

RENÉ DESCARTES

**EPISTOLARIO
FILOSOFICO**

a cura di

MASSIMO ADINOLFI



Edizioni Scientifiche Italiane

Nella stessa collana:

TESTI

1. Nicolas Malebranche, *Trattato della natura e della grazia. Testo del 1712*, a cura di Elisabetta Barone, 1994
2. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Bruno. O del principio divino e naturale delle cose. Un dialogo*, a cura di Enrico Guglielminetti, 1994
3. Hermann Cohen, *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, a cura di Gian Paolo Cammarota, 1996
4. George Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, a cura di Gabriella Antinolfi, 1997
5. Wilhelm Herrmann, *Etica*, a cura di Andrea Grillo e Sergio Sorrentino, 1998
6. Gabriel Marcel, *Essere e Avere*, a cura di Iolanda Poma, 1999
7. René Descartes, *Epistolario filosofico*, a cura di Massimo Adinolfi, 2000
8. Jean Nabert, *Saggio sul male*, a cura di Carla Canullo (in preparazione)

SAGGI

1. Giuseppe Zarone, *Classe politica e ragione scientifica. Mosca, Croce, Gramsci. Problemi della scienza politica in Italia tra Otto e Novecento*, 1990
2. Tilo Schabert, *Architettura della città. Specchio del mondo*, 1994
3. Felix Duque, *Geni dee e guardiani. Arte e politica nella crisi della modernità*, a cura di Lucio Sessa, 1996
4. Giuseppe Zarone, *Il discorso e la parola. Parabole del senso tra Atene e Gerusalemme*, 1997
5. Giuseppe Zarone, *Polis. Per la critica della città* (in preparazione)

MONOGRAFIE

1. Monica Gargano, *Il gioco e il tragico*, 1991
2. Silvia Benso, *Pensare dopo Auschwitz. Etica filosofica e teodicea ebraica*, 1992
3. Massimo Adinolfi, *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*, 1994
4. Roberto Mancini, *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, 1995
5. Iolanda Poma, *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas*, 1996
6. Francesco Palombino, *La teoria politica di Alexis de Tocqueville. Tra rivoluzione e restaurazione*, 1996
7. Paola Zito, *Il veleno della Quietè. Mistica ereticale e potere dell'ordine nella vicenda di Miguel Molinos*, 1997
8. Elisabetta Barone, *Teo-nomie. Metafisica dell'essere e mistica della legge in Nicolas Malebranche*, 1998
9. Giuseppe Ventrone, *Il paradosso del male e l'inquietudine letteraria*, 1999

RENÉ DESCARTES

EPISTOLARIO FILOSOFICO

a cura di
MASSIMO ADINOLFI



Edizioni Scientifiche Italiane

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Salerno (fondi 65%)

DESCARTES, René
Epistolario filosofico
a cura di Massimo Adinolfi
Collana: Filosofia e città - Sezione Testi, 7
Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2000
pp. 472; 22,5 cm
ISBN 88-495-0058-0

© 2000 by Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.
80121 Napoli, via Chiatamone 7
00185 Roma, via dei Taurini 27

Internet: www.esispa.com
E-mail: info@esispa.com

I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale o parziale e con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

Nulla itaque ex commentario melius intelligi potest doctrina Cartesiana, quam ex isto, quem praebent epistolae

DANIEL G. MORHOF, *Polyhistor Literarius, philosophicus et practicus*.

Quello che è piaciuto molto, da principio, quando questo filosofo si è mostrato, è che si capiva [...], mentre gli altri filosofi ci davano parole che non facevano capire nulla, come qualità, forme sostanziali, specie intenzionali, ecc., Descartes, più di ogni altro, ha spazzato via questo inutile ciarpame

CHRISTIAN HUYGENS, *Remarques sur la vie de Descartes par Baillet*

Salve, Philosophorum maxime, Veritatis, Philosophiae, Libertatis in Philosophando, Stator, Assertor, Vindex

ADRIEN HEERBOORD, *De Libertate philosophandi*

INTRODUZIONE*

1. La Correspondance

L'interesse per la *correspondance* cartesiana – di cui si traduce qui un'ampia selezione, sui criteri della quale ci soffermeremo a conclusione di questa introduzione – riposa su diversi ordini di ragioni: in primo luogo, essa contiene un bagaglio di informazioni indispensabili per ricostruire la trama delle relazioni, personali e non, che Descartes (= D.) stabilì nel corso della sua vita, sicché nessuna biografia cartesiana può minimamente prescindere. In secondo luogo, la *correspondance* costituisce un documento insostituibile per una storia della prima diffusione del cartesianesimo, che essa aiuta tra l'altro a situare nel ricco e variegato panorama di idee della prima metà del seicento. In terzo e ultimo luogo, le *lettres* contengono in più punti un commento prezioso, di notevole rilievo teoretico, ai testi editi, talvolta a titolo di chiarimento, talora invece a titolo di integrazione o perfino di revisione e correzione. Non potendo in questa sede approfondire tutte queste ragioni, proveremo a segnalare solo alcuni motivi, così da offrire qualche elemento di orientamento e sollecitare qualche curiosità. Spetterà poi ai testi stessi condurre il lettore più addentro nella conoscenza della filosofia cartesiana.

