



Dell'identità e della distinzione tra le facoltà nelle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio

Guido Traversa

Nella *Synopsis sex sequentium meditationum*, che Cartesio antepone al testo delle *Meditazioni metafisiche* credo che si possano individuare due diverse linee argomentative.

Penso che sia un'esperienza comune quella di introdurre un proprio scritto, diviso in parti o capitoli, esponendolo secondo l'ordine stesso delle sezioni: sei *Meditazioni*, dunque, che ci si aspetterebbe illustrate, nelle poche pagine della *Synopsis*, una dopo l'altra, caso mai con qualche possibile rimando incrociato. Invece Cartesio, in poco più della metà delle pagine della *Synopsis*, espone il contenuto della Prima, della Seconda, della Quarta, della Quinta e Sesta *Meditazione*, non menzionando la Terza e subito dopo, però, partendo da quest'ultima, come nuovo inizio, illustra, da un punto di vista differente, di nuovo la Quarta, la Quinta e la Sesta *Meditazione*. Mi sembra che questo non sia stato osservato prima d'ora. Due esposizioni del medesimo contenuto in poche pagine non possono non essere segno di qualcosa di intrinseco al pensiero stesso delle *Meditazioni metafisiche*. 'Qualcosa' è infatti possibile vedere alla luce di questa duplicità argomentativa.

Illustriamo, per prima cosa, l'insieme delle caratteristiche con cui il "dubbio" viene configurato già nelle prime righe della *Sinopsis* dove si espone il contenuto della *Prima Meditazione*: il dubbio "ci libera da tutti i pregiudizi, e ci apre una via facilissima per distaccare la mente dai sensi; e infine fa in modo che non possiamo più dubitare

delle cose che in seguito scopriremo esser vere”¹. Le parole chiave, che costituiscono il tutto delle caratteristiche del dubbio, sono: “ci libera”, “pregiudizi”, “mente”, “distaccare”, “sensi”, “scopriremo”, “esser vere”. Questi sette termini possono essere ricondotti tutti ad operazioni conoscitive e/o volitive: sensibilità, intelletto, volontà-libertà, nella loro mutua relazione, e costituiscono la dimensione preliminare entro la quale si istituisce il ruolo del dubbio cartesiano che, ben lungi dall’essere uno stratagemma volontaristico, è una messa alla prova delle relazioni reciproche, delle possibili identità e distinzioni, tra le tre facoltà.

Nell’espone la *Seconda*, Cartesio scrive: “l’anima che, facendo uso della propria libertà, suppone che non esistano tutte quelle cose della cui esistenza si può avere anche il minimo dubbio, riconosce che non è possibile che avvenga che essa nello stesso tempo non esista. Il che è inoltre di grandissima utilità poiché, in tal modo, distingue facilmente quali cose appartengono a lei stessa, cioè alla natura intellettuale, e quali al corpo” (*ibid.*) Le parole chiave, qui, sono: “anima”, “libertà”, “cose”, “esistenza”, “riconosce”, “utilità”, “distingue”, “natura intellettuale”, “corpo”. I nove termini si raccolgono, secondo un livello prevalentemente conoscitivo – dico prevalentemente e non unicamente per la presenza decisiva del termine libertà – intorno alla distinzione tra “natura intellettuale” e “corpo” e, forse, in modo più profondo intorno al problema dell’esistenza (sia in generale, sia, in particolare, per ciò che riguarda l’esistenza della natura intellettuale in quanto distinta dall’esistenza del corpo). Anche in questa sommaria esposizione della *Seconda Meditazione* le facoltà si presentano nel loro ‘naturale’ intreccio, determinato, mi sembra, dalla questione dell’esistenza.

