

# DIVUS THOMAS

**5** Maggio-Agosto  
2/1993 - Anno 96°



---

## Certezza e verità

*Temì di logica  
e di critica della conoscenza*



EDIZIONI STUDIO DOMENICANO

# IL RITORNO DI PROTAGORA NEL PENSIERO CARTESIANO

GIOVANNI CAVALCOLI

## Introduzione

1. Da Platone ad Aristotele a S. Agostino a S. Tommaso la riflessione critica sulla conoscenza umana è un susseguirsi di vittorie sempre più nette nei confronti del relativismo protagoreo. Ma ecco che dopo la sistemazione filosofica di S. Tommaso comincia a diffondersi in Europa una maniera di impostare il problema critico che ha l'apparenza della novità, ma in realtà fa retrocedere il pensiero alle posizioni presocratiche che trovano in Protagora un esponente particolarmente significativo. E il filosofo che viene salutato da molti come grande innovatore, fondatore della «filosofia moderna», è Renato Descartes, la cui concezione della conoscenza non è altro, sostanzialmente, che una ripresa delle idee di Protagora.

2. Le possibili soluzioni del problema critico, infatti, si riducono sostanzialmente a due: vi è la soluzione giusta, che è quella realistica; e vi è la soluzione sbagliata, che è quella fenomenistico-idealista. Il cammino che da Platone va a S. Tommaso opta per la prima soluzione; la linea che invece, partendo da Protagora, si riallaccia a Cartesio è per la seconda soluzione. Queste due alternative fondamentali della riflessione critica sono già chiaramente indicate da S. Tommaso nella *Somma Teologica* (I, q. 85, a. 2), laddove egli si chiede se le «specie intelligibili» – oggi diremmo: le idee o le rappresentazioni – costitui-

scono l'oggetto o il contenuto della nostra conoscenza. E l'Aquinate risponde dicendo che ciò che il nostro intelletto innanzitutto conosce è la *realtà* (*res*). «Tuttavia – precisa Tommaso – poiché l'intelletto riflette su se stesso, esso conosce la sua stessa riflessione, il suo atto d'intendere e la rappresentazione con la quale intende. Per cui la rappresentazione è contenuto del conoscere solo in modo secondario».

3. Ora il compito critico consiste precisamente in questa riflessione dell'intelletto sul proprio atto in quanto adeguato alla realtà, cioè in quanto vero; esso consiste sostanzialmente nella delucidazione della *nozione della verità* della conoscenza, con particolare riferimento alla conoscenza umana. La soluzione giusta del problema critico conduce alla presa di coscienza della conformità del pensiero all'essere extramentale, per cui comporta la consapevolezza della presenza dell'essere al pensiero; mentre la soluzione errata comporta la confusione del contenuto primario del pensiero con quello secondario: la rappresentazione diventa l'unico oggetto del pensiero, il quale viene così a chiudersi alla conoscenza della realtà extramentale. Nel suddetto articolo S. Tommaso confuta la tesi idealistica dimostrando la validità di quella realistica.

4. Gli inconvenienti della soluzione idealistica – dice l'Aquinate – sono due: 1) «se il contenuto della nostra conoscenza si esaurisse nelle nostre idee, ne seguirebbe che tutte le scienze non avrebbero per oggetto le realtà che si trovano al di fuori della nostra anima, ma soltanto le rappresentazioni che si trovano nell'anima»; 2) «ne seguirebbe l'errore di quegli antichi – oggi, potremmo dire noi, sorprendentemente moderni – i quali dicevano che tutto ciò che appare è vero, e che pertanto le proposizioni contraddittorie sono vere simultaneamente. Se infatti la facoltà conoscitiva non conosce altro che un puro contenuto rappresentativo, giudica solo di quello. Ora l'apparenza è sempre relativa al modo d'essere della facoltà conoscitiva. Infatti il giudizio di questa dovrà sempre avere per oggetto quel contenuto rappresentativo così com'è, e pertanto ogni giudizio sarà vero. Così – per esempio – se il gusto non sente altro che la propria sensa-

zione, se qualcuno che ha il gusto sano dice che il miele è dolce, giudicherà rettamente; e parimenti chi ha il gusto malato e dice che il miele è amaro, giudicherà bene anche lui: infatti entrambi giudicano secondo le apparenze soggettive. E così ne segue che ogni opinione è vera e parimenti ogni concezione».

5. Nel medesimo articolo S. Tommaso sostiene che l'idea non è anzitutto un contenuto di conoscenza, ma un *mezzo*, appunto una «rappresentazione», in quanto ha precisamente la funzione di «render presente» la cosa esterna alla mente conoscente; si tratta sì di un contenuto interiore, il quale però non ha innanzitutto lo scopo di far conoscere se stesso (ciò avviene successivamente nella riflessione critica e logica), ma di far conoscere la cosa in sé della quale esso è un'immagine o rappresentazione prodotta dallo spirito e interiore allo spirito. La conoscenza – dice infatti Tommaso – è un'azione interiore o «immanente» dello spirito, la cui forma è data dall'«immagine (similitudo) dell'oggetto» della conoscenza. «Per cui l'immagine della cosa visibile è la forma stessa dell'atto del vedere, e così la rappresentazione intellettuale è la forma secondo la quale l'intelletto intende».

6. Gli «antichi» ai quali S. Tommaso si riferisce, autori del detto secondo cui «ciò che appare è vero», sono certamente i seguaci di Protagora, che Aristotele cita nella *Metafisica* (l. IV, c. 5) notando che «se tutte le opinioni e tutte le parvenze sensoriali sono vere, esse dovranno, necessariamente, essere tutte vere e tutte false nello stesso tempo. Infatti molti uomini hanno convinzioni opposte e tutti ritengono che coloro che non condividono le proprie opinioni siano in errore; e da questo scaturisce, come necessaria conseguenza, che la stessa cosa sia e anche non sia». E S. Tommaso, commentando questo brano, osserva dicendo che «se tutto ciò che appare a chiunque è vero, ne segue che tutti mentono e nello stesso tempo dicono il vero, e che la stessa cosa sia e non sia simultaneamente. E così all'opinione di Protagora consegue che i contraddittori si verificano assieme nello stesso tempo» (*In Met.*, l. IV; c. 5, n. 661).

7. Ora, la filosofia cartesiana prende come suo punto di partenza non la conoscenza diretta delle cose ma la conoscenza riflessa delle idee, venendo così a confondere i contenuti della mente con la realtà, e riprendendo pertanto le posizioni protagoree. Come ha notato molto bene Maritain, Cartesio viene così a scambiare il compito *costruttivo* della metafisica con quello *riflessivo* della critica: la riflessione sull'idea è compito della critica; non ha lo scopo di dare alla filosofia la sua certezza fondamentale come fondamento dell'edificio del sapere filosofico (cfr. *Les degrés du Savoir*, Desclée de Brouwer, Bruges 1959, pp. 147-149). Il sapere filosofico si costruisce con lo sguardo rivolto alle cose, alla realtà extramentale, non alle idee della propria mente. Solo quando l'intelletto ha attinto alla realtà, può rivolgere lo sguardo su se stesso e sulle idee che della realtà si è fatto, al fine eventuale di avviare la critica della conoscenza.