Curatore, insieme a Charles Adam, dell'edizione nazionale delle *Oeuvres* di Descartes, Paul Tannery dava, sul finire del secolo scorso, questo impegnativo giudizio circa l'apporto fornito dalla *correspondance* all'intelligenza dell'opera del filosofo: «Per comprendere bene gli scritti di Descartes, è essenziale unirvi il commentario offerto dalla sua corrispondenza: ciò non solo perché i tre volumi di Cerselier offrono ad ogni passo spiegazioni su punti

* Per le sigle e le abbreviazioni adoperate, cf. gli *Appunti bibliografici* e l'*Avvertenza* in coda alla presente introduzione.

di dettaglio delle risposte alle obiezioni, ecc., che sono indispensabili all'intelligenza dei testi filosofici o scientifici, e non solo, inoltre, perché un certo numero di questioni la cui soluzione fa la sua gloria (soprattutto in matematica) sono trattate soltanto lì; ma soprattutto perché nelle sue lettere, in particolare in quelle che scriveva a Mersenne, lo si sente vivere agire e pensare senza alcun travestimento, senza la maschera della convenzione che ogni autore di libri si impone¹. Come si vede, sono qui segnalate tutte le ragioni di interesse che abbiamo appena sottolineato, con un'aggiunta supplementare: nelle lettere, sembra che si riesca a sorprendere più da vicino un filosofo che fece della prudenza una bandiera, se non proprio un'ossessione; il *philosophe au masque*², che assume a propria divisa il motto *larvatus prodeat*, ed il cui cognome veniva letto così: *D'escartes*, cioè à l'*écart*³, in disparte, al riparo, lontano dalla scena animata della vita culturale francese, e il più possibile anonimo nell'operosa ed ospitale Olanda.

È difficile, tuttavia, dire quanto sia vero che in una lettera privata l'autore riveli se stesso di più e meglio di quanto non faccia nei suoi scritti editi; il più delle volte egli sa benissimo che la lettera verrà letta e conservata, e magari fatta pure circolare: lo stesso D. era consapevole che così sarebbe stato per le sue lettere, ed è legittimo chiedersi se non si debba parlare piuttosto (per D. e per la forma epistolare in genere) dell'assunzione di un'altra maschera, di un altro codice comunicativo, semplicemente diverso da quello dell'autore di libri. Come che sia, è almeno vero che la *correspondance* contribuisce a dissipare una immagine assai diffusa, ma non per questo meno deformante, del filosofo gelosamente chiuso nei propri interessi, che non prende parte alle vicende del mondo, e la

¹ P. TANNERY, *Les Lettres de Descartes*, in *Annales de Philosophie chrétienne*, 1896, tome XXXV, pp. 26-39, poi in *Mémoires Scientifiques posthumes de P. Tannery*, t. VI, Toulouse-Paris 1926, p. 293.

² Cf. M. LEROY, *Descartes, le philosophe au masque*, 2 vol., Paris 1928. Oggi l'opera di Leroy appare in più punti insostenibile, per esempio nel rilanciare la leggenda di D. affilato dei Rosicraos, messa in circolazione da Huet; ciò non toglie che colga un tratto importante della personalità di D., in un tempo in cui la dissimulazione poteva ancora essere celebrata come una virtù.

³ Cf. C. SAUMISE a J. DAPRY, 4/4/1637, CM, VI, 224: "vive sempre in questo paese, in qualche piccola città à l'écart, e qualcuno sostiene che ne ha preso il nome d'*Escartes*".

cui opera non è attraversata da alcuna passione, non scalfita da alcuna vicenda esteriore, quasi priva, per dir così, di risonanze esistenziali.

Storico della scienza, già editore del geniale matematico 'dilettante' Pierre Fermat, Tannery mostrava ovviamente di apprezzare in particolare i contributi scientifici e matematici contenuti nella *correspondance*. Nel licenziare una traduzione di testi cartesiani la cui selezione è invece guidata dal proposito di mettere a disposizione del lettore italiano il Descartes filosofo (ma è difficile ritagliare una dimensione 'esclusivamente' filosofica entro il lavoro intellettuale di D., come del resto di ogni pensatore del Seicento), dobbiamo affidare a questa introduzione il compito di un primo orientamento intorno alla natura di questi testi, alla loro edizione, alla loro circolazione e diffusione, nonché quello di una sommaria presentazione dei nuclei tematici di maggiore spicco intorno a cui vertono le risposte cartesiane. Risposte, perché questa *correspondance* è costituita, per la maggior parte, da risposte che D. era chiamato a dare, il più delle volte su sollecitazione dell'infaticabile amico, padre Marin Mersenne, alle numerose questioni che gli venivano sottoposte dai diversi ambienti nei quali la sua filosofia veniva (più o meno vivacemente, con maggiore o minore sintonia) discussa, approvata o respinta. Assistiamo perciò ad un dialogo epistolare che solo in alcuni casi - nelle lettere a Costantin Huygens, per esempio -, prende l'aspetto più leggero e disinteressato di una libera comunicazione, ma che per il resto si mantiene sempre all'altezza di un impegnativo confronto intellettuale, ricco quindi di sostanza filosofica e scientifica.

Poiché queste lettere hanno preso a circolare soltanto dopo la morte di D., principalmente per iniziativa dell'amico Clerelier che ne curò la pubblicazione, è bene cominciare di lì, dall'improvvisa scomparsa del filosofo che, giunto malvolentieri in Svezia su invito della regina Cristina, che lo vuole fortissimamente a corte⁴ - e per

⁴ Sul breve soggiorno svedese, la *correspondance* offre alcuni fondamentali documenti, che non consentono però allo storico di pronunciare un giudizio definitivo. Tutti conoscono la delusione che D. manifesta a Bregy, il 15/1/1650: "mi sembra che d'inverno i pensieri degli uomini si gelino qui come le acque [...] vi giuro che il desiderio di tornare nel mio deserto aumenta ogni giorno di più", *ibid.*, p. 457; un po' meno noto è il giudizio che il filosofo dà della regina, in una lettera a Huygens del 6/12/1649. Vi si legge fra l'altro: "Quanto a me, la ammiro e la riverisco ogni giorno di più, e so che essa è così lontana da tutte le debolezze del suo sesso, e così completa-

intervento di un suo caro amico, l'ambasciatore Hector-Pierre Chanut -, dopo pochi mesi, a causa del clima rigido e delle mattutine conferenze che la sovrana lo costringe a tenere, affrontando i rigori invernali di buon'ora, si ammala gravemente, e nel giro di qualche giorno, circondato dalla famiglia dell'ambasciatore e conservando sempre una lucida coscienza del suo male, assistito dai conforti religiosi, muore.