A questo punto, in modo brusco, viene in primo piano la questione concernente le prove dell’immortalità dell’anima e, dopo aver denunciato che si intende seguire un “ordine che è quello in uso presso i geometri” (p. 139), si stabilisce di conseguenza sia di dover partire, per poter dare tali prove, dalla formazione di un concetto chiaro e distinto, sia “di sapere che tutte le cose che concepiamo chiaramente e distintamente sono vere [...] il che non ha potuto essere provato prima della quarta Meditazione” (*ibid.*). Immediatamente dopo si ricorda che nella *Seconda*, nella *Quinta* e nella *Sesta* si dà un

¹ Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di Lucia Urbani Ulivi, Rusconi, Milano 1998, p. 137. D’ora in poi si darà direttamente nel testo l’indicazione del numero della pagina relativa al passo citato; ritengo inutile indicare le pagine dell’edizione curata da C. Adam e P. Tannery, in quanto l’edizione italiana qui citata le riproduce al lato.

concetto distinto della natura corporea e si ribadisce la conclusione della *Sesta*, secondo la quale lo spirito e il corpo sono due sostanze differenti e contrarie, a motivo del fatto che lo spirito è indivisibile e il corpo invece è divisibile.

Questa prima immagine riassuntiva delle sei meditazioni colpisce per il fatto che Cartesio le ha esposte non menzionando la *Terza*: è partito dal dubbio, sullo sfondo delle mutue relazioni tra le facoltà, ed è pervenuto all'esistenza della natura spirituale e della natura corporea come tra loro distinte e contrarie.

Ma mi chiedo: le facoltà che sono tra loro in stretto rapporto, almeno a quel che ne è dato pensare guardando alla tessitura del dubbio, a quale forma di relazione fanno capo? Solo a quella della distinzione o, al massimo ad una non meglio precisata relazione reciproca? Come si distinguono tra loro? Solo perché ciascuna ha una propria identità?

Per ora posso dire che, in base a questa *prima linea argomentativa* (che espone le meditazioni in questa sequenza: I, II, IV, V, VI), l'identità di ciascuna facoltà e le reciproche distinzioni sembrano essere stabilite quale corollario del problema principale: quello dell'esistenza, di una doppia esistenza, dello spirito e del corpo. Ma la questione si complica anche solo pensando che le facoltà riguardano un solo tipo d'esistenza, quella della natura spirituale; il corpo, come estensione, è riconosciuto, come tale da una operazione della facoltà conoscitiva. In più è la stessa esistenza, che non è stata ancora veramente garantita se non come contenuto mentale chiaro e distinto, di certo vero, ma non per questo realmente esistente: "l'affermazione, Io sono, io esisto, è necessariamente vera, ogni qual volta pronuncio, o la mente la concepisce. Non intendo però ancora bene cosa mai sia quell'io, che ormai necessariamente sono" (p. 163).

Per conseguire una piena giustificazione dell'esistenza è necessario un nuovo cominciamento, un altro tipo di fondamento che non sia solo il contenuto chiaro e distinto. E' a questo punto che si avvia la seconda linea argomentativa della *Synopsis*: quella che rispone il contenuto delle meditazioni questa volta a partire dalla meditazione taciuta nella prima linea argomentativa: la *Terza* (III, IV, V, VI: questa la seconda linea argomentativa).

Cartesio prosegue in tal modo: "Nella terza Meditazione ho svolto, mi pare, abbastanza a lungo il mio argomento principale per dimostrare l'esistenza di Dio" (p. 141). Eccoci, ad un nuovo inizio: la prova dell'esistenza di Dio, qui il problema non è quello della eventuale circolarità tra il cogito e tale prova, come si pensa comunemente, quanto il fatto che l'esistenza di Dio costituisce il co-

minciamento della seconda linea argomentativa. Si passa poi nuovamente alla *Quarta* di cui si dice: “nella quarta, si prova che tutte quelle cose che concepiamo chiaramente e distintamente sono vere, ed insieme si spiega in che cosa consista ciò che rende tale la falsità” (p. 143) e si continua affermando che in questo luogo non tratta “in nessun modo [...] del peccato, o errore che si commette perseguendo il bene e il male” (*ibid.*). Esaminando il testo della *Quarta* potremmo vedere in dettaglio i rapporti tra le facoltà in relazione, appunto, all’errore, e potremmo evidenziare che, a dispetto della perentorietà dell’ultima affermazione, quella relativa all’aver completamente ommesso il peccato, la *Quarta Meditazione* presenta invece un chiaro ed esteso riferimento a questo problema (cfr.p. 229). A tal proposito cercherò di tratteggiare alcune considerazioni sui motivi che hanno impedito l’edificazione di una morale non solo “provvisoria”, quale si delinea nel *Discorso sul metodo*: si tratta di quegli stessi motivi che hanno consentito a Cartesio di dare una giustificazione della reale esistenza dei corpi materiali solo sulla base di Dio e, indipendentemente da tale base, solo in quanto estensione, in modo ‘provvisorio’, come possibilità, non come probabilità, né come necessità.