8. E la stessa critica della conoscenza non può essere una attenzione esclusiva alle idee, ma alle idee in quanto *conformi alla realtà*, perché la critica, come si è detto, è riflessione sulla verità del conoscere, verità che comporta appunto questa conformità del pensiero e del giudizio nei confronti del reale. La filosofia cartesiana, nel momento in cui confonde la conoscenza diretta con quella riflessa, non vale a fondare né l'una né l'altra; non serve né a edificare il sapere metafisico, né a fondare la filosofia critica, ma stacca l'intelletto dalla realtà ripiegandolo su se stesso e quindi condannandolo alla sterilità, perché il nutrimento dell'intelletto è la realtà e, se esso fa uso delle idee, lo fa in quanto esse non sono fini a se stesse, ma gli servono per entrare in contatto con la realtà e per rappresentarsi la realtà. Analogo discorso potremmo fare per Kant, perché esso vale per ogni forma di idealismo, anche se è vero che un idealismo assoluto propriamente non può esistere, perché sarebbe una totale estinzione del pensiero, mentre i vari filosofi idealisti si distinguono appunto per le diverse tracce di realismo che essi conservano, nonostante i principi del loro sistema, ma esso, come un parassita, può vivere proprio perché restano quelle tracce di realismo. Se l'idealista giunge a negare la nozione della verità o dell'essere o del principio di identità, è costretto a farlo

sempre facendo uso di quelle medesime nozioni e di quel medesimo principio.

## La riforma del sapere

9. Cartesio racconta come al termine di alti studi condotti al Collegio di La Flèche dei Padri Gesuiti, una delle scuole più rinomate d'Europa, egli si trovava in uno stato di grande confusione e incertezza: «Mi trovavo imbarazzato da tanti dubbi ed errori – egli dice (DM 10-11) –,<sup>1</sup> che mi pareva di non aver fatto altro profitto, mentre cercavo di istruirmi, se non quello di aver scoperto sempre più la mia ignoranza».

10. Egli afferma di non aver trovato principi certi nella filosofia (DM 41). Secondo lui in essa non vi è «cosa alcuna sulla quale non si disputi, e per conseguenza non sia dubbia» (DM 19): «possono esservi – egli dice (*ibid.*) – diverse opinioni sopra una medesima materia che siano sostenute da persone competenti, senza che ve ne possa esser mai più d'una sola che sia vera», e conclude: «ritenevo pressoché falso tutto ciò che era soltanto verosimile». Egli eleva così una sua esperienza personale ad affermazione di principio: dalla sua *persona-*

---

<sup>1</sup>) *Sigle delle abbreviazioni*

DM – *Discorso sul metodo*, a cura di Gustavo Bontadini, Ed. La Scuola, Brescia 1957.

MM – *Meditazioni metafisiche*, a cura di Antonino Bruno. Ed. Laterza, Bari 1968.

PF – *I principi della filosofia*, in *Cartesio*, Opere filosofiche, III, Ed. Laterza, 1986.

RD – *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Cartesio*, Opere filosofiche, I, Ed. Laterza, 1991.

RO – *Risposte alle obiezioni alle meditazioni metafisiche*.

OLGIATI – F. OLGIATI, *La filosofia di Descartes*, Soc. Ed. Vita e Pensiero, Milano 1937.

Copl. – F. COPLESTON, *Storia della filosofia*, IV, Ed. Paideia, Brescia 1975.

*le sensazione di incertezza* passa ad affermare, con notevole presunzione, che fino ad allora la filosofia non aveva saputo stabilire *nulla di certo*.

11. Sulla base di una deduzione di tal genere, egli passa poi a tirare un'ulteriore conseguenza: se fino ad allora la filosofia, pur essendo stata «coltivata dalle più elette menti che siano vissute da molti secoli in qua» (DM 19), non aveva ancora trovato un principio certo sul quale edificare il sapere, allora lui, Cartesio, che poco prima aveva confessato la sua «ignoranza», adesso si sente in potere e in dovere, con la forza della *sua sola mente*, di assicurare finalmente e definitivamente al sapere filosofico una base sicura sulla quale costruire per i secoli futuri. «Non potevo scegliere – dice egli infatti (DM 30) – nessuno le cui opinioni mi sembrassero dover essere preferibili a quelle degli altri, e mi trovavo come costretto a cercare di *guidarmi da me stesso*»; «avendo notato che i principi delle scienze dovevano essere tutti attinti dalla filosofia, nella quale non ne trovavo ancora di *certi*, pensai che bisognava, prima di tutto, che *io cercassi di stabilirvene*» (DM 41).

12. Con questo modo di procedere Cartesio lascia chiaramente intendere che fino ai suoi tempi la filosofia si sarebbe mantenuta al livello di un insieme di contrastanti *opinioni*, mentre a lui, per la prima volta nella storia dell'umanità, sarebbe stata data l'immensa fortuna di poterla finalmente stabilire al livello di sapere certo, razionale e dimostrabile, al livello, insomma, della *vera scienza* e del vero sapere. Finora in filosofia aveva regnato l'incerta e soggettiva apparenza; adesso, con Cartesio, giungeva l'evidenza e la certezza della verità.

13. Non si può dar torto a Cartesio, quando egli intende il filosofare non basato sull'opinione o sulla fede nell'autorità del maestro, ma sull'opera personale di una *razionalità* disciplinata, metodica e rigorosa, sinceramente amante della verità. È questo anche il pensiero di grandi filosofi come Platone, Aristotele, Agostino e Tommaso. Il torto molto grave di Cartesio – segno di un'enorme presunzione – è

di non essersi accorto che la filosofia come sapere razionale certo e rigoroso era *già stata fondata* dai grandi pensatori greci, Platone e soprattutto Aristotele. Questi avevano sentito l'esigenza di assicurare al filosofare un *principio primo*, una verità iniziale fondamentale, sui quali edificare tutto il sapere filosofico sulla base di una certezza assoluta, mediante l'evidenza intuitiva o la dimostrazione razionale. E questo principio primo è il *principio di identità*, per il quale l'ente non può essere e non essere simultaneamente e sotto il medesimo aspetto. Aristotele illustra tale principio nella *Metafisica* (l. IV, cc. 3-8) e lo difende contro gli avversari, soprattutto Protagora ed Eraclito; e S. Tommaso, nel commento ad Aristotele, riprende la sua stessa dottrina (lect. VI-XVII, nn. 596-748).

14. Viceversa, come vedremo meglio, Cartesio intende riformare il pensiero filosofico non più sul principio di identità, che comporta la relazione del pensiero alla realtà, ma sul *pensiero* stesso, indipendentemente dalla realtà, e anzi sul pensiero che diventa realtà e si sostituisce alla realtà extramentale. Così facendo Cartesio pensa di fondare una filosofia del tutto nuova, mentre non si accorge che in realtà ricade nel vecchio relativismo protagoreo già confutato da Aristotele e S. Tommaso. E per questo, per confutare Cartesio, possiamo utilizzare la critica di Aristotele e di S. Tommaso a Protagora. Protagora è ritornato, ma può e deve essere ricacciato un'altra volta, se la filosofia vuole mantenere il suo vero fondamento e non vuole dissolversi nel nichilismo delle apparenze soggettive.