1.1 Alla morte di Descartes

"Dio ci conservi il Signor Gassendi, il Signor Hobbes ed alcuni altri buoni amici che non stimo meno del defunto"⁵. Con un certo distacco e non poca ironia, Samuel Sorbière commentava la morte del grand'uomo con il suo corrispondente, il grande filologo Claude Saumaise. Sorbière, persona irrequieta e intellettualmente spregiudicata, era stato a fianco di Gassendi quando questi aveva prima steso le obiezioni alle *Meditationes*, poi (proprio su sollecitazione di Sorbière) replicato alle risposte di D. Era anzi stato lui a prendersi la briga di pubblicare il tutto nella *Disquisitio Metaphysica*, curando la prefazione del libro⁶, e anche in seguito non aveva mai

mente padrona di tutte le sue passioni, che non posso pensare senza indignarmi alla maldicenza di cui mi ricordo di avervi sentito parlare poco prima che partissi dall'Olanda" (AT, V, 609). Sul contenuto di questa maldicenza, non sappiamo nulla di preciso. La lettera citata è stata presentata da P. DIBON, *Une lettre inédite de Descartes à Constantijn Huygens* (1950), in *Regards*, pp. 471-484. Per un ritratto "dittirambico" della regina, steso da Chanut, cf. AT, XII, 525. Si veda poi il classico E. CASSIRER, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, Paris 1942, e, più recente, J. F. DE RAYMOND, *Descartes et Christine de Suède. La reine et le philosophe*, Paris 1993. Si sappia infine che oggetto di maldicenze a corte fu anche D.: "un ministro lo ha accusato di aver mantenuto una donna". A riferirlo è Jacques (o Aimé) Belin, in J. LESAULTIER (a cura di), *Port-Royal insolite*, Paris 1992, p. 342. Belin, segretario di Chanut e intimo di D. a Stoccolma, ce lo dipinge tuttavia così: "dolce", "chiaro", "sottomesso alla Chiesa", capace di convertire gli atei e di aver parte alla (ben più tarda) conversione della regina Cristina, ma anche, a volte, "galante" (*ibid.*).

⁵ Sorbière a Saumaise, 10/5/1650, in S. SORBIÈRE, *Lettres et Discours sur diverses matières cartesianes*, Paris 1660, pp. 534-536. Sorbière avanza il sospetto del tutto infondato di una morte non naturale del filosofo (lo ricorda anche A. Baillet, *Vie*, II, 415), e dà un giudizio di sufficienza sulla sua "direttrice" fisica, rimproverandogli anche di aver voluto divenire "il capo di una setta" (cf. anche, qui, n. 7).

⁶ Cf. Sorbière a Pierre Petit, 20/2/1658, in S. SORBIÈRE, *Lettres et Discours*, cit., pp. 684-686. Sorbière vi aggiungeva anche il suo giudizio: Gassendi è un gradino al di sopra di D.

smesso di sollecitare Gassendi a pronunciarsi contro D.: non aveva dunque ragioni di particolare simpatia per il filosofo⁷. Come molti *sectateurs* della *science nouvelle*, della nuova scienza meccanicistica della natura, Sorbière condivideva il programma generale, che trovava attuato anche in Descartes, di spiegare tutti i fenomeni della natura in base al solo movimento dei corpi, ma, vicino all'ontologia atomista di Gassendi, di cui era amico, e incline allo scetticismo, non poteva condividere i fondamenti metafisici del progetto scientifico cartesiano. Dell'opera complessiva del filosofo, Sorbière dava del resto questo composito giudizio:

"A me appare interamente platonico nella sua metafisica, e abbastanza scolastico nella sostanza delle sue risposte, come pure nel suo uso della lingua latina. Nella sua fisica deve molto a Epicuro e agli altri naturalisti"⁸.

Attraverso la lente di un simile parere (reso peraltro da un uomo colto ed arguto, ma non particolarmente versato per la filosofia⁹), la grandezza di D., che almeno da Hegel in poi siamo

⁷ Nella citata lettera a Pierre Petit del 20/2/1658, in cui ricorda il suo ruolo nella vicenda che coinvolse i due filosofi, Sorbière racconta anche dell'incontro avuto con D., nel 1642 o 1643, nel quale questi manifestò il suo disprezzo per le obiezioni di Gassendi: "il tono di voce che usò - è il commento di Sorbière - e l'insieme del discorso, mi fecero capire che il sig. Descartes si occupava di filosofia con non poca ambizione, avendo intenzione di diventare famoso, e perfino di divenire capo di una setta" (ripetuta anche in CM, XI, 172 e in AT, IV, 59). Sulla frequentazione di Sorbière durante il suo soggiorno olandese, si conserva anche la lettera che questi inviò a Mersenne, in cui si dice tra l'altro che D., *Democritus alter*, "speculationibus suis incumbit". Dopo aver fatto trasparire la sua delusione per un colloquio di due ore, dal quale nulla era trapelato delle ricerche, che il filosofo comunicava solo a pochi amici, conclude: "Redii tamen admirabundus, rarum enim vidi exemplum, quod loqueretur post ritum in magnis coactis sat esset", CM, XI, 241. Quanto alla confusione della fisica cartesiana con quella democritea, si veda la messa a punto nei PP, parte IV, art. 202; Laj, II, 386. Nella lettera a Huygens, aprile o maggio 1638, *infra*, p. 211, D. usa invece l'ironia contro l'avversario scolastico: non sa dire se si ha o meno ragione di sostenere che la sua filosofia segue quella di Democrito, ma ammette "di aver condiviso il suo umore" e di essere scappato in risa di fronte alle astruserie della fisica scolastica.

⁸ Come si intuisce, più che l'originalità filosofica preme a Sorbière rilevare l'adesione ad una fisica di stampo atomistico. Sul variegato fronte della *science nouvelle*, cf. A. KOYRE, *Études galiléennes* (1935) trad. it. Torino 1976; R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris 1943.

