli conosce però gli effetti solo in quanto fenomeno, e quindi nell'oggetto. Il secondo termine invece riguarda l'io empirico, valutato nei suoi desideri secondo la prospettiva della legge morale, «felicità è lo stato di un essere razionale *nel mondo*, a cui, nell'intera sua esistenza, tutto va secondo il suo desiderio e volere»³⁴⁹: nel suo prescrivere anche la felicità, la legge morale prescrive che il desiderio dell'io empirico sia, in linea di massima, appagato. Ma nel momento in cui ciò di cui si parla è il «mondo», non si può più sbagliare: l'io mondano, dovendo essere considerato come oggetto empirico, e quindi condizionato, e pertanto non può essere svincolato dalla serie empirica in generale. Ma «ogni connessione di cause ed effetti nel mondo è regolata non dall'intenzione morale del volere, ma dalla conoscenza delle leggi naturali e del potere fisico di servirsene per i propri scopi»: ancora una volta dunque la causalità secondo natura si pone in contrasto, almeno apparente, con la causalità secondo libertà. Nel prescrivere la felicità, dunque, la legge morale prescrive che la libertà, di cui essa stessa è determinazione, prescriva un orientamento alla causalità naturale, e che quindi sia, rispetto ad essa, originaria. Perché ciò sia possibile occorre che il mondo sensibile non sia assunto «come l'unico modo di esistere dell'essere ragionevole». Nel riconoscersi l'io come agente causale attraverso la libertà, e perciò noumenico, esso ha la possibilità di pensare che, in un mondo intelligibile, «la moralità dell'intenzione abbia una connessione, se non immediata, almeno mediata (*grazie ad un autore intelligibile della natura*) – e, precisamente, una connessione necessaria, causa – con la felicità come effetto nel mondo sensibile»³⁵⁰. Qui bisogna porre attenzione: poco sopra

³⁴⁸ *Ivi*, pag. 235, corsivo mio.

³⁴⁹ *Ivi*, pag. 253, corsivo mio.

³⁵⁰ *Ivi*, pag. 237, corsivo mio.

abbiamo affermato che l'antinomia della ragion pratica è l'erede della terza antinomia della dialettica cosmologica; Kant stesso afferma che i due conflitti sono «analoghi»³⁵¹. Ciò non significa che siano identici: qui infatti non si tratta di assicurare un posto alla causalità naturale ed uno alla causalità secondo libertà nell'impianto conoscitivo. Sarebbe grottesco risolvere la questione dicendo che la felicità è soltanto fenomenica, la virtù invece funge da principio regolativo. Su questo versante, la causalità secondo libertà, ovvero quella che trova la sua norma nella legge morale, e la virtù stessa, non può più essere semplicemente un principio regolativo: essa pretende e comanda la sua realtà in senso assoluto. Sul versante della felicità, poi, che essa dipenda dal fenomeno non significa che possa essere considerata come oggetto ideale, contenuto ideale di categorie ideali. La legge morale pretende che per essa, all'interno del sommo bene, sia asseverata una realtà precisa e definitiva, che riposi su un fondamento ultimo e necessario. Quando Kant dice che in conseguenza di ciò bisogna pensare come *non impossibile* un collegamento *necessario* tra la moralità dell'intenzione e la felicità, sta facendo di quest'ultima un problema schiettamente metafisico, la quale così acquisisce un forte valore ontologico: la felicità è vincolata al noumeno, perché dalla legge di questo la sua realizzazione è comandata. Essa è *positivamente* comandata; è, nel sommo bene, l'oggetto della realizzazione della legge morale, non è semplicemente compatibile con essa. La legge morale comanda il sommo bene: esso è la sintesi di virtù e felicità. La legge morale dunque non comanda la felicità come oggetto collaterale, ma sostiene che attraverso la conformazione a sé dell'intenzione del soggetto (virtù), questo stesso soggetto *deve [soll]* essere felice: il soggetto che si riconosce nel noumeno attraverso la legge morale deve dunque realizzare se stesso, cosa che può fare solo attraverso un'azione causale indirizzata al

³⁵¹ *Ivi*, pag. 235.

fenomeno, poiché ciò che il soggetto conosce della realtà è fenomeno; attraverso la sua intenzione virtuosa quindi, deve portare a realizzare se stesso, e solo in ciò sta la felicità. La felicità è dunque nel fenomeno, nell'ottica del soggetto, la realizzazione della legge morale: tra la legge morale e la felicità si deve pensare, nella virtù come condizione, un collegamento necessario³⁵².

Da questa soluzione dell'antinomia della ragion pura segue che, nei principî pratici, si può pensare almeno come possibile un legame naturale e necessario tra la conoscenza della moralità e l'aspettazione di una felicità ad essa proporzionata, come sua conseguenza [...]; mentre, per contro, è impossibile che i principî della ricerca della felicità producano moralità. Sicché il bene supremo (come condizione prima del sommo bene) è la moralità, mentre la felicità ne costituisce, bensì, il secondo elemento, *ma nel senso di esserne solo la conseguenza morale, e tuttavia necessaria*. Solo in questa subordinazione il sommo bene è l'intero oggetto della ragion pratica, che *deve rappresentarsi necessariamente come possibile*, dal momento che essa comanda di far di tutto per produrlo³⁵³.

La legge morale pretende la realizzazione del sommo bene: l'io noumenico, che ad essa si conforma, deve realizzarlo. In esso si pensano come subordinate, ma necessariamente collegate virtù e felicità. Che cosa significa? Che la legge morale, nel comandare la realizzazione di se stessa nella realizzazione del suo oggetto, pretende che il soggetto, riconoscendosi anche come io noumenico, cioè determinato secondo la legge, deve realizzare se stesso, e quindi la legge. Ma dove può avvenire questa realizzazione? Solo nel fenomeno, perché il soggetto conosce la realtà come fenomeno. Ora, la felicità pensata nel sommo bene, è, secondo la legge morale, la conseguenza necessaria della virtù: ma essa può essere conseguita solo nel fenomeno.

³⁵² Cfr. *infra*, pag. 293, nota 354.

³⁵³ *Ivi*, pag. 245.

Ma se essa è anche la conseguenza necessaria dell'intenzione morale, allora essa è il compimento della legge morale nel fenomeno, ed è dunque una sorta di termine medio. In questo modo, dunque, la legge morale pretende l'oggetto dei sensi sia in ultima analisi determinato secondo il suo imperativo, e che quindi anche la causalità secondo natura, in ultima istanza trovi il suo significato in essa. Se il conflitto della ragion pratica dunque può essere risolto, tale risoluzione deve riguardare il fondamento ultimo del fenomeno, la cosa in sé: la causalità attraverso libertà, che prima poteva essere pensata soltanto come principio regolativo della causalità naturale, ora deve essere affermata recisamente, almeno in termini pratici³⁵⁴. Con ciò la ragione, nel suo uso pratico, vale a dire nella sua autocoscienza morale, trova un ampliamento rispetto al suo uso teoretico: essa trova un principio assolutamente necessario e inderogabile, che dunque pone recisamente la cosa in sé, nel suo essere in sé ed assoluto, a fondamento del fenomeno, la quale tuttavia rimane inibita alla

³⁵⁴ Occorre in questo contesto osservare un particolare scrupolo di rigore: la virtù non deve essere confusa con la legge morale. Essa è l'intenzione morale del soggetto, cioè il riferirsi del suo volere alla legge morale. Ma essa perciò *deve* essere pensata come *conseguenza della legge morale*: la confusione può nascere dal fatto che attraverso la virtù il soggetto agente si riconosce come causa di un oggetto che è secondo legge morale. Ma se la virtù fosse causa in se stessa dell'oggetto morale, essa sarebbe la condizione stessa della moralità: ma essa va invece considerata come una disposizione *fenomenica* del soggetto a conformarsi alla legge morale. La condizione pura è invece la legge morale che comanda: primo, che l'oggetto fenomenico si disponga secondo il suo imperativo; secondo, che esso, in questo suo determinarsi, consegua una *realtà* nella felicità. Il sommo bene è dunque realizzazione e conseguenza della legge morale, la quale si *deve* realizzare nel fenomeno attraverso una causa (virtù) e l'effetto di questa causa (felicità). Se si pensa la determinazione secondo libertà come il principio ultimo dell'oggetto fenomenico, la virtù, intesa come disposizione a conformarsi all'imperativo, dev'essere sempre la preconditione attraverso la quale la legge morale si mette in atto nel fenomeno. La felicità si propone in questo senso come *ideale dell'immaginazione*: se l'immaginazione è la facoltà di rappresentare un oggetto a prescindere dalla determinazione concettuale – che è propria dell'oggetto fenomenico – e che quindi si pone come *simbolo* della legge morale, attraverso la felicità, che è sempre vincolata al fenomeno, si fa del fenomeno stesso la rappresentazione, o per meglio dire la *presentazione* della legge morale. Il mondo è in se stesso manifestazione della legge come se ne fosse un simbolo, attraverso il suo riferirsi, nell'essere virtuoso, ad una determinazione che va oltre quella naturale. La causa che si determina nel fenomeno secondo una legge ultrafenomenica – la «virtù» – realizza un effetto nel fenomeno che si conforma alla medesima legge – la «felicità». Come già si è detto, Kant prende le mosse dal soggetto, e quindi in questo senso il sommo bene sembra quasi riferito esclusivamente ad esso: in realtà, come stiamo vedendo, il soggetto costituisce un capitolo di una più ampia prospettiva *metafisica* che emerge nei fondamenti del discorso kantiano. Parte proprio da questo problema, che il mondo non può essere considerato *soggetto* – mentre l'io è sì soggetto, ma vincolato al mondo – il concetto di un *soggetto della morale che pone esso stesso l'essere del mondo*, come si vedrà tra poco.

conoscenza. Perciò, nel suo riferirsi a tale principio, la ragione trova il suo interesse ultimo ed originario,

perché ogni interesse, in ultima analisi, è pratico, e anche quello della ragione speculativa è perfetto solo condizionatamente e nell'uso pratico³⁵⁵.

Se ora paragoniamo questo risultato alla situazione in cui si trovava la riflessione cartesiana nella quarta meditazione, troviamo alcune interessanti analogie. Cartesio in quella riconosceva che la stessa possibilità dell'affermazione del *cogito* avveniva attraverso un'istanza veritativa ultima che conformava a sé la volontà. Solo nel determinarsi attraverso questa determinazione assoluta l'io poteva dirsi veramente libero. Essa era infatti il riferimento e condizione imprescindibile del *cogito*, e quindi nel riferirsi ad essa, il *cogito* si determinava in modo autonomo, e cioè secondo una norma che non gli era dettata da qualcosa di estraneo. Nel suo aderire in modo immediato ai sensi, il *cogito* quasi si dimenticava di se stesso, ora invece ritrova dentro sé la norma ultima al quale si deve riferire. Attraverso questa norma che determina la sua volontà, l'io è libero di affermare la verità del suo pensiero. Come si sa, è da qui che procede la prova *a priori* dell'esistenza di Dio.

In Kant, il riferimento puro della volontà è la legge morale, cioè una norma necessaria ed assoluta: solo attraverso questa determinazione l'io è in grado di affermare se stesso come io noumenico, e di trovare un fondamento ultimo nella legge della libertà ai fenomeni. Ora però, e anche questo è un punto di analogia con Cartesio, questa legge ultima di riferimento non può starsene per se stessa, e nel suo essere imperativo deve conformare a se stessa l'essere in modo compiuto, come si è visto nella questione del sommo bene. Perché questo accada, però non basta che l'io si riconosca come io noumenico attraverso la legge morale: anzi, questo stesso riconoscimento si

³⁵⁵ *Ivi*, pag. 249.

dovrebbe considerare falso, se il sommo bene non potesse essere realizzato: la legge, infatti, morale sarebbe allora una vuota fantasticheria. Con l'analisi dell'antinomia pratica si è dimostrato che è possibile che il sommo bene venga realizzato, ovvero che non c'è nessuna ragione che possa farci pensare che sia impossibile. Ora però la legge morale è inderogabile, imperativa: essa non deve semplicemente essere possibile, ma necessaria, e quindi necessariamente portarsi in essere. Da questa esigenza nascono i postulati, quello dell'immortalità dell'anima, e quello dell'esistenza di Dio.

La postulazione dell'esistenza di Dio, quella che in questo momento ci interessa, avviene attraverso il valore *ontologico* del concetto di felicità: se la felicità, come si è detto, «è lo stato di un essere razionale nel mondo, a cui, nell'intera sua esistenza, tutto va secondo il suo desiderio e volere», allora

essa consiste nell'accordo della natura con lo scopo totale di quell'essere, nonché con il motivo essenziale della sua volontà³⁵⁶.

La natura cioè dovrebbe essere completamente determinata dal volere dell'essere. Ma «l'essere razionale che agisce nel mondo non è però, al tempo stesso, anche la causa del mondo e della natura». Egli cioè deve subire la causalità della natura che è del tutto eterogenea da quella secondo libertà che lo determina: la legge morale, dunque, non fornisce alcun fondamento perché un essere all'interno del mondo possa realizzare la felicità, ossia conformare il mondo alla sua intenzione. Cionondimeno, essa rimane assolutamente inderogabile, imperativa, e nel suo non essere realizzata, si troverebbe il segno della sua falsità.

Pertanto, viene postulata l'esistenza di una causa dell'intera natura, distinta dalla natura stessa, che contenga il fondamento di quella connessione, e cioè dell'adeguarsi esatto della felicità alla moralità. Ma codesta causa suprema dell'accordo della natura, non solo con una legge della volontà

degli esseri razionali, ma con la rappresentazione di tale legge, in quanto essi ne fanno il fondamento di determinazione supremo della loro volontà quindi, non soltanto con i costumi, quanto alla forma, ma anche con la moralità come loro movente; ossia con la loro intenzione morale. Dunque, il sommo bene nel mondo è possibile solo in quanto si assuma una causa suprema della natura, che abbia una causalità conforme all'intenzione morale. Ora, un essere capace di azioni fondate sulla rappresentazione di leggi è un'intelligenza (un essere razionale); e la causalità di un tal essere, fondata su detta rappresentazione di leggi, è la sua volontà. Dunque, la causa suprema della natura, quale la si deve presupporre in vista del sommo bene, è un essere che causa la natura con intelletto e con volontà (dunque, ne è l'autore). In altri termini è Dio³⁵⁷.

Ora, ciò che occorre vedere è da un lato cosa significhi questa postulazione per la conoscenza, dall'altro, che cosa si intenda in questa sede con il concetto di Dio.

Per ciò che riguarda il primo problema Kant afferma che la necessità morale secondo cui si ammette l'esistenza di Dio è una necessità «soggettiva, ossia esigenza», e non «oggettiva, ossia dovere: perché non può esserci alcun dovere di ammettere l'esistenza di una cosa (perché ciò riguarda l'uso teoretico della ragione)»³⁵⁸. Tale ammissione, anzi, sebbene «in sé» riguardi la ragione teoretica, per essa deve essere considerata solo un'ipotesi. Occorre però fare attenzione: questo non significa che l'esistenza di Dio sia ammessa in termini ipotetici. Tutto ciò che si deve ammettere riguardo all'esistente, viene ammesso dalla ragione teoretica sul versante dell'oggetto, cioè a partire dall'oggetto: non è questo il caso, poiché l'esperienza non può esibire alcun oggetto di cui predicare l'esistenza. Quindi l'oggetto si dà o non si dà, semplicemente. Il dovere in senso oggettivo invece è l'imperativo della legge morale,

³⁵⁶ *Ivi*, pag. 253.

³⁵⁷ *Ivi*, pag. 253.

³⁵⁸ *Ivi*, pag. 255.

che determina la volontà a portarlo a realizzazione. L'ammissione di un'esistenza non può essere un dovere in senso oggettivo, perché proprio il concetto di ammissione presuppone che l'oggetto già si dia indipendentemente dalla determinazione di un volere. In questo senso tale ammissione, che non può essere determinata teoreticamente, è solo un'esigenza soggettiva della ragione. Ma che tipo di esigenza? L'esigenza che tale oggetto, cioè Dio, esista necessariamente, in virtù dell'inderogabilità della legge morale. Perciò la legge morale, nella sua oggettività, non comanda l'ammissione dell'esistenza di Dio, ma comanda l'esistenza di Dio stessa. È questo il presupposto di tutto il ragionamento di Kant: la legge morale deve conseguire il suo oggetto, cioè il sommo bene. Se questo non fosse possibile, la legge morale sarebbe una fantasticheria: non solo, ma anche l'uso teoretico della ragione, il cui interesse «è perfetto solo condizionatamente e nell'uso pratico», perderebbe ogni valore. Perché dunque la legge morale non sia «falsa in se stessa», occorre che attraverso di essa si consegua il sommo bene, e, questo non essendo possibile all'uomo, che è un essere finito, deve esistere Dio. Il fatto che l'esistenza sia ammessa solo soggettivamente dunque non significa che essa non sia in se stessa vera, ma che la ragione non vi perviene attraverso il suo uso teoretico: l'«ampliamento» che procede dal suo uso pratico è un ampliamento reale. Kant lo ripete più di una volta:

In virtù della legge pratica, dunque, che comanda l'esistenza del sommo bene possibile in un mondo, viene postulata la possibilità di questi oggetti della ragion pura speculativa, e quella loro realtà oggettiva che essa non poteva ad essi assicurare. Con ciò, infatti, *la conoscenza teoretica della ragion pura ottiene senza dubbio un accrescimento*; che tuttavia consiste solo nel fatto che quei concetti, che altrimenti, di per sé sarebbero problematici (semplicemente pensabili), *vengono assertoriamente dichiarati tali che ad essi compete effettivamente un oggetto: perché la ragion pratica richiede inevitabilmente la loro esistenza, per la possibilità*

*di un suo oggetto come assolutamente necessario in senso pratico, e cioè del sommo bene; e con ciò la ragione teoretica è autorizzata a presupporli*³⁵⁹.

Per i concetti di cui si postula l'esistenza, essendo «razionali puri», non si trova un'intuizione corrispondente. Perciò la ragione teoretica è assolutamente impossibilitata a svolgere il suo compito attraverso di essi. Non essendo oggetti di esperienza, non è possibile a loro riguardo alcuna proposizione sintetica, e quindi in realtà rimangono preclusi ad una conoscenza determinata: per le idee di cui si postula l'esistenza non possiamo indicare «come il loro concetto si riferisca ad un oggetto». Ma la conoscenza è tuttavia ampliata, perché attraverso l'uso pratico della ragione «siamo avvertiti che esse hanno un oggetto»: ora sappiamo che «quei concetti vengono ad essere reali», poiché «mediante una legge pratica apodittica, ricevono realtà oggettiva». Perciò, nella facoltà pratica pura, tali idee «divengono immanenti e costitutive, come fondamenti della possibilità di rendere reale l'oggetto necessario della ragion pura pratica, il sommo bene». In altri termini, la conoscenza degli oggetti della ragion pura rimane completamente inibita, ma la loro realtà, attraverso la ragion pratica, non è più in discussione.

La postulazione dell'esistenza di Dio è necessaria per assicurare, in termini stretti pratici, la possibilità della felicità secondo virtù. Ora, abbiamo però detto più volte, che la prospettiva, attraverso questi termini, subito si allarga, e arriva ad abbracciare la possibilità stessa di concepire per la natura un fondamento necessario, per la conoscenza fenomenica il suo ancoraggio nella cosa in sé. Se dunque Dio è il garante della possibilità della felicità secondo la legge morale, esso deve essere anche ciò che conforma le possibilità della natura alla legge morale medesima. Kant anticipa, prima

³⁵⁹ *Ivi*, pag. 271, corsivi miei.

di entrare nel merito, la particolare rilevanza della conquista ottenuta attraverso la ragion pratica:

Essa dà *significato* a ciò che la ragione speculativa poteva bensì pensare, ma *doveva lasciare indeterminato* come semplice ideale trascendentale: al concetto teologico dell'essere originario, *come principio supremo del sommo bene* in un mondo intelligibile, mediante una legislazione morale che ha giurisdizione in esso. Essa gli dà significato dal punto di vista pratico, cioè come condizione della possibilità dell'oggetto di una volontà determinata dalla legge morale³⁶⁰.

La dichiarazione di Kant è molto impegnativa. Egli identifica il Dio la cui esistenza è postulata attraverso la ragion pratica con l'ideale trascendentale che pensato attraverso l'uso speculativo della ragione. Anzi, questo viene riassorbito in quello, da quello riceve «significato». Ci eravamo lamentati, infatti, che del concetto di ideale trascendentale, per quanto fosse pensato come un principio sintetico che fungesse da materia per ogni possibilità nel mondo, nella *Critica della ragion pura* non fosse stato dichiarato proprio il principio della sua sintesi. Kant aveva infatti dichiarato che questo concetto non poteva essere considerato come un semplice aggregato di possibilità, quanto piuttosto la loro sintesi: ma qual è l'unità sintetica di questo concetto? In che modo la ragione lo pensa come un'unità, a partire da quale condizione? Ma questo, per Kant, non era problema che toccasse la critica della ragione teoretica: lì infatti egli si doveva occupare delle condizioni di validità della conoscenza, e quindi partiva dal dato dell'esperienza per esaminare fino a dove si potesse estendere. Ora, il concetto attraverso il quale la ragione cercava di estendere il suo uso oltre l'esperienza per trovare un fondamento per l'ideale teologico, era quello di "essere necessario". Ma trovato che questo non poteva essere legittimamente

³⁶⁰ *Ivi*, pag. 269, corsivi miei.

pensato, se non come principio regolativo, veniva meno con esso il problema di trovare il principio unitario dell'ideale trascendentale, il quale poteva essere usato per una prova dell'esistenza di Dio solo a patto di presupporre l'esistenza nel suo stesso concetto, esistenza che prendeva nascostamente dal ragionamento cosmologico. Ora, però, in sede pratica, stabiliti i limiti della conoscenza, si è potuta garantire una realtà a concetti che trascendono l'uso teoretico della ragione: e perciò si può finalmente «dare significato» a ciò che prima rimaneva un pensiero indeterminato.

Entriamo nel merito con maggiore precisione: Kant ha dimostrato che la ragione teoretica parte sempre dal dato, e quindi nella sua logica *a posteriori*, non riesce ad elevarsi oltre di esso.

Alla ragione non rimane, dunque, che un unico procedimento, per giungere a tale conoscenza: e cioè, muovere come ragion pura dal principio supremo del suo uso pratico (*essendo questo all'esistenza di qualcosa come conseguenza della ragione*) e determinare così il proprio oggetto³⁶¹.

La ragione teoretica ha sì a disposizione una conoscenza *a priori*: ma questa abbisogna sempre del dato sensibile per poter affermare che un oggetto esiste. Abbisogna, in altre parole, di condizioni che essa non può fornirsi da sé. Nel suo ricercare i fondamenti ultimi del dato, perciò, è da esso che deve partire, senza però riuscire mai a trovarne una giustificazione: in questo senso l'esistenza è sempre presupposta al fondamento. Attraverso il suo uso pratico ha però a disposizione un principio completamente *a priori*, che, nella sua assolutezza ed inderogabilità, è «sempre indirizzato esclusivamente verso un'esistenza». Ora, dunque, questo principio universale, da un lato, determina il concetto, e gli «dà significato»:

il principio morale lo consente come possibile solo nel presupposto di un autore del mondo dotato della suprema perfezione. Egli dev'essere

onnisciente [...], onnipotente [...]; onnipresente, eterno, etc. Pertanto, mediante il concetto di sommo bene, oggetto di una ragion pura pratica, la legge morale determina il concetto dell'essere originario come essere supremo: cosa che il procedere fisico (prolungatesi nel metafisico), e, pertanto, tutto il procedere speculativo della ragione, non poteva effettuare³⁶².

Dall'altro costituisce l'unità dell'oggetto così determinato con l'esistenza. Attraverso la ragion pratica, dunque, che rivendica un primato rispetto a quella teoretica, si determina un concetto che funge da fondamento per tutto l'essere, e la sua stessa oggettività l'assolutezza e l'inderogabilità della legge morale, fanno sì che essa trovi il suo compimento in un essere sommo, che venga a costituire la materia di ogni possibile determinazione, nella sua completezza. Nel suo essere completamente e, per dir così, direttamente determinato dalla legge morale, Dio è l'essere assolutamente adeguato ad essa, conforme nella volontà, nella potenza e nella perfezione: trovando in essa il principio della sua unità sintetica, Dio è dunque la stessa legge morale in atto.

Se ora esaminiamo retrospettivamente il percorso di Kant, vediamo che i passaggi attraverso i quali postula l'esistenza di Dio non sono difformi, nei presupposti più generali, da quelli che abbiamo rilevato nell'argomento ontologico. A partire da una legge *a priori*, che funge da condizione dell'io nel suo stesso riconoscersi, ci si domanda la sua legittimità, attraverso la possibilità del suo oggetto. Infatti, il problema che pone Kant, per assicurare verità alla legge morale è: è possibile il sommo bene? Attraverso il concetto mediatore di felicità, nel suo valore ontologico, Kant richiede che la stessa possibilità dell'ordine naturale nella sua esistenza sia

³⁶¹ *Ivi*, pag. 279, corsivo mio.

³⁶² *Ivi*, pag. 279.

sottoposto all'imperativo della legge morale. Perché ciò accada ci vuole un Dio. Cartesio chiedeva che la possibilità dell'esistenza delle cose fosse sottoposto all'istanza veritativa che conforma la volontà: l'essere perfettissimo è ciò che risponde a questa esigenza, e perciò non è arbitrario. Mettiamo le mani avanti, vi è chiaramente una differenza enorme: in Cartesio la legittimità del concetto di Dio è dimostrata a partire dalla conformazione dell'essere in quanto tale, che nella sua possibilità, è *già* normato da quella necessità ultima che è Dio. L'esistenza necessaria di Dio quindi si pone come fondamento ultimo di un essere che non può non seguire quella legge, perché altrimenti non sarebbe nemmeno pensabile. In Kant, come diremo meglio tra poco, l'essere e la conoscenza in quanto tali non sono già normati dalla legge: in quanto finiti e condizionati, non la esibiscono mai, e per questo motivo non può nemmeno essere conosciuto teoricamente un loro collegamento con essa. Le differenze non ci devono però sviare: l'esistenza di un oggetto si può affermare sempre secondo la sua legalità. Che cosa significa? Che un oggetto esiste nella legalità delle condizioni *a priori* che l'intelletto impone. L'esistenza è possibile dunque solo sotto la condizione dei concetti intellettuali: essi però trovano riferimento ultimo e fondamento solo nell'in sé della causalità secondo libertà. Quando dunque questa impone nel mondo la realizzazione della felicità, impone che la possibilità di un oggetto sia data sotto la sua egida, sotto la sua conformazione. Il concetto di Dio che ne deriva nella sua possibilità, dipende dunque dalla stessa possibilità dell'esistenza degli oggetti sotto la suprema condizione dell'assoluta necessità della legge. Conoscenza ed essere nel fenomeno hanno dunque bisogno di un riferimento continuo e fondativo nella legge, e che in virtù della necessità della legge, viene postulato – nel rispetto dei limiti della ragione teoretica, apportando tuttavia un ampliamento per via pratica. È quindi legittimo dire che per entrambi, Cartesio e

Kant, è la possibilità dell'ordine secondo una necessità assoluta che richiede la possibilità di Dio nel suo concetto, e Kant, attraverso la risoluzione dell'antinomia, dimostrando che il sommo bene è possibile – cioè che l'ordine naturale non è in un contrasto effettivo con la legge morale – conclude alla possibilità del concetto di Dio, cioè di una sintesi tra ciò che è³⁶³ e determinazione della legge morale. Nell'argomento ontologico, inoltre si richiedeva che dalla possibilità dell'esistenza del concetto, si deducesse la sua necessità. In altre parole, si richiedeva che ciò che determina il concetto nella sua essenza, determinasse il concetto anche nella sua esistenza: ciò trova Kant nella legge morale, che determina Dio come ente sovrano, e che, essendo sempre «indirizzata all'esistenza», impone la sua stessa esistenza: in altre parole, la legge morale è assolutamente necessaria, ed in quanto tale si pone in essere.

Sarebbe inaccettabile però pensare che Kant sia tornato indietro, ed abbia recuperato ciò che prima aveva contestato. Abbiamo al limite la conferma indiretta che egli non abbia confutato fino in fondo l'argomento ontologico, e che ciò che non abbia confutato si sia portato dietro. Suonerebbe comico però anche sostenere che egli abbia riproposto l'argomento ontologico nella sua versione originale. Come afferma perentoriamente Hermann Cohen: «Quando Kant dice che qualcosa è ammesso “*dal punto di vista pratico*”, questo punto di vista non significa far rientrare dalla finestra, per la pratica, ciò cui era stata negata la validità teoretica; per il sapere in senso stretto di fatto la negazione rimane»³⁶⁴. Kant opera per primo, con rigore ed acume impareggiabili, una distinzione tra essere e dover essere, che nella trattazione

³⁶³ È legittimo in questo contesto usare il verbo “essere” in senso assoluto. Non si sta infatti parlando solo dell'essere nel mondo, poiché la legge morale, nella sua necessità ultima, prescrive e comanda la realizzazione di sé assolutamente. Infatti si conclude all'esistenza di Dio fuori del mondo.

³⁶⁴ H. Cohen, *La fondazione kantiana dell'etica*, a cura di Gianna Gigliotti, Milella, Lecce, 1983, pag. 157.

tradizionale dell'esistenza di Dio non trova luogo. Cartesio non dice mai con chiarezza che il fondamento ultimo della sua dimostrazione è morale, e che Dio è la stessa moralità in atto. Con atteggiamento speculativo agostiniano, egli piuttosto lascia che la moralità, il fondamento del dover essere sia già dispiegato e presupposto in tutta la sua analisi metafisica. Nel suo esame del concetto di *potentia* egli cerca, domanda immediatamente l'in sé dell'esistenza di una cosa attraverso il concetto della cosa stessa: solo questo gli permette di risalire ad un essere incausato ed autocausale per la sua «essenza positiva». Trovata analiticamente, cioè esplicitata in quanto già contenuta nel pensiero, la condizione necessaria ed inderogabile ultima, egli fa perno su di essa per una prova dell'esistenza di Dio che sia veramente *a priori* ed incontestabile. Il tribunale critico di Kant ferma questa pretesa della ragione: anche potendo pensare che la causalità secondo libertà, e la sua determinazione, siano il fondamento ultimo dell'ordine naturale, e quindi la determinazione della cosa in sé, essa rimane preclusa alla conoscenza. La ragione teoretica conosce l'essere sempre in modo condizionato, e quindi riferendo uno stato ad un altro, secondo una regola, non perviene mai alla conoscenza della totalità delle condizioni che dispongono la serie degli stati secondo quella regola. Essa è soltanto pensabile. In questo senso però la ragione speculativa rimane in un certo modo incompleta. Ma rispetto a cosa? Rispetto alla sua esigenza di trovare il principio della totalità incondizionata, che sia di per sé autosufficiente: ossia conoscere un principio universale incondizionatamente, e quindi assoluto e necessario. Nel pensare questo principio la ragione va al di là dell'essere conoscibile, e pertanto trova una prescrizione la cui funzione rispetto alla determinazione dell'essere non può mai essere conosciuta. Con ciò, essa, nell'essere pensata, acquisisce un ruolo morale, di orientamento inderogabile per il pensiero: ma allora tutto ciò che si può affermare attraverso questa norma appartiene al genere della

morale. Con coerenza, Kant afferma che Dio, la cui esistenza ed essenza si concepisce solo attraverso la legge morale, non è un concetto fisico o speculativo, ma morale. Ed è *perciò* che Kant ha inibito nel suo sistema la possibilità di ogni dimostrazione dell'esistenza di Dio – che in quanto tale dovrebbe appartenere soltanto alla ragione teoretica –, ma invece affermato non solo la possibilità, ma financo la necessità di una sua postulazione in senso pratico. La dimostrabilità dell'esistenza di Dio è inibita alla ragione teoretica *in linea di principio*, indipendentemente dalle reali confutazioni che Kant ha intrapreso: il fondamento, la legge morale, che permette anche solo di affermare l'esistenza di Dio è al di là delle possibilità della conoscenza, che pertanto va postulata e non dimostrata. Occorre dunque dire che, in questa distinzione rigorosa tra uso pratico ed uso teoretico della ragione, egli riesce a mondare la metafisica da ogni promiscuità e, ponendo la necessità assoluta come interesse supremo della ragione, evidenzia il fondamento puro per una teologia che vuole essere pienamente razionale, il medesimo fondamento, che abbiamo visto valeva anche per Cartesio ed Anselmo. Nella critica Kantiana emerge dunque la *logica pura* della ragione nella sua esigenza di totalità e quindi anche nella sua ricerca di Dio.

Ora, però, se così stanno le cose, occorre dire che, se per caso trovassimo che questo collegamento tra necessità assoluta ed esistenza di Dio fosse in sé dialettico, troveremmo dunque non soltanto l'illegittimità della postulazione da parte di Kant, ma in generale l'illegittimità di ogni affermazione dell'esistenza di Dio, nel suo fare fondamento su una necessità pratica.

L'antinomia della ragione kantiana come dialettica dell'esistenza di Dio.

TESI: La legge morale è assoluta ed inderogabile. Essa è perciò veramente tale se trova realizzazione nell'oggetto che essa prescrive, il sommo bene. La realtà del sommo bene come realizzazione della prescrizione della legge, si deve perciò ritenere necessaria, perché altrimenti la legge sarebbe falsa. Occorre dunque postulare l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio.

ANTITESI: La legge morale è assoluta ed inderogabile. Essa è perciò veramente tale se è già in sé compiuta: essa è prescrittiva in sé, ed il suo oggetto necessario è la legge stessa nella sua prescrizione. Se dovesse realizzarsi in altro da sé, verrebbe meno anche la sua absolutezza, perché dipenderebbe dal suo oggetto. La dottrina dei postulati è perciò da respingere.

Della posizione espressa nella tesi abbiamo studiato i fondamenti del precedente paragrafo, ora cercheremo di vedere quelli della posizione dell'antitesi. Questa posizione è stata espressa da Hermann Cohen nel suo mirabile saggio sull'etica kantiana³⁶⁵. Non bisogna stupirsi che essa provenga proprio dal fondatore del movimento neo-kantiano, proprio da colui che ha cercato di ristabilire lo spirito e la lettura di Kant nella sua purezza. Se così non fosse, non avremmo nemmeno una reale antinomia, ma solo un dissenso o una discrepanza di pareri sull'argomento. Perché una reale antinomia avvenga, occorre che due conclusioni contrarie possano essere tratte dalle medesime premesse. Ed infatti, per Cohen, «è soltanto una riaffermazione

e una riconferma dell'idea fondamentale di Kant se qui rifiutiamo decisamente di accogliere l'intera idea del sommo bene come conseguenza dell'etica kantiana»³⁶⁶. Anzi, «[...] ci troviamo in pieno accordo con l'indirizzo fondamentale di Kant se escludiamo dalla cerchia dell'etica tutta la trattazione del sommo bene, visto che non è contenuta nell'esposizione della realtà morale»³⁶⁷. Cohen è infatti convinto che la trattazione del tema del sommo bene sia solo un retaggio storico da cui l'epoca di Kant non poteva emanciparsi, ma che a un secolo di distanza non poteva più non essere riconosciuto e bandito:

Noi [...] non abbiamo bisogno di questo «migliore dei mondi», cui non sapeva rinunciare del tutto un'epoca piena di ottimismo leibniziano, neppure in quegli spiriti consci di dover abbandonare la temerarietà di ogni teodicea. Questo Kant lo ha detto esplicitamente, ma come non comprendere storicamente che egli ponderò quell'idea e volle conservarne e custodirne il nocciolo buono? Kant certo non lo ha considerato «un perverso modo di pensare», come Schopenhauer ha osato chiamare l'ottimismo di Leibniz. Ma neanche lo ha ammesso come un problema dell'etica. E neppure come un problema metodologico della filosofia teoretica³⁶⁸.

A mio avviso in queste righe si può rintracciare una grave incomprensione da parte di Cohen nell'interpretazione del problema che Kant si pone nella dottrina del sommo bene; tuttavia cercheremo di evidenziarla nel seguire lo svolgersi logico dell'antinomia: questa incomprensione è infatti la conseguenza necessaria del fatto che il ragionamento di Cohen sia antitetico a quello di Kant, e cioè *coerente e*

³⁶⁵ Cfr. *ivi*, Parte terza, capitolo secondo.

³⁶⁶ *Ivi*, pag. 315.

³⁶⁷ *Ivi*, pag. 317, corsivo mio.

³⁶⁸ *Ivi*, pagg. 316-317.

difficilmente sottovalutabile. Conviene dunque partire dall'esame della posizione del filosofo neo-kantiano.

Kant sostiene che se fosse impossibile promuovere il sommo bene, si dimostrerebbe la falsità della legge: in ciò Hermann Cohen trova «il grave danno con cui [...] si pregiudica la certezza autonoma della legge morale»³⁶⁹, e quindi la legge morale stessa. Qual è la posizione di Cohen? Partendo proprio dalla lettera del testo kantiano egli sostiene che attraverso l'introduzione del concetto di sommo bene, che contiene in sé la felicità, «la legge morale non è dunque più l'unico valore, l'unica dignità che può essere pensata per l'essere morale; ora c'è invece un "essere degni della felicità". E così lo scopo morale svanisce nel genitivo che era stato respinto [nell'Analitica]. Non viene posta una dignità assoluta, *ma una posizione degna di un'altra cosa*. E così la virtù diventa sì la condizione suprema, ma come condizione e quindi come mezzo "di ogni nostra ricerca di felicità". *Non la legge morale unica e sola viene pensata come scopo in sé, ma anche la felicità nel mondo*»³⁷⁰. Ora che cosa ha fatto Kant in questo modo? Ha reintrodotta, anche se soltanto in un secondo momento, come scopo dell'etico, quello che è sì un ideale, ma un ideale dell'immaginazione, e perciò l'ideale di una facoltà di rappresentazione con l'esclusione dei concetti. Ma «di un simile ideale della rappresentazione ricavato dal materiale delle inadeguate condizioni empiriche noi non abbiamo assolutamente bisogno. Il nostro panorama morale viene in questo modo soltanto ristretto, senza che gli oggetti sottoposti al nostro giudizio morale divengano in tal modo più precisi e più chiari. Perciò che concerne l'immaginazione è tuttavia proprio un ideale concettualmente vuoto, dunque incerto. Esso non serve perciò che ad indicare un oggetto al quale si deve aspirare, e che

³⁶⁹ *Ivi*, pag. 318.

³⁷⁰ *Ivi*, pag. 313, corsivi miei.

quindi è anche un oggetto che deve essere prodotto. *Ma a noi non manca questa indicazione. La realtà di massima della libertà, quale scopo finale dell'etico, contiene questa indicazione con la maggiore incisività possibile.* E con questa massima abbiamo in mano il metro più preciso per misurare ogni azione secondo il proprio valore morale. Il sommo bene non ci procura un metro più preciso. Può invece offuscare, annebbiare l'ampio sguardo sulla smisurata lontananza del regno dei fini, che la legge morale dischiude. Già la semplice domanda "come è possibile praticamente il sommo bene?" è un male. *Non ci sono più domande.* Ciò che è necessario di fronte al *forum* della ragion pura pratica è perciò stesso possibile praticamente. Le nostre forze umane non hanno infatti importanza; non importano le condizioni culturali; *non importa affatto l'intera natura:* tutto il nostro sapere esperienziale voleva trovare i suoi limiti e li ha trovati nel regno dei fini. *Ora è la massima che regna con incontestabile autorità; e ad ogni ulteriore domanda va risposto ripetendo il capitolo in cui si descrivono i limiti.* In altro modo, con altro mezzo, l'interesse etico viene soltanto indebolito; *meno che mai con un siffatto oggetto ideale, può guadagnare in realtà e validità*³⁷¹. Cohen dunque ha capito benissimo qual è lo scopo immediato per cui Kant si pone il problema del sommo bene, e l'incomprensione, come vedremo, sta altrove. Egli sa che Kant teme per la realtà stessa della legge morale. Ma proprio la soluzione trovata dal padre dell'idealismo critico è per Cohen in assoluto contrasto con l'autorità stessa della legge: essa regna, e non ha bisogno più di nulla; pensarla significherebbe svilirla. Ma allora per Cohen non esiste problema sulla realtà della legge morale? No, al contrario, egli è consapevole che la legge morale non potendo vantare alcuna sua precisa esibizione nell'esperienza, non è passibile di «deduzione», ma al più di una

³⁷¹ *Ivi*, pagg. 314-315, corsivi miei.

«esposizione»³⁷²: ed anzi, il fatto stesso che ogni riferimento ad un fondamento nel senso richiederebbe una formulazione «*idem per idem*» della legge morale – vale a dire: la renderebbe una legge naturale – sembra rendere «la possibilità di siffatta esposizione senza speranza»³⁷³. Di fronte a questa sorta di *aut-aut* della possibilità di una legge morale: o non darle alcun fondamento di realtà, o ridurla a legge naturale – di fronte a questa situazione l'analitica critica reagisce con tutto il suo rigore: «bisogna liberarsi completamente dall'errore grossolano che ha dato luogo ad un rompicapo anche a proposito dell'*a priori* teoretico, per cui cioè l'*a priori* richiesto dovrebbe essere trovato indipendentemente da ogni esperienza, nel senso incredibile per cui bisognerebbe prima sbarazzarsi di tutta l'esperienza morale, per poi scoprire quell'*a priori* non si sa in che modo. *La scoperta della formula non deve essere un'invenzione della cosa. Dove mai si è detto che l'apriorità teoretica nasca da una presunta anàmnesis di questo genere?*»³⁷⁴. Esiste un'esperienza morale: anche Kant nella sua introduzione lo afferma a chiare lettere. Non si tratta di reinventare da capo la moralità, ma di formulare quale sia il suo principio puro: il dato dell'esperienza morale si presenta come *problema*, ovvero come ciò per il quale occorre trovare una «specificità legalità» nella quale assuma un suo senso ed un suo orientamento:

Si badi che noi non ci slanciamo in ricerche astrali; è l'esperienza stessa ad indicarci la strada. Le condizioni diventano continue delimitazioni. *Così la legge della causalità diventa il concetto-limite della libertà. C'è dunque l'idea di un volere e di un agire che hanno in sé il loro cominciamento. E questa idea affermerebbe tutta la sua peculiare validità se si potesse dimostrare il suo significato regolativo. Forse all'interno di una connessione sistematica delle conoscenze morali è dato questo significato.*

³⁷² Cfr. *ivi*, pag. 163.

³⁷³ Cfr. *ivi*, pag. 166.

³⁷⁴ *Ivi*, pag. 166.

*Forse è proprio quell'idea stessa a stabilire anche questa connessione sistematica*³⁷⁵.

Per *dover essere* non si intende soltanto il dovere: «bensì una necessità del volere, del rappresentare produttivo conforme al problema dell'*a priori*»³⁷⁶. L'esperienza morale è quella nella quale il volere viene determinato, e vi sta alla base: il volere dunque «c'è». Ora, occorre trovare la sua forma pura, la legge *a priori* che lo definisca, e che stabilisca per l'esperienza morale in genere «la sua connessione sistematica».. Abbiamo a disposizione, «c'è» l'idea di un volere e di un agire spontanei, attraverso l'idea di una causalità che trova nella libertà il suo concetto-limite. Non diversamente dall'*a priori* teoretico si parte dal dato, ed il dato stesso viene problematizzato: di esso occorre trovare la legge nella quale trova la forma. La differenza, enorme rispetto al merito, ma nulla rispetto al metodo, è che nell'esperienza teoretica la legge deve *costituire* il dato, si deve in esso esibire; qui non è possibile, perché l'idea da cui si parte è un concetto-limite, che è dunque oltre le possibilità della nostra conoscenza: essa può sottendere, divenire una regola di massima per l'esperienza, ma non può essere l'esperienza stessa.

Non possiamo qui addentrarci troppo nell'affascinante tema del metodo critico attraverso il quale pervenire al fondamento *a priori* dell'esperienza, e di quella morale nella fattispecie. Ma l'impostazione filosofica dalla quale parte Cohen incomincia oramai ad essere chiara: l'espressione «dover essere» è ambigua, e questa ambiguità «riposa su un'ambiguità dell'espressione "essere": *l'essere è confuso con l'esistenza. Non è l'esistenza che è proclamata nella legge, ma l'essere dell'esistenza*»³⁷⁷. Ciò che deve essere messo in luce sono le condizioni attraverso le quali un'esistenza si dia:

³⁷⁵ *Ivi*, pag. 168, corsivi miei.

³⁷⁶ *Ibidem*.

³⁷⁷ *Ivi*, pag. 127, corsivi miei.

esse non possono che essere ciò per le quali ciò che esiste è *qualcosa*. L'esistenza è dunque problematizzata nel senso che occorre definire quali siano le condizioni per cui essa si dà, e quindi le condizioni per cui essa è una cosa piuttosto che l'altra. Il problema della cosa in sé si risolve proprio in questo modo: l'essere della cosa non è precluso al pensiero umano, le categorie non possono essere considerate delle forme meramente psicologiche. Di fronte a questa impostazione solipsistica, di dogmatismo dell'esperienza dell'io, Cohen ribadisce con forza il realismo trascendentale della filosofia kantiana: la cosa è in quanto oggetto, e quindi è perché è secondo le categorie³⁷⁸. Chiaramente, come afferma lo stesso Cohen, l'in sé della cosa non è ancora conosciuto, sarebbe semplicistico affermarlo: anzi esso rimane precluso alla conoscenza, e si risolve nell'infinito del principio regolativo, ed in ciò si trova il limite dell'esperienza. Ma è solo ed unicamente per questo che l'in sé rimane sconosciuto, non perché esso è qualcosa che stia dietro il velo, la cortina fatta calare dai nostri sensi. Al contrario proprio attraverso la forma a priori della sensibilità, le categorie, e la loro collocazione sotto i concetti-limite rappresentati dalle tre idee trascendentali essa *viene conosciuta* per ciò che essa è, entro quei limiti. Quindi «l'essere dell'esistenza», ovvero l'essere di ciò che esiste viene stabilito e conosciuto proprio attraverso le forme *a priori* dell'esperienza. A questo punto, nel ricercare le condizioni pure per le quali l'esistenza è qualche cosa, la legge morale è quella più alta, quella assolutamente prescrittiva, e non ha più bisogno di nulla: infatti, se l'essere dell'esistenza si definisce attraverso condizioni pure *a priori*, nella legge morale si troverà il concetto limite, la massima regolativa di tutto ciò che è, in quanto deve essere, e quindi l'esistenza «nel futuro» dell'essere si dovrà ad essa conformare: «senza un necessario riferimento ad un essere non si dà oggetto alcuno di una

³⁷⁸ Cfr. *ivi*, parte prima, capitolo primo.

conoscenza qualsivoglia, di un pensiero qualsivoglia»; «senza essere, niente dover essere». La realtà della legge morale è già assicurata in questo, che essa deve essere ciò per il quale l'essere che esiste, il dato, si definisce come tale, sotto l'autorità del suo principio regolativo. Che bisogno c'è ora di tornare sull'esistenza? Che bisogno c'è di farla dipendere dalla realizzazione di un sommo bene, quando essa è già, al contrario, l'autorità pura e massima secondo la quale l'esistenza assume una sua forma? quando l'esistenza stessa non è pensabile se non sotto quel principio regolativo? Essa ha un valore puro, in sé ed assoluto: non può dipendere dalle possibilità che l'essere in quanto tale apre, perché è proprio della sua assolutezza trascenderlo.

Si può dar torto a Cohen? Perché occorre costringere quello che è il principio supremo sotto il quale definiamo l'essere ad un'ulteriore verifica, facendolo dipendere dal fatto che esso sia in grado di porre in essere qualcosa di a sé adeguato? Esso è puro, in sé, imperativo: esso conforma a sé l'essere, ma ogni limite dell'essere si deve imputare all'essere stesso. L'autonomia, l'assolutezza della legge morale non può nemmeno essere impensierita da questi limiti dell'essere, ed essa rimane indifferentemente sovrana: il suo fine è tutto in sé, e non dipende da nient'altro. A Cohen non si può assolutamente dare torto.

Ma basta questo per dire che ha ragione? Kant si è dunque posto un problema inutile? Si è fatto sedurre da un retaggio di ottimismo del tutto estraneo alla sua impostazione? Per Cohen non può che essere così: se si bada, infatti, egli è partito, tanto quanto il suo ideale maestro, dalla nozione di esistenza come etichetta. L'esistenza di un oggetto è additabile, per dir così, non predicabile di un oggetto: per essa sono indicabili delle condizioni restrittive per la sua legalità. Perciò sotto tali condizioni l'esistenza viene affermata: ossia tutto ciò che esiste obbedisce alle condizioni della

legalità dell'esperienza. Si parte dunque dal *dato*: esso è lì, ed è (copulativo) qualche cosa in virtù di ciò che le condizioni dell'esperienza stabiliscono; l'essere dell'esistenza, per l'appunto. Quindi anche il concetto-limite di libertà, nel suo essere pensato, è la legalità di un dato, problematizzato e riformulato attraverso di essa: «c'è» un volere, di cui occorre trovare la forma pura. Ma allora l'io determinato secondo la forma pura del volere è un punto di partenza, non discutibile: nella legge morale esso trova l'essere della sua esistenza, e così l'intera esperienza morale. La libertà è in sé in quanto pensiero della totalità delle condizioni, e quindi principio regolativo di esse: le condizioni costituiscono l'essere dell'esistenza, e trovano la loro unità sistematica in essa, nella libertà. Quindi la legge morale è la forma assoluta e in sé necessaria che funge da principio regolativo per pensare l'essere: essa è ciò che dà orientamento al pensiero perché l'essere dell'esistenza si indirizzi verso una sua unità sistematica. In ciò, la forma pura del volere acquisisce un valore conoscitivo: se essa funge da principio ultimo dell'essere dell'esistenza, perché bisogna farla dipendere nuovamente dell'esistenza di un oggetto? Non si vede che essa perderebbe il suo valore in sé? Ma è proprio a partire dal tema dell'esistenza che si vede che Cohen non trova il senso più genuino del problema che ha cercato di sviluppare Kant con il tema del sommo bene: in una connessione sistematica forte con i temi della *Critica della ragion pura*, egli cerca di dare una risposta al problema dell'esistenza stessa. La *Critica della ragion pratica* se si ponesse semplicemente come un'opera di etica perderebbe gran parte della sua ricchezza filosofica: essa deve piuttosto risolvere ciò che nella prima critica era rimasto insoluto, o meglio *problematico*. Il pensiero formula delle unità problematiche, le idee, attraverso le quali cerca una connessione sistematica dell'esperienza: in ciò si può dire che per esse cerca l'essere dell'esistenza. A partire dall'esperienza *data*, essa viene problematizzata, e decifrata

attraverso le condizioni *a priori*: ma che cos'è questo dato? A quale principio fa riferimento? Esso si determina secondo le condizioni *a priori* dell'esperienza: bene, ma esse stesse, in quanto condizionate, non risolvono, non espongono, l'unità in sé del dato. L'essere in sé sempre le trascende, e viene pensato nell'unità regolativa della ragione. Occorre dunque rassegnarsi, e dire che «c'è» un dato cui le condizioni *a priori* forniscono l'essere? E l'esistenza stessa in cosa si risolve? Va lasciata come indeterminata? Per essa non vi è un principio? Non può essere così, perché se essa si determina secondo le condizioni *a priori* dell'esperienza, e trova in esse il suo essere, tali determinazioni non hanno nessuna portata veritativa se non trovano fondamento nell'esistenza in sé, ed essa deve trovare un suo fondamento *necessario*, che ne renda ragione. Le determinazioni che il *dato* acquisisce secondo le condizioni *a priori* trovano dunque portata veritativa se e solo se non soltanto l'esistenza dell'oggetto trova la sua legalità in esse, ma se esse sono pensabili come attribuibili all'oggetto. Occorre trovare un principio dunque che dia ragione dell'esistenza stessa, nel suo essere determinata secondo le condizioni *a priori* dell'oggetto: ora, se l'esistenza di un oggetto è determinata nella serie della causalità naturale, e se la causalità naturale, in quanto condizionata, non risolve l'in sé dell'oggetto, dove si troverà questo in sé? Nella totalità assoluta della serie nella quale l'oggetto si determina, e cioè nella causalità secondo libertà, nella determinazione della legge morale. Nel finito, dunque, possiamo pensare l'esistenza come etichetta, come legalità del dato nell'esperienza: ma all'infinito il principio della totalità dell'esperienza e l'esistenza vengono a coincidere: il principio trascende l'esperienza in quanto principio assolutamente necessario, in sé. Ma proprio in quanto principio necessario esso deve porre l'esistenza stessa. A questo punto, almeno dal punto di vista pratico, attraverso la tematica del sommo bene ed i postulati, Kant ha assicurato al pensiero la sua portata

veritativa, il suo ancoraggio nell'essere in sé, il quale proprio nel principio supremo della ragione trova il suo fondamento; pur rimanendo l'accesso a questo ancoraggio totalmente inibito alla conoscenza teoretica. Nel suo partire dal *dato*, e trovare l'essere per questo dato, e svolgendo in tutta coerenza il suo ragionamento, Cohen non ha potuto non rimanere completamente all'oscuro della complessa problematica che Kant si era proposto di risolvere attraverso l'analisi del tema del sommo bene, ed ha dunque dovuto attribuire questa parte ad intralci della storia piuttosto che allo svolgimento di un compito logico.

Ora però ci troviamo di fronte a due ragionamenti opposti e che sembrano ugualmente validi: la medesima assolutezza della legge morale, il suo essere in sé ed essere imperativa, insieme impongono e non impongono la possibilità del sommo bene attraverso l'esistenza di Dio. Da un lato, se la legge è assolutamente necessaria, essa deve imporsi in essere, altrimenti sarebbe un nulla. Dall'altro, se la legge è assolutamente necessaria, essa non deve imporsi in essere, altrimenti non sarebbe in sé, e dunque assoluta, ma dipenderebbe da altro, cioè dal suo porsi in essere. In questa antinomia viene a naufragare la ragione kantiana nel suo stesso fondamento ultimo, e con essa, che aveva disvelato la logica della teologia razionale, la possibilità stessa di un'affermazione dell'esistenza di Dio.

Risoluzione dell'antinomia della ragione kantiana come traccia per una riformulazione per un nuovo idealismo critico, cioè non kantiano.

Il primo risultato che traiamo è che ogni affermazione dell'esistenza di Dio, in quanto di Dio si faccia un concetto morale, cioè basato sulla nozione di necessità assoluta, è in sé stessa impossibile. Ora, abbiamo visto che ciò che unisce Anselmo e Cartesio nel

loro argomento ontologico, e Kant nella sua postulazione, è proprio il fatto che tutti e tre facciano fondamento su un principio di assoluta necessità – ciò che in Kant acquisisce il nome di “legge morale” – per affermare l’esistenza di Dio. Ora però si è visto che l’illazione è dialettica, e quindi non può essere sostenuta.

Adesso, tuttavia, occorre trovare anche una risoluzione di questa antinomia, una ricomposizione del pensiero con se stesso. Qual era il problema? Una connessione tra necessità assoluta ed esistenza: nella tesi si trova che questa connessione sia *necessaria*, nell’antitesi si trova che questa connessione sia *impossibile*. In un caso infatti l’assoluta necessità non esisterebbe, nell’altro caso non sarebbe assoluta. Ma se lo cose stanno così, ci accorgiamo che le due tesi contrapposte non sono esattamente simmetriche: nel primo caso infatti l’assoluta necessità viene negata interamente. Ovvero: si sostiene che se la tesi fosse falsa, la legge di assoluta necessità *tout court* sarebbe «falsa in se stessa», non esisterebbe legge. Nell’altro caso si nega la legge in quanto assoluta, e non interamente. Ovvero: si sostiene che se la tesi fosse vera, la legge dipenderebbe dal porsi in essere di qualcosa, e pertanto non sarebbe in sé. Avrebbe un altro fine e non sarebbe un fine in sé. Per l’antitesi, dunque, la verità della tesi comporta che solo in modo derivato venga negata la legge assoluta, attraverso la negazione dell’attributo. Ma allora devono essere due modi diversi quelli attraverso i quali viene effettuata l’illazione all’esistenza o inibita: fatta salva per entrambe le prospettive l’autorità assoluta della legge morale, dev’essere un’ambiguità nel concetto di esistenza che comporta l’antinomia. Ma questo risulta già evidente da quello che si è detto nel paragrafo precedente: per Hermann Cohen si parte dal *dato*, il quale trova la sua legalità all’interno delle condizioni dell’esperienza. La legalità prescrive le condizioni dell’essere di un’esistenza *che solo a quel punto* si può dire tale, ma che rimane come pura *x pensabile e supposta*. Il suo essere si risolve nei

concetti-limite, nelle idee trascendentali, mentre l'esistenza rimane la materia che *si suppone* alla determinazione della ragione. Si dirà che differenza c'è rispetto a Kant? Non è proprio questo il pensiero più genuino di Kant espresso in linguaggio kantiano? Ed in effetti l'aver ripristinato il Kant più genuino è il merito che Cohen stesso si attribuisce e che tutti quanti gli riconoscono. Ma io qui ho inserito una paroletta: la *x* del dato è pensabile e *supposta*, con la quale intendo dire "posta sotto", cioè indico un'operazione di *suppositio*. In Hermann Cohen «non bisogna confondere l'essere con l'esistenza»: l'esistenza si *suppone* alla legalità della sua determinazione, e quindi trova il suo essere nella determinazione, ma essa vi sta sotto. La «materia» è di volta in volta ridefinita con il ridefinirsi della «forma», cioè dei principi da noi utilizzati per l'esperienza, ma essa funge comunque da sostrato per la forma, nella quale trova il suo essere. Per Kant le cose stanno in modo leggermente ma decisamente diverso: anche per lui l'esistenza è contenuta nel dato sotto la sua legalità. La cosa in sé che esiste rimane una *x* meramente pensabile, ma non conoscibile. La sua esistenza è conosciuta sotto le leggi dell'esperienza: ma queste leggi, nel loro essere condizionate, non ci daranno mai la cosa nel suo essere in sé. Se tuttavia queste stesse leggi, sotto la condizione soltanto delle quali si può affermare un'esistenza, trovano la loro totalità, – meramente pensabile e mai conoscibile – nelle idee trascendentali, ed in particolare nell'idea di causalità secondo libertà, l'esistenza troverà la sua determinazione assoluta in essa, e quindi verranno a coincidere. Con le parole che sono state usate oramai da una tradizione plurisecolare: in Kant il concetto di *noumeno* e quello di cosa in sé tendono a confluire. L'in sé della cosa si risolve nell'infinità di una determinazione.

A questo punto, se i ragionamenti sono entrambi ammissibili, e partono da due nozioni di fondo diverse di “esistenza”, dobbiamo poterli ricondurre sotto un principio unitario.

PRIMO PROCESSO DEL PENSIERO: ASCENDENTE

In primo luogo, dobbiamo delineare in modo meno equivoco il concetto di esistenza: essa viene ricercata nella legalità del dato. Che cosa significa? Che se la cera è in un primo momento allo stato solido, profumata, colorata, e poi, «ancora mentre parlo», vicino al fuoco diviene liquida, inodore ed incolore, io ho due dati differenti nei quali posso parlare di due esistenze differenti. Eppure io sono certo che «la cera stessa resta». In altre parole, l'esistenza è ricercata secondo una determinazione unitaria: si pretende che il dato si manifesti secondo una sua coerenza ed unità. Nel momento in cui dalla determinazione $P(x)$ passo a quella $Q(x)$ il pensiero pretende che, perché lo stesso x sia affermato sotto P e sotto Q , il passaggio da P a Q avvenga secondo una regola R che conferisca unità. Se questo non avviene, lo stesso x è cassabile, in quanto non trova la legalità della sua determinazione, non trova la sua unità. Ora, ma chi garantisce questa unità? Il pensiero la esige, la propone come sua regola: esso stesso dunque deve essere unitario, e conformarsi secondo un *proprio*, un principio. L'esigenza di conoscere secondo unità è l'unità stessa del pensiero, perché l'unità si pone come condizione del conoscere, della possibilità di pensare un oggetto. Quindi l'unità è la regola cui il pensiero si conforma: ma, in primo luogo, quale unità? Ed in secondo luogo: quand'anche il pensiero possa porre se stesso sotto la condizione dell'unità, che cosa garantisce quest'unità per gli oggetti che devono essere pensati? Il problema non è che venga posto perché “oltre il pensiero” l'oggetto possa non essere unitario. Questa è la tipica obiezione che è stata posta a Kant dallo psicologismo, che in ciò ha rieditato il pirronismo: possiamo pensare di sbagliare, perché l'oggetto si

trova sepolto sotto il velo del nostro pensiero. Ma non è questo il punto. Il problema è infatti: secondo quali condizioni posso predicare l'esistenza? Secondo condizioni di unità, il dato deve trovare una sua determinazione unitaria, e dopotutto lo stesso termine "dato" tradisce questa esigenza. È chiaro che questa esigenza è solo una *conditio sine qua non*, ancora non garantisce l'esistenza reale di un oggetto fuori del pensiero. Ma questo lo si dovrà prendere in considerazione più tardi, e vedere anche se è possibile dare risoluzione a questa domanda. Ora il problema di ciò che accade fuori del pensiero è quanto mai azzardato, perché il pensiero non riesce nemmeno a garantire a se stesso la *conditio sine qua non*, che richiede: se per ogni oggetto x , infatti occorre ritrovare la determinazione unitaria che ne garantisca l'esistenza, sembra poter sempre esistere una nuova determinazione che rimetta in discussione l'unità richiesta. I diversi stati della cera, per esempio, possono essere ricondotti al principio unitario di una regola. Ma non si può dare un caso nuovo, un nuovo stato della cera che non è compreso sotto quella regola? Esso è almeno certamente pensabile. Bisognerà dunque dire che la cera esiste fintanto che i suoi singoli stati vengono definiti sotto un principio unitario, ma che l'esistenza cessa quando la regola mostra i suoi limiti? No, «la cera stessa resta», cioè per l'esistenza pretendiamo una determinazione di unità profonda. Lo stesso possiamo dire di fronte ai due oggetti a e b , che chiamiamo in modi diversi perché sono sotto due determinazioni di $P(x)$ e $G(y)$, per cui uno è a , cera, e l'altro è b , vaso. In che senso possiamo affermare che entrambi esistono? Secondo quale regola? Di nuovo possiamo trovare un principio che comprenda a e b , un principio che li ponga in relazione. Ma se c ne rimane fuori, che cosa faremo di questo principio? In altre parole, la legalità che il pensiero esige per affermare l'esistenza, l'unità sotto la quale essa è pensata è un'unità che pretende un'assoluta universalità: essa è affermabile solo sotto una determinazione unitaria, la

quale però per essere veramente tale, deve essere universale. Che cosa significa per il pensiero “universale”? Che esso vale per tutto, ovviamente. Ma in ciò è già soddisfatta l’esigenza che è posta per affermare l’esistenza sotto unità? No, fin tanto che si potrà pensare che quella determinazione è sì universale, ma negabile: vale a dire, fin tanto che il pensiero potrà concepire la possibilità di un’altra determinazione. Infatti questa possibilità mette in discussione la possibilità stessa di una determinazione unitaria, e quindi l’esistenza stessa. La determinazione deve essere universale, nel senso di essere assolutamente necessaria, di essere la legge sotto cui tutto si conforma, e si *deve conformare* il pensiero stesso ed ogni determinazione di un dato. Solo sotto queste condizioni di unità, solo sotto questa legalità imperativa, un’esistenza può essere affermata. Nel riferirsi a questo principio supremo, che è dunque la condizione suprema del pensiero, il pensiero potrà conoscere l’essere di ciò che esiste e *l’esistenza nell’essere*.

SECONDO PROCESSO DEL PENSIERO: *DIALETTICA DEL GENERE*, E DISCESA.

Ora, dunque, cosa pretende questa legge di assoluta necessità? Essa è il principio supremo del pensiero, che il pensiero ritrova sepolto dentro sé nell’esigere l’unità: esso dunque pensa riferendosi ad essa come condizione. Ma perché? Perché il pensiero pensa qualcosa solo sotto la condizione dell’unità. In particolare, abbiamo visto che l’esistenza è pensabile solo nell’unità del dato. Ora in che senso la legge assoluta determina l’unità del dato? Se essa pretende una determinazione unitaria, sotto di essa sarà pensabile una determinazione che sia *una*: la determinazione o il principio – in questo contesto non è rilevante – P. Ma cosa posso dire ancora di P? Esso determina in modo univoco un oggetto? Certamente all’oggetto si dovrà riconoscere una certa unità secondo P. Ma è un’unità sufficiente? Dico per esempio che un oggetto è triangolare. Tale oggetto è dunque univocamente determinato? No,

perché posso riconoscere triangoli diversi tra di loro. Se del dato avrò dunque detto che è semplicemente secondo l'unità "triangolo" avrò quindi senza dubbio cercato una sua legalità, un suo principio unitario secondo il quale predicare l'esistenza: ma la ricerca dell'unità del dato non esige soltanto che esso abbia una sua determinazione unitaria, ma che esso sia anche *uno*. E perché esso sia *uno*, esso deve essere *completamente determinato*, ovvero il pensiero lo deve intendere come in se stesso completamente determinato. La necessità assoluta è il principio di unità sotto il quale viene pensata la determinazione del dato: ma questa unità deve essere completa, non deve mai poter essere due. Nel processo ascendente, abbiamo visto che per concepire l'esistenza, questa deve essere pensata come determinata. Due determinazioni per ciò che si supponeva lo stesso oggetto esistente dovevano perciò cadere sotto una regola. Lo stesso poter pensare a due determinazioni diverse metteva in crisi il concetto di esistenza. Ma una volta pervenuti al principio unitario e necessario di ogni determinazione, questa determinazione non può lasciare spazio a due sottodeterminazioni se si parla di un esistente. Diciamo infatti che un certo oggetto sia P: ma se P è ulteriormente determinabile in A e in B, lo stesso P non troverà la sua unità, e perciò non potrà essere determinazione di esistenza. Quindi bisognerà scegliere tra A e B, e dire se la determinazione P è determinazione P-A o P-B. Se *x* è un triangolo, e lo si suppone esistente, esso dovrà anche essere scaleno o isoscele, una delle due. E se è un triangolo isoscele, esso dovrà essere isoscele o equilatero. E così via per ogni determinazione. *Solo nel suo essere completamente determinato un oggetto si può dire esistente in sé*: perciò la legge del dover essere è il principio della determinazione completa, e ogni volta che parliamo di un oggetto esistente postuliamo che esso sia completamente determinato.

Ma a questo punto è chiaro che non bastano le unità concettuali per determinare un esistente: esse sono al più le condizioni generali di un'esistenza. L'unità concettuale è sempre solo un'esistenza possibile. Occorre dunque che l'oggetto, per essere l'oggetto dato sia questo oggetto e non quello. Ogni concetto di un oggetto è ulteriormente divisibile, determinabile secondo altri concetti. L'oggetto però nella sua determinazione completa non può che essere semplice. Esso non è più "questo", "quello", come suoi predicati, ma semplicemente è: l'oggetto nella sua determinazione completa esiste. Occorrono dunque delle condizioni che non consentano ambiguità che servano da griglia per individuarlo nella sua unità. Questa esigenza del pensiero è espressa da Kant attraverso le forme dell'intuizione. È solo nell'intuizione che si presenta il dato, e dunque solo nell'intuizione si dà l'esistenza. Ogni giudizio di esistenza richiede dunque l'esperienza.

Discendono due corollari:

PRIMO COROLLARIO: la possibilità di un pensiero di un'esistenza richiede la legge del *dover essere* come suo principio supremo. È il pensiero stesso che richiede questa unità, e dunque la legge si trova sepolta al suo interno, è il suo primo e costante riferimento, senza il quale non può concepire alcunché. Ora, però, il pensiero stesso deve essere unitario: esso facendo riferimento continuo alla condizione assoluta di unità, esige di essere a se stesso completamente determinato. *Il pensiero nel concepire se stesso deve essere uno.* Nella sua completa determinazione il pensiero è secondo un principio unitario semplice, e cioè *l'io*. In quanto io, il pensiero si concepisce esistente.

SECONDO COROLLARIO: *l'io che pensa ha bisogno dell'esperienza.* Partendo dalla condizione prima del pensiero, infatti, la legge del dover essere, che esige l'unità completa per ogni pensiero, l'io ha bisogno di un ciò che sia dato all'interno di

condizioni di assoluta unità, e cioè le forme a priori dell'intuizione: al di fuori dell'intuizione il pensiero non conosce nulla in modo determinato. L'impossibilità della determinazione unitaria impedisce la conoscenza ultima di *un essere che è*, cioè di un vero e proprio essere – laddove l'essere non è inteso, come invece vuole Cohen, solo come determinazione di ciò che è in sé – ossia di un *in sé*, che può solo essere *supposto*.

Ricomposizione dell'antinomia da un nuovo punto di vista critico

Il pensiero dell'esistenza dunque: da un lato presuppone un'unità che il pensiero ritrova infine fondata sul principio assoluto del dover essere. Senza la determinazione unitaria, l'esistenza non sarebbe nulla. Dall'altra il principio del dover essere, che è esso stesso la forma ultima dell'esigenza di determinazione unitaria, impone che l'esistenza sia concepita come assoluta unità, e quindi completamente determinata. Ciò che è, è perciò sempre nel suo essere *uno*, nel suo essere *semplice*, nel suo essere *individuo*. L'essere dunque da un lato non è se non sotto la determinazione della legge morale. Dall'altro però è, in modo e senso assoluto, solo in quanto individuo, in sé.

A questo punto ci troviamo forse in una situazione più complessa di quanto potessimo immaginare: l'esistenza è possibile solo sotto una determinazione unitaria, la quale dunque assume su di sé il fatto stesso che un'esistenza si possa dare. Questa è pensabile solo nella legge del dover essere, che quindi è *l'in sé dell'esistenza*, la sua stessa ragione. Ma questa stessa legge impone di pensare il dato come assolutamente unitario, cioè completamente determinato, e con ciò rende pensabile *l'esistenza in sé*. Ora però il risultato appare alquanto paradossale: ciò per cui l'esistenza si determina ed è concepibile è *sempre al di là dell'esistenza stessa proprio in virtù della legge di assoluta necessità attraverso la quale l'esistenza si può pensare come data*. Una volta

infatti che l'oggetto sia considerato come dato in virtù della legge, esso è assoluta unità ma la legge del dover essere non può all'oggetto prescrivere più alcunché. Ma un dato, in quanto dato, si può dire essere adeguato alla legge del *dover essere*? Il dato, nella sua completa determinazione, è, in senso assoluto. Ma la legge, nella sua assolutezza, non pretende solo che l'essere sia in se stesso, come uno, ma anche che sia secondo una determinazione universale: in ciò la determinazione del dato, che in quanto tale è anch'essa data, cioè una, non è universale. Infatti, essa, nel dato, è nel suo stesso essere: ma non è universale, perché per il dato è pensabile una determinazione altra. Di nuovo, nella sua esigenza di unità, il pensiero pretende per il dato che esso sia secondo una determinazione che comprenda ciò che il dato non è, che può aspirare ad esaurirsi solo nella stessa legge del *dover essere*, che è per sé³⁷⁹ ed assolutamente universale. Ma se questa necessità fosse essa stessa data, essa perderebbe il suo statuto, non sarebbe più assolutamente necessaria: in quanto dato essa risulterebbe ancora negabile, e il pensiero potrebbe cercare un'unità più grande secondo la quale essa stessa è.

Sulla scorta di questo ragionamento possiamo ora tentare una risoluzione dell'antinomia: la legge del dover essere è in sé³⁸⁰. Ora, Cohen dice che nel suo essere in sé, essa non ha bisogno di un fine ulteriore. Ma essa *in se stessa prescrive che si dia l'essere secondo la sua assoluta necessità*. Perciò essa non può essere svincolata dall'essere: non può di certo essere considerata come un essere in sé, che trova il suo essere semplicemente nel ruolo di determinazione-limite, cui l'essere in generale si deve conformare. La necessità è una necessità *in sé di essere*. Cohen ha ragione

³⁷⁹ Il senso dell'espressione "per sé" è in questo contesto vicino a quello usato da Cartesio: essa indica l'essere autonomo e assoluto della legge. Quindi non è inteso hegelianamente come contrapposto a "in sé".

³⁸⁰ Vedremo più avanti come è possibile dire che la legge morale è in sé, pur essendo al di là dell'essere. Cfr. *infra*, cap IV, pag 333 e segg.

quando dice: essa è il concetto-limite dell'essere dell'esistenza, perché essa è il concetto limite della determinazione dell'esistenza. Ma l'esistenza stessa nella sua unità sarebbe inconcepibile senza di essa: l'unità dell'esistenza non è infatti soltanto la determinazione secondo una regola universale, ma è anche l'unità in sé della quale soltanto si può predicare realmente l'essere in sé. Quando Kant ha fatto della legge morale il principio dell'«ideale trascendentale» e con ciò della determinazione completa della possibilità di un oggetto, ha intuito proprio questa esigenza. Quindi è nella legge del dover essere che il pensiero trova il riferimento primo per poter parlare di *esistenza data*. Essa è legge del *dover essere*, nel suo seno si concepisce il pensiero dell'essere. Essa dunque è *in sé nel porre lo stesso essere in sé*, e non ha bisogno di alcun fine ulteriore.

Ora, però, è anche vero che la legge del dover essere è anche legge del *dover essere*, si deve porre cioè l'accento anche sul dovere: attraverso di essa, cioè, l'io pensiero non ricerca solo la determinazione unitaria per concepire l'esistenza come *data*, ma ricerca anche una determinazione universale. Senza determinazione universale, niente esistenza: l'esistenza viene dunque a sottoporsi ad una dinamica secondo la quale *deve* essere ciò che non è. Solo in ciò la legge del *dover essere* acquisisce il suo valore morale: l'io-pensiero che concepisce se stesso come dato, trova in quella legge la sua condizione: condizione che però sempre lo trascende e gli si impone come compito. Il dover essere è a pieno titolo legge morale.

A questo punto in un nuovo punto di vista si può dire ricomposta l'antinomia. *L'esistenza è un'esigenza del pensiero contenuta nella legge morale, che le prescrive unità e universalità*, o meglio ancora, *sempre pensata sotto le condizioni dell'unità e dell'universalità*: essa si pone al termine soltanto pensabile della catena infinita della completa determinazione. In questo modo, si può affermare che le forme

dell'intuizione sono l'esigenza metodica che scaturisce dall'esigenza della completa determinazione prescritta dalla legge morale. Nel dire che un oggetto x esiste, stiamo sempre supponendo che si trovi localizzato in un punto di una griglia la quale dà forma alla sensibilità, determinato secondo leggi universali. L'esistenza dell'oggetto è dunque un'esigenza della ragione, che *postula* una completa determinazione dell'oggetto *in individuo*, senza però poterla mai conoscere in sé.

Dall'altra parte l'esigenza di unità come universalità, nella sua assoluta necessità, trascende sempre l'esigenza di unità come unità in sé in individuo. Essa perciò non è mai concretizzabile in *alcun oggetto*, e si impone come assoluta prescrizione in sé. Essa si pone sempre *al di là dell'essere*.

Kant e Cohen partono entrambi dal *dato*, e questo è il loro errore comune. Per Cohen l'esistenza in sé del dato è sì un problema, ma di volta in volta riformulata secondo le condizioni logiche del dato esperitivo, nel quale trova una sua spiegazione. L'essere dell'esistenza trova infine la sua determinazione ultima solo pensabile nel concetto-limite di libertà ma dell'esistenza in sé che cosa dobbiamo pensare? Nulla, perché essa in quanto problema trova la sua risoluzione nelle condizioni costitutive e regolative dell'esperienza, che sono sufficienti a determinarla: ciò che però appare un postulato non meno di quello di Kant medesimo. Cohen si ferma laddove inizia la domanda: ma l'esistenza stessa com'è pensabile, e per che cosa si dà?

Kant invece non si ferma qui, per lui la domanda rimane aperta: egli cerca di capire proprio in che cosa si risolva l'esistenza, ed in quanto cosa la si possa affermare, oltre ciò che si può additare nel dato attraverso le condizioni logiche della sua possibilità. L'esistenza stessa è posta come categoria «modale»: è l'oggetto stesso nella legalità del dato. Ma perché, date quelle condizioni, affermiamo che un oggetto esiste? la cosa stessa che esiste, questa x meramente pensabile, in che cosa trova fondamento? Nel

fondamento stesso della legalità del dato, perciò nell'idea trascendentale: se noi affermiamo che l'esistenza è possibile in virtù del concetto come sua condizione, e che quindi l'oggetto esiste in virtù della possibilità del concetto, il fondamento della possibilità del concetto sarà anche il fondamento della possibilità dell'esistenza. Il concetto di cosa in sé confluisce in quello di *noumeno*. Attraverso la postulazione pratica dell'esistenza di Dio: attraverso cioè l'esistenza dell'ideale trascendentale che trova la sua condizione d'essere e d'esistenza nella legge morale, l'esistenza del mondo è di nuovo garantita «almeno da un punto di vista pratico», e con ciò è garantita anche una portata veritativa alla conoscenza.

Risulta dunque chiaro che nel partire dal *dato*, la filosofia di matrice kantiana da un lato lo vuole sì risolvere in un essere, in una sua forma, ma dall'altro tende a non chiarire fino in fondo come sia pensabile l'essere in sé del dato. Eppure, come dice Cohen stesso, essa non stenta neppure per un attimo a considerarlo come un *problema*, qualcosa che vada di volta in volta ridefinito. Eppure, come tenta di fare continuamente Kant, per il dato occorre trovare un fondamento. Il problema del *sostrato*, della *x* che si *suppone* alla legalità dell'esperienza va definito. Nel punto di vista che ora qui si propone l'esistenza stessa è *il problema che funge da unità regolativa per la completa determinazione del dato*. In questo senso essa è un in sé: ma un in sé distinto dalla legge morale. L'esistenza non può essere determinata se non nell'universalità di una legge del *dover essere*: questa però impone la completa determinazione del dato in quanto *uno*. Il dato abbisogna dunque di un *sostrato*, che sia *individuo* e solo di quello si può predicare l'essere in senso assoluto. Ma è possibile che la ragione svolga un simile compito? O esso non è piuttosto un compito infinito? Nel voler determinare l'oggetto in modo univoco, la ragione lo pensa come una *x* individua che non sia ulteriormente divisibile. Per ciò, abbiamo già detto, si

sente l'esigenza metodica della griglia della forma dell'intuizione: in tale griglia il dato è pensato come immobile, come fissato in un punto, nella sua individualità *Ma in ciò stesso che l'individualità è qualcosa non solo nell'essere completamente determinata, ma anche nell'essere secondo una determinazione universale, la stessa forma dell'intuizione si conforma ai concetti e alle regole attraverso i quali ogni individuo viene determinato*³⁸¹. Essa dunque è solo un'ipotesi di determinazione unitaria, un'esigenza che non potrà mai trovare un compimento. Il pensiero stesso, nel suo percepirsi internamente, e quindi nel suo ipotizzarsi in virtù della legge come completamente determinato, si *suppone* come io: ma questo stesso *io* è autocosciente solo attraverso e sotto la determinazione universale di se stesso, la legge morale, che esso cerca di sé. L'io dunque nel suo intuirsi come semplice, ha bisogno di determinarsi secondo universalità essere dunque ciò che non è, attraverso la legge del dover essere. Anche l'io determina dunque la sua intuizione interna secondo i concetti, che conferiscono a tale determinazione una forma: dunque in quanto è io esistente e completamente determinato si riconosce appartenente ad un punto della serie intuitiva. In quanto esistente che ha bisogno di una determinazione universale si riconosce formulato in relazione a ciò che esso non è, e quindi formulato in un una relazione che ha o che deve avere con ciò che non è o con ciò che deve essere. Anche l'individuazione dell'io è dunque soltanto postulata, ed è un principio regolativo.

Risulta chiaro che a questo punto l'esistenza è solo un compito infinito per il pensiero: essa è il compimento della serie della determinazione completa dell'essere, comandata dalla suprema istanza del pensiero medesimo, tale che dall'essere in generale si passi all'individuo. Ma essa non è mai completamente svolgibile, e quindi

³⁸¹ Questa esposizione della possibilità della forma dell'intuizione, ritenuta in primo luogo l'esigenza metodica di determinare in individuo l'oggetto e poi come qualcosa che è conformata secondo le

il pensiero la adotta come ipotesi. All'oggetto *suppone* una x completamente determinata, e questa è la cosa in sé. *Esistenza, completa determinazione, individuo, e io* come caso di essi, sono modi diversi per indicare la medesima cosa.

Ora, questa completa determinazione è sì comandata dalla legge morale, la quale però sempre trascende la determinazione, in due sensi: data una determinazione, è sempre possibile una ulteriore determinazione verso il completamento della serie. Ma la x completamente determinata deve sottostare anche all'altro imperativo della legge, e cioè che essa si determini secondo universalità: l'esistenza, in quanto data, è data solo sotto il pensiero di una sua determinazione universale, che la renda pensabile come unitaria: in ciò la legge morale, pur richiesta dall'esistenza, è sempre trascendente all'esistenza, la quale essendo individua, non può essere universale. Se dunque l'essere in modo assoluto compete solo all'individuo, la legge morale che lo determina è al di là dell'essere.

Di qui possiamo proporre la nostra confutazione definitiva all'affermazione razionale dell'esistenza di Dio.

Proposta di un controargomento ontologico.

Chiamo questo argomento "ontologico" perché esso si propone di passare dalla definizione di un essere ad un'affermazione sulla sua esistenza. Lo chiamo "controargomento ontologico" perché va in direzione contraria a quella dell'argomento ontologico.

determinazioni universali deve ritenersi come un primo accenno molto approssimativo: la divisione tra i due momenti è quanto mai artificiosa. Vedremo meglio la questione nel quarto capitolo.

TESI: L'essere di cui non si possa pensare il maggiore – comunque lo si voglia chiamare: essere sovrano, o essere perfettissimo, o essere realissimo – *non esiste e non può esistere*.

DIMOSTRAZIONE: L'essere di cui non si possa pensare il maggiore è pensabile in virtù di una legge di suprema necessità come sua *unica ed assoluta* condizione – l'essere di cui non si possa pensare il maggiore è dunque l'essere adeguato a questa suprema necessità. Questa necessità impone la completa determinazione dell'essere. Ma la completa determinazione fa sì che questo essere sia individuo. Con ciò si può sempre pensare, in virtù della condizione universale dell'assoluta necessità, una determinazione che vada più in là di questo essere individuo, alla quale questo essere non sarebbe adeguato. Quindi l'essere di cui non si può pensare il maggiore, se esistesse, non sarebbe l'essere di cui non si può pensare il maggiore. Pertanto l'essere di cui non si può pensare il maggiore *non può esistere* e perciò non esiste.

NOTA

Occorre osservare che questa confutazione fa perno sulla definizione che l'argomento ontologico dà di Dio. Ma, in primo luogo essa non coincide con quelle che sostengono l'arbitrarietà della definizione, e, pertanto, in secondo luogo, essa non è una semplice confutazione, ma è una contro-dimostrazione per ogni dimostrazione che faccia uso del fondamento di quella definizione. Per far venire meno l'argomento ontologico c'è infatti bisogno di una vera e propria dimostrazione contraria: l'arbitrarietà di una definizione non comporta che un domani non si trovi una definizione che sia invece congrua. Inoltre occorre far vedere che la falsità dell'argomento non stava nel fatto che fosse una dimostrazione, ma nell'illusione stessa che si compiva dal principio all'esistenza: essa infatti veniva compiuta non attraverso dei passaggi deduttivi, ma attraverso la presa d'atto dell'assoluta necessità della legge. Perciò ho cercato di

mostrare non l'arbitrarietà della definizione: anzi ho dimostrato la definizione essere assolutamente legittima, e non arbitraria, secondo la logica di chi la propone, e a dispetto di quella degli obiettori; ma ridefinite le condizioni del pensiero, e chiarito cosa si intende con legge morale ed esistenza, e i loro rapporti reciproci, e la trascendenza della legge rispetto ad ogni essere, ho mostrato l'*impossibilità* di un essere che fosse definito in quel modo, ovvero che fosse espressione adeguata della legge morale, che fosse la stessa legge morale in atto. Con ciò viene bandita ogni *affermazione* di esistenza di Dio che faccia perno sulla legge morale, compresa la postulazione di Kant. In questo senso possiamo affermare che Dio, almeno definito in questo modo – ma io non vedo come potremmo altrimenti definirlo, essendo la legge morale il principio massimo e supremo della ragione – non esiste, perché non soltanto è inconoscibile, ma è impossibile.

Capitolo quarto

Conclusioni

Esposizione sintetica di una riformulazione dell'idealismo critico

Siamo tornati a Platone: la legge del dover essere, la legge morale, è per il pensiero la condizione suprema dell'essere quanto alla sua individuazione unitaria e completa nell'esistenza, e quanto alla sua determinazione generale nella quale trova la sua forma: *ma essa rimane al di là dell'essere*. Questa è la chiave di volta che permette al pensiero di permanere in un ambito critico e non ricadere nel dogmatismo. Occorre dunque capire bene cosa si intenda con quest'espressione.

Abbiamo cercato nel capitolo precedente di formulare due processi attraverso i quali il pensiero formula l'essere. Rimane ancora aperta una questione: in che modo la legge del *dover essere* è al di là dell'essere eppure ne è la condizione suprema? In che modo impediamo una reificazione di essa, e non ci troviamo sprofondati nella palude del dogmatismo?

Lo abbiamo detto: la legge del dover essere rappresenta l'esigenza di assoluta unità del pensiero. Essa è l'istanza suprema che non può essere negabile, perché è pensata come un assoluto in sé. Essa prescrive l'unità in due modi: secondo l'universalità della determinazione da una parte, e secondo la determinazione completa dall'altra. Ma ora riflettiamo: pensiamo ad una determinazione universale infinita *dell'essere*. Sotto di essa è determinata in modo universale la *totalità di ciò che è*. Ma tale totalità è sufficiente al pensiero? Il pensiero non può pensare che la totalità di ciò che è avrebbe potuto essere diversamente? E quindi ad un'altra regola della totalità di ciò

che è? Perché ciò accada, il pensiero ha bisogno di un riferimento ancora più universale, dove la determinazione non sia più infinita, *ma transinfinitiva*. L'idea di una determinazione infinita dell'essere è assimilabile all'idea che Kant ha chiamato «mondo». Attraverso essa il pensiero ricerca l'universalità della regola di ciò che concepisce come oggetto. I «mondi possibili» ovvero le possibili determinazioni universali secondo le quali l'essere si dispone sono infinite in quantità. Ma il *dover essere* è assoluto ed è uno.

Tuttavia il processo sotto il quale risulta forse più evidente che la legge morale è al di là dell'essere è quello della determinazione completa. Nella completezza si dà l'assoluta unità dell'essere dell'oggetto, la quale si *individua* in un in sé. Ora, tale in sé è pensato dalla ragione proprio in virtù del fatto che la legge prescrive l'assoluta unità solo in tale assoluta unità risiede l'essere in senso assoluto. Il principio della determinazione completa nella sua meta ultima ed infinita può essere assimilato all'idea trascendentale che Kant chiama «io»: è meglio però chiamarlo «individuo», perché esso non vale solo per il soggetto pensante, ma per qualsiasi oggetto in quanto può essere pensato come soggetto di una determinazione (inerenza). Ora, è però chiaro che l'individuo nella sua assoluta unità si può predicare solo di se stesso, e quindi non realizza la prescrizione della legge: esso non è universale. Se però solo l'individuo è in senso assoluto, la legge è al di là di questo essere.

La legge è dunque al di là dell'essere sia secondo la determinazione completa, sia secondo quella universale: ma non è possibile che essa si realizzi in un individuo che sia completamente determinato ed al contempo universale? Un essere degli esseri? No, perché nel cercare la completa determinazione, essa dovrà partire da *una* determinazione, che si completi per via di progressive specificazioni, scegliendone sempre *una*. La completa determinazione perciò non è mai universale, ma individua.

E se le determinazioni fossero tutte infinite, pur in gerarchia? Ma allora la determinazione sarebbe per principio incompleta, non convergente in un punto. E quindi non si darebbe nemmeno l'individuo, e, con esso, l'essere.

La legge morale è così la prescrizione assoluta che solleva due diverse esigenze di unità del pensiero, in controtendenza tra di loro, e nelle quali non si esibisce mai in se stessa: *essa è sì pensabile, ma mai determinabile nel pensiero di un essere.*

Ora, però, prendiamo in esame le conseguenze: in primo luogo, abbiamo detto che nel processo della completa determinazione, essendo ogni concetto ulteriormente divisibile, ma essendo la completa determinazione univoca, il pensiero si regola secondo il principio «individuo». Ma siccome ogni concetto è divisibile, occorre che la serie, per dir così, converga asintoticamente in un punto. Nel precedente capitolo dicemmo che in questo processo il pensiero avverte l'esigenza metodica di uscire da se stesso e di fare riferimento ad una «griglia» che individuasse l'oggetto: la forma dell'intuizione. Ora però occorre essere più rigorosi. Dobbiamo più correttamente dire che la completa determinazione avverte l'esigenza *dell'intuizione*. Ma tale intuizione non è scindibile da una forma: come è possibile infatti una individuazione se non attraverso una relazione con altri punti? Nel linguaggio del concetto questa istanza si traduce così: *l'individuazione è possibile solo secondo una determinazione che sia universale*. In primo luogo, infatti, il soggetto è individuabile solo sotto un concetto. In secondo luogo, la determinazione ha un senso solo sotto una regola universale. La prima si dimostra così: il processo della determinazione è infinito, infatti ogni concetto è ulteriormente divisibile. *L'esistenza in sé dunque è sempre soltanto postulata come completamento della serie della determinazione. Perciò affermiamo l'esistenza di x , solo attraverso il suo predicato P . Diciamo dunque che x è in se stesso, in quanto è P .* Ora, però questo stesso P che determina x , non è qualche cosa in

sé, ma solo secondo una regola universale: se diciamo che x è in quanto è P, come mostrammo nel precedente capitolo, a proposito del «primo processo di pensiero», allora questo P deve sottostare ad una universalità senza la quale non si potrebbe dare l'essere nell'unità del dato che il pensiero esige. Ma questa unità non si può dare solo in P, come sappiamo, perché P risulta negabile e non è assoluto. Potremmo obiettare che è sotto l'egida della legge morale che si è posto il predicato P di x , e quindi esso è dotato di una sua universalità. Però la legge morale è al di là dell'essere individuale x , e al di là ancora del predicato P attraverso il quale è possibile pensare l'esistenza dell'individuo x . In mancanza di tale universalità, non abbiamo una condizione di riferimento ultima attraverso la quale il dato $P(x)$ possa essere affermato in modo risoluto, e con ciò anche x potrebbe non essere. Potremmo dunque avere che non-P comporti la negazione di x . Perché x possa essere riaffermato, quindi, occorre che tra P e non-P si dia una regola più universale. Senza voler risalire fino all'assolutezza della legge, si può dire però che essa richiede che lo stesso non-P, nella *supposizione* di un individuo, si determini completamente: si darà dunque un non-P(x'). Solo il principio unitario ed universale che sottende P e non-P indicherà se x' è il medesimo di x oppure no. Ma sia che sia riaffermato x , sia che questo x' sia y , a partire da P e da non-P il pensiero *supporrà* due intuizioni distinte. Queste due intuizioni distinte, costituiscono due membri che si determinano l'uno rispetto all'altro secondo i predicati P e non-P e la regola secondo la quale essi stanno: *secondo questa regola dunque l'intuizione avrà una forma, ed è dunque corretto dire che la forma dell'intuizione è un'esigenza metodica dentro la quale si pensa l'oggetto come dato, secondo le due esigenze poste dal dover essere, dell'unità in sé e dell'universalità: l'esigenza metodica della forma dell'intuizione soddisfa l'individuazione nel molteplice, e l'unità nella molteplicità.*

Dunque sotto l'incalzare della legge morale, il pensiero concepisce l'essere sotto una pressante spinta per la quale esso non è mai definito. Ma le conclusioni che dobbiamo trarre non sono di metafisica storica, ma di ben altro tipo.

Ogni affermazione sull'essere deve sempre essere considerata ipotetica.

Ciò accade secondo due rispetti: il primo quello della determinazione completa. L'intuizione è un'esigenza metodica che non ci darà mai l'essere in sé in quanto tale, ma viene affermato attraverso *suppositio*: infatti essendo la serie della determinazione completa infinita, essa viene semplicemente indicata implicitamente con la x dell'in sé supposta al predicato. Questo il primo aspetto, *esistenziale*. Ora però questa stessa x non può essere determinata se non attraverso dei predicati, i quali, nel porsi sotto una regola di universalità, e confrontandosi con le loro negazioni, indurranno infine il pensiero alla *suppositio* di un x' . L'individuo dunque si determina rispetto ad uno stato ulteriore, secondo una regola universale che determina la forma dell'intuizione. Ma questa stessa regola è *ipotizzata* universale, perché l'universalità assoluta appartiene alla sola legge morale che è però al di là dell'essere. Questo è il secondo aspetto per cui occorre considerare ipotetica ogni affermazione sull'essere, aspetto che chiamo formale. La forma dell'intuizione dunque non manifesta mai l'essere in sé del fenomeno, né nella sua esistenza, né nella sua determinazione, ma è in grado di formalizzarle al pensiero come ipotesi.

In questo modo, pur partendo dalla legge morale, abbiamo distinto con radicalità i campi. Lo studio dell'essere è completamente orientato dall'imperativo morale, ma se si studia la logica attraverso la quale questo avviene, si capisce che proprio di *orientamento* si tratta e non di *determinazione*. In primo luogo, ogni istinto di speculazione verso principî primi indipendenti dall'esperienza è ricusato in questa impostazione: infatti, nel mostrare il sussistere dell'esigenza metodica della *forma*

dell'intuizione per poter parlare di essere, abbiamo posto l'accento sulla *centralità dell'esperienza*. Il pensiero non conosce alcuna determinazione che si esibisca come *in sé* attraverso la quale l'essere si ponga come tale: l'unica che può pensare, la legge morale, è in se stessa inconoscibile, ed ogni altra determinazione, ogni altro principio è *in se stesso* così poco assoluto, che esso trova la sua funzione veritativa rispetto all'essere soltanto nell'essere riferito all'esperienza. Anche i principî su cui si fonda la matematica sono in se stessi negabili, ed in virtù di ciò si possono sempre considerare una mera rappresentazione del pensiero: essi costruiscono sì una prospettiva coerente per considerare l'essere secondo regole universali, costituiscono sì dei punti di partenza sui quali fondare le determinazioni dell'essere in generale: ma senza l'esperienza essi semplicemente si devono considerare essere *possibile* e non *reale*. Quand'anche di matematica esistesse una sola, il discorso non cambierebbe affatto: *per due punti passa una sola retta* rimane un'affermazione di cui non si trova fondamento alcuno, né ragione, e che in se stessa non esibisce nessuna prescrizione assoluta. Essa può essere un principio sul quale si fonda una forma coerente di pensiero, ma non per questo è *già* essere, e potrebbe consistere in una mera fantasticheria: è una condizione sotto cui l'essere può essere concepito, condizione di possibilità, ma non essa stessa essere. Perché questo accada, essi dovrebbero mostrare in se stessi la medesima necessità della legge morale: ma come, se sono sempre di volta in volta negabili, e lo sarebbero quand'anche fossero concepibili nella loro infinità come principio «mondo», visto che si possono pensare infiniti «mondi possibili»? La legge morale dunque pone l'orientamento dell'universalità, *senza che questa possa mai essere raggiunta nella sua absolutezza, nemmeno all'infinito*.

Ma in secondo luogo si è visto che nonostante – aristotelicamente – l'essere sia affermabile in se stesso soltanto dell'individuo, quest'affermazione deve essere

considerata di volta in volta soltanto ipotetica. Dire “ x esiste” dev’essere considerato legittimo: ma questa affermazione può essere *dogmatica* o *critica*. È dogmatica se x viene affermato in sé. È critica se viene ricondotta a rango di ipotesi attraverso la *suppositio*. Ma che cosa si intende con l’espressione “affermazione dogmatica”? Si intende che con tale affermazione si è compiuto pretenziosamente un salto sulla serie della completa determinazione e con ciò si dice che un x ha in se stesso trovato l’esistenza attraverso la legge morale. Se la legge morale fosse conoscibile in se stessa, l’intelletto sarebbe intuitivo, ed il passaggio alla x avverrebbe attraverso la legge stessa: la legge nella sua absolutezza, imporrebbe così un’infinità di enti, tutti in qualche modo manifestazioni della legge. Chi afferma dogmaticamente un’esistenza in sé, dunque ritorna ad un principio di reificazione della sostanza, ad una sostanzializzazione dell’essere. Questa sostanzializzazione si deve concepire come una *concrezione* della legge morale in un in sé individuo, tale per cui questo in sé, sarebbe da considerarsi come *una* manifestazione in essere della legge morale. La stessa legge morale dovrebbe dunque considerarsi un essere in sé nella quale trova fondamento ultimo ogni possibilità dell’essere: la semplice affermazione dell’esistenza in sé, *al di là delle intenzioni di chi sostiene siffatta affermazione*, dunque presupporrebbe una *teosofia*, legata ad una caratterizzazione del pensiero come mito, nel senso che chiariremo nel paragrafo successivo.

L’idealismo critico come baluardo contro il mito.

La prospettiva che ho tratteggiato è una prospettiva di *idealismo critico*: si deve dire che è *idealista* poiché in essa si dichiara *che nessun essere è possibile se non in virtù*

*di condizioni generali che ne prescrivono l'unità*³⁸². Ciò dovrebbe in realtà essere smentito dal fatto che abbiamo detto che solo nell'esistenza individuale può essere concepito l'essere in senso assoluto: ma, in primo luogo, anche l'esistenza stessa è definita a partire da una condizione generale, la legge universale della necessità, o legge morale, e da un principio, quello della determinazione completa, della quale l'esistenza individuale è il compimento. L'esistenza diventa così essa stessa una condizione per l'essere. Ma ciò non può essere detto senza approssimazione se non si ricorre alle ragioni per cui detto idealismo deve essere definito *critico*. In primo luogo, si parla di idealismo *critico* poiché le condizioni attraverso le quali l'essere viene definito sono condizioni formali del *pensiero*, vale a dire condizioni *a priori*. In che senso una condizione è *a priori*? Nel senso che essa si pone come condizione della *possibilità di concezione della cosa da parte del pensiero*. Qui non si parla in prima battuta dell'essere e delle condizioni generali secondo cui l'essere è tale: piuttosto ci si domanda in primo luogo *in che senso si possa parlare di essere*, e perciò si bada alle condizioni attraverso le quali un essere *può essere pensato*, e l'essere in sé è messo sullo sfondo. Ma questa sorta di *epoché* non può essere considerata sufficiente perché l'idealismo possa essere detto critico: anche Cartesio infatti, come abbiamo visto ricerca all'interno del pensiero le condizioni attraverso le quali concepire l'essere. Persino l'autopercezione espressa nel *cogito* può essere considerata una mera ipotesi, che ancora non afferma nulla dell'essere. Ma l'idealismo di Cartesio è dogmatico perché non pone un limite preciso alla capacità speculativa del pensiero stesso, e perciò nel suo sistema è possibile *argomentare*,

³⁸² In questo senso non sto ancora ponendo il pensiero o il soggetto come fulcro di una concezione idealista: definisco l'idealismo semplicemente come la concezione secondo la quale è l'essere è in virtù di universali. Nulla di più. Partire dal pensiero rischia di creare confusione anche con correnti di matrice empirista, ma che si configurano intorno ad una gnoseologia di stampo psicologico. Per di più esclude Platone ed il platonismo antico, che non facevano riferimento al pensiero.

effettuare dimostrazioni per l'infinito – ed avere infine in mano una certezza per l'essere in sé. In secondo luogo, dunque, questa prospettiva di idealismo si può dire critica perché prescrive limiti alla ragione tali che nessuna affermazione sull'essere *in sé* può essere considerata legittima. Vi è però una terza ulteriore ragione che distingue da quella kantiana la prospettiva che qui si delinea: non soltanto nessuna affermazione sull'essere in sé può essere considerata legittima, *ma qualsiasi affermazione sull'essere in generale deve essere considerata ipotetica*. In questo senso l'*in sé* non deve semplicemente essere considerato al di fuori della portata del pensiero umano, ma illegittima qualsiasi affermazione che riguardi l'*in sé* anche soltanto come possibile nel senso che propongono i dogmatici, ma allo stesso tempo inconoscibile per le condizioni stesse della nostra ragione: *l'in sé è solo un'ipotesi del pensiero, che non ha alcun senso al di fuori del nostro pensiero*. Per esempio: dire «Dio esiste» è in questa prospettiva non soltanto illegittimo, ma è *impossibile assolutamente*, nel senso che occorre affermare che *è necessario che non esista*, perché è un controsenso per la nostra ragione. Allo stesso modo è un controsenso dire «Questo oggetto esiste *in se stesso*, per questo oggetto si dà un *in sé*». Occorre però chiarire meglio questa posizione, che può altrettanto bene apparire un controsenso per un sedicente critico. Intanto, specie in un periodo infelice come questo, le affermazioni sull'inesistenza di Dio in particolare sembrano urtare il comune senso della tolleranza e del rispetto reciproco, che in questo momento non sembra più tanto comune. Qui non si parla di oppio dei popoli, né si erige un tribunale giudicante che in nome di una presunta Ragione che si vuole assumere depositaria della verità si permetta di emettere vanagloriose condanne. Si esprime piuttosto una posizione *filosofica*, alla luce della quale sia legittimo misurare il pensiero stesso secondo le sue possibilità. Si deve entrare dunque nel dettaglio *filosofico* di tale presa di posizione.

Cosa si intende qui per *in sé*? In una prospettiva critica si cercano le *ragioni* perché il pensiero possa concepire un essere, vale a dire cerca le condizioni di possibilità *formali* perché l'essere possa essere pensato. Ora, siccome ciò che è *in sé* si propone in una condizione di una certa assolutezza, occorre per tale *in sé* trovare delle condizioni che siano assolute: l'unica ragione possibile per tale assolutezza è ravvisabile nella legge del dover essere. Essa pertanto è la ragione *in sé* dell'essere, essa non dipende da nulla, ed è assoluta. La legge del dover essere è l'unica che si propone insieme come unitaria ed universale, universale in virtù della sua unità ed unitaria in virtù della sua universalità assoluta. In virtù di ciò si è affermato che è *al di là* dell'essere, nel senso che né l'individuo, né il principio universale «mondo» la esauriscono. Se però non la si guarda alla luce della sua trascendenza, essa può essere affermata in virtù del suo stesso dover essere. Il pensiero trova in essa la sua condizione prima, l'istanza che lo incalza e lo obbliga a non fermarsi mai al dato, perché essa *deve* essere: nel suo imporsi al pensiero come imperativa, esso ha bisogno di trovarla realizzata, compiuta, in atto una volta per tutte. L'io in quanto principio unitario del pensiero ritrova in tale dover essere il senso ultimo di se medesimo, ciò attraverso cui l'io stesso si possa porre in modo completo, e *anela continuamente a realizzarla*. Se fino a qui si può tranquillamente ascrivere questa dinamica alla morale, troviamo però in essa *un'ansia di concrezione dell'essere attraverso la legge, il cui prodotto definisco mito. Il mito è la forma di pensiero per il quale la legge morale trova una sua manifestazione concreta nell'essere*. Per esso, in linea generale, si può dire che nulla che appartenga all'essere sia privo di senso: esso ha un significato morale. Come sostiene Cassirer, nel mito troviamo una sorta di ipertrofia della spiegazione: morti improvvise, incidenti, o anche eventi dal minor impatto emotivo, come un volo di uccello, assumono un immediato significato morale per la

vita dell'uomo, il significato di un segno. In un singolo essere è stata *concreta* l'esigenza morale, ed essa si è fatta essere. Ma in che modo è avvenuta tale *concrezione*? Lo abbiamo visto: la legge morale è ciò in virtù della quale l'essere stesso può essere concepito, sia nella sua esistenza sia nel principio universale sotto il quale lo si pensa. È un'illusione del tutto naturale che il pensiero non criticamente avvertito, incalzato dalla legge morale nel cercare la regola universale attraverso la quale interpretare i dati, la consideri dipendente dalla legge stessa, e da essa determinata. È un'illusione naturale che sotto l'esigenza della completa determinazione del dato, imposta dalla legge morale, si faccia un salto verso l'infinito, e si esibisca la legge morale in un essere in sé. Mi sembra infine un'illusione del tutto naturale che, a partire dalla legge morale, la si ipostatizzi essa stessa in un essere infinito, cioè Dio. Si consideri: quando si afferma una legge naturale, quando si esprime un semplice giudizio "A è B": nel suo concepire l'essere, il pensiero lo esprime come dato, non semplicemente come *dabile* o *dando*. "A è B": si *suppone* che vi sia *un* A che *sia* – effettivamente, assolutamente – B. Nel momento in cui si fa ciò, non si obbedisce a quella *dinamica continua* per la quale la legge del dover essere è al di là dell'essere, e quindi pone sì l'essere secondo il suo imperativo, ma non si può realizzare mai in un *dato*. La stessa legge che si impone, impone anche, alla luce della critica, una dinamica in certo qual modo disgregativa di ciò che pone. È dunque nella stessa affermazione di un giudizio che la *concrezione* sembra essere esibita. In questo senso si deve dire che il mito è una dinamica del tutto ovvia per l'uomo, da cui nessun pensiero si libererà mai: è possibile infatti porre l'essere insieme alla disgregazione di esso? Il mito è parte della natura umana nel momento stesso in cui la legge morale è a capo della stessa ragione teoretica, ne rivendica il *primato*, e dirige e orienta le sue affermazioni. Così, non ci si deve stupire se esso non si è fermato di fronte al

progredire delle scienze, ed anzi se ne è in qualche modo anche alimentato: si pensi a Cartesio. Quando egli ha affermato che Dio stesso nella sua immensa bontà gli garantiva la veridicità dei giudizi nel loro essere «chiari e distinti», e che per di più al giudizio si suppone sempre una sostanza: non ha egli stesso affermato quella stessa *concrezione* di un essere attraverso un imperativo, nella sua unità ed universalità? La sua stessa ricerca di un principio universale di verità lo ha indotto ad affermare l'essere attraverso il dover essere. Non è dunque solo nell'animismo o nel culto di Zeus che si esprime il mito, ma si annida di continuo nella stessa razionalità nel suo strenuo tentativo di esprimersi ed esibirsi in modo definitivo. Il mito si dà laddove il *dover essere viene fatto collassare sulla semplice determinazione dell'essere*. A fronte del semplice *giudizio sintetico* che si esprime nella cultura scientifica, si espone nel mito un *giudizio sincretico*, laddove cose distinte vengono indebitamente sovrapposte e mescolate.

Ma in che modo la ragione può, se non affrancarsi, almeno mettersi in guardia da questo suo fare sincretico, visto che la stessa possibilità del giudizio è data, come abbiamo detto dalla *supposizione* di un x ad A che è realmente B ? L'unico modo è bandire l'in sé dalla sua possibilità, e considerare qualsiasi giudizio come *ipotetico*, cioè come *reversibile*. Nell'epistemologia novecentesca, ed in diverse sue correnti di pensiero – come già segnalammo nel primo capitolo – a partire da Hilbert per giungere fino a Carnap, si è affermata l'idea che i presupposti fondamentali di ogni teoria scientifica fossero delle mere definizioni, dalle quali partire. In questo senso, Cassirer le ha acutamente definite, sulla scorta di Galileo, *ipotesi*: esse sono punti di partenza che il pensiero definisce, che devono essere utilizzate come condizioni e strumenti per la conoscenza. Ovviamente all'interno in queste ipotesi si formulano anche giudizi assertori o necessari, ma non con atteggiamento assertorio: vale a dire

che il pensiero critico, la *riflessione* scientifica ed epistemologica – e non il *sapere* scientifico, che si costituisce proprio a partire da queste ipotesi – può continuamente riformulare ciò che è stato espresso in esse. Ma singolarmente la gran parte degli autori non parte di qui per una meditazione critica sulle conseguenze di questa posizione. Il movimento cosiddetto dell'empirismo logico, in particolare, si dimena in una tensione sorprendente: prendendo come riferimento due dei principali esponenti di questa corrente, Reichenbach e Carnap, vediamo come da un lato insistono con una finezza ed un rigore straordinari sul fatto che le teorie scientifiche partono da *definizioni* persino interscambiabili tra di loro, e sulla base di questo giustificano epistemologicamente le due svolte rivoluzionarie della relatività e della quantistica. Dall'altra parte non si stancano mai di rivendicare la realtà empirica della cosa: esistono due generi di geometria, dice Carnap, una matematica e l'altra fisica, «essenzialmente diverse tra loro». La prima è matematica pura, la seconda si riferisce al «mondo reale». Nella prima si usano dei termini che si usano anche nella seconda, ma nella prima non hanno alcun significato che prescindano dalle relazioni in cui sono poste, e potrebbero essere sostituite da qualsiasi altro termine, nella seconda sono «strutture concrete dello spazio fisico nel quale ci troviamo» che sono «approssimazioni» di ciò che viene affermato nella matematica pura³⁸³. Ma che cosa sono queste strutture concrete dello spazio fisico in se stesse? Come è possibile leggerle se non attraverso le condizioni poste nelle definizioni? E come leggiamo «l'approssimazione»? E se i termini della geometria matematica possono essere definiti in modo tale che «punto» significhi «terna di numeri reali» – cosa che non si contesta nel nostro punto di vista – allora che cos'è una terna di numeri reali se non quello che si afferma negli assiomi del «punto»? Su quale sostrato basa la distinzione,

³⁸³ Cfr. R. Carnap, *I fondamenti filosofici della fisica*, Il saggiatore, 1966, pagg. 226-227.

su un esame di ciò che è «reale»? E in che senso la geometria fisica può essere descritta da quella matematica, se una è sintetica e l'altra analitica? Tutti questi interrogativi rimangono insoluti nell'empirismo di fronte all'abisso dell'in sé, della cosa reale affermata come indipendente dalla nostra concezione, senza che il pensiero ne possa in qualche modo rendere conto. Nell'empirismo si nega la possibilità di una metafisica proprio attraverso la posizione di questo mondo reale, di fronte al quale il pensiero si ritrova ad agire attraverso definizioni e regole che «aiutino nella comprensione». Ma in questo strenuo tentativo di negare ogni speculazione, il pensiero reclama ancora ragione per quell'in sé che si pone come sostrato, come sostanza assoluta che non viene assolutamente problematizzata, lasciando di nuovo campo libero al mito. Male hanno fatto gli empiristi a dire che il loro movimento si poteva definire come «quel punto di vista che sostiene che il sintetico a priori non esiste». Reichenbach nel suo sostenere che la matematica e la geometria sono semplicemente analitiche arriva all'affermazione stupefacente che gli assiomi «non sono né sintetici né analitici, ma semplicemente delle definizioni»³⁸⁴.

Come si esce dunque dall'incalzare del mito, come bisogno ed impellenza del pensiero? Lo abbiamo detto: non si esce, si può solo arginare la sua pretesa e mettersi in guardia contro di essa. Come? Proponendo non il *dato* come problema, ma il pensiero stesso: nel suo affermare qualcosa, il pensiero ferma il suo processo dialettico *come se* si desse in modo assoluto ciò che afferma, ma nella consapevolezza che ogni volta può essere riproblematizzato e riformulato. In questa ipotesi esso *suppone* il dato nella sua unità, il quale può essere formulato soltanto sotto un *principio sintetico*: in che senso diciamo sintetico? Che se il dato come individuo non è assoluto, e quindi non ha un significato di per sé, esso si costituisce e si determina

³⁸⁴ H. Reichenbach, *Filosofia dello spazio e del tempo*, Feltrinelli, 1971, pag. 124

soltanto in relazione a ciò che esso non è, e quindi, secondo la formulazione che abbiamo dato sopra: x individuo come membro della serie dell'intuizione, si determina, è qualcosa solo in relazione ad x' . Dunque il semplice *sintetico* concepito sotto le esigenze poste dal dover essere si contrappone al *sincretico* che fa di questo dover essere l'essere stesso.

Ora però dobbiamo rispondere alla domanda iniziale: in che senso si afferma che Dio non esiste? Nel senso che l'in sé della legge è sempre *al di là* dell'essere, che quindi non può mai essere in sé come mostra il «controargomento ontologico». Ma la legge morale, nel suo determinare la libertà, non era dalla terza antinomia dichiarata «la totalità delle condizioni della causalità naturale» e pertanto, come principio regolativo, non si poneva al di là di essa? Eppure Kant non affermava l'inesistenza di Dio, ma, sotto il rispetto teoretico, lasciava indeterminata la questione. Non è che quindi si ripete ciò che dice Kant, ma non si traggono le conseguenze giuste? No, perché questa riformulazione che qui si tenta, riparte da ciò che Kant aveva lasciato irrisolto, e cioè *il dato in se stesso*. Pensandolo come x supposta al fenomeno, egli, come abbiamo detto ha cercato di risolverlo nell'idea trascendentale, la cosa in sé nel noumeno. Pertanto la libertà può essere *realmente* a capo delle condizioni della causalità naturale, esserne la totalità delle condizioni, solo che il pensiero attraverso la serie delle cause condizionate non arriva a tanto. *Però ci si può porre il problema, almeno dal punto di vista pratico della realtà della libertà*, che viene risolto come sappiamo. Non porsi questo problema significa invece lasciare l'esistenza in se stessa priva di una vera e propria problematizzazione, e postulare implicitamente che essa trovi il suo essere e la sua ragione nelle condizioni – costitutive e regolative – dell'esperienza, come ha fatto Cohen: in questa prospettiva rimane però inspiegabile *come* essa venga formulata come problema.

Ciò che si afferma qui invece è che il problema della realtà della legge morale è *per principio* improponibile: essa viene affermata come istanza suprema cui il pensiero si riferisce nelle sue esigenze di universalità e di unità del *dato*, e quindi il *dato* si pone sempre ed unicamente sotto le sue condizioni: ma nel momento in cui il pensiero del dato è reso possibile sotto queste esigenze, esse non si possono comunque dire mai soddisfatte: *non tuttavia* nel senso che si dia un qualcosa che l'essere non risolve ed espone mai in se stesso compiutamente, ma in quello ben più pregnante che l'esigenza e il comando della legge morale è *per principio distinto da essa*, e che quindi la legge stessa non è pensabile in essere. Non si pone più dunque un problema di un essere in sé che stia in realtà oltre il pensiero, che trova il suo essere attraverso le condizioni dell'esperienza: ma *il pensiero dell'essere in sé diventa esso stesso problema al pensiero*. Il nuovo problema è: *sotto quali condizioni l'essere in sé può essere definito e pensato come problema del pensiero?* E in ciò troviamo che l'istanza stessa suprema cui si riferisce il pensiero per concepire l'essere, impone che questo stesso essere sia nuovamente rimesso in discussione.

Ma proprio in ciò troviamo dunque infine la possibilità di un argine contro il mito: la continua rimessa in discussione di sé e del proprio pensiero in virtù delle esigenze della legge morale, fa in modo che il pensiero si riaffermi e si riformuli continuamente nel tentativo di porsi secondo un valore. Perché è necessario cercare di arginare il mito? Perché nella sua *concrezione* della legge morale in un essere, fa di quest'essere il valore in sé da seguire, il riferimento per il pensiero: essere che in primo luogo è inadeguato alla legge morale, in secondo luogo, proprio in virtù di ciò, è falso come in sé, in terzo luogo svia il pensiero da se stesso nel suo compito di riferirsi alla legge morale; esso diviene così eterodiretto, alienato da ciò che lo

definisce nella sua essenza. Il pensiero che afferma se stesso nella legge morale è dunque in se stesso libero.

È proprio nel continuo ed inarrestabile doversi riformulare in se stesso e nelle cose che vive intorno a sé che l'uomo – l'essere razionale – trova la sua stessa dignità e statura, nello sforzo di riferirsi a ciò che esso non è, nella capacità di capire dove è mancante. La felicità non deve essere, da un punto di vista morale, respinta in quanto ideale dell'immaginazione, come vuole Cohen. Essa mi sembra un ideale nobilissimo, e in pieno accordo con la legge morale, ed anche se vogliamo comandata: il problema è che se il sommo bene venisse realizzato, esso non sarebbe tale, perché comunque sarebbe inferiore alla legge morale, che è al di là dell'essere. Occorre perciò dichiarare la felicità *impossibile assolutamente*, e con essa il sommo bene derivato ed originario: un pessimismo non dogmatico³⁸⁵ è precondizione alla stessa possibilità della legge.

In questa revisione continua, sforzo continuo, l'uomo attraverso il suo pensiero e la sua azione è *il solo depositario della legge morale*. Le orrende atrocità di settembre hanno fatto sentire il pensiero impotente di fronte allo strapotere dell'essere: l'essere che si determina al di là di qualsiasi immaginazione nel suo ritrovarsi svincolato dal pensiero morale. Nella devastazione inaspettata e proditoria del normale procedere di vite di uomini e donne, e della stessa vita di una comunità e di una cultura, il pensiero dell'essere si è aperto su un abisso dove esso, anche attraverso la volontà cieca dell'uomo, è sembrato l'espressione profonda di un mondo senza ordine, senza un senso profondo, fatale, meccanico, cieco. E la portata simbolica morale di un mondo senza legge è enorme, ed è essa stessa mito che ripropone il rifugio dell'uomo in una nuova idolatria dell'essere, nel suo prepotere su ogni valore. Nel suo trovarsi di fronte

all'essere costituito dell'evento, il pensiero si ritrova alienato e folgorato nel *dato* della storia. La storia è il pensiero del teatro dove il pensiero si dispiega nella sua azione: essa cioè è il compito del pensiero nel suo svolgimento, o nel suo considerarsi come sviluppabile. Nella storia dunque il pensiero ritrova se stesso come dato provvisoriamente, o meglio come dato *ipoteticamente*, tale per cui anche il dato del passato si ripropone come evento di nuovo riformulabile e dunque sempre significativo per il pensiero stesso: la storia è dunque è il problema che il pensiero si pone del suo stessi svolgersi e porsi. Il pensiero, *nel suo proporsi come universale*, si deve considerare sempre *vivo*: e perciò, ciò che ha una portata morale, in quanto manifestazione dell'umano, non può essere solo e semplicemente *oggetto, dato, accaduto*, ma ogni volta deve essere riformulabile in quanto *soggetto* dal punto di vista del pensiero, che con esso si rapporta e dunque ricerca in esso un significato organico e sistemico, nell'unità *viva* del pensiero che problematizza. La barbarie dell'evento strappa al pensiero la possibilità della problematizzazione: esso – sorprendente, atroce, devastante – annienta l'istanza medesima del pensiero nel suo sviluppo. L'evento diventa *in sé* impone la *sua* ragione che è *per essenza* irrazionale, che nella sua disumanità diviene ultraumanità: il dato promana la sua indiscutibile autorità, e la storia si fa da *sè*, secondo un disegno che è al di là dell'uomo, ma è nell'*in sé* dell'essere e riconfigura l'uomo secondo il suo *arido* prepotere sull'uomo. In un subitaneo ribaltamento della ragione, nel mito, il valore morale dell'uomo si fa essere e l'uomo, alienato ne dipende: ora si apprende che vi sono delle culture portatrici del male e delle altre portatrici del bene, che ad un'efferata barbarie si risponde con il fondamentalismo culturale: l'essere ritrova un suo ordine teofanico nello scontro di civiltà, nell'assoluto che si reimpone su di esso, e si manifesta, guarda

³⁸⁵ Intendo con ciò un pessimismo che afferma la sola possibilità del male e del dolore.

caso, per ognuno nella propria cultura e popolo. Ma in ciò che in tale pensiero mitico, che il panico alimenta, il bene e il male vengono affermati come in sé, essi vengono di nuovo riconfigurati come *dati* e *oggetti*, quando il valore morale dovrebbe essere sempre soltanto il *compito universale del soggetto*, e la storia ciò in cui la sua realizzazione viene riproposta *come problema*. Ma in tale affermazione del processo storico come in sé, la stessa possibilità di un pensiero storico viene negata, e la storia in questo modo distrutta: nelle sconcertanti dichiarazioni della superiorità di una cultura su un'altra, dove lo stesso concetto di *cultura* subisce la violenza dell'ipostasi – quasi una cultura fosse qualcosa che si possa manifestare e presentare – si assiste ad una vera e propria uscita dalla storia, dove il mito disintegra la concettualizzazione storica, ed in sua vece afferma il fato: *l'evento in sé, concrezione mitica di un valore morale è al di fuori della storia e la distrugge*; e con ciò si intende chiaramente come il clima meschino che già hanno contribuito l'anno passato a creare nobiluomini e cardinali, che, come cultori di Nostradamus, rivendicano alle proprie parole lo statuto di profezie, portano la nostra civiltà – «la» civiltà – a sprofondare sotto l'ipocrita e paradossale riaffermazione dei valori più genuini che ha formulato.

Per quanto paradossale possa apparire, occorre negare il valore universale del processo storico come in sé, che in quanto tale al pensiero critico si presenta come mito. Per quanto paradossale possa apparire, il pensiero si può proporre come universale solo nel suo svilupparsi *soggettivo*, cioè vivo e sempre e solo ipotetico, sempre solo come *proposta*: e il pensiero storico – ed il pensiero in generale – ritroverà esistenza e valore universali nel momento in cui nella soggettività del pensiero stesso cercherà di fare rivivere l'oggetto che gli è proprio. Per ricostituire la storia e il ruolo del pensiero, occorre corrodere l'evento come autoevidente epifania di se stesso e della ragione irrazionale di cui il mito lo riveste, e riconvogliarlo

all'interno di un'ottica in cui l'oggetto si ponga come proposta *del pensiero al pensiero*, che, vivo, attraverso la legge morale ricerchi di tale oggetto l'universalità, ritrovando così il proprio compito, il proprio orientamento, il proprio *ethos*.

Intanto, in queste magnifiche sorti e progressive l'uomo viene dimenticato: sepolto moralmente nella pietra lavica del deserto dell'essere, per non dire fisicamente. Ritournerà forse un giorno a mandare la filosofia il suo profumo al cielo e su questi campi cosparsi di ceneri infegonde, a riaffermare il suo spirito critico, cioè di dialogo continuo, confronto e libertà. Occorre solo vedere quante vite sarà costata.

Nota bibliografica

ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion, con la difesa dell'insipiente da parte di Gaunilone e la risposta di Anselmo*, testo latino a fronte, a cura di Lorenzo Pozzi, Rizzoli, Milano 1996.

R. CARNAP, *Il sintetico a priori di Kant*, in *I fondamenti filosofici della fisica*, Il Saggiatore, Milano 1971.

R. CARTESIO, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Opere filosofiche*, vol. 1, E. Garin, G. Galli e M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1998.

R. CARTESIO, *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, vol. 1, a cura di E. Garin, G. Galli e M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1998.

R. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, in *Opere filosofiche*, vol. 2, a cura di A. Tilgher, Laterza, Roma-Bari 2000.

R. CARTESIO, *I principii della filosofia*, in *Opere filosofiche*, vol. 3, a cura di A. Tilgher e M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1998.

R. CARTESIO, *Lettere sulla morale*, in *Opere filosofiche*, vol. 4, a cura di E. Garin e M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1999.

R. CARTESIO, *Colloquio con Burman*, in *Opere filosofiche*, vol. 4, a cura di E. Garin e M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1999.

E. CASSIRER, *Sulla teoria della relatività di Einstein in Sostanza e funzione * Sulla teoria della relatività di Einstein*, a cura di G. Preti, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1973.

E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1984.

- E. CASSIRER, *Determinismo ed indeterminismo nella fisica moderna*, a cura di G. Preti, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1970.
- E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol. I, Einaudi, Torino 1978.
- G. CRAPULLI, *Introduzione a Descartes*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- H. COHEN, *La fondazione kantiana dell'etica*, a cura di G. Gigliotti, Milella, Lecce 1993.
- D. HENRICH, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, Prismi, Napoli 1983.
- K. GÖDEL, *1970 [trattasi di una formalizzazione dell'argomento ontologico contenuta nei quaderni dell'autore], in *Collected Works*, vol. III, Oxford University Press, New York, Oxford 1995.
- I. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1993.
- I. KANT, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1993.
- I. KANT, *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, TEA, Torino 1995.
- N. MALCOLM, *1960, in *The Ontological Argument*, a cura di A. Plantinga, Anchor Books, Doubleday & co., Garden City, New York 1965.
- PLATONE, *Il simposio*, a cura di Roberto Luca, La nuova Italia, Firenze 1982.
- PLATONE, *La repubblica*, a cura di E. Turolla, Rizzoli, Milano-Roma 1953.
- PLATONE, *Parmenide*, a cura F. Fronterotta, Laterza, Roma-Bari 1998.
- PLATONE, *Il sofista*, a cura di M. Vitali, Fabbri, Milano 1996.
- PLATONE, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Rusconi, Milano 1995.
- H. REICHENBACH, *Filosofia dello spazio e del tempo*, Feltrinelli, Milano 1970.
- H. REICHENBACH, *Fondamenti filosofici della meccanica quantistica*, a cura di A. Caracciolo, Einaudi, Torino 1954.
- L. ROBIN, *La teoria platonica dell'amore*, Celuc libri, Milano 1973.
- D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee*, Il Mulino, Bologna 1989.

E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio*, Laterza, Roma-Bari 1994.