15. La cosa che desta alquanto meraviglia nell'opera di Cartesio è il suo conclamato intento di dar fondazione certa al sapere filosofico contro gli scettici, gli empiristi, i materialisti e i libertini del suo tempo; ma in realtà la sua «nuova» filosofia, sotto le apparenze di una rigorosa razionalità e spiritualità, dà a loro un'abile copertura e una totale approvazione.

16. Cartesio insiste moltissimo sulla «ricerca della verità»; ma, a ben guardare, tale suo interesse non è del tutto sincero e assoluto,

come lo troviamo in Platone, Aristotele, Agostino e Tommaso, per i quali la ricerca della verità è del tutto *disinteressata e fine a se stessa*, perché per loro la verità non è anzitutto la verità *pratica*, ma quella *speculativa*, la quale non ha riferimento alla verità limitata e contingente dell'*agire umano*, ma alla verità infinita e necessaria dell'*essere divino*, Verità assoluta e necessaria. Viceversa Cartesio ritiene di poter «incontrare molta più verità nei ragionamenti che ognuno fa sugli affari che gli interessano, e il cui esito lo deve punire subito dopo, qualora abbia mal giudicato, che in quelli che fa un uomo di lettere nel suo studio, intorno a speculazioni che non producono nessun effetto» (DM 21).

17. Se a Cartesio interessa la verità, ciò non è finalizzato alla contemplazione della divina verità o alla pura speculazione metafisica o filosofica, ma all'*azione* e alla *prassi*, e in particolare ad assicurare all'uomo un pieno *dominio scientifico e tecnologico* sul creato: «Alcune nozioni generali riguardo la fisica – egli dice (Olgiati, 4-5) – m'hanno fatto vedere esser possibile di giungere a delle conoscenze, che siano utilissime alla vita e che, invece di quella filosofia speculativa che si insegna nelle scuole, se ne può trovare una, che sia pratica, per mezzo della quale... noi potremmo ... renderci come padroni e possessori della natura». Questo orientamento pragmatico del sapere ha certamente portato molti frutti ed è alla base della moderna civiltà tecnologica occidentale; ma in quanto avulso da un orientamento contemplativo, ha finito col mettere in serio pericolo la dignità della persona umana creata a immagine di Dio, e quindi la stessa sopravvivenza della civiltà. Il progresso del pensiero e della civiltà non sta nel tornare a Protagora, ma nel continuare a costruire sulle basi poste da Platone, Agostino, Aristotele e S. Tommaso.

#### L'ERRORE FONDAMENTALE

18. Si può dire che Cartesio sia in certo senso il *fondatore* della critica della conoscenza, a causa dell'enorme interesse che egli ha per

il valore di verità delle nostre idee. Ma egli dà talmente importanza a queste *entità di ragione* o *puramente intramentali*, da dimenticarsi dell'importanza ben *maggiore* dell'*essere reale extramentale* e delle *cose esterne*, che sole devono costituire il contenuto principale della scienza e della filosofia, mentre certamente sono estranee, come tali, all'interesse di tipo critico. Ma il suo errore è stato quello di fare, in certo modo, di tutta la filosofia una critica della conoscenza. Egli si è allontanato dalle *cose reali*, prendendo le *idee* stesse come fossero delle *cose*. In seguito si è poi ricordato che esistono anche le cose reali extramentali, ed ha tentato di ritornare a esse senza rinunciare alla sua posizione idealistica. Ma si trattava di un'impresa impossibile, per la quale egli fa compiere al pensiero delle mostruose contorsioni, che poi verranno abbandonate o sostituite con altre dai suoi continuatori, come Malebranche, Spinoza e Leibniz, per portare il pensiero a errori ancora più gravi con Kant, Fichte, Schelling ed Hegel. Alla fine di questo processo la cosa in sé è totalmente rifiutata o immanentizzata nel pensiero, il quale però cade nell'errore sommo ed empio di confondere il pensiero umano col pensiero divino.

19. L'errore fondamentale di Cartesio è stato quello di ignorare che la dottrina delle idee e delle rappresentazioni non è stata elaborata dalla filosofia per dare all'umano conoscere il suo *contenuto* proprio, ma per spiegare il fatto dell'umano conoscere come *già avvenuto*. È perché *conosciamo le cose*, che noi elaboriamo la dottrina delle rappresentazioni sensibili (immagini) e intellettuali (idee). Cartesio ritiene, al contrario, che è perché noi abbiamo delle idee di cose extramentali, che da lì possiamo «dedurre» o «dimostrare» l'esistenza di quelle cose, come corrispondenti alle idee. Ma a tutta prima, secondo lui, questa *corrispondenza* non è evidente; ed anzi non lo è neppure l'*esistenza* stessa delle cose esterne. Ciò che è immediatamente evidente, secondo lui, sono le «idee». Secondo lui è più facile sapere che ci sono le idee che non le cose. Questo abnorme modo di pensare si può probabilmente spiegare con un vizio tipico degli intellettuali, i quali, a continuo contatto con le loro idee e molto esercitati a riflettere sui loro pensieri, rischiano di considerare più reali i loro

pensieri che non le cose stesse. E probabilmente a Cartesio, concentrandosi eccessivamente nei propri pensieri e nelle proprie astrazioni, è capitato qualcosa del genere. Egli sembra non rendersi conto affatto delle sottili considerazioni e deduzioni che portano la filosofia a stabilire l'esistenza, l'origine e la finalità delle idee, e le considera un dato di fatto immediato più evidente che non l'esistenza del suo stesso corpo o delle cose con le quali viene quotidianamente e direttamente a contatto.

20. Il ritenere con moto spontaneo dell'animo che le idee possano essere «simili o conformi a cose che sono fuori di noi», è per lui «il principale e più ordinario errore che si possa trovare nei giudizi» (MM 97). L'abitudine di credere che vi siano «cose al di fuori di noi, donde provengono le idee, e alle quali esse sono in tutto simili», è per lui un «inganno» (MM 95). Cartesio, per la verità, crede all'esistenza delle cose esterne, ma ritiene che essa non possa essere considerata come *evidente*, ma che debba essere *dimostrata*. Le nostre idee possono essere conformi alle cose; non però per il fatto che noi adeguiamo coscientemente il nostro pensiero alle cose, ma perché la veracità divina ci garantisce che ciò che ci appare conforme lo è veramente. Per questo Cartesio dice che «ciò che ho principalmente da fare è di considerare, riguardo alle idee che mi sembrano venire da oggetti posti al di fuori di me, quali sono le ragioni che mi obbligano a crederle simili a questi oggetti» (MM 98). Il problema della verità tende a capovolgersi: data per scontata l'esistenza dell'idea come cosa certa, evidente e immediata, come oggetto proprio del pensiero, come «realtà» indiscussa, il problema diventa quello del se e come le cose esterne possono essere conformi all'idea. Questo processo di inversione della nozione della verità sarà portato a termine da Kant, per il quale essa non è più adeguazione del pensiero alla cosa in sé, ma – data l'inconoscibilità delle cose, che pure, per Kant, continuano a esistere –, la verità che si riduce alla conformità del pensiero (i contenuti fenomenici) con se stesso (le forme a priori degli oggetti fenomenici). Così per Cartesio non è la cosa esterna che regola, nell'atto del pensare, la verità del pensiero; ma è la verità del pensiero che, in forza della veracità divina, afferma la verità della cosa.

21. Che cosa è dunque l'«idea» per Cartesio? «Col nome di idea – egli dice (PF 207) – intendo quella forma di ognuno dei nostri pensieri, per la percezione immediata della quale abbiamo conoscenza di questi stessi pensieri». L'idea è dunque un contenuto immediato del pensiero col quale esso non coglie le cose, ma se stesso come «cosa», come realtà esistente. «Con la parola “pensiero” – dice Cartesio (PF 25) – io intendo tutto quel che accade in noi, in tal modo che noi lo percepiamo immediatamente per noi stessi» o, come dice altrove (PF 207), il pensiero è ancora «tutto ciò che è talmente in noi, che ne abbiamo immediatamente coscienza».

22. Non si può dar torto a Cartesio quando egli ci ricorda con tanta insistenza l'*esistenza del nostro pensiero*, soprattutto come *pensiero in atto o atto del pensare*. Infatti, come vedremo meglio, egli fonda il suo sistema filosofico proprio sulla coscienza di tale esistenza, che peraltro tende a legare talmente alla stessa esistenza dell'io, tanto che pare che l'io non possa esistere se non come pensante in atto, pena il suo annullamento, come quando per esempio egli dice: «Il pensiero è un 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, per quanto penso; perché forse mi potrebbe accadere, se cessassi di pensare, di cessare in pari tempo d'essere o di esistere».

23. S. Tommaso non ignora una conoscenza immediata del pensiero da parte di se stesso; tuttavia egli avverte che tale conoscenza è la stessa *esperienza* del nostro atto di pensare nel momento in cui pensiamo; ma dovendosi trattare di avere una *nozione* di ciò che è il pensiero, essa suppone l'applicazione del pensiero alle cose esterne (*De Ver.*, q. 10, a. 8) e «una sottile e diligente ricerca» (*Summa Theol.*, I, q. 87, a. 1), e pertanto tale nozione non è affatto immediatamente evidente, ma va dimostrata per mezzo di accurate indagini partendo dalla considerazione della natura della conoscenza della realtà esterna: «La nostra mente – dice l'Aquinate (*De Ver.*, q. 10, a. 8) – non può intendere se stessa così da avere di sé una percezione

immediata; ma è per il fatto che apprende le cose, che può giungere alla conoscenza di sé».

## LA CONOSCENZA

24. Le qualità sensibili (il colore, il sapore, l'odore, la durezza, il caldo, il freddo, ecc.) per Cartesio non hanno una realtà oggettiva appartenente alla cosa in sé, ma sono delle semplici *modificazioni soggettive* della nostra facoltà percettiva: «Abbiamo creduto – egli dice (PF 58) – fin dall'inizio della nostra vita, che tutte le cose che sentivamo avessero un'esistenza fuori del nostro pensiero, e che fossero del tutto simili alle sensazioni o alle idee che avevamo in loro occasione. Così quando abbiamo visto, per esempio, un certo colore, abbiamo creduto vedere una cosa che sussisteva fuori di noi e che era simile all'idea che ne avevamo». Ora questo – aggiunge Cartesio poco oltre – è un «falso pregiudizio». E ancora: «È evidente che quando diciamo a qualcuno che noi percepiamo dei colori negli oggetti, è lo stesso che se gli dicessimo che noi percepiamo in questi oggetti un non so che di cui ignoriamo la natura, ma che cagiona tuttavia in noi una certa sensazione, chiarissima e manifestissima, che si chiama sensazione dei colori». Quando io dico di «vedere un colore», insomma, io non vedo un qualcosa di *reale*, ma una mia semplice *apparenza interiore* come effetto sì della cosa esterna sul mio organo di senso, ma una pura apparenza soggettiva che non mi dice affatto che il colore che io vedo esista effettivamente nella cosa che vedo. Siamo dunque chiaramente tornati alle posizioni protagoree già confutate da Aristotele e S. Tommaso. La sensazione del colore sarà «chiarissima e manifestissima» quanto si vuole, ma non rispecchia affatto una qualità reale della cosa esterna, non mi dice nulla della verità oggettiva delle cose.

25. Cartesio giustifica questo scetticismo circa la conoscenza sensibile col fatto della fallibilità dei sensi: «Tutto ciò che ho ammes- so fino ad ora come il sapere più vero e sicuro l'ho appreso dai sensi;

o per mezzo dei sensi. ora, ho qualche volta provato che questi sensi erano ingannatori, ed è regola di prudenza non fidarsi mai interamente di quelli che ci hanno una volta ingannati» (MM 71). Possiamo notare a proposito di questa tesi di Cartesio che la fallibilità della nostra conoscenza sensibile è fuor di dubbio; ma potremmo nello stesso tempo chiedere a Cartesio come fa ad accorgersi e a valutare tale fallibilità, se non proprio perché egli possiede un *criterio della verità sensibile*, che appunto, nel campo del senso, gli permette di distinguere la verità dall'errore e di discernere, per esempio, se una mela è *veramente* rossa o soltanto *sembra* rossa? e di comprendere, ancora, che il bastone che, immerso nell'acqua, *sembra* spezzato *in realtà* è dritto, e ciò perché tirandolo fuori dall'acqua vede che è *veramente* dritto?

26. Cartesio sembra non tener conto del fatto che la percezione del senso esterno non forma un'immagine della qualità sensibile, perché il senso è *direttamente informato* da quella qualità con la quale l'organo di senso entra in contatto. Il problema, quindi, se l'immagine è oggettiva o soggettiva, per il senso esterno non si pone neppure, perché essa è formata solo dal senso interno (fantasia e memoria). Ciò non significa che non si possa e non si debba distinguere, anche per la sensazione esterna, il dato *apparente* (che può essere falso) dal dato *reale*, che rispecchia la qualità sensibile nella sua verità. Volendo invece ridurre tutto ad apparenza soggettiva, si finisce con l'andar contro al principio di identità, come rileva Aristotele nella sua critica a Protagora.

27. Questo agnosticismo nei confronti dell'*esperienza sensoriale* non impedisce a Cartesio di darle un posto nel suo sistema, in conformità al suo principio idealistico, per il quale ciò che conta non è la preoccupazione di conformare la sensazione a delle qualità sensibili oggettive ed esterne, ma di rispettare fedelmente il dato sensoriale inteso come *contenuto interiore*: «Bisogna notare – dice Cartesio (Olgiati 213) – che l'intelletto non potrà mai essere ingannato da alcun esperimento, solo che volga lo sguardo con precisione alla realtà oggettiva (*rem obiectam*), così come la possiede in se stesso o nell'im-

maginazione, e se inoltre si astiene dall'affermare che l'immaginazione riporta fedelmente gli oggetti dei sensi, o che i sensi rappresentano le vere figure delle cose, o che le cose sono sempre così come appaiono: infatti in tutte queste cose noi siamo soggetti all'errore. ... Ma tutte queste cose non inganneranno l'intelletto del sapiente, poiché, quale che sia la cosa che riceve nell'immaginazione, giudicherà con verità esser quella cosa rappresentata nell'immaginazione; e mai affermerà che la cosa, nella sua integra identità, senza alcuna mutazione sia passata dalla realtà esterna ai sensi e dai sensi all'immaginazione, a meno che non si sia reso certo di ciò per una qualche ragione».

28. La *produzione delle idee*, per Cartesio, non avviene mediante astrazione dell'essenza universale dal dato dell'esperienza sensibile, perché le conoscenze dell'intelletto *non derivano* dall'esperienza, ma al contrario è l'esperienza che è *guidata* e resa *intelligibile* dalle idee dell'intelletto, le quali pertanto non seguono l'esperienza ma la precedono. Questa precedenza delle idee nei confronti dell'esperienza vale in modo tutto speciale per quelle idee che rappresentano le cosiddette «nature semplici», come per esempio l'idea dell'esistenza, del pensiero o della certezza, le quali sono colte «per un certo lume innato (*ingenitum*), senza l'aiuto di alcuna immagine corporea» (Olgiati, 193). Esse sono «così semplici, che per se stesse non ci fanno avere la conoscenza di alcuna cosa che esista» (PF 26), e sono l'oggetto di una «specie di conoscenza interiore, che precede sempre quella acquisita, e che è tanto naturale a tutti gli uomini, ... che è impossibile che veramente non l'abbiano» (Olgiati, 256). «Lo spirito – dice altrove Cartesio (MM 145) –, quando concepisce, si volge, in certo modo, verso se stesso e considera qualcuna delle idee che ha in sé; quando immagina, invece, si volge verso il corpo, e vi considera qualche cosa di conforme all'idea che ha formato di se stesso, o che ha ricevuto per mezzo dei sensi».

29. Queste nature semplici sembrano essere delle forme aprioriche del pensiero, dei puri possibili, delle grandi e fondamentali categorie prive di esistenza concreta, la quale verrebbe conferita loro me-

dianete la «conoscenza acquisita», che pare essere quella aposteriorica, propria dell'esperienza. L'atto della ragione o dell'intelletto mediante il quale queste idee emergono in chiara luce alla coscienza, è l'«*intuizione*»: «per intuizione intendo non la fluttuante fiducia nel senso o il giudizio fallace delle vane costruzioni dell'immaginazione, ma la concezione tanto facile quanto distinta della mente pura e attenta, così che di ciò che intendiamo non resti più alcun dubbio; ovvero, il che è lo stesso, il concetto indubitabile di una mente pura e attenta, il quale concetto nasce dalla sola luce della ragione ed è più certo della stessa deduzione, perché è più semplice» (Olgiati, 189-190). Le idee sono così indipendenti dall'esperienza del mondo esterno, che, per Cartesio, è ammissibile anche la possibilità che nella mente «vi sia qualche facoltà o potenza, adatta a produrre queste idee senza l'aiuto di cose esteriori, benché essa non mi sia ancora conosciuta» (MM 99). Tutte queste posizioni, a esclusione dell'intuizione intellettuale, sembrano già precorrere quelle kantiane.

30. Per quanto concerne l'*errore* del conoscere, per Cartesio esso sorge dalla *volontà*, la quale va imprudentemente al di là di quanto l'intelletto le consenta di affermare. Infatti per Cartesio la volontà ha un'estensione più ampia dell'intelletto (MM 123-124), per cui «io non contengo più la volontà negli stessi limiti dell'intelletto, ma l'estendo anche alle cose che non intendo, nelle quali, essendo di per sé indifferente, essa si smarrisce assai facilmente, e sceglie il male per il bene, o il falso per il vero» (MM 125). Questa idea di Cartesio di far dipendere l'errore dalla volontà può valere per gli *errori volontari*, che sono colpe morali, ma non certo per gli *errori involontari*, dovuti a ignoranza invincibile, errori nei quali non c'è un vizio della volontà, ma soltanto un difetto dell'intelletto o della sensibilità, i quali, per cause indipendenti dal volere, scambiano la verità con una falsa apparenza. Senonché, dato che Cartesio tende a identificare, come Protagora, la realtà con l'apparenza interiore (l'idea), egli evita di esser portato su questo piano, nel quale, per spiegare il fatto dell'errore, dovrebbe presupporre invece l'opposizione di apparenza e realtà. La teoria cartesiana della verità, che tende a reificare l'apparenza

interiore, corrisponde, nel realismo, alla dottrina dell'errore, che consiste appunto nel rendere reale ciò che è semplicemente ideale e viceversa.

## IL METODO DEL SAPERE

31. «Per metodo – dice Cartesio (RD IV) – io intendo un'insieme di regole certe e facili, osservando esattamente le quali, nessuno prenderà mai per vero ciò che è falso, e senza fare inutilmente uno sforzo mentale, ma gradualmente aumentando sempre il suo sapere, giungerà a una conoscenza vera di tutte quelle cose che non vanno oltre la sua capacità». Secondo Cartesio, il conseguimento delle più alte verità che la ragione possa raggiungere non è una questione di virtù intellettuali, da acquisirsi con l'esercizio e una disciplina a volte faticosa, ma è solo questione di un «metodo» consistente, come abbiamo visto, nell'applicazione, peraltro facile, di alcune regole, sotto la guida e l'approvazione del semplice «*buon senso*», il quale, a giudizio di Cartesio, sarebbe «la cosa del mondo meglio ripartita, perché ognuno pensa di esserne sì ben provvisto, che quelli stessi, i quali sono più difficili a contentare in ogni altra cosa, non hanno l'abitudine di desiderarne più di quanto ne possiedono» (DM 7). Il «*buon senso*», per Cartesio, coincide con la «ragione», che in altre occasioni egli chiama scolasticamente «lume naturale».

32. Secondo Cartesio il metodo, per tutte le scienze, dev'essere *uno solo*, e improntato al *metodo matematico* dell'*analisi* e della *sintesi* (o della scomposizione-divisione e della composizione-addizione). Egli intende formulare un «metodo generale», col quale spiegare ogni genere di materia sottoposta all'umana ragione (Olgiati, 196). E secondo lui la matematica «deve potersi estendere a ricavare la verità da qualunque materia del sapere», perché, secondo Cartesio, la matematica è «la migliore di tutte le scienze umane, in quanto ne è di tutte la sorgente» (Olgiati, 188). Infatti «tutte le cose e soltanto quelle che hanno relazione con l'ordine e la misura, si riferiscono alla ma-

tematica, né interessa dove si deve cercare la misura, sia che si tratti di numeri, o figure, o astri o suoni, o qualunque altro oggetto; per questo deve esserci una certa *scienza generale*, che spieghi tutte quelle cose; essa si può chiamare “matematica universale”, mentre le altre scienze sarebbero “parti” di questa matematica» (Olgiati, 188-189).

33. Il metodo cartesiano presuppone un’idea della *realtà* perfettamente *corrispondente* alle esigenze e alle possibilità della *ragione*, così da poterne essere totalmente illuminata e controllata. La realtà appare a Cartesio come strutturalmente adatta alla ragione e assoggettabile ai suoi interventi e alle sue operazioni: esiste per lui un perfetto parallelismo tra la composizione della realtà e la capacità sintetica della ragione da una parte, e quelli che sono gli elementi primi della realtà (le nature semplici) e i principi primi della ragione dall’altra. Questo perfetto *parallelismo* è stabilito dall’onnipotenza e dalla verità divine, ed è reso possibile una volta che il sapere è stato fondato, così da potersi poi svolgere con piena chiarezza e certezza. Viceversa, prima della fondazione del sapere, la ragione è separata dalla realtà e non può vivere di certezza ma solo di deboli opinioni; non è nel regno della scienza ma solo in quello dell’apparenza.

34. Per conoscere la realtà e poterla dominare, è necessario, per Cartesio, che la ragione *componga* i suoi concetti secondo la composizione della realtà (principio della sintesi), e parimenti *scomponga* i concetti secondo gli elementi primi del reale (principio dell’analisi) (cfr. Olgiati, 192; RD V; DM 36; RO II). Questo metodo, al quale Cartesio pretende di dare una totale universalità nel campo delle scienze, ha in realtà il suo valore nel campo della matematica e in quei settori del reale (per esempio la fisica) dove è possibile l’applicazione del metodo matematico; ma la pretesa di Cartesio di applicarlo anche ad altri campi, come per esempio la biologia, l’antropologia e la metafisica, si rivelerà tale, soprattutto nei seguaci di Cartesio, da causare, in quei campi, delle gravissime mutilazioni e distorsioni della realtà delle cose.

35. L'uso universalizzato del metodo matematico trova la sua spiegazione, in Cartesio, nel modo col quale egli concepisce la ricerca e il *criterio della verità*, che dovranno poi servirgli per stabilire il primo principio o la verità fondamentale della nuova e più certa filosofia che egli sta cercando. Il criterio della verità, per lui, è il possesso di *idee chiare e distinte* in quanto *dati immediati di coscienza*, intuiti o dedotti dalla ragione, la quale fa uso delle regole del metodo. «Bisogna occuparsi – egli dice (RD II) – *soltanto* di quegli oggetti alla cui *certa e sicura* conoscenza appare esser sufficiente la nostra intelligenza»; «Tutte le cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente sono *vere*, secondo che noi le concepiamo» (MM 66). Questo criterio vale anche per l'esperienza sensibile: «Se scorgiamo qualche cosa coi nostri sensi, sia vegliando sia dormendo, purché separiamo quanto vi sarà di chiaro e distinto nella nozione che avremo di questa cosa, da ciò che sarà oscuro e confuso, potremo facilmente assicurarci di quello che sarà vero» (PF 37). E per converso: «È certo, è manifesto che non si può aver *certezza* delle cose *oscuere* e confuse, per poco di oscurità o di confusione che vi osserviamo; poiché questa oscurità, quale che essa sia, è una causa abbastanza sufficiente per farci dubitare di queste cose» (Olgiati, 202).

36. Da questi passi di Cartesio possiamo avere conferma di come il suo criterio della verità, nonostante il richiamo alla «ragione» e all'«intuizione», in realtà non sia un criterio oggettivo, ma soggettivo, nel senso che per lui la verità di una idea, di un giudizio o di un pensiero non è data dal fatto che essi siano conformi a una cosa o realtà esterna, ma è data dalla *soggettiva sensazione di certezza o sicurezza* che sperimentiamo nel considerare una data idea o un dato giudizio. Per Cartesio non è la verità dell'idea conforme al reale che è principio di certezza, ma è la certezza che sentiamo nel considerare una data idea ad assicurarci che quell'idea è vera, e vera – si badi – non tanto perché conforme a una cosa esterna, ma vera in quanto realtà interiore alla mente. La conformità dell'idea alla cosa non è negata da Cartesio, ma essa è semplicemente un fatto successivo e derivato, garantito dalla veracità divina, perché noi, da soli, non saremmo in grado di

verificare tale conformità, dato che l'oggetto proprio della ragione non sono le cose esterne, ma le idee, soprattutto le «nature semplici».

37. Dalle considerazioni fatte, possiamo comprendere come il criterio e il metodo della verità, in Cartesio, tende ad *assolutizzare* il potere della ragione umana nel suo metodo matematico della chiarezza, analisi e sintesi. Il proposito cartesiano, che sarà poi ripreso da Kant, è quello di «aggiustare» tutte le conoscenze e le opinioni «al livello della ragione» (DM 27-28). Kant scriverà un libro dal titolo: *La religione nei limiti della pura ragione*. Tutto ciò che è oscuro, invidente, restio al processo della dimostrazione matematica, viene dichiarato senz'altro falso o inesistente, o comunque estraneo all'interesse della ragione, la quale, come abbiamo visto (n. 35), deve interessarsi *soltanto* di quegli oggetti che sono proporzionati alla sua capacità d'intendere con certezza e chiarezza.

38. La ragione cartesiana si fonda dunque solo sulla concettualizzazione *univoca*, respingendo il metodo aristotelico della *analogia* e quello platonico della *partecipazione*, che sono invece indispensabili nel campo della conoscenza metafisica e teologica. Ne viene la conseguenza che la ragione cartesiana si rivela incapace di fondare la metafisica e la teologia. Tale risultato apparirà chiarissimo in Kant, il quale non farà altro appunto che applicare conseguentemente i principi del metodo cartesiano. Ciò che è oscuro, per Cartesio, non può essere alimento della ragione; non può essere chiarito né può esser certo. L'*ignoto*, per Cartesio, non può essere mai in nessun caso un *mistero trascendente*, ignoto, per sua natura, alla ragione; ma si tratta semplicemente di una realtà *di per sé razionale* ma non ancora conosciuta.

39. Il metodo cartesiano rende impossibile una vera e propria *conoscenza di fede teologica*, come è la fede cattolica, per il fatto che i contenuti di questa fede – i misteri della divina rivelazione –, sebbene siano luce per la ragione, le restano tuttavia, per altri aspetti, essenzialmente oscuri, pur trattandosi di verità certissime, non però perché fondate sull'evidenza o sulla dimostrazione, ma perché garantite

dalla *veracità di Dio* che le rivela. Cartesio, invece, come abbiamo visto, fa intervenire la *veracità divina* a sproposito, cioè nel campo della conoscenza razionale, mentre la ignora laddove invece essa ha la sua vera funzione, cioè nel campo della conoscenza soprannaturale di fede.

40. Infine, il metodo cartesiano disprezza il valore della *conoscenza opinabile*, giudicandola senz'altro dubbia o falsa. Per lui non ci sono alternative: o si ha il sapere certo e scientifico, o non si ha alcuna conoscenza. Il suo intuizionismo e deduttivismo esagerati gli fanno dimenticare che l'ipotesi, la congettura e l'opinione sono spesso, tuttavia, delle forme *preparatorie* al sapere scientifico; gli fanno dimenticare come anche l'opinione, sebbene non sia verità, tuttavia ha rapporto con la verità, in quanto essa è *verosimiglianza*, come già notava S. Agostino contro gli Accademici; gli fanno dimenticare, infine, come l'opinione abbia un'importanza essenziale nel campo dell'*agire morale*, nel quale la complessità e l'oscurità delle situazioni e delle circostanze rendono spesso impossibile un giudizio *certo* sul da farsi; ma non per questo è illecito basarsi su di un giudizio *probabile*. In tal modo la morale cartesiana, con la sua eccessiva pretesa di certezza, è sorgente di tormentosi scrupoli e di quel vizio che gli psicologi chiamano «perfezionismo», che nasconde la presunzione sotto le apparenze dell'umiltà.

## IL DUBBIO

41. Con tale metodo Cartesio si propone di costruire la sua filosofia e di fondare il valore della conoscenza. Non è difficile immaginare che cosa può venir fuori da un «metodo» così *ristretto* e *pretenzioso* a un tempo: ristretto, perché chiude la ragione alla conoscenza delle realtà divine e soprannaturali, imprigionandola nell'esclusiva ricerca del «dominio e del possesso della natura»; pretenzioso, perché mentre disprezza i gradi imperfetti e infantili del sapere, pretende ridurre tutta la realtà nella misura della ragione o viceversa estendere la ra-

gione alla totalità del reale, identificando l'idea con la realtà. Per Cartesio diventa errore il sottomettere il pensiero alle cose esterne, e diventa verità l'esaurire il reale nell'idea che ne abbiamo.

42. Come è a tutti noto, Cartesio viene a fondare sia la *certezza* del sapere (compito critico-riflessivo), sia l'*edificazione* del sapere (compito costruttivo-inventivo) sul famoso «*cogito, ergo sum*», che egli raggiungerebbe dopo aver «dubitato» anche delle cose più indubitabili, come della veracità dei sensi, delle verità matematiche e dello stesso *principio di identità*, già posto da Aristotele alla base di tutto il sapere umano, sia di tipo diretto che di tipo riflesso.

43. L'intento dichiarato di Cartesio è quello di portare *ordine e chiarezza nell'edificio del sapere* umano, con particolare riferimento alla filosofia e alla scienza, dando al sapere una base veramente certa e indubitabile, sulla quale poter costruire tutto il resto, sia nell'ordine dell'invenzione o dell'intuizione, come nell'ordine della deduzione e della dimostrazione.

44. Nell'operare questo intervento, che di per sé non era privo di una certa legittimità, Cartesio si illuse o dette a intendere di esser mosso da un sincero *desiderio della verità*, ma in realtà, come mi pare d'aver dimostrato da quanto detto finora, egli, sebbene dichiarasse di non esser mosso da alcun pregiudizio, condusse la sua operazione in base a presupposti ben precisi, che non erano affatto adatti a garantire il successo dell'impresa, la quale, peraltro, almeno nel suo fondamento, era del tutto inutile e presuntuosa, in quanto le *fondamenta del sapere filosofico erano già state poste* diciannove secoli prima di lui da Aristotele con la sua *Metafisica*. La pretesa stolta e ambiziosa di Cartesio fu quella di voler sostituire Aristotele dando al sapere filosofico un fondamento più certo, il quale in realtà non esiste, perché non si dà certezza più fondamentale e più evidente per la ragione, all'infuori del principio di identità del reale. L'errore di Cartesio fu quello di credere d'aver trovato un principio ancora più fondamentale, il vero principio primo – il «*cogito*» –, mentre l'esistenza

della realtà, secondo lui, doveva essere «dimostrata» a partire dal cogito.

45. Per dar fondamento al sapere e alla sua certezza, Cartesio presenta una serie di «dubbi». Il metodo, di per sé, non è sbagliato. Già Aristotele rilevava che, per fondare la metafisica, è bene partire dalla considerazione delle *difficoltà* che si oppongono (*Met.*, l. III, c. 1). Lo Stagirita però avverte che occorre *dubitare bene* (diaporètai kalòs), cioè in modo saggio e intelligente. Occorre, come commenta S. Tommaso in questo passo, «saper cogliere bene ciò che è *dubitabile*» (*In Met.*, l. III, c. 1, n. 339), senza mettere in dubbio ciò che è *indubitabile*, perché di per sé certo ed evidente. E lo sbaglio di partenza di Cartesio sta proprio qui: nel dubitare di ciò che è indubitabile. I dubbi che egli propone per spianare il terreno allo scoprimento della verità sono dubbi insinceri, forzati e artificiosi, contrari al buon senso (del quale egli dice che ogni uomo è fornito) e all'evidenza (alla quale egli si dichiara tanto interessato).

46. Egli afferma che prima della scoperta del cogito non vi era nulla di cui non potesse dubitare «per ragioni fortissime e maturamente considerate» (MM 76); afferma che esistono «ragioni per le quali possiamo dubitare generalmente di tutte le cose» (MM 65); respinge tutto ciò in cui egli può «immaginare il minimo dubbio», come se fosse «assolutamente falso» (MM 79); considera «cieco e temerario impulso» quello che ci rende convinti dell'esistenza di cose al di fuori di noi (MM 100); dichiara che «non vi sono indizi concludenti né segni abbastanza certi per cui sia possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno» (MM 73); dubita «anche delle dimostrazioni matematiche e dei loro principi» (PF 23), fino a concepire l'empia idea secondo cui, essendo Dio «onnipotente», «non sappiamo se egli ha voluto farci tali che siamo sempre ingannati, anche nelle cose che crediamo di conoscere meglio» (PF 23; cf MM 74).

47. La formulazione di questi dubbi non denota affatto un sincero spirito di ricerca e di accoglienza della verità, ma al contrario, trat-

tandosi di dubbi irragionevoli, che hanno solo la parvenza della plausibilità ma sono puramente sofisticici, essi sottendono la negazione della verità primaria del pensiero e dell'essere – cioè il principio di identità o non contraddizione –, in base a una volontaria e dichiarata opposizione della volontà all'evidenza delle cose e del pensiero: «Impiego tutte le mie cure – sembra confessare Cartesio (MM 76) – a ingannare me stesso». Ma è questo – ci domandiamo – il metodo per raggiungere la verità? Si può arrivare alla verità negando la verità, o tutto ciò che non ha forse l'aspetto di un gioco tragicomico e di una presa in giro del lettore che segue questi assurdi contorcimenti? Eppure quanti ingenui hanno creduto di trovare in queste enormità il segno di un ingegno superiore e di un radicalismo filosofico più profondo di quello di Aristotele!

48. È vero, come osserva S. Tommaso (*In Met.*, l. III, c. 1, lect. I, n. 343), che la metafisica, prendendo in considerazione il problema della verità in tutta la sua ampiezza, deve proporsi un «*dubbio universale circa la verità*» (*universalis dubitatio de veritate*). Certamente la metafisica, più di ogni altra scienza che studia verità settoriali, deve porsi il problema della verità in tutta la sua ampiezza e radicalità. Questo dubbio, tuttavia – come osserva giustamente il Maritain (*op. cit.*, pp. 152) – «col quale comincia ogni ricerca scientifica e che qui non si arresta a nulla, non può essere in alcun modo un dubbio vissuto ed esercitato, ... ma significato come ipotesi da esaminare, un dubbio concepito o rappresentato». La riflessione critica, in particolare, si domanda certamente se esiste la verità: è questo il suo compito iniziale; essa passa in rassegna le difficoltà che sembrano opporsi all'esistenza della verità e della certezza del conoscere. Ma la mente del filosofo critico, nel momento in cui elabora il sapere critico, non può, essa stessa, distogliere volontariamente lo sguardo dalle verità elementari ed evidenti dell'esperienza e della ragione, senza scavare con esse un abisso, che dovrà ricolmare di bel nuovo, se vuole fondare veramente la sua scienza. E allora tanto vale che eviti di scavarlo fin dall'inizio. Invece Cartesio, nel suo modo di procedere, dà l'impressione di un architetto, il quale, trovandosi a disposizione delle solide

(1) Deliberato

fondamenta per la costruzione di una casa, prima distrugga quelle fondamenta e poi le ricostruisca daccapo. O, se vogliamo essere più precisi, restando nel medesimo paragone, l'impressione che dà Cartesio è quella di porre ulteriori fondamenta (idealistiche) su altre, precedenti e parzialmente distrutte (realistiche), ma in modo che le seconde sono come delle parassite delle prime.

49. Cartesio coinvolge nel dubbio quegli stessi principi (soprattutto il principio di esperienza e quello di identità), che soli possono fondare la validità del «cogito», da lui ritenuto il vero principio primo, mentre ritiene di poter successivamente recuperare quei principi a partire dal cogito e dal suo interno.

## IL COGITO

50. «Posi mente – dice Cartesio (DM 61-63) – che mentre in tal modo volevo pensare che tutto fosse falso, bisognava necessariamente che io, che lo pensavo, fossi qualche cosa. E notando che questa verità: “io penso, dunque sono” era così ferma e così sicura che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non erano capaci di scuoterla, giudicai che potevo riceverla senza scrupolo come il principio della filosofia che cercavo» (cfr. anche MM 80-81). Tale principio sarebbe più importante del principio di identità. Dice infatti Cartesio: «Può darsi che non esista alcun principio cui si possano ridurre tutte le cose; e il modo in cui proposizioni diverse si riducono a quella secondo cui la medesima cosa non può esistere e non esistere al medesimo tempo, è superfluo e inutile. D'altro canto è di grande utilità, attraverso la considerazione della *propria* esistenza, assicurarsi prima, dell'esistenza di Dio e poi di quella di tutte le creature» (*Lettera a Clerselier*, Copl., IV, 100-101). Si potrebbe obiettare a Cartesio che se non valesse il principio di identità, non varrebbe neppure il «cogito», giacché io potrei affermare e nello stesso tempo negare di pensare; mentre per converso l'esistenza dell'ente, che ci è data da

quel principio, non dice ancora esistenza del *pensiero*, che ci è data dal «cogito». E dunque il principio di identità (che è il principio dell'ente) è prima del cogito. Quest'ultimo è certamente un buon principio di certezza e di evidenza, ma vale in forza del principio di identità.

51. Non è facile comprendere esattamente quale significato profondo ha inteso dare Cartesio al suo «cogito». La semplice riflessione sul fatto che, se penso, esisto per poter pensare, non è nuova nella storia del pensiero. La ritroviamo, per esempio, in S. Agostino (*De Civ. Dei*, XI, c. 26; *De Lib. Arb.*, II, c. 3; *De Vera Relig.*, c. 73; *De Trin.*, X, c. 10; XIV, c. 4) e nello stesso S. Tommaso: «Per il fatto che qualcuno pensa a qualcosa, si accorge di esistere» (*De Ver.*, q. 10, a. 12, 7m; cfr. anche q. 10, a. 8; *In Eth.*, IX, c. 9, lect. XI, n. 1908). Io posso certo dubitare; ma, se dubito, penso; e se dubito, sono. Per mezzo della certezza del mio pensiero, raggiingo la certezza del mio esistere.

52. Che uso ha inteso fare Cartesio del suo cogito? Raggiungere l'essere extramentale o fermarsi alla coscienza del proprio pensare? Raggiungere l'essere al di là del pensiero o intendere l'essere semplicemente come pensiero? Al di là delle apparenze, sembra che Cartesio abbia inteso il cogito nel secondo modo, a differenza dei pensatori precedenti, che restano sul solco realistico. E per questo Cartesio è giustamente considerato l'iniziatore dell'idealismo moderno. Il suo realismo di recupero sembra piuttosto una copertura di convenienza (dato il rischio di interventi dell'Inquisizione) per mascherare e, al contempo, proteggere un sostanziale idealismo di fondo, che poi emergerà in piena luce con Kant e successori.

53. Da dove possiamo ricavare la convinzione circa il significato idealistico del cogito? Innanzitutto dal fatto che per Cartesio esso vale in modo assoluto, indipendentemente dall'esistenza del mondo esterno. Esso mi dà la certezza del mio io, mentre l'esistenza di tutto

il resto è *da dimostrare*: è così che Cartesio, affermando che le idee che egli possiede, nel loro contenuto oggettivo, devono essere «causate» da una realtà esterna, conclude: «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» (MM 103-104). In tal modo egli afferma l'identità delle cose o degli enti in base al principio di causalità, mentre in realtà, come dimostra Aristotele, è il principio di causalità che suppone quello di identità.

54. In secondo luogo, il cogito non è ricavato dall'esperienza delle cose esterne (MM 84-85). Anche Aristotele e S. Tommaso dicono che il pensiero può conoscere se stesso e il soggetto pensante come ente, ma solo in quanto il pensiero si è attuato nella conoscenza di qualche *realtà esterna*. La conoscenza riflessa presuppone quella diretta, avente per contenuto le cose o l'essere extramentale. E per questo l'indagine critica è possibile in quanto riflessione sull'atto conoscitivo *già compiuto*. La critica, in certo senso, presuppone la psicologia o gnoseologia. In quanto conosco qualcosa, dice S. Tommaso, posso riflettere sull'atto del mio pensare e scoprire il mio essere. Anche il dubbio stesso, per quanto radicale, non può non avere un *contenuto*; non può non riferirsi a *qualcosa*. Se Cartesio avesse riflettuto su ciò, sarebbe ritornato sul cogito agostiniano, che invece egli non vuol considerare come un suo precedente, dando prova anche in ciò di abbandonare il realismo per l'idealismo. Cartesio, che considera la nozione del pensiero come «natura semplice», nozione chiarissima che non ha bisogno di alcuna spiegazione, in realtà dimentica o ignora la *vera natura del pensiero*, che è relazione all'essere, alle cose; un pensare che non ha per contenuto la realtà non è un vero pensare; l'idea di una realtà, senza la realtà della quale essa sia idea, è un nonsenso.

55. È vero che l'*atto* del pensare, come tale, è una realtà, che rimanda alla realtà del mio esistere; ma resta sempre il fatto che non c'è atto del pensare senza che ci sia una cosa pensata, e quindi una *realtà*

esterna immanentizzata o interiorizzata nel pensiero. Negando questa, Cartesio nega l'atto del pensiero e toglie la *possibilità* stessa del cogito. Il cogito cartesiano è un richiamo potente all'importanza della critica della conoscenza, ma a patto che essa sia fondata su di una concezione realistica della conoscenza.