⁹ "Ho una gran voglia di diventare Cartesiano, e il buon padre Mersenne mi ha spesso ripreso perché non lo sono ancora. Ma cosa vuole che faccia? Per così elevate speculazioni ci vuole troppa elevatezza per la mia pesantezza e la mia pigrizia [...] Al-

abituati a salutare come il padre della filosofia moderna¹⁰, viene restituita in dimensioni alquanto ridotte. Alla metà del secolo, il panorama che offriva la cultura filosofica e scientifica europea appariva del resto sufficientemente ampio e articolato perché non si riconoscesse universalmente quel primato che noi siamo invece abituati ad attribuire al filosofo del *cogito*¹¹. D'altronde, D. non era uomo da attirarsi immediatamente le simpatie di tutti. Il resoconto della sua morte, steso dal secondo medico di corte, il tedesco Wullen, per il collega di Leida Guillaume Pison, contiene parole poco lusinghiere: "Ieri all'alba, annientato da una funesta peripneumonia [polmonite] Descartes rese l'anima e, se piace agli dei, chiuse la favola della vita con un epilogo indegno di un così grande filosofo"¹². Certo Wullen non aveva potuto soffrire il rifiuto di D. di valersi dei suoi servigi, ma l'ostinazione con la quale il filosofo si sottrasse alle cure "sostenendo di non essere tanto ignaro di medicina da aver bisogno della mano di altri"¹³, non poteva fare una buona impressione, quando fu resa nota, ad un pubblico che lo aveva conosciuto per le sue tesi sulla possibilità di prolungare indefinitamente la vita grazie alla padronanza delle conoscenze mediche. Nella sesta parte del *Discours*, parlando della promozione di un sapere utile alla vita, e lamentando lo stato del tutto insoddisfacente in cui versava allora la medicina, aggiungeva infatti che coi progressi di questa scienza (a cui riteneva di contribuire in misura decisiva) "sarebbe [stato] possibile evitare un'infinità di malattie, tanto del

corpo quanto dello spirito, e persino, forse, il decadimento senile"¹⁴. Nelle lettere si trovano altre testimonianze della confidenza che D., di costituzione cagionevole, nutriva, in età adulta, nella propria salute: "sono trent'anni che, grazie a Dio, non ho avuto alcun male degno di questo nome - scriveva ad esempio a Mersenne nel '39 - [...] mi sembra quasi di essere più lontano dalla morte oggi di quanto non lo fossi da giovane"¹⁵. Ad Huygens, D. si spinse addirittura a confidare: "non ho mai avuto tanta cura nel badare alla mia salute quanta ne metto oggi; mentre prima pensavo che la morte non potesse togliermi più di trenta o quarant'anni, ormai rimarrei sorpreso se non mi togliesse la speranza di vivere per almeno un altro secolo"¹⁶. Quanto poi alla sua diffidenza verso i medici, si legga quel che scriveva nel '45: "La conservazione della salute è sempre stata il principale fine dei miei studi, e non dubito affatto che vi sia modo di acquisire molte conoscenze in Medicina, finora ignorate [...]. Mi sembra non vi sia nessuno che non abbia sufficiente ingegno, per poter notare quel che è utile alla sua salute meglio di quanto i più sapienti dottori potrebbero insegnargli"¹⁷. Baillet racconta che l'abate Picot, il traduttore francese dei *Principia Philosophiae*, "era così convinto delle certezze delle sue conoscenze in materia, che avrebbe giurato che sarebbe stato impossibile che morisse, come avvenne, a cinquantaquattro anni, e che, senza una causa esterna e violenta (come quella che, in Svezia, guastò la macchina del suo corpo) avrebbe vissuto cinquecento anni, dopo aver trovato l'arte di vivere per parecchi secoli"¹⁸. Si comprende che qualcuno abbia allora voluto fare dell'ironia. Ad Anversa, la scomparsa

le fiere vedo volentieri gli acrobati volteggiare, purché mi si lasci in platea e non mi si costringa a salir sulla corda", *Sorberiana*, Tolosae 1691, p. 68-69.

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze 1954, III, 2, p. 70.

¹¹ È un punto che sta particolarmente a cuore, fra gli altri, a T. GREGORY, in AA. VV., *Ricerche in letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*, Firenze 1981, e in breve, ma più specificamente, *Gli atti del Convegno di Lecce: prospettive di studi cartesiani*, in AA. VV., *Cartesiana*, Lecce 1992, pp. 97-101, in cui si indica come compito della ricerca storiografica la rimozione della immagine di D. come spartiacque fra l'antico e il moderno. Ma cf. P. DIBON, *Sur l'histoire de la philosophie cartésienne* (1955), in *Regards*, cit., che già lamentava "l'eccessivo rigore di uno schema di pensiero che fa del cartesianesimo l'asse intellettuale attorno al quale si ordinano e prendano senso tutti i movimenti di pensiero del XVII secolo" (p. 593).

¹² AT, V, 477; Loj, II, 752.

¹³ AT, V, 477; Loj, II, 752. L'ostinazione gli valse forse la morte, che sopravvenne nel giro di dieci giorni, mentre l'amico Chanut, che era stato colpito dal medesimo male, riuscì a ristabilirsi.

¹⁴ *DidM*, parte VI, AT, VI, 62; Loj, I, 542. Si ricordi anche la spiccata visibilità della medicina nell'albero della filosofia cartesiana, così come viene descritto nella celebre lettera di prefazione alla trad. francese dei *PP.* (AT, IX, 14; Loj, II, 462).

¹⁵ A Mersenne, 9/1/1639, *infra*, p. 231.

¹⁶ A Huygens, 25/1/1638, AT, I, 507 (un anno e mezzo dopo, però, a Huygens, giugno 1639, *infra*, p. 234, la stima si abbassa ad almeno trent'anni). In questa lettera D. dice tra l'altro di lavorare a un *abregé* di medicina, per assicurarsi una vecchiaia più lunga e più felice.

¹⁷ Al marchese di Newcastle, ottobre 1645, *infra*, p. 392.