A proposito della *Quinta* si ricorda che in questa meditazione viene spiegata la natura corporea presa in generale e “come sia vero che la stessa certezza delle dimostrazioni geometriche dipenda da Dio” (p. 143). Infine “nella sesta si distingue – prosegue Cartesio – l’intelletto dall’immaginazione; si descrivono le caratteristiche di tali distinzioni; si dimostra come l’anima sia realmente distinta dal corpo; si fa vedere come tuttavia sia ad esso così strettamente congiunta, da comporre con esso una sola cosa [...] ed infine sono riportati tutti i ragionamenti dai quali si può concludere per l’esistenza delle cose materiali” (*ibid.*).

Ciò che hanno in comune le due linee interpretative è il criterio di verità come chiarezza e distinzione che si raggiunge nella *Quarta Meditazione*; ed è qui che possiamo capire perché la molteplicità dei corpi materiali e la molteplicità delle azioni non possono essere ricondotte ad una scienza della natura e, rispettivamente, a una morale, non solo provvisoria e perché Cartesio per giustificare questi due molteplici ha un bisogno anche epistemologico, oltre che teologico e spirituale, di Dio.

La Quarta Meditazione: del vero e del falso

La *Quarta Meditazione* inizia con l'intenzione di volgere la mente a quelle cose "solamente intellegibili e del tutto distaccate dalla materia" (p. 219). I primi due paragrafi costituiscono un riassunto delle principali tappe delle prime tre meditazioni: dall'idea dello spirito umano a quella di Dio, al fatto che "tutta la mia esistenza nei suoi singoli momenti dipende da lui" (*ibid.*); ma da qui comincia un nuovo, o quantomeno ulteriore, cammino: "oramai mi sembra di scorgere una via tramite la quale si possa pervenire da questa contemplazione di Dio, nel quale indubbiamente sono nascosti tutti i tesori delle scienze e della sapienza, alla conoscenza delle altre cose" (*ibid.*). Ma se le tante cose furono proprio ciò che per primo, in quanto oggetto dei sensi, venne sottomesso al dubbio, ora per poter camminare verso di loro, alla luce di una raggiunta "contemplazione", sarà necessario spiegare lo statuto dell'errore in quanto tale: cosa può condurci in errore, dato che ormai non è più possibile pensare né ad un genio maligno, né ad un Dio ingannatore? Per poter giustificare l'esistenza delle cose dell'universo è necessario quindi stabilire cosa è l'errore, e ciò senza revocarlo nella forma del dubbio. L'errore è, e non se ne può dubitare, ed è in quanto distinto dall'idea di Dio chiara e distinta, dalla sua esistenza, dall'idea della mente, in quanto chiara e distinta. Tutte queste distinzioni dovrebbero condurre alla genesi dell'errore, ed infatti il cammino verso le cose dell'universo deve passare per l'errore e per una prima distinzione, quella tra l'intelletto e volontà.

L'ingannare ben lungi dall'essere segno di potenza testimonia debolezza e perciò non può essere attribuita a Dio, e Dio mi ha dotato della capacità di giudizio: capacità che non può sbagliare ammesso che se ne faccia un uso conveniente (cfr. *ibid.*). Ma cosa può spingere verso un uso non conveniente? C'è, per caso una facoltà per errare? Se ci fosse allora non si tratterebbe di possibili usi della facoltà di giudizio e ne seguirebbe che la distinzione tra la facoltà del vero e quella dell'errore è una distinzione assoluta e non determinata dall'"uso", eppure, evidentemente la sola parola uso non è sufficiente per spiegare la genesi dell'errore: basta solo per permanere sul piano descrittivo e non, appunto, esplicativo. Allora che cosa spinge verso un uso 'illegittimo' del giudizio, e per quali motivi, e a causa di quale capacità?

Cartesio, a questo punto, introduce la questione del nulla e la introduce in profonda connessione con quel fondamento ontologico e spirituale dell'uomo che è l'esperienza della finitezza e della "man-

canza di”: esperienza fondante il dubbio stesso e quindi il ‘cominciamento’ delle meditazioni: «mi accorgo che mi si para innanzi non soltanto un’idea di Dio – o dell’ente sommamente perfetto – reale e positiva, ma anche, per così dire, una certa idea negativa del nulla [ma non possiamo non chiederci, in sintonia con lo stesso procedere cartesiano, quale sia la genesi di questa idea. Forse il nostro stesso essere “mancanti”, il dubbio?] – o di ciò che è sommamente privo di ogni perfezione – e che io sono stato collocato come qualcosa di intermedio tra Dio e il nulla – o tra il sommo ente e il non ente – cosicché, in quanto sono creato dal sommo ente, in me invero non c’è nulla per cui mi inganni, o sia indotto in errore, ma in quanto in qualche modo partecipo anche del nulla, o del non ente, cioè in quanto io stesso non sono il sommo ente, e mi manca un gran numero di cose, non c’è proprio da stupirsi che io mi inganni» (p. 221). E’ qui centrale la nozione di partecipazione, ma non solo in relazione a Dio, l’ente supremo, ma anche in rapporto al non ente; solo che il nulla, che qui si presenta, ha un duplice aspetto: quello legato all’essere l’opposto (il contrario?) di Dio (ma come pensare l’assolutamente distinto da Dio? Come esistente?) e quello legato all’uomo in quanto “mancante” e proprio per questo capace del dubbio; ma come può l’uomo partecipare a un qualcosa che alla fine è lui stesso, il suo proprio niente? In che senso prendere l’asserzione che l’uomo è un termine medio tra l’essere e il non essere? L’essere è e l’uomo ne partecipa, e fin qui sembrano non esserci troppi problemi perché l’essere è Dio e Dio ha creato l’uomo e quindi l’uomo partecipa di Dio; ma in che senso il non essere è? Se il non essere non è, in senso assoluto, come può l’uomo essere un “termine medio”? Ma se il non essere, in quanto tale, ossia senza smettere di non essere, è il contrario di Dio, allora Dio stesso è distinto da un principio autonomo in sé, in modo assoluto, come Dio stesso. Se il non essere è solo l’aspetto limitato dell’uomo, il suo essere è a tal punto quello dell’uomo, da rendere il non essere un essere-esistente mancante e finito, e dunque non il “non essere”; e in questo caso come pensare la partecipazione dell’uomo al non essere, sarebbe a dire a dire che l’uomo partecipa di se stesso.

Cerchiamo, ora, di vedere come tutti questi problemi si riflettano sui rapporti tra le facoltà dell’uomo, e sul rapporto che ciascuna di esse ha con il loro creatore e “conservatore”; sottolineando, però, il fatto che, almeno esplicitamente, la questione del non essere, dopo e nonostante questa sua centrale e ormai imprescindibile apparizione, scompare; al suo posto viene molto più enfatizzata la relazione tra la finitezza dell’intelletto e l’infinitezza della volontà, quasi che

quest'ultima prenda il posto del non essere come esposizione all'errore, anche se così, a ben vedere non può essere – cioè la volontà come vicina al non essere – perché è la volontà che ci avvicina a Dio.

Con un certo salto, Cartesio interrompe il discorso e passa al piano dell'introspezione per individuare la causa dell'errore: "Infine, rivolgendomi più da vicino a me stesso, e ricercando quali siano i miei errori [...] mi accorgo che essi dipendono da due cause che concorrono, e cioè dalla facoltà di conoscere che è in me, e dalla facoltà di scegliere, o libero arbitrio, cioè dal concorso dell'intelletto con la volontà. Infatti con il solo intelletto colgo soltanto le idee, sulle quali posso esprimere un giudizio, e in esso, considerato così specificamente, non si trova nessun errore propriamente detto" (p. 225). Strana situazione: l'intelletto (spirito o mente) che nella seconda meditazione veniva accuratamente distinto dalla sensazione e dalla immaginazione, dal loro tipo di visione, proprio per identificarlo come *mentis inspectio* e base del giudizio e dunque dell'affermazione e della negazione, ora viene presentato a tal punto come visione mentale (di certo non sensibile-immaginifica) da distinguere l'intelletto stesso, in questa sua funzione – di solo vedente dei suoi stessi contenuti – dal giudizio, dall'affermare e dal negare, e ciò per esaminare cosa può spingere ad un giudizio falso, all'errore. Stranamente, si potrebbe dire che le sensazioni mentali dell'intelletto sarebbero sempre o chiare e distinte o oscure e confuse e come tali percepite, e che dunque, classicamente, come la sensibilità non è il luogo dell'errore, ma lo è il giudizio, così, analogamente, l'intelletto da solo, come spettatore dei suoi contenuti, non cadrebbe in errore perché si limiterebbe a percepire, con l'occhio della mente, i contorni, netti o sfocati delle idee: il giudizio scivola così, ma ripeto stranamente, nel libero arbitrio; e qui e solo qui, nella libertà può nascere la privazione e l'errore. La volontà diventa, così, non tanto la facoltà del giudizio, ma sicuramente la facoltà che spinge, con la forza delle passioni, ed in questo senso della sensibilità, a giudicare comunque, anche senza averne gli elementi adeguati, i contenuti evidenti o no della mente. Ma così tutte le distinzioni guadagnate a fatica nel corso delle precedenti Meditazioni sembrano sfocarsi reciprocamente (da qui uno degli elementi che distinguono le due linee argomentative della *Synopsis*).

La volontà deve mostrarsi, quindi, ampia ed estesa, con un tipo di potere di affermare o negare che l'intelletto non possiede e che anzi può solo subire: "c'è solamente la volontà, o libero arbitrio, che sento in me essere tanto grande, da non poter cogliere l'idea di nessuna più grande; è anzi soprattutto essa, in ragione della quale comprendo di

portare in me una certa rassomiglianza di Dio” (p. 227). Prima l’errore sembrava sorgere dal partecipare del non essere (il contrario di Dio?), ora è generato da una facoltà che più di tutte, proprio per la sua grandezza, ampiezza e estensione, ci fa conoscere come fatti a somiglianza di Dio.

A questo punto emerge l’attributo fondamentale della volontà, quello che può portare all’errore, e che la rende “grande” ampia e estesa non ad arbitrio, e in questo senso è a somiglianza di Dio: il giudizio, l’affermare e il negare, il ‘seguire’ e il ‘fuggire’, possono essere azioni della volontà in quanto libera, ma cosa molto importante è che per Cartesio, la libertà non è ‘indifferenza’, “perché io sia libero non occorre che io possa rivolgermi sia verso l’una, che verso l’altra parte” (*ibid.*): “quell’indifferenza che provo allorquando nessuna ragione mi sospinge di più da una parte che dall’altra, è il grado più basso della libertà, e non è segno di perfezione in essa, ma solamente di mancanza di conoscenza, o di una qualche negazione; se infatti vedessi sempre chiaramente che cosa sia vero e buono, non mi interrogarei mai su quale giudizio vada espresso o su ciò che va scelto; e così, per quanto del tutto libero, non potrei tuttavia mai essere indifferente” (p. 229). Independentemente dal fatto che in queste righe il bene svolge un ruolo fondamentale e che invece Cartesio nella *Synopsis* aveva affermato che le *Meditazioni* avrebbero riguardato solo il discernimento del vero e del falso e non l’errore che si commette relativamente alla ricerca del bene e del male (cfr. p. 143), non si può in alcun modo sottovalutare la portata gnoseologica dell’affermazione secondo cui la libertà non è indifferenza.

Torniamo al testo. “Allora, donde nascono i miei errori?” (*ibid.*) Dal fatto che la volontà molto più grande, ampia e estesa dell’intelletto non può essere contenuta negli stessi limiti, estendendosi, così, alle cose che non vengono intese: questa la causa che io “sbaglio e pecco” (*ibid.*) A questo punto però il concetto di indifferenza si restringe e indica ciò che prova lo spirito di fronte a ciò che viene percepito non “in modo sufficientemente manifesto in quel momento in cui la volontà delibera” (p. 231): quando non si hanno, cioè, ragioni sufficienti per essere persuasi piuttosto dell’una o dell’altra cosa, donde segue che sono “indifferente ad affermare o a negare sia l’una che l’altra cosa, come pure ad esprimere su entrambe un qualsivoglia giudizio” (*ibid.*). Il binomio libertà-non-indifferenza (che di certo non esclude il caso del percepire con perfetta chiarezza) mi sembra che venga a restringersi solo a questo ultimo caso, lasciando solo sullo sfondo la libertà come semplice deliberazione nel

giudizio. In effetti il criterio stesso di verità posto da Cartesio non poteva che limitarsi rispetto a questo caso (così effettivamente viene tenuto fuori il caso del discriminare il bene dal male, non prima, ossia non prima di questa delimitazione del legame libertà-non-indifferenza). Il rapporto intelletto-volontà, tematizzato per comprendere la genesi dell'errore, ha così condotto, dopo che si è stimata l'estensione della volontà, a ridurre il buon uso di questa all'intelletto stesso; allora si può ancora parlare di una relazione tra l'intelletto e la volontà? O piuttosto di una loro identità, qualora l'uso legittimo di una delle due facoltà deve essere corrispondente ai contenuti, chiari e distinti, dell'altra? Un determinato criterio di verità, quello dei contenuti mentali chiari e distinti, ha posto l'identità delle facoltà. Non errare diventa, dunque, identico al vero? (cfr. p. 237). Cosa sarà in grado di fare tale identità, dettata da un simile criterio, rispetto alla realtà dei corpi esterni, e rispetto al proprio corpo e alla altrettanto reale esistenza delle azioni umane? Il problema non si pone come estrinseco a ciò che è stato raggiunto, il criterio di verità appunto, e ciò perché sarà la facoltà della memoria a doversi fare carico di imprimere in sé molto bene il criterio stesso, al fine di acquisire "un certo abito a non errare" (*ibid.*).

Questo criterio di verità non porta al dualismo di cogito e estensione, ma ad un monismo mentale, che permane in un costante e necessario fondamento teologico.

I problemi connessi: a) alla identità e alla distinzione tra le facoltà; b) al vero e all'errore; c) al fondamento dell'esistenza reale dei corpi e a quello dell'esistenza reale delle azioni, sono, forse, riconducibili a quella non dichiarata doppia esposizione delle sei meditazioni, alle due linee espositive della *Synopsis*: a) I, II, IV, V, VI e b) III, IV, V, VI.

Nella prima linea troviamo così riassunto il percorso delle *Meditazioni*: I *Med.*, esposizione delle ragioni del dubitare; necessità del dubbio; II *Med.*, scoperta da parte dello spirito che è impossibile che non esista egli stesso; distinzione tra la natura intellettuale e i corpi; immortalità dell'anima; verità come chiarezza e distinzione; IV *Med.*, prova di tale modello di verità; V *Med.* e VI, concetto distinto della natura corporea; anima e corpo come sostanze diverse e contrarie.

Nella seconda linea troviamo tale percorso: III *Med.*, prova dell'esistenza di Dio; IV *Med.*, spiegazione della genesi dell'errore; V *Med.*, spiegazione della natura corporea; asserzione che la certezza stessa delle dimostrazioni geometriche dipende dalla conoscenza di

un Dio; VI *Med.*, distinzione e congiunzione di anima e corpo; ragioni dalle quali si può concludere l'esistenza delle cose materiali.

La non piena sovrapposibilità, o identità, delle due linee mostra due elementi eterogenei tra loro: la legittimazione 'razionale', geometrica, dell'estensione in quanto tale e la legittimazione teologica e spirituale dell'esistenza in Dio.

Dalla parziale composibilità e insieme dalla pari parziale impossibilità delle due linee argomentative si genera tutto quell'insieme, vivo, di problemi della *Quarta Meditazione*.

Summary: *Starting with the Synopsis Descartes writes at the beginning of Metaphysical Meditations, the paper shows the unexpected presence of two distinguished arguments, which affect the general interpretation of the text with great theoretical consequence.*

Key words: Intellect, will, truth, error, God.

Parole chiave: Intelletto, volontà, verità, errore, Dio.