

MARIAFRANCA SPALLANZANI

«FALLACIA VEL DECEPTIO». DESCARTES E GLI INGANNI DI DIO

«Ineluttabilità del Dio ingannatore di Descartes», scriveva Hans Blumenberg difendendo la legittimità dell'età moderna che si sarebbe inaugurata proprio con "l'esperienza" cartesiana del dubbio metafisico sulla figura del Dio ingannatore come ipotesi iperbolica di un'imperfezione naturale della mente umana. Nelle *Meditationes* Blumenberg leggeva, infatti, quell'esperienza della ragione «che essa compie su di sé in condizioni di massima difficoltà per poi giungere a sé e legittimare l'inizio posto a se stessa», «costruendo così il mito del suo inizio radicale» e della sua radicale autonomia¹.

Figure centralissime e problematiche, quella del Dio ingannatore "in dittico"² con quella del genio maligno, che Descartes aveva introdotto ad arte nell'itinerario meditativo della *Prima meditazione* come figure filosofiche di rischio estremo della natura umana e come argomenti d'insicurezza radicale della ragione per saggiare la tenuta filosofica del suo potere e misurare la validità dei suoi enunciati mediante il ricorso alle sue sole forze³: tutta la storiografia

¹ H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna* (1966), tr. it. di C. Marelli, Introd. di R. Bodei, Genova, Marietti, 1992, p. 194 ss.

² H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1978, pp. 114-119.

³ G. RODIS LEWIS, *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, pp. 225-232.

più recente non ha mancato di sottolinearlo ampiamente, pur con profonde differenze di interpretazioni⁴.

1. «*Deum absoluta protestate mentiri*». *Le obiezioni dei teologi a Descartes*.

Ma il Dio ingannatore e il genio maligno erano anche figure tradizionali della Scolastica, come avevano rilevato i teologi delle

⁴ Ricchissima è la bibliografia su questo argomento. Mi limito a citare i seguenti studi: F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, P.U.F., 1950; J.-M. BEYSSADE, *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979; *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, P.U.F., 2001, e, dello stesso autore, *Études sur Descartes. L'histoire d'un esprit*, Paris, Editions du Seuil, 2001; H. BOUCHILLOUX, *Montaigne, Descartes: vérité et toute-puissance de Dieu*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 2009, pp. 147-168; G. CANTELLI, *Verità, errore, peccato. Qualche considerazione sulle premesse teologiche della metafisica di Cartesio*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 1997, pp. 665-704; E.M. CURLEY, *Descartes against the Sceptics*, Oxford, Blackwell, 1978; H. FRANKFURT, *Demons, dreamers and madmen. The defense of Reason in Descartes's Meditations*, New York, The Bobbs-Merrill Company, 1970; A. FUNKENSTEIN, *Theology and the scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, P.U.P., 1986; GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, cit.; T. GREGORY, *Dio ingannatore e Genio maligno. Note in margine alle "Meditationes" di Descartes*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1974, pp. 477-516, e, dello stesso autore, *Genèse de la raison classique, de Charron à Descartes*, Paris, P.U.F., 1998 (nouv. éd. 2000); M. GUEROUULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953; J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, P.U.F., 2000⁴; H. LAUX, D. SALIN (dir.), *Dieu au XVIIe siècle. Crise et renouvellement du discours*, Editions Facultés jésuites de Paris, 2001; J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975 (nouv. éd. 1993), *Le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., 1986, e, dello stesso autore, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, P.U.F., 1986, e *Questions cartésiennes. I et II*, Paris, P.U.F., rispettivamente 1991 e 1996; G.-J. D. MOYAL, *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les «Méditations»*, Paris, Vrin, 1997; G. PAGANINI, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, Paris, Vrin, 2008; A. ROBINET, *Descartes: la lumière naturelle*, Paris, Vrin, 1999; RODIS-LEWIS, *L'œuvre de Descartes*, cit.; E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1988, e, dello stesso autore, *L'inganno divino nelle "Meditazioni" di Descartes*, «Rivista di filosofia», XC, 1999, pp. 219-251; *Quel che Dio non può fare. Descartes e i limiti della potenza divina*, in *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a c. di G. Canziani, M. A. Granata, Y.-Ch. Zarka Milano, Franco Angeli, 2000, pp. 335-350, e *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Bari, Laterza, 2006.

Seconde Obiezioni, allarmati dalla deriva di Descartes verso una forma di pelagianesimo filosofico⁵ che lo avrebbe portato ad ammettere senza riserve la tesi della perfezione naturale dell'uomo⁶ proprio a partire dalla discussione su tali figure e dalla confutazione della loro possibilità. Autorizzati dalla lettera delle Scritture, i teologi gli ricordavano, infatti, che l'argomento degli inganni divini, cui Descartes aveva fatto ricorso nella *Prima meditazione* e che aveva poi negato in modo assoluto nella *Terza* e nella *Quarta*⁷, era stato invece un argomento forte di certi autori della Scolastica del XIV e del XV secolo, che avevano ammesso la tesi che Dio potesse ingannare gli uomini in virtù della sua potenza assoluta⁸. Così, lo

⁵ Descartes si difende dai sospetti di pelagianesimo nella lettera a Mersenne del marzo 1642, che gli offre inoltre l'occasione per tornare alla sua teoria della distinzione tra "conoscenza naturale" e "conoscenza soprannaturale": «J'ai cherché dans saint Augustin les passages que vous m'avez mandé sur ce Psaume. J'y ai aussi cherché les erreurs de Pelagius, pour savoir sur quoi se peuvent fonder ceux qui disent que je suis de son opinion, laquelle j'avais ignorée jusqu'à présent. Mais j'admire que ceux qui ont envie de médire, s'avisent d'en chercher des prétextes si peu véritables et si tirés par les cheveux. Pelagius a dit qu'on pouvait faire de bonnes œuvres et mériter la vie éternelle sans la Grâce, ce qui est condamné par l'Église; et moi je dis qu'on peut connaître par la raison naturelle que Dieu existe, mais je ne dis pas pour cela que cette connaissance naturelle mérite de soi, et sans la Grâce, la gloire surnaturelle que nous attendons dans le ciel. Car, au contraire, il est évident que, cette gloire étant surnaturelle, il faut des forces plus que naturelles pour la mériter. Et je n'ai rien dit touchant la connaissance de Dieu, que tous les théologiens ne disent aussi. Mais il faut remarquer que ce qui se connaît par raison naturelle, comme qu'il est tout bon, tout puissant, tout véritable etc., peut bien servir à préparer les infidèles à recevoir la foi, mais non pas suffire pour leur faire gagner le Ciel; car pour cela, il faut croire en Jésus-Christ et aux autres choses révélées, ce qui dépend de la Grâce» (AT III, p. 543 ss.).

⁶ Si veda, a questo proposito, il libro di E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme*, Paris, Vrin, 1998: pp. 289-351.

⁷ *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio III*, AT VII, p. 52: «Ex quibus satis patet illum [Deum] fallacem esse non posse; omnem enim fraudem & deceptionem a defectu aliquo pendere, lumine naturali manifestum est». E anche *Meditatio IV*, AT VII, p. 53: «In primis enim agnosco fieri non posse ut ille [Deus] me unquam fallat; in omni enim fallacia vel deceptione aliquid imperfectionis reperitur; & quamvis posse fallere, nondum esse videatur acuminis aut potentiae argumentum, proculdubio velle fallere, vel malitiam vel imbecillitatem testatur, nec proinde in Deum cadit».

⁸ *Meditationes de Prima Philosophia. Secundae Objectiones*, AT VII, p. 125 ss.: «Deum negas posse mentiri aut decipere, cum tamen non desint scholastici qui illud affirmant, ut Gabriel, Arminiensis et alii, qui putant Deum absoluta

esortavano a non sottovalutare tale dottrina e lo richiamavano al dovere di spiegare più ampiamente e in modo “chiaro e distinto” la sua soluzione: «quel suo principio, cioè, di una conoscenza chiara e distinta»⁹, che sarebbe immune dalle ipoteche teologiche e dai dubbi filosofici sulla fallibilità radicale della mente.

Del resto, erano argomenti opposti a Descartes, pur con qualche variante, anche dai teologi delle *Seste Obiezioni*: contro la sua ferma negazione degli inganni divini, essi non esitavano, infatti, a difendere la possibilità di una conoscenza, sensibile o intellettuale che fosse, del non-esistente attraverso l'argomento della creazione possibile da parte di Dio di *species* senza l'oggetto corrispondente¹⁰, e a

protestate mentiri, hoc est contra suam mentem et contra id quod decrevit, aliquid hominibus significare: ut cum absque conditione dixit Ninivitis per Prophetam “adhuc quadraginta dies et Ninive subvertetur”; et cum alia multa dixit, quæ attamen minime contigerunt, quod verba illa menti suæ aut decreto suo respondere noluerit. Quod si Pharaonem induravit et obcæcavit, in Prophetas mendacii spiritum immisit, unde abes nos ab eo decipi non posse? Nonquid Deus se potest erga homines gerere, ut medicus erga ægros, & parte circa filolos, quos uterque tam sæpe decipiunt, idque sapienter et cum utilitate? Si enim Deus puram nobis ostenderet veritatem, quis eam oculus, quæ mentis acies sustinere valeat?».

⁹ *Meditationes de Prima Philosophia. Secundæ Objectiones*, AT VII, p. 126: «Quid enim, si tua natura sit eiusmodi ut semper decipiatur, vel saltem sæpe sæpius? Sed unde habes quod in iis, quæ clare et distincte putas te conoscere, certum sit te neque decipi, neque posse decipi? Quoties enim quempiam experti sumus deceptum fuisse in iis, quæ solo clarius se scire credebat? Hoc igitur principium claræ & distinctæ cognitionis ita clare & distincte debet explicari, ut nullus probæ mentis possit unquam decipi in iis, quæ clare et distincte scire crediderit; alioqui nullum adhuc certitudinis gradua penes homines, seu apud te, possibile cernimus».

¹⁰ *Meditationes de Prima Philosophia. Sextæ Objectiones*, AT VII, p. 415 ss.: «Hincque nascitur quintus scrupulus, qui radices figit in illa deceptione, quam ipsi Deo penitus denegas. Cum enim plurimi Theologi censeant continuo damnatos, tum angelos, tum homines, per ideam ignis torquentis sibi a Deo inditam decipi, adeo ut fermissime credant, clarissimeque videre aut percipere putent, se revera torqueri ab igne, licet nullus sit ignis, nunquid similibus ideis nos Deus potest decipere, nobisque continuo illudere speciebus vel ideis in animas nostras immissis? Adeo ut existimemus nos clare videre, & singulis sensibus percipere, quæ tamen non sint extra nos, ut neque cælum sit aut terra, neque brachia, pedes, oculus &c. habeamus. Quod quidam facere potest absque iniuria & iniquitate, cum sit supremus omnium Dominus, deque suis absolute possit disponere; præsertim cum id efficere queat ad deprimentendam hominum superbiam & illorum punienda peccata, vel propter peccatum originale, aut alias ob causas occultas». Nella lettera a Mersenne del 21 aprile

opporre all'evidenza vittoriosa della sua metafisica il richiamo della Scrittura alla fragilità e alla debolezza della condizione umana¹¹. Non mancavano inoltre di ricordargli il suo dovere di cristiano di chiarire comunque le sue posizioni in materia di fede, al di là delle strategie retoriche delle sue dimostrazioni e delle riserve teoriche di una filosofia prima nettamente distinta dalla teologia¹²: riserve che Descartes ribadiva invece, e con fermezza, nelle sue risposte con gli argomenti "cartesianissimi" della distinzione degli ambiti¹³, pur accennando, tuttavia, ad un'interpretazione "cartesiana" dei passaggi scritturali citati dagli obiettori, distinguendo tra «la nuda verità» dell'idea e «i modi di parlare di Dio adattati alla comprensione del volgo»¹⁴.

1641, Descartes si mostrava sorpreso di tali osservazioni: «*Deus mentiri non potest*; ce qui est répété en tant de lieu dans saint Augustin, saint Thomas et autres, que je m'étonne que quelque théologien y contredise, et ils doivent renoncer à toute certitude, s'ils n'admettent cela pour axiome que *Deus nos fallere non potest*» (AT III, p. 359 ss.).

¹¹ *Meditationes de Prima Philosophia. Sextæ Objectiones*, AT VII, p. 416: «Quæ sane confirmare videntur illis Scripturæ locis, quæ probant nos scire nihil posse, qualis est locus Pauli, I ad Cor., cap. 8, vers. 2: *Si quis, inquit, se existimat aliquid scire, nondum cognovit quemadmodum oporteat scire*; & locus Ecclesiastæ, c. 8, v. 17: *Intellexi quod omnium operum Dei nullam potest homo invenire rationem eorum quæ fiunt sub sole*; & quanto plus laboraverit ad quærendum, tanto minus inveniet; etiamsi dixerit sapiens se nosse, non poterit reperire».

¹² *Meditationes de Prima Philosophia. Sextæ Objectiones*, AT VII, p. 416: «Nec est quod dicas in persona impiorum loqui: alioqui ea de re serio monere, & quæ attulerat repelle debuisset; vel etiam deneges te ad ea respondere debere, quod ad Theologos Scriptura pertineat: cum enim sis Christianus, te paratum esse decet ad omnibus aliquid adversus fidem, præsertim vero adversus ea quæ statuere cupis, objicientibus respondendum, pro viribus satisfaciendum».

¹³ *Meditationes de Prima Philosophia. Sextæ Responsiones*, AT VII, p. 428 ss.: «Quantum autem ad loca Scripturæ, non existimo meum esse ad ipsa rispondere, nisi si quando videantur adversari alicui opinioni quæ mihi sit peculiaris. Cum enim tantum asseruntur in illas quæ apud omnes Christianos sunt vulgares, quales sunt eæ quæ hic impugnantur, nempe quod aliquid sciri possit, & quod animæ humanæ non sint similes iis jumentorum, vererem crimen arrogantiae, si non malletm responsionibus ab aliis jam inventis contentus esse, quam novas escogitare, quia nunquam me Theologicis studiis immisci, nisi in quantum ad privatam meam institutionem conferebant, nec tantum in me divinæ gratiæ experior, ut ad illa sacra vocatum putem».

¹⁴ Descartes l'aveva ribadito quasi come un'ovvietà anche nelle *Secundæ Responsiones*, AT VII, p. 142 ss.: «Omnibus enim est nota distinctio inter modos loquendi de Deo ad vulgi sensum accomodatum, & veritatem quidam aliquam,

Argomenti, insomma, iscritti in una lunga tradizione di teologia scolastica che, insistendo proprio sull'onnipotenza divina intesa come spiegazione del *Credo in Deum patrem omnipotentem*, era giunta a modificare profondamente non solo la teologia, ma anche la problematica filosofica, mettendo in crisi tanto la definizione di verità come *adæquatio rei et intellectus* per la possibilità che si desse conoscenza intuitiva del non-esistente, quanto la capacità stessa della ragione di raggiungere una certezza immune da ogni sospetto derivato dell'ipotesi di un inganno di Dio, libero di creare una proposizione non vera nell'intelletto inducendolo così all'assenso al falso. E ciò non solo per quanto riguarda le cose materiali e gli oggetti sensibili, sui quali sarebbe stato sufficiente l'azione ingannatrice e illusionistica del demonio che, anzi, agisce unicamente sulle specie sensibili, ma – e soprattutto – per quanto riguarda le essenze intellettuali.

E non era un caso che Descartes avesse insistito proprio sulla conoscenza delle verità intellettuali, convocando nella *Prima meditazione* la figura del Dio onnipotente, che solo nella *Terza* e nella *Quarta* prenderà il nome di *deceptor*, per mettere alla prova del dubbio metafisico sulla presunta fallibilità costitutiva della mente l'evidenza delle matematiche e garantire la verità dell'evidenza dall'apparenza dell'evidenza, fondando così l'evidenza della scienza sull'evidenza "più evidente" della filosofia prima.

Dicevo della teoria degli inganni divini evocata dai teologi delle *Seconde Obiezioni*, che citavano a sostegno delle loro osservazioni, oltre ad "altri" autori, Gabriel Biel e Gregorio da Rimini: inganni – *deceptiones* – che non deriverebbero dalla *potentia ordinata Dei*, ma, piuttosto dall'esercizio della sua *potentia absoluta*¹⁵, come aveva sostenuto Gregorio da Rimini censurando le tesi estreme di

sed ut ad hominem relatam, continentes, quibus Sacræ litteræ uti solent, atque alios, magis nudam veritatem, nec ad hominem relatam, exprimentes, quibus omnes inter philosophandum uti debent, & ego præcipue in Meditationibus meis uti debui».

¹⁵ GREGORIO DA RIMINI, *Super II Sent.*, d. 42-43-44, q. 2: «Deus non potest de potentia ordinata fallere; de absoluta tamen posset causando in mente alicuius falsum assensum».

Adamo di Woodham¹⁶. Teoria di tradizione occamista – dello stesso Occam, ad esempio, nei *Quodlibeta*¹⁷ – spesso legata al commento delle *Sententiæ* di Pietro Lombardo, secondo la quale il *decipere* sarebbe una forma della causalità divina e un'espressione dell'onnipotenza di Dio che, proprio in virtù dell'esercizio della sua onnipotenza, potrebbe creare una proposizione falsa, immetterla nell'intelletto dell'uomo e provocarne l'assenso, rendendo in tal modo legittimo il dubbio su ogni nostra conoscenza. E ciò senza che tale atto divino cada sotto la determinazione sincategorematica dell'*iniuste* o del *vitiose*, e senza che l'inganno implichi una *intentio fallendi*.

Ma l'argomento degli inganni divini era stato largamente dibattuto anche nella Seconda Scolastica, come ricordavano i teologi delle *Seste Obiezioni*, dai Conimbricensi in particolare, che l'avevano legato alla questione dell'origine radicale dell'errore – così Suarez nella *Disputatio IX*¹⁸ ben nota a Descartes¹⁹ – e che, sull'autorità di

¹⁶ Vero è che, dinnanzi alle tesi estreme di Adamo di Woodham, Gregorio da Rimini si era ritirato, asserendo che Dio non può dire il falso *absolute*, e negando la distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* in virtù dell'identificazione fondamentale di Dio e di bene. Così, nel suo testo *Super II Sent.*, d. 42-43-44, q. 2: «Si Deus vult mentiri Deus non est: sequitur enim si Deus dicit falsum cum intentione fallendi, Deus vult mentiri, ut probatum est; ergo si Deus sic dicit falsum, Deus non est Deus, et per consequens si Deus potest sic dicere falsum, Deus potest non esse Deus: consequens est falsum ergo et antecedens [...]. Absolute Deus non potest dicere falsum. Hanc probo primum sic: si Deus posset dicere falsum in sensu supra dato, Deus posset non esse Deus, consequens est falsum».

¹⁷ Per esempio nella *Quæstio VI* dei *Quodlibeta* (VI, q. 6), «Utrum cognitio intuitiva possit esse de objecto non esistente». Ad essa Occam rispondeva positivamente, Dio potendosi sostituire alla causalità delle cause seconde in virtù della sua *potentia absoluta*. «In ista quæstione pono duas conclusiones. Prima est quod cognitio intuitiva potest esse per potentiam Dei de objecto non esistente. Quod probo primo per articulum fidei "Credo in Deum patrem omnipotentem". Quem sic intelligo, quod quodlibet est divinæ potentie attribuendum quod non includit manifestam contradictionem: sed illud fieri a Deo non includit contradictionem: ergo etc. Præterea in illo articulo fuldatur illa propositio famosa theologorum: quidquid Deus producit mediante causis secundis potest immediate sine illis producere et conservare. Ex ista propositione arguo sic: omnem effectum quem Deus mediante causa cum causa secunda potest immediate per se causare. Sed in noticiam intuitivam corporalem potest mediante objecto; ergo potest in eam immediate per se».

¹⁸ F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicæ*, IX. *De falsitate seu falso*, in particolare: Sectio II. *Quæ sit falsitatis origo*, 7: «Dices: interdum potest

Tommaso, l'avevano connesso alla spiegazione di certe apparizioni straordinarie che si potevano dare al di fuori del normale processo conoscitivo come la conoscenza del non-esistente²⁰: eventualità che rimarrebbe sempre aperta in un universo in cui l'uomo fosse soggetto in tutto il suo essere al suo Creatore²¹.

Argomenti tradizionali, dunque, ma ancora vivi nel Seicento in un'ampia trama di discussioni teoriche e di posizioni apologetiche,

intellectus necessitari ab extrinseca causa, ut a Deo, vel ab angelo, qui, si malus sit, potest ita proponere aliquid falsum ut intellectus dissentire non possit. Et confirmatur, nam ipsa evidentia interdum est apparens tantum; ergo tunc potest circa falsum versari et tamen non minus necessitat intellectum quam si esset vera. Respondetur posse, quidem Deum necessitatem inferre intellectui, etiam in his quæ evidentia non sunt; hic autem modus operandi est præter vel supra naturam intellectus, secundum quam nunc tantum loquimur. Posito autem illo miraculo, vera et sana doctrina theologorum docet non posse Deum inducere intellectum ad falsum, quia non minus hoc eius bonitati repugnat quam mentiri. Unde fieri nullo modo potest ut Prima falsitatis origo in Deum speciali modo ad illam inducentem seu operantem referatur. Quod vero ad angelum spectat, dicendum est non posse angelum naturali virtute immediate immutare intellectum ad iudicium seu actum secundum; hoc est enim proprium Dei, auctoris eius. Unde multo minus potest angelus malus necessitare intellectum ad falsum assensum, sed ad summum potest suggestionem et persuasionem inducere ad assensum falsum per modum disciplinæ; semper tamen potest homo illi dissentire, aut saltem non assentiri, si velit». Si vedano le osservazione di E. FAYE, *Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suarez*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 126, 2001, pp. 61-72.

¹⁹ *Meditationes de Prima Philosophia. Quartæ Responsiones*, AT VII, p. 235, in cui, appunto, a proposito della falsità materiale delle idee, Descartes, tra gli autori che «gli sono caduti sotto le mani», cita Suarez, in particolare la IX delle *Disputationes Metaphysicæ*, Sectio II, 4.

²⁰ COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS SOCIETATIS JESU, *In tres libros de anima*, Lugduni, 1604, *In II*, cap. 6, q. 3, a. 1, p. 18: «Potest Deus speciem, quam Socrates in meum oculum impressit, amoto Socrate conservare, quæ cum Socratem eodem pacto quo antea referat, adhuc eum tamquam præsentem aspectui obiiciet: potestque id confirmari iis iis quæ in mysterio divinæ Eucharistiæ interdum apparent. Nonnunquam enim Deus puerum, carnem, manum, et quædam alia oculis repræsentat, producendo in eis talium rerum, etsi præsentem non sint, species, ut docet sanctus Thomas, 3, part. quæst. 73, art. 8, Durandus in 4. distinct. 10. quæst. 4. et aliis. In hæc vero res ita fertur aspectus, ac si præsentem essent; unde et intellectus nisi aliunde edoctus iudicium cohibeat, eas præsentem iudicat».

²¹ GREGORY, *Dio ingannatore e Genio maligno*, cit., p. 491 n.

spesso evocati e spesso criticati all'epoca proprio per la loro ambigua valenza argomentativa potenzialmente sovversiva dell'ortodossia teologica, non meno che per le possibili derive verso l'incredulità di un'esegesi scritturale sempre più incerta²², verso le doppiezze di un'arte politica sempre più spregiudicata²³, ma anche verso le sofisticherie della dottrina degli equivoci e delle restrizioni mentali difesa dai casuisti dell'età e duramente censurata dai loro avversari²⁴.

Nella cultura del tempo, insomma, le figure del Dio ingannatore e del genio maligno, ipotesi metafisica e artificio metodologico²⁵ centrali nei testi di Descartes, avevano la forza di evocare serie ipoteche teologiche, tali da avanzare la possibilità stessa dell'esistenza di un universo truccato in luogo dell'universo reale e da annichilare il senso e i modi della conoscenza naturale dell'uomo. Richiamando la figura del Dio ingannatore, eliminato nelle *Meditationes* dall'idea chiara e distinta del vero Dio, e quella del genio maligno, che scompare nell'a corpo a corpo con l'*Ego sum, ego existo* della *Seconda meditazione*, Descartes discuteva, dunque, di argomenti attuali e di problemi vivi e reali nella cultura del suo tempo. «Il Dio ingannatore» – scrive Tullio Gregory in un celebre articolo di fondazione – «non era un'ipotesi metafisica inconsueta

²² J.-P. CAVAILLÉ, *Dieu trompeur, doctrine des équivoques et athéisme: entre Grégoire de Valence et Descartes*, in *Potentia Dei*, cit., pp. 317-334.

²³ Così ad es. MERSENNE, *Quæstiones celeberrimæ in Genesim*, Paris, S. Cramoisy, 1623, col. 381: contro Machiavelli, Mersenne si appellava all'autorità di un Dio che non è ingannatore e che, dunque, con può autorizzare minimamente l'inganno.

²⁴ Così, ad es., John Barnes, monaco benedettino inglese dissidente nella *Dissertatio contra æquivocationes* (Paris, R. Baragne, 1625), in cui attacca duramente alcuni esponenti della Compagnia di Gesù, Lessius (Leonard Leys) e Parsonius (Robert Parsons), sostenendo che la loro dottrina degli equivoci non è che un'arte dissimulata della menzogna, indegna di cristiani e incline all'ateismo.

²⁵ La distinzione tra tali figure si deve principalmente a H. GOUHIER, *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1937, Ch. IV e, dello stesso autore, *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., pp. 113-121. Contestata da E. BRÉHIER nella sua recensione del testo di Gouhier («Revue philosophique», août 1939, p. 109) e difesa da F. ALQUIÉ (*La découverte métaphysique*, cit., Ch. VIII), tale distinzione è stata ammessa da M. GUÉROULT, ma con significati anche diversi (*Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, Vrin, 1955, pp. 34 ss. e 80-86).

per i filosofi e i teologi dell'età; il genio maligno non era una finzione né per loro né per i giudici dei tribunali contro le streghe»²⁶.

2. «*Aliquis deceptor summe potens*». *Descartes e le «vecchie opinioni» su Dio*.

Del resto, è uno dei grandi temi della metafisica cartesiana, che ha convocato fin dall'inizio i lettori di Descartes all'esegesi degli scritti e all'analisi degli argomenti. Descartes introduce la figura del Dio onnipotente e creatore – «*Deus qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus*» – nell'itinerario della *Prima meditazione*, in cui il dubbio metodico è messo al servizio di quella ricerca radicale dei fondamenti indubitabili e stabili della filosofia e della scienza che costituisce il progetto stesso di un'opera *de prima philosophia*. Un dubbio volontario, "verosimile"²⁷ e fittizio²⁸ ed anzi eccessivo che non conosce le sospensioni dell'*epoché* scettica e non si ferma all'instabile equilibrio della bilancia²⁹, ma che, distinguendo il punto

²⁶ GREGORY, *Dio ingannatore e Genio maligno*, cit., p. 484.

²⁷ *Meditationes de Prima Philosophia. Objectiones Tertiae. Objectio I. Responsio*, AT VII, p. 171. Rinvio alle osservazioni di BEYSSADE, *La Philosophie première de Descartes*, cit., p. 296.

²⁸ *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio I*, AT VII, p. 20. «Fingis», scrive Gassendi, misurando le distanze tra il dubbio degli scettici e il dubbio metodico di Descartes, che accusa di essere ricorso ad una macchina (*Objectiones Quintae*, AT VII, p. 258). Le risposte di Descartes sono molto nette: rifiutando lo scetticismo moderato di Gassendi che l'accusava di introdurre in tal modo un nuovo pregiudizio, Descartes gli opponeva l'esempio del bastone ricurvo che non si raddrizza se non incurvandolo nell'altro senso (*Quintae Responsiones*, AT VII, p. 349 ss.). Nel dialogo *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* è la comparazione con la demolizione della casa «mal batie de qui les fondements ne sont pas assurés» che rende il senso cartesiano dell'operazione critica del dubbio (AT X, p. 509).

²⁹ «Je n'ai jamais douté [de la vérité]» – scriveva Descartes a Mersenne il 16 ottobre 1639 – «me semblant que c'est une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer; en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne saurions qu'il fût vrai, c'est-à-dire si nous ne connaissions la vérité? Ainsi, on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de

10

di vista speculativo dalle esigenze della vita, assimila al falso non solo l'incerto, ma anche il verisimile, il probabile e perfino il ragionevole per affermare così in modo incontestabile la verità della filosofia e della scienza emersa dal dubbio stesso: «per poter riconoscere, trovare e ammettere solo le nozioni vere», secondo il lessico ossessivo della verità con cui Descartes risponde ai suoi obiettori³⁰.

La *Prima meditazione* «De iis quæ in dubium revocari possunt» presenta, appunto, una recensione completa e un esame esaustivo delle diverse conoscenze raggruppate in classi di equivalenza concettuale in virtù di un'enumerazione sufficiente che consente di procedere rapidamente ma in modo completo alla loro revisione metodica: le conoscenze delle cose sensibili, le conoscenze delle cose materiali e le conoscenze delle cose intellettuali. Luoghi comuni della tradizione scettica³¹ anche nella sua versione accademica³²,

la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu» (AT II, pp. 596-599).

³⁰ Così nelle *Septimæ Objectiones*, in cui Descartes opponeva a Bourdin l'esempio del cesto pieno di mele che occorre rovesciare completamente per poter distinguere quelle sane da quelle marce (AT VII, p. 512).

³¹ Sterminata la bibliografia sullo scetticismo antico e moderno e su Descartes protagonista dei dibattiti di età moderna sullo scetticismo. Ampi riferimenti nell'edizione curata da E. Gilson del *Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, Paris, Vrin, 1925 e segg. Tra i saggi generali mi limito a citare seguenti: R. POPKIN, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle* (1960) Oxford, Univ. Press, 2003³; *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego, Austin Hill Press, 1980; *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, The Hague, Brill, 1990; J.-P. DUMONT, *Le Scepticisme et le phénomène*, Vrin, Paris, 1972; PH.J. SALAZAR, *La Divine Sceptique. Éthique et rhétorique au XVII^e siècle*, Tübingen, Gunter Narr Verl., 2000; P.-F. Moreau (dir.), *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'Âge classique*, II, Paris, Albin Michel, 2001; PAGANINI, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, cit.; G. Paganini, J. Maia Neto (eds), *Renaissance Scepticisms*, Dordrecht, Springer, 2009; G. Paganini, J. Maia Neto, J. C. Laursen (eds) *Skepticism in the Modern Age. Building on the work of Richard Popkin*, Leiden, Boston, Brill, 2009; C. BORGHERO, *Verosimiglianza, probabilità, certezza morale. La dissoluzione del paradigma cartesiano dell'evidenza*, in C. Borghero e C. Buccolini (a cura di), *Dal cartesianismo all'illuminismo radicale*, Firenze, Le Lettere («Quaderni del Giornale critico della filosofia italiana», 19), 2010, pp. 281-307. Su Descartes: G. RODIS-LEWIS, *Doute pratique et doute spéculatif chez Montaigne et Descartes*, e F. DE BUZON, *L'homme et le langage chez Montaigne et Descartes*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 117, 1992, IV, p. 439-449 e 451-465 risp. Importanti elementi di dibattito in V. Carraud et J.-L. Marion (dir.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, P.U.F., 2004.

noti e diffusi nella cultura del tempo – «una carne comune rimasticata», come ammette Descartes³³ –, ma che, nell'itinerario metafisico, acquistano un rilievo critico fondamentale e consentono quella conversione alla conoscenza intellettuale che è la condizione della ricerca della verità: *abducere mentem a sensibus* è l'imperativo. Così, dopo il dubbio per così dire naturale e "normale" sulle conoscenze sensibili ricevute dai sensi o sulle nozioni intellettuali acquisite attraverso i sensi, la cui verità cade facilmente sotto i tropi classici dello scetticismo antico, Descartes "passa oltre"³⁴ e, con argomenti della tradizione scettica e accademica – la follia e il sogno – evocati anche da Montaigne³⁵, sottopone alle inquisizioni del dubbio le condizioni stesse della presunta normalità della conoscenza generalizzando la diffidenza critica a quei dati materiali della spontaneità naturale del soggetto – l'intimità col proprio corpo vestito di una vestaglia d'inverno, l'esperienza della camera di lavoro con il fuoco che arde, una penna tra mani –, apparentemente indubitabili per il lettore comune, e per tutti noi, lettori comuni. Ma – scrive – e se io e noi fossimo come quei folli – "insanus", "amens", "demens", secondo il lessico cartesiano della follia che ritrova Cicerone ma che anticipa già l'originalità cartesiana del nome *mens* "più proprio" ad indicare il pensiero³⁶ –, nei quali le

³² Il rinvio è agli *Academica Priora* di Cicerone, XVI, 49-54; XVII, 88; XVIII, 89-90. H. Gouhier sottolinea ripetutamente la presenza in Descartes della tradizione accademica (*La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 34 ss.). Così anche RODIS-LEWIS, *L'œuvre de Descartes*, cit., p. 520 ss.

³³ Descartes lo sottolinea nelle risposte alle obiezioni: «cum itaque [...], etsi libros ea de re complures ab Academicis et Scepticis scriptos dudum visissem, istamque cramben non sine fastidio recouerem, non potui tamen non integram Meditationem ipsi dare» (*Meditationes de Prima Philosophia. Secundæ Responsiones*, AT VII, p. 130). E *Objectiones Tertix. Objectio I. Responsio*, AT VII, p. 170: «iisque usus sum, non ut pro novis ventitarem».

³⁴ Così anche nel dialogo *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*: «je veux passer outre» (AT X, p. 511).

³⁵ MONTAIGNE, *Essais*, éd. par P. Villay, Paris, PUF, 1988, L. II, Ch. XII: «Notre veillée est plus endormie que le dormir; notre sagesse moins sage que la folie» (p. 568); «Nous veillons dormant, et veillans dormons» (p. 596). Su questi e su altri elementi di continuità e di discontinuità tra Montaigne e Descartes rinvio al volume 1, 2013 dei «Montaigne Studies» curato da N. Panichi e dalla scrivente.

³⁶ Descartes a Mersenne, [agosto 1640?], AT III, p. 267 s.: «Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur Mens; loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animæ nomen est æquivocum, & sæpe pro re corporea usurpatur». Nella *Meditatio secunda*, Descartes distingue nettamente

malattie dell'immaginazione portano a confondere la realtà della fantasia con la realtà della cosa, e «credono di essere re quando non sono che miserabili, o di indossare porpore mentre sono nudi o di avere il capo di argilla o di essere come zucche o fatti di vetro»³⁷?

«Ma che?», scrive tuttavia Descartes. «Sono dei pazzi, e non sarei meno stravagante di loro se mi regolassi sul loro esempio». Argomento escluso dal *Discours*³⁸ ma ripreso nel dialogo *La recherche de la vérité*³⁹, che nelle *Meditationes* mira ad introdurre la

tra *anima* («sed quid esset hæc anima, vel non advertebam, vel exiguum nescio quid imaginabar, instar venti, vel ignis, vel etheris, quid crassioribus mei partibus esset infusum») e «res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellecus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotæ» (AT VII, p. 26-27).

³⁷ *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio I*, AT VII, p. 19. Interessante il fatto che i casi citati da Descartes siano ripresi dalla letteratura medica del tempo. A. Bitbol-Hespériès cita come fonti il *Discours de la conservation de la veue: des maladies melancholiques des catarrhes* (1594) del medico André du Laurens (1558-1609), rettore della scuola medica di Montpellier e medico di Enrico IV (*Descartes face à la mélancolie de la princesse Elisabeth*, in *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2000, pp. 239-250). E anche FRANKFURT, *Demons, dreamers and madmen*, cit.; A. THIER, *Revels in Madness: Insanity in Medicine and Literature*, Ann Arbor, MI, Univ. of Michigan Press, 2005; E. BERRIOT-SALVADORE, *Les œuvres françaises d'André Dulaurens*, in *Esculape et Dionysos. Mélanges en l'honneur de Jean Céard*, Genève, Droz, 2008, pp. 243-254.

³⁸ E tuttavia, nella IV parte del *Discours de la Méthode*, dopo aver dimostrato l'esistenza dell'anima immateriale e l'esistenza di Dio, e dopo aver ribadito la verità delle cose conosciute dall'intelletto come chiare e distinte, Descartes, procedendo nella catena del vero alla dimostrazione della natura delle cose materiali e della loro esistenza, afferma: «Enfin, s'il y a encore des hommes qui ne soient pas assez persuadés de l'existence de Dieu et de leur âme, par les raisons que j'ai apportées, je veux bien qu'ils sachent que toutes les autres choses, dont ils se pensent peut-être plus assurés, comme d'avoir un corps, et qu'il y a des astres et une terre, et choses semblables, sont moins certaines. Car, encore qu'on ait une assurance morale de ces choses, qui est telle, qu'il semble qu'à moins d'être extravagant, on n'en peut douter, toutefois aussi, à moins que d'être déraisonnable, lorsqu'il est question d'une certitude métaphysique, on n'en peut nier que ce ne soit assez de sujet, pour n'en être pas entièrement assuré, que d'avoir pris garde qu'on peut, en même façon, s'imaginer, étant enormi, qu'on a un autre corps, et qu'on voit d'autres astres, et une autre terre, sans qu'il en soit rien» (AT VI, pp. 37-38).

³⁹ *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* (AT X, p. 511). È Eudosso che parla, rispondendo a Poliandro che, contro gli argomenti del dubbio a proposito dei sensi, aveva riaffermato il primato della verità della conoscenza sensibile. Eudosso incalza: «je veux passer outre, pour savoir si vous n'avez

possibilità di un'alterazione radicale della relazione tra conoscenza e oggetto, in questo caso l'identità personale e la nozione di corpo proprio: argomento avanzato per la sua efficacia e poi ritirato anche nelle *Meditationes* per la sua "stravaganza"⁴⁰ da Descartes che tuttavia non rinuncia all'inchiesta sulla normalità, introducendo l'esperienza più comune ma non meno inquietante del sogno⁴¹ che mima la vita quotidiana: esperienza più comune, ma, proprio perché più comune, ancora più allarmante per la ricerca, comportando quasi una possibile generalizzazione e un'«esasperazione iperbolica»⁴² dell'argomento della follia. L'ipotesi di una vita di sogno – "sogno o son desto?" non è la cifra di tanto teatro barocco mirante a destare stupore?⁴³ – suscita un'inquietudine filosofica sul senso del reale: quella che si crede la realtà – il mio corpo, questo fuoco, questa terra, gli astri, questo universo – non ha più solidità delle "illusioni dei sogni".

Fin qui, in questa frattura possibile tra soggetto e oggetto anche se l'oggetto è il proprio corpo, il dubbio delle *Meditationes* e del

jamais vu de ces mélancoliques, qui pensent être cruches ou bien avoir quelque partie du corps d'une grandeur énorme; ils jugeront qu'ils le voient ou qu'ils le touchent ainsi qu'ils imaginent».

⁴⁰ È noto il commento che Foucault dedica a questo celeberrimo passaggio nelle pagine della *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris, Gallimard, 1972), in cui legge nel rifiuto di Descartes di utilizzare l'argomento della pazzia come argomento scettico l'esclusione di diritto della follia dalla città filosofica, ritrovando così la fondazione teorica di quella cesura tra ragione e follia che chiude l'Umanesimo e il Rinascimento di Erasmo e Montaigne e apre al "grande internamento" dell'età classica. Ampio il dibattito su questo tema aperto da J. DERRIDA, *Cogito et histoire de la folie*, in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967. Un'analisi di tale discussione nello studio di J.-M. BEYSSADE, "Mais quoi ce sont des fous". *Sur un passage de la Première Méditation*, «Revue de Métaphysique et de Morale», juin.-sept. 1973, pp. 273-295 e di J. DARRIULAT, *Descartes et la mélancolie*, «Revue philosophique», oct.-déc. 1996.

⁴¹ Hobbes e Gassendi l'accoglieranno come un argomento relativamente tradizionale, "vecchio", dirà Hobbes citando Platone "e gli altri filosofi antichi" (*Meditationes de Prima Philosophia. Objectiones tertiæ. Objectio Prima*, AT VII, p. 171).

⁴² Così DERRIDA, *L'écriture et la différence*, cit., p. 482.

⁴³ Lo ricorda Descartes stesso nel dialogo *La recherche de la vérité*: «N'avez-vous jamais oui, domanda Eudosso, ce mot d'étonnement dedans les comédies: *Veillé-je, ou si je dors?* Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continuel, et que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n'est pas faux, aussi bien maintenant que lorsque vous dormez?» (AT X, p. 511).

Discours, in cui l'argomento del sogno è evocato nella stessa successione. Ma le *Meditationes* vanno oltre, e aprono un'analisi critica originale che supera il livello dell'esistenza dei corpi – il livello del sensoriale e dell'immaginativo – per accedere a quello delle essenze intellettuali. Se la vita è un sogno, se le cose corporee – «degli occhi, una testa, delle mani» – sono immaginarie «come dei quadri e delle pitture», e «la fisica, l'astronomia, la medicina e tutte le altre discipline, che dipendono dalla considerazione delle cose composte, sono assai dubbie e incerte», «forse non concluderemo male» – sembrava concedere Descartes conducendo il lettore per le rovine di tutte le sue antiche opinioni – «se diremo [...] 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'indubitabile. Perché, sia che io vegli o che dorma, due e tre uniti insieme formeranno sempre il numero cinque»: l'aritmetica e la geometria «contengono qualche cosa di certo e d'indubitabile e non sembra possibile che delle verità così manifeste – “*perspicuæ*” – possano essere sospettate di falsità o di incertezza»⁴⁴.

Contro la confusione e l'instabilità del sensibile, Descartes sembra riaffermare la chiarezza e la permanenza dell'intelligibile, i caratteri, cioè, di quegli atomi di evidenza intellettuale che già le *Regulæ* avevano indicato come propri della conoscenza vera, e sembra tornare con le *Regulæ* a sancire il primato delle matematiche. Almeno per quanto riguarda la loro evidenza al lume naturale: evidenza dei principi colti per intuizione, evidenza delle dimostrazioni tratte per deduzione. Il dubbio naturale trova un limite in esse: intatte dalle relazioni con gli oggetti esterni che gli argomenti precedenti, non lontani da quelli della tradizione accademico-ciceroniana – gli errori dei sensi, il rischio della pazzia, le immaginazioni dei sogni –, hanno reso incerti, la loro natura e la loro perspicuità sembra bastare a se stessa e autorizzano ad affermarne l'indubitabilità.

Ma è proprio qui, per mettere in discussione e negare l'indubitabilità delle matematiche, che Descartes – che, pure, nel *Discours* si era accontentato dell'argomento molto debole degli

⁴⁴ *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio I*, AT VII, p. 20.

errori dei matematici, argomento prudente e relativamente tradizionale⁴⁵, ma estremamente debole e per nulla convincente –, con una sovradeterminazione metafisica del dubbio introduce nelle *Meditationes* delle ipotesi iperboliche – il Dio onnipotente ma ingannatore, l'assenza di Dio, la necessità delle cose – capaci di mettere in questione l'origine stessa del nostro essere, insieme alla nostra capacità di cogliere la verità. E la questione dell'origine del nostro essere è questione metafisica.

È il punto culminante del dubbio cartesiano, dubbio metafisico e non più solo dubbio naturale, ed è l'argomento più originale e più radicale del testo, proprio perché il problema dell'errore, in rapporto alla tradizione teologica e filosofica cristiana, aveva assunto dimensioni assai più ampie e scabrose di quelle della tradizione scettica antica: le discussioni sull'onnipotenza divina avevano portato, infatti, a sollevare il problema se Dio possa «*fallere et decipere*», agendo sulla mente dell'uomo così da fare vacillare ogni criterio di verità. Descartes non può uscire dal dubbio limitandosi allora ai tropi di Sesto o agli argomenti di Cicerone, ma, con Montaigne e oltre Montaigne, deve fare i conti con la versione cristiana ben più radicale e insidiosa della possibilità stessa dell'accesso alla verità.

«È da lungo tempo» – scrive, infatti, di seguito – «che ho nel mio spirito una certa opinione (*vetus opinio*)» che getta un sospetto terribile sulla natura stessa del mio essere: «un Dio che può tutto» potrebbe aver fatto in modo che non ci sia la terra, il cielo, i corpi e le figure «e che, tuttavia, io senta tutte queste cose» come esistenti, e

⁴⁵ Ne dà un'ampia presentazione Léonard Marandé, teologo antigiansenista in dialogo con Arnauld, consigliere ed elemosiniere di Luigi XIII e Luigi XIV, nell'opera dedicata a Richelieu *Le jugement des actions humaines*, Paris, s.l., 1624 (II éd. revue, corrigée, & augmentée des *Discours du mouvement de la terre, & de l'astrologie judiciaire*, Paris, chez Pierre Lamy, 1635). Raccomandata da Naudé nella *Bibliothèque politique* e da Sorel nella *Bibliothèque française*, l'opera è suddivisa in sei discorsi, i primi quattro dei quali – la vanità dell'uomo; il senso e la percezione, l'opinione, la virtù – ripropongono gli argomenti di Montaigne, se non addirittura parafrasi degli *Essais*. Si vedano: A. BOASE, *The Fortunes of Montaigne*, London, Methuen, 1935; E. M. CURLEY, *Descartes against the Sceptics*, Cambridge, MASS., Harvard Univ. Press, 1978; F. BRAHAMI, *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Paris, P.U.F., 2001 e, dello stesso autore, *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, cit.; PAGANINI, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme*, cit.

potrebbe «aver voluto ch'io m'inganni tutte le volte» che «a due aggiungo tre o che enumero i lati di un quadrato, o che giudico di qualche altra cosa ancora più facile, se può immaginarsi cosa più facile di questa».

L'idea di un *Deus deceptor* «era ben leggera, e per così dire, metafisica», lo riconosceva egli stesso, «e vi saranno forse qui delle persone, che preferirebbero negare l'esistenza di un Dio così potente piuttosto che credere incerte tutte le altre cose». Ma «quanto meno potente sarà colui che si riconoscerà come l'autore dell'origine» dell'uomo, qualunque esso sia – il destino, il caso, il concatenamento delle cose –, «tanto più si avrà occasione di dubitare che la natura umana sia talmente imperfetta da ingannarsi anche nelle cose che sembrano evidentissime». Senza un chiarimento razionale dell'origine del mio io, infatti, «non vedo» – confessava Descartes – «come possa mai essere certo di qualche cosa»⁴⁶: «tutte le volte che questa opinione della sovrana potenza di un Dio si presenta al mio pensiero, sono costretto a confessare che gli è facile, se lo vuole, di fare in modo che mi inganni anche sulle cose che credo di conoscere con una evidenza grandissima»⁴⁷, ribadiva nella terza meditazione, ritornando sul ruolo essenzialmente filosofico e non retorico che l'argomento riveste nell'itinerario di scoperta del vero.

«Nessun novizio inorridisse» allora non trovando «tra i resti di un sì gran naufragio esposti nel tempio della verità». «l'antico detto: due e tre fanno cinque», scriveva Descartes. Per confutare il “dubbio supremo” non gli si citasse l'esempio di Pitagora, di Platone, di Archimede o di Euclide e di tutti i grandi matematici dell'antichità, nessuno dei quali, «mi sembra,» – scriveva Gassendi – «ha pensato in qualche modo a Dio per assicurarsi della verità»⁴⁸ delle scienze che professava. Non gli si obiettasse che Diagora, Teodoro e tutti gli atei non avrebbero mai concesso che l'evidenza e la certezza di queste discipline deriva dalla verità più alta dell'esistenza di Dio. «Vi oppongo gli Scettici» – rispondeva Descartes – «che revocavano in dubbio anche le dimostrazioni di geometria, ed io sostengo che non l'avrebbero fatto, se avessero conosciuto Dio a dovere»⁴⁹: il vero Dio «*summe bonus et minime fallax*», che crea e conserva il mio essere e

⁴⁶ *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio I*, AT VII, p. 21.

⁴⁷ *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio III*, AT VII, p. 35.

⁴⁸ *Meditationes de Prima Philosophia. Objectiones Quintæ*, AT VII, p. 327.

⁴⁹ *Meditationes de Prima Philosophia. Quintæ Responsiones*, AT VII, p. 384.

«tutto questo mondo» nel bene e nella verità perché è lui «l'essere sovrano», «il sovrano bene e la sovrana verità».

3. «*Ens summe bonum et minime fallax*». Descartes e l'idea chiara e distinta di Dio.

Descartes lo provava nell'apertura della *Quarta meditazione* e a conclusione della dottrina «del vero e del falso» e dell'errore⁵⁰, e lo ripeteva nelle risposte alle obiezioni, difendendo la sua tesi. Dopo aver portato il lettore a riconoscere «in modo evidentissimo» l'esistenza di un Dio creatore da effetti quali «l'idea di Dio che è in me» e «la mia esistenza», aveva concluso che «l'Essere supremo – “*summum ens*” - non può non essere anche sommo bene e sommo vero»⁵¹ in virtù dell'onnitudine incomprensibile delle sue perfezioni nell'unità. *Fons veritatis*, da lui deriva il lume naturale e «in lui sono rinchiusi tutti i tesori della scienza e della saggezza». Dio, essere perfettissimo, «non può essere, quindi, ingannatore», poiché ogni menzogna e inganno è segno di imperfezione e non di potenza⁵². Così, percorrendo il cammino che conduceva dalla contemplazione di questo Dio “di immensa e incomprensibile potenza” (“*quemadmodum sui causa*” in virtù della sua “*inesausta potentia*”⁵³, spiegava a Caterus e ad Arnauld) alla conoscenza delle altre cose dell'universo, giungeva infatti ad autorizzare la scienza là dove «io concepisco chiaramente e distintamente» e formulo giudizi «chiari ed accurati».

⁵⁰ E. Scribano legge la *Quarta meditazione* come una risposta al problema fondamentale dell'origine dell'errore e dell'inganno, in cui Descartes si accosta al *De falsitate* di Suarez, Sectio II, 7 (*L'inganno divino nelle "Meditazioni" di Descartes*, cit., pp. 236-246).

⁵¹ *Meditationes de Prima Philosophia. Secundæ Responsiones*, AT VII, p. 143.

⁵² *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio IV*, AT VII, p. 53, p. 62.

⁵³ *Meditationes de Prima Philosophia. Quartæ Responsiones*, AT VII, p. 236. «*Verbum sui causa nullo modo de efficiente potest intellegi, sed tantum quod inhexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causa non indiget. Cumque illa inhexhausta potentia, sive essentia immensitas sit quammaxime positiva, idcirco dixi rationem sive causam ob quam Deus non indiget causa, esse positivam*». Si vedano: E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio*, Bari, Laterza, 1998; V. CARRAUD, *Causa sive ratio*, Paris, P.U.F., 2002, pp. 167-284.

Questo l'itinerario meditativo: dall'ipotesi metafisica del Dio ingannatore – un Dio onnipotente la cui onnipotenza minaccerebbe le mie verità, un Dio «conosciuto non chiaramente ma solo confusamente»⁵⁴ –, argomento devastante, che solleva la difficoltà radicale di una ragione in cerca dell'evidenza autentica ma che, ancora ignara della sua natura e della sua origine, può temere un intervento diretto di Dio tale da produrre un'apparenza di evidenza; all'idea chiara e distinta di Dio⁵⁵ – *“maxime vera, & maxime clara & distincta”*⁵⁶ –, che permette di dimostrare la sua esistenza e di considerare la veracità iscritta nella sua natura di ente sovranamente perfetto e creatore di ogni cosa. In fondo, la storia di una conversione filosofica dalla “vecchia opinione” di un Dio onnipotente – *“aliquis deceptor summe potens”*⁵⁷ – che incombe sulla sua creatura con la minaccia della sua stessa onnipotenza – l'opinione che l'allievo del collegio di La Flèche aveva imparato dal catechismo e che il filosofo aveva trovato nella teologia e nella cultura del tempo, con tutte le imprecisioni e le confusioni delle opinioni apprese per autorità, mantenute dalla memoria, consolidate dall'abitudine e rese vivaci dall'immaginazione – all'idea vera, chiara e distinta di Dio, intelligibile anche se non comprensibile⁵⁸: *“hæc idea entis summe perfecti & infiniti”*, cioè l'idea intellettuale di Dio nella cui realtà oggettiva l'analisi metafisica scopre la realtà formale che gli

⁵⁴ Descartes a Buitendijck, [1643?], AT IV, p. 64: «distinguendum est inter verum Deum clare cognitum, & falsos Deos. [...] Ita iigitur is qui fingit Deum deceptorem, (etiam verum Deum, sed neque a se, neque ab aliis, quorum gratia hanc hypothesin instituit, satis clare cognitum), & qui hac fictione in malum finem non abutitur, ut quicumque de Numine falsi aliis persuadeat, sed solum ad intellectum magis illustrandum, aut etiam ad naturam Dei cognoscendam, aut aliis clarius ostendam; is, inquam, minime peccat, ut bonum eveniat, quia nihil est plane malitiæ in hoc, sed rem facit absolute bonam, neque potest illum quisquam, sine calunnia reprehendere».

⁵⁵ *Meditationes de prima philosophia. Quartæ Responsiones*, AT VII, pp. 232-233.

⁵⁶ *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio III*, AT VII, p. 46.

⁵⁷ *Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium*, AT VIII-2, p. 60: «Etsi enim, in Prima mea Meditatione, de aliquo deceptore summe potenti loquutus sim, nequaquam tamen ibi verus Deus concipiebatur, quia, ut ipse ait, fieri non potest ut verus Deus sit deceptor. Atque si ab eo petatur unde sciat id fieri non posse, debet respondere se scire ex eo quod implicet contradictionem in conceptu, hoc est, ex eo quod concipi non possit».

⁵⁸ *Meditationes de Prima Philosophia. Primæ Responsiones*, AT VII, p. 108.

corrisponde: Dio come “*ens summe perfectum & infinitum*”⁵⁹. Dio è «sostanza infinita, indipendente, supremamente intelligente, supremamente potente, supremamente buona»⁶⁰ da cui tutto è creato: un essere dotato di un’unità forte, insieme specifica⁶¹ e individuale⁶², la cui proprietà è «l’unità assoluta, che abbraccia e contiene tutti gli altri attributi, della quale proprietà non troviamo né in noi né in altro alcun esempio»⁶³. Da qui la negazione della distinzione, sostenuta dai teologi, tra il “*posse fallere*” e il “*velle fallere*”, cioè tra potenza di ingannare e la volontà di ingannare, che

⁵⁹ *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio III*, AT VII, p. 46.

⁶⁰ *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio III*, AT VII, p. 32: «Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud exstat, quodcumque exstat, est creatum». Descartes opera due correttivi che consentono la definizione di Dio come “*substantia infinita*”: introducendo la nozione di sostanza non nell’accezione logico-categoriale di soggetto degli attributi, imbarazzante se predicata di Dio, ma piuttosto accreditandone il senso più debole di “autosussistenza per sé” (*Quartæ Responsiones*, AT VII, p. 222: “*Substantiæ, hoc est res per se subsistentes*”), compatibile, dunque, con la natura divina; e utilizzando per Dio il termine *substantia* sempre e comunque e solo nel sintagma indissolubile e unico di *substantia infinita*, dotata cioè «di infinite perfezioni vere e reali, infinite in atto ed immense». Evitando in tal modo, da un lato, la deriva possibile della sostanza divina del Creatore verso l’univocità con le sostanze finite delle creature, e scartando, dall’altro, le difficoltà della teoria logico-categoriale: la sostanza è allora l’autosussistenza per sé di Dio e, a differenza delle creature, non conviene a lui che sotto la condizione fondamentale dell’infinito. L’infinito, infatti, non è un accidente della sostanza – scrive Descartes a Clerselier il 23 aprile 1649 –, ma ne costituisce «l’essenza stessa» (AT V, p. 355) e affetta di infinità tutte le sue infinite perfezioni. Se allora l’attributo divino della suprema perfezione, “*ens summe perfectum*”, comprende tutte le qualificazioni positive, alcune delle quali l’intelletto umano può recensire *a posteriori* riconoscendone nell’uomo le tracce – la bontà, la verità, la scienza, la potenza, ecc. –, la denominazione di Dio essenzialmente attraverso l’infinito, “*ens summe perfectum & infinitum*”, permette di amplificarle, di elevarle all’infinito e di saldarle nell’unità «che le comprende tutte» (*Secundæ Responsiones*, AT VII, p. 145) positivamente ma incomprendibilmente.

⁶¹ Descartes a Clerselier, 17 Febbraio 1645, AT IV, p. 188: «Il implique contradiction d’en [de dieux] concevoir plusieurs souverainement parfaits».

⁶² Descartes respinge come contraddittoria la dissociazione in Dio dell’individuo e della specie. Si veda l’*Entretien avec Burman*, AT V, p. 161: «Si enim essent plures, non esset Deus, quia non essent summi, estque contradictio».

⁶³ *Meditationes de Prima Philosophia. Secundæ Responsiones*, AT VII, p. 137.

comporta sempre, per Descartes, “malitia” e “imbecillitas”. L’inganno – “*fraus et deceptio*” – è, infatti, segno di imperfezione⁶⁴ e di difetto⁶⁵, mai di potenza: potere ingannare – “*posse fallere*” – non è espressione di potenza, ma di una malintesa volontà di potenza⁶⁶; volere ingannare – “*velle fallere*” – testimonia della malizia e della debolezza degli uomini. Nessun inganno può trovarsi dunque in Dio⁶⁷ – “*Deum fallacem esse non posse*” –, la malizia dell’inganno implicando contraddizione *in conceptu* con l’idea vera del vero Dio⁶⁸, l’essere perfettissimo, in cui l’onnipotenza è pensata ora finalmente, attraverso l’idea chiara e distinta nella sua verità, nell’unità, cioè, con la volontà infinita ed essenzialmente buona.

Quindi l’errore del giudizio umano non dipende da una condizione creaturale imperfetta o ingannata soprannaturalmente in modo irresistibile da un Dio ingannatore che avrebbe potuto porre una radicale estraneità tra la verità e la mente finita, costringendo un assenso irresistibile al falso. «Ripugna infatti che venga a lui qualcosa che tenda positivamente alla falsità»⁶⁹.

4. «*Maxima & præcipua hominis perfectio*». Descartes, la perfezione dell’uomo e l’onnipotenza di Dio

Da qui la conclusione, che consente la fondazione salda e incrollabile della scienza nella filosofia prima⁷⁰: la mente umana ha un’origine

⁶⁴ *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio IV*, AT VII, p. 53, p. 54.

⁶⁵ *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio III*, AT VII, p. 52.

⁶⁶ Così SCRIBANO, *L’inganno divino nelle “Meditazioni” di Descartes*, cit., p. 249.

⁶⁷ *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio IV*, AT VII, p. 54.

⁶⁸ *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio III*, AT VII, p. 52.

⁶⁹ *Meditationes de Prima Philosophia. Secundæ Responiones*, AT VII, p. 144.

⁷⁰ In virtù di una “nuova idea di Dio” come positivamente infinito, intelligibile nella sua idea ma incomprendibile nella sua essenza – quell’infinito di Dio che l’espressione “*ens amplissimum*” ripresa da Gibieuf rende in tutta la sua densità e nella sua unità di infinito infinitamente infinito, trionfando così sulle insidie nascoste nelle litoti del lessico comune dell’infinito (a Hyperaspistes, agosto 1641, AT III, p. 427) – e in virtù dei suoi attributi di immutabilità e veracità, la filosofia prima costituisce infatti per Descartes la possibilità della fisica dell’estensione e ne istaura la necessità attraverso la tesi della creazione delle verità eterne, indifferenti per Dio ma necessarie per l’intelletto. Essa garantisce anche, nello stesso tempo, della verità della fisica stessa e della sua permanenza nella verità attraverso la teoria dell’idea chiara e distinta saldata all’evidenza del *Cogito* e attraverso l’appello alla veracità divina che stabilizza la memoria

perfettissima, un Dio verace, ed è perciò perfetta in quanto tale, come tutto ciò che deriva dal suo atto creatore. Paradossalmente, la metafisica cartesiana giunge a rivendicare alla mente finita la capacità di raggiungere il vero indipendentemente da ogni soccorso sovranaturale – la grazia, la rivelazione, ecc. – proprio attraverso la nozione chiara e distinta di Dio che essa concepisce come la più chiara e la più distinta. L'errore è solo un difetto da imputare all'uomo, derivante da un cattivo uso del libero arbitrio, che una meditazione attenta e reiterata sulle condizioni del giudizio vero – assentire con la volontà alle sole idee chiare e distinte dell'intelletto – può correggere, consentendo di acquisire in questo modo «l'abitudine a non sbagliare». In questo, scriveva Descartes, la "*maxima & præcipua*" perfezione dell'uomo⁷¹: la mente umana, con le sole sue forze, può raggiungere la verità. «Nei nostri giudizi più chiari ed accurati [...] affermo nettamente – "*plane*" – che non possiamo essere ingannati»⁷². «*Je soutiens hardiment que nous ne pouvons être trompés*», come tradurrà in francese Clerselier, con molta più cautela⁷³.

Era questa la risposta che Descartes consegnava agli autori delle *Seconde Obiezioni*, che leggevano nelle *Meditationes* il progetto faustiano di liberare la ricerca dall'imperfezione naturale della mente umana e dall'assistenza sovranaturale. Non era esente nemmeno una preoccupazione morale, con tutte le ricadute sul problema della grazia, della predestinazione e dell'azione meritoria: Dio può creare nella volontà l'"*odium Dei*"?, problema della teologia occamista,

dell'evidenza e sanziona la sua adeguazione all'essenza delle cose materiali. E ciò contro l'aristotelismo di una fisica delle forme e di una matematica senza materia; contro ogni convenzionalismo di una scienza formalmente inattaccabile ma incapace di cogliere l'essenza delle cose; contro ogni epiciclismo che pretendesse salvare i fenomeni senza tuttavia conoscerne le cause, riducendo in tal modo la necessità della fisica alla semplice necessità della conseguenza; contro ogni scetticismo epistemologico e normativo che si limitasse all'isostenza dei contrari in virtù dell'irrimediabile indecidibilità tra i *dissoi logoi*.

⁷¹ *Meditationes de Prima Philosophia. Meditatio IV*, AT VII, p. 62.

⁷² *Meditationes de Prima Philosophia. Secundæ Responsiones*, AT VII, pp. 143-144. Lo sottolinea SCRIBANO, *L'inganno divino nelle "Meditazioni" di Descartes*, cit., p. 250.

⁷³ *Les Méditations métaphysiques. Secondes Réponses*, AT IX-1, p. 113.

condannato nella lista degli articoli di Occam censurati nel 1326. Burman, nell'*Entretien* con il filosofo, lo sollevava con la durezza e la franchezza che caratterizza le sue questioni di discepolo fervente ma lucidissimo sulle questioni irrisolte del sistema del maestro: Dio avrebbe potuto comandare alla creatura di odiarlo e istituire ciò come bene? La risposta di Descartes, coerente con la sua concezione dell'onnipotenza di Dio ma anche con la sua idea dell'immutabilità dei suoi decreti, non è lontana da quella della tradizione occamista: «Non lo può più – *“iam non potest”*. Noi non sappiamo che cosa avrebbe potuto fare; ma perché non avrebbe potuto farlo?»⁷⁴.

ABSTRACT. – The article examines the role and the meaning of the «Deus deceptor» in Descartes' *Meditationes de Prima Philosophia*. In this work, Descartes introduces on purpose the «Deus deceptor» in the itinerary of the *Meditatio I* as the philosophical figure of metaphysical and extreme risk of the human nature and as the argument of a radical uncertainty of the reason in order to test the philosophical hold of its power and to measure the effectiveness of its statements just through its own strenghts

⁷⁴ Descartes e Burman, 16 aprile 1648, AT V, p. 160.