¹⁸ A. BAILLET, *Vie*, II, p. 452. La pretesa di D. di vivere così a lungo diede pure luogo ad un'accusa di empietà, se è vero che Clauberg (*Defensio cartesianae*, Amsterdam 1652) dovette difenderlo, portando gli illustri precedenti di Bacon e Ficino, e aggiungendo che la Provvidenza "mortes quacunque [...] pariter regit: neque tamens ideo praecavens et remedia excludit. Ars autem et industria, Naturae et Fato non impetant, sed subministrant" (cit. in AT, XII, 582).

del filosofo fu annunciata come la morte "di un folle che credeva di poter vivere quanto voleva"¹⁹.

Comunque, non era questa l'unica maldicenza che circolava. Nella stessa lettera di Wullen si poteva infatti leggere: "...durante le prime ore del mattino, rese l'anima a Dio, almeno lo spero e me lo auguro, anche se, esaminando con cura i suoi scritti, un Teologo lo ha accusato qualche tempo fa di ateismo"²⁰. Il grave sospetto era avanzato con prudenza, lasciando la responsabilità del giudizio al teologo, ma il medico non si lasciava sfuggire l'occasione per far rimbalzare un'accusa che non toccava per la prima volta D. La vicenda cui Wullen alludeva aveva infatti avuto origine a Utrecht, per iniziativa del teologo protestante Gisbert Voëtius (Voët)²¹. Attraverso le vivaci reazioni del filosofo, turbato nella sua quiete e minacciato nella sua sicurezza, la *correspondance* documenta ampiamente l'ostilità che D. incontrò negli ambienti antirimostranti olandesi, per l'effetto dirompente che l'insegnamento della *nova philosophia* produsse nella tranquilla ma dinamica Accademia locale. Prima ancora di Henry Leroy (Regius) – sulla cui clamorosa vicenda diremo qualcosa in seguito – era stato l'amico e fedele seguace di D., Henri Renier (deceduto ancora giovane nei primi mesi del '39), ad allarmare il teologo per la penetrazione di opinioni cartesiane nelle scuole: le prime accuse sono lanciate già nell'estate del 1639, con la discussione delle tesi voeziane *de Atheismo*. In una let-

¹⁹ La notizia è riferita da Ch. Huygens, in una lettera al fratello Constantijn, 12/6/1650, AT, X, 630. Ma accanto a giudizi così poco rispettosi non si contano quelli di amici o estimatori che pensarono invece la morte di D. come una grande perdita. Valga per tutti quanto scrisse Leibniz, che pare – com'è noto – non manò di rilevare tutti gli "errori" della filosofia cartesiana: "Sarebbe stato auspicabile che il nostro filosofo fosse giunto all'età di Hobbes o di Roberval, perché sicuramente avrebbe ancora compiuto scoperte di grande importanza di cui la sua morte ci ha privati. In effetti, ritengo che il genere umano abbia subito una perdita molto grande, che sarà difficile ripartire. E benché abbiamo avuto dopo di lui grandi uomini, che hanno perfino superato D. in certe materie, non conosco alcuno che abbia avute delle vedute tanto generali quanto lui, unite ad una penetrazione e ad una profondità grande quanto la sua". G.W. LEIBNIZ, *Remarques sur l'abrégé de la Vie de M. Descartes*, in *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. GERHARDT, Berlin 1875-1890, vol. IV, p. 324.

²⁰ Wullen a G. Pison, febbraio 1650, AT, V, 478.

²¹ Per una breve nota biografica, si veda infra, p. 267. T. VERBEER, *Introduction a R. DESCARTES- M. SCHOOCK, La Querelle d'Utrecht*, Paris 1988, pp. 27 e ss., gli dedica un efficace profilo. Cf. pure T. VERBEER, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy 1637-1650*, Carbondale and Edwardsville 1992.

tera dell'anno seguente a Mersenne, che l'olandese aveva qualche ragione di supporre avverso a D.²², si denunciava addirittura la costituzione di "una nuova setta, mai vista prima d'ora in natura, e inaudita; e c'è persino chi lo ammira e adora, come fosse un nuovo Dio disceso dal cielo"²³. Dietro il *tanquam novum Deum* era facilmente visibile quell'accusa di ateismo che, accompagnata da un minaccioso paragone con Giulio Cesare Vanini, finito sul rogo, esploderà qualche tempo dopo nell'*Admiranda Methodus novae philosophiae Renati Descartes*, Ultrajecti 1643, steso da un allievo di Voëtius, M. Schoock, ma ispirato dal maestro, scritto che sarà al centro della contesa tra i due. Si comprendono dunque le ragioni per le quali il più grande biografo di D., Adrien Baillet²⁴, terrà a dare una versione edificante delle ultime ore del filosofo. Ne riportiamo qualche passo:

"Quelli che avvicinavano il malato notavano alcu[n]ché di assai particolare per un uomo che molti pensavano non avesse avuto durante tutta la vita che la testa piena di Filosofia e di Matematica, [notavano cioè] che

²² Ovviamente si sbagliava, ma Voëtius aveva ricevuto dal padre Mersenne le obiezioni alle *Méditations*, e non poteva sospettare che le obiezioni venissero tese, o raccolte e fatte circolare da un amico del filosofo. Ma da che parte fosse schierato Mersenne, lo si vede bene dalla lettera che questi inviò a *Rowet*, 29/5/1643, CM, XIV, 194: "Non so come nella vostra Olanda si possano sopportare tante maldicenze contro una persona che non fa del male a nessuno, e che ha il solo difetto di ammazarsi di fatica, con le sue docte meditazioni, per il bene dei lettori. È davvero triste che a questo mondo si sia reputati Atei e si debba venir bruciati dopo aver fatto tutto il possibile per provare l'esistenza di Dio".

²³ La lettera di Voëtius a Mersenne ci è nota solo dalle citazioni di D. nella *Querelle apologetica* inviata dal filosofo ai magistrati di Utrecht il 16 giugno 1645 (AT, VIII-2, 235-266; cf. CM, X, 163-166). Nella *Querelle* il filosofo si lamenta anche perché in segno di disprezzo Voëtius lo chiama sistematicamente *Jesusitarum*.

²⁴ Su Baillet biografo di D. riportiamo il giudizio a tutt'oggi condivisibile (salvo il fatto che la maniosità erudita e il rigore documentale sono oggi più apprezzati che un secolo fa) di Francisque BOUILLET, l'autore del primo ampio affresco di *Histoire de la philosophie cartésienne* (Paris 1868², voll. 2; Hildesheim-New York 1972): "Baillet è di gran lunga il migliore e il più completo di tutti i biografi di Descartes. Ha avuto l'aiuto di tutti gli amici di Descartes; ha attinto alle fonti più sicure e ai documenti originali. La sua storia abbonda perciò di dettagli interessanti, di preziose informazioni sulla vita, sulla persona e sulle opere di Descartes. Purtroppo però Baillet, che è completamente sprovvisto di una mente filosofica e di senso critico, mescola al suo racconto una quantità di fuor d'opera, di piatte riflessioni, di minuzie, mentre spesso omette ciò che più vorremmo sapere ai fini di una storia della filosofia di Descartes" (I, p. 33). Bouillet conclude ricordando l'ingeneroso giudizio reso da Malebranche: "La Vie de M. Descartes di Baillet serve soltanto a rendere ridicolo il filosofo e la sua filosofia" (39).

tutte le sue immaginazioni tendevano solo alla pietà e non riguardavano che le grandezze di Dio e la miseria dell'uomo [...]. Il malato, persuaso sempre più dell'inutilità di ogni genere di cura, si augurò che si facesse cercare il Padre Viogué, suo direttore di coscienza, e pregò che non si parlasse d'altro che della misericordia di Dio, e del coraggio col quale doveva sopportare la separazione della sua anima [...]. La notte seguente [siamo all'antivigilia della morte] parlò con l'Ambasciatore [l'amico Chanut] dei sentimenti relativi alla religione e lo rese partecipe in termini generosi e commoventi della decisione che aveva preso di morire in obbedienza a Dio, sperando che avrebbe accettato il sacrificio volontario che gli offriva per l'espiazione di tutti i peccati commessi nella sua vita*. Infine, nel momento supremo, "notando dai suoi occhi e dal movimento della testa che la sua mente era libera, [il padre Viogué] lo pregò di fare qualche segno nel caso intendesse ancora e volesse ricevere da lui l'ultima benedizione [...]. Subito il malato alzò gli occhi al cielo in un modo che commosse tutti i presenti e che mostrava una perfetta rassegnazione alla volontà di Dio [...]. L'Ambasciatore, che comprendeva il linguaggio dei suoi occhi e che penetrava nel fondo del suo cuore, disse agli astanti che il suo amico si riteneva contento della vita, soddisfatto degli uomini, pieno di fiducia nella misericordia divina, e desideroso di andare a vedere senza veli e possedere una verità che aveva cercato tutta la vita"²⁵.

Quando Baillet scrive queste righe, nel 1691, la filosofia cartesiana è sotto accusa di empietà, patisce le mene dei gesuiti per arrestarne la diffusione e la persecuzione delle autorità. Già nel 1656, a sei anni dalla morte, il sinodo di Dordrecht aveva condannato l'uso della filosofia cartesiana in teologia; l'anno successivo, nel sinodo di Delft, ci si era spinti fino a comminare la revoca della dignità ecclesiastica a chiunque facesse professione di cartesianesimo. Nei paesi cattolici, il primo segnale di pericolo era venuto da Lovanio, dove, dietro le sollecitazioni di Plempius, che pure un tempo era stato amico del filosofo, si era mossa la facoltà di teologia che aveva condannato le tesi cartesiane. Nel 1663, il 20 novembre, la Sacra Congregazione dell'Indice aveva condannato, a Roma, i libri di D., con l'improbabile clausola (improbabile perché ormai D. era morto) *donec corrigantur*. È vero che il decreto romano non aveva im-

²⁵ A. BAILLET, *Vie*, II, pp. 419-423. Sul racconto di Baillet, cf. J. M. BESSADE, *La mort de Descartes selon Baillet. Du récit édifiant à ses composantes philosophiques*, in "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1992/1, pp. 14-28.

mediata forza di legge in Francia, ma è chiaro che il pronunciamento recava non poco pregiudizio alla filosofia cartesiana: alle cattedre di filosofia nelle università non si accedeva senza schierarsi pubblicamente contro di essa. Nel 1671, il 4 agosto, la Sorbona riceveva dall'arcivescovo di Parigi François de Harlay l'ordine verbale del re di impedire che avessero corso opinioni diverse da quelle accolte "nei regolamenti e negli statuti dell'Università"²⁶. Ben presto, le altre università seguirono con più o meno zelo l'esempio della capitale²⁷. Ed anche gli ordini religiosi – particolarmente l'Oratorio, dove la filosofia cartesiana aveva trovato una certa ospitalità – furono chiamati a pronunciarsi contro la filosofia cartesiana e costretti ad insegnare la fisica aristotelica. In quello stesso 1691, in cui Baillet dava alle stampe la sua biografia, a Parigi una nuova condanna di opinioni in odore di cartesianesimo veniva trasmessa ai professori di filosofia e al rettore dell'università. Secondo Boullier, "il periodo dal 1675 al 1690 è quello in cui la persecuzione del cartesianismo raggiunse la massima vivacità"²⁸. L'inasprimento della censura era stato determinato soprattutto dall'imprudente divulgazione delle spiegazioni del mistero eucaristico della transustanziazione, spiegazioni che D. aveva reso per lettera, in via del tutto confidenziale, al padre gesuita Mesland, e che Clerelier, ricevutane notizia, aveva senza indugio provveduto a far conoscere, provocando un'accessissima *querelle*²⁹. Quali che furono le cause (e gli effetti) della repressione³⁰, non v'è dubbio, comunque, che essa era ben presente a Baillet, mentre stendeva la sua opera. La morte di Descartes doveva allora avvenire, nel racconto del suo fedele biografo, "in una tranquillità degna dell'innocenza della sua vita"³¹

²⁶ F. BOULLIER, *Histoire*, I, 469.

²⁷ È il caso di Angers, nel 1674, e di Caen, nel 1677.

²⁸ F. BOULLIER, *Histoire*, I, 483.

²⁹ Per il merito della questione, cf. *infra*, p. 000.

³⁰ In effetti, la persecuzione non sortì gli effetti sperati. È ancora Boullier a tracciare un bilancio: "impedire o ostacolare per qualche tempo l'insegnamento della nuova filosofia nelle scuole, sopprimere il nome di Descartes in libri che rimanevano tuttavia pieni del suo spirito e della sua dottrina: ecco quale fu l'unico risultato di questa specie di persecuzione. Così, con qualche precauzione e qualche riserva, fu sempre possibile scrivere in favore di Descartes, e il cartesianesimo non smise di avanzare in tutte le classi della società e in tutti i rami del pensiero umano" (*Histoire*, I, 483).

³¹ A. BAILLET, *Vie*, II, 423.

perché ogni sospetto di sentimenti e di intenzioni irreligiose fosse allontanato dalla figura del filosofo. Riprendiamo allora il racconto dalla sua morte, anche perché è da lì che comincia la storia della *correspondance*.

Assistito dal padre François Viogué, cappellano della famiglia dell'ambasciatore Charut, presso il quale era alloggiato, nonché dalla moglie e dai familiari dell'ambasciatore, René Descartes morì dunque a Stoccolma, alla corte della regina di Svezia Cristina, in seguito ad una grave congestione polmonare, nelle prime ore del mattino dell'11 febbraio 1650. Immediatamente si pose il problema delle carte che il filosofo aveva portato con sé nel 'paese degli orsi'. Il 14 febbraio venne redatto un accurato inventario che fu consegnato a Charut. Il 4 marzo furono inventariate le carte rimaste a Leida, in Olanda, e spedite all'ambasciatore, dal quale si attendeva un'edizione. Preso da altri impegni, Charut fu costretto a rimettere al cognato Clerselier, amico devoto del filosofo³², il compito di curare la pubblicazione degli inediti. Provvide dunque ad inviare il lascito cartesiano in Francia, dove giunse soltanto nel 1653. Le peripezie non erano però finite. Secondo il racconto di Baillet, il battello con le carte del filosofo colò a picco mentre risaliva la Senna, e le carte - racchiuse in casse di legno - finirono in fondo al fiume. Furono ritrovate tre giorni dopo, a poca distanza dal luogo del naufragio, appese e messe ad asciugare, ed infine riordinate, non senza che i domestici impegnati nell'impresa commettessero più di una confusione tra le *feuilles volantes*. Clerselier, che, nella *Preface* al primo volume delle *Lettres* lamenta soltanto il disordine in cui le carte gli furono consegnate, fece del suo meglio per ristabilire l'ordine e la *suitte*, più sensibile invero al contenuto di quelle carte che non alla loro disposizione cronologica. L'opera dell'editore non era tuttavia semplice; in una lettera inviata a Tobias Andreae, professore di greco all'Università di Groninga, Clerselier lamentava lo stato precario dei

³² La devozione si spuse sino al punto che, nonostante l'opposizione della famiglia, Clerselier diede la figlia in sposa a colui che reputava il migliore tra i seguaci di D., il fisico Roubaux, alle cui celebri conferenze del mercoledì - principale veicolo della diffusione delle idee cartesiane in Francia - accorreva un pubblico vario e quanto mai numeroso, che, dapprima prevenuto, veniva poi conquistato alla nuova filosofia dalla semplicità dell'esposizione, dalla forza delle dimostrazioni, e dall'accordo delle esperienze coi ragionamenti (cf. C. CLERSELIER, *Preface* al II volume delle *Lettres*, AT, V, 758).

documenti disponibili: "lavoro con assiduità alle Lettere del Sig. Descartes per pubblicarle a breve, ma siccome posso lavorare soltanto sui brogliacci che egli si riservava per sé, che son pieni di cancellature ed omissioni, e la cui scrittura è molto sciatta - come del resto avviene per la maggior parte di coloro che non lavorano che per se stessi - incontro ogni sorta di difficoltà nel decifrare le sue lettere"³³. Clerselier concludeva la missiva invitando l'interlocutore, che sapeva essere uno dei più convinti difensori della filosofia cartesiana³⁴, a mettergli cortesemente a disposizione copia delle lettere inviate da D. di cui fosse a conoscenza, in modo da poterle confrontare con le minute in suo possesso. Nella sua opera di collazione, Clerselier non si rivolse soltanto a Tobias Andreae: furono diversi i passi che compì, e non sempre ebbe risposte favorevoli o anche solo cortesi. Ad ogni modo, la fase di recupero, collazione, riordino e decifrazione dei testi durò altri tre anni, mentre cresceva l'attesa per la pubblicazione di inediti cartesiani. Solo nel 1657 fu finalmente pubblicato il primo volume delle *Lettres*³⁵.

1.2 L'edizione Clerselier

Lettres de M. Descartes où son traitées les plus belles questions de la Morale, Physique, Médecine, et des Mathématiques: questo il titolo del primo volume edito. Il privilegio è del 21 dicembre 1656;

³³ Clerselier a Tobias Andreae, 12/7/1654, citato in P. DIBON, *Clerselier, éditeur de la Correspondance de Descartes*, in *Regards*, cit., p. 499.

³⁴ Come ricorda P. DIBON, *Clerselier*, cit., Tobias Andreae (1604-1676) fu a fianco di Johannes Clauberg (che lo venerava come un padre), e del teologo riformato Christoph Wittich (Wittichius) nella difesa della nuova filosofia. Nel corso del 1653 pubblicò a Groninga una *Methodi Cartesianae Assertio* (e poi nel 1654 una *Par II*) diretta contro il teologo di Leida Jacobus Revius, il più tenace nemico della filosofia cartesiana, nonché, sempre in corso d'anno, una *Brevis replicatio* diretta contro la *Brevis explicatio Mentis humanae* che l'ormai ex-allievo di D., Regius aveva fatto uscire (Utrecht 1648) per 'vendicare' il suo *Programma* dalle *Notae in programma quoddam*, Amstelodami 1648, scese da D.

³⁵ Prima di questa data avevano visto la luce, vivente D., solo due lettere: Plenus aveva pubblicato integralmente nella seconda edizione del suo *De Fundamentis Medicinae* (Lovainj 1638; II ed. 1644); le risposte ricevute dal filosofo alle questioni di medicina da lui poste. Dopo la morte, nel *Vitae Remoti Cartesii, Summa Philosophi Compendiosa*, Parisiis 1653, Pierre Borel pubblicò undici lettere (o estratti di lettere) in traduzione latina. In ultimo apparve ad Amsterdam, nel 1656, la grande lettera apologica contro Voënius indirizzata alla Municipalità d'Utrecht.

la stampa è ultimata il 30 gennaio 1657. Il tono celebrativo della presentazione è ben rappresentato da queste righe che l'editore premette, in un'ampia *Préface*, ai testi:

"La stessa forza e la stessa altezza d'ingegno, che risplende dappertutto altrove, si palesa qui in modo ammirevole nella soluzione delle questioni più difficili; ed oltre a ciò vi si vede un'ampiezza di ingegno quasi infinita, nella diversità e molteplicità delle cose che vi sono trattate"³⁶.

Per mettere nel più grande valore queste lettere, Clerselier si compiace di ricordare quali nobili corrispondenti aveva avuto Descartes: principesse, regine, e i più illustri dotti del tempo. Per venire poi incontro ai gusti di un pubblico colto, ma non necessariamente specialista, Clerselier conduce accuratamente la sua selezione, affidando alle cosiddette lettere sulla morale la vetrina dell'intera raccolta³⁷. La scelta doveva correggere anche la pericolosa impressione di un filosofo preso nelle sue speculazioni, "nella ricerca di cose vane, la cui conoscenza gonfia l'animo"³⁸ e indifferente ai problemi della morale, su cui in effetti si conosceva soltanto l'esposizione *par provision* della terza parte del *Discours de la méthode*: "È in queste lettere – scrive perciò l'editore – che Descartes ha mostrato che la Morale era una delle sue più ordinarie Meditazioni, e che non era così interamente assorbito dalla considerazione delle cose che capitano per l'aria, né dalla ricerca delle vie segrete che la natura osserva quaggiù nella produzione delle sue opere, da non riflettere sovente su se stesso, e impiegare le sue prime e principali cure ad istruirsi, e regolare le azioni della sua vita secondo la vera ragione come *cosa che non sopporta ritardi*, come ha scritto lui stesso, perché noi dobbiamo sopra ogni cosa cercare di vivere bene"³⁹.

³⁶ AT, V, 747.

³⁷ Non è quindi un caso che nell'edizione laterziana delle Opere di Descartes, nei "Classici della filosofia moderna" (Bari 1967), Eugenio Garin abbia ritenuto di tracciare soltanto le lettere sulla morale inviate alla principessa Elisabeth, alla regina Cristina, all'ambasciatore Charlot. Anche al curatore italiano era parso che queste lettere completassero opportunamente il profilo intellettuale del filosofo, accogliendo riflessioni che non avevano trovato spazio negli scritti editi. La scelta di Clerselier veniva in sostanza confermata da questa edizione.

³⁸ AT, V, 748.

³⁹ AT, V, 748. Nella III parte del *Discours*, si legge infatti: "Allo stesso modo, dato che la vita spesso non consente nessuna dilazione" AT, VI, 25; Loj, I, 516. La seconda

Infine, Clerselier affida alle pagine della prefazione la definitiva resa dei conti con il discepolo 'infedele' di D., Regius, includendo nella raccolta le *Notae in programma quoddam* che D. – come si è ricordato – pubblicò nel 1648 in polemica risposta alla piega materialista che aveva assunto la ricerca fisiologica dell'amico nell'*Explicatio Mentis Humanae*. La *correspondance* cartesiana documenta in effetti tutte le fasi del confronto con Regius: dall'iniziale adesione entusiasta del giovane professore olandese, al suo silenzio sulle principali tesi metafisiche cartesiane, ai contrasti insanabili sul terreno dell'antropologia. Regius era infatti rimasto impressionato dalla potenza esplicativa della fisiologia cartesiana, e aveva senz'altro adottato, nelle proprie lezioni universitarie, l'ipotesi della circolazione del sangue (che D., a sua volta, aveva formulato in *concordia discors* con William Harvey⁴⁰), ma aveva ben presto esteso i suoi interessi al di là dell'anatomia e della medicina. Estraneo alle preoccupazioni metafisiche del filosofo francese, e dunque poco attratto dalle *Meditationes* cartesiane, non lo aveva seguito sulla delicatissima questione dei rapporti tra l'anima ed il corpo: nelle lettere, è possibile conoscere da vicino la reazione allarmata di D. per gli ulteriori svolgimenti dell'antropologia di Regius. Questi aveva infatti dapprima sostenuto che l'uomo, in quanto composto di due sostanze complete e separate, non è un *ens per se*, ma soltanto un *ens per accidens*, è cioè soltanto accidentalmente un'unica sostanza⁴¹; in seguito, si era invece spinto a presentare la *mens* come mero *accidens* del corpo, recuperando l'unità sostanziale, ma a detrimento della distinzione essenziale della *mens* dal corpo⁴². Su

massima della morale *par provision*, qui rievocata, è commentata da D. in una lettera a Remi dell'aprile o maggio 1638, *infra*, p. 212. Sulla morale di D., rimandiamo ad un paio di studi ormai classici: P. MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris 1936; G. RODS-LEWIS, *La morale de Descartes*, Paris 1957. In Italia, importante la monografia di G. CANZIANI, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, Firenze 1980.

⁴⁰ Nella quinta parte del *Discours*, D. segnala il merito di Harvey: aver per primo proposto la teoria della circolazione del sangue. Il punto su cui D. si distingue da Harvey riguarda la causa del movimento del sangue, che Harvey attribuisce correttamente alla contrazione del muscolo cardiaco, mentre D. ritiene essere il calore del cuore. Su D. e Harvey, è ancora da vedere il saggio di É. GILSON, *Descartes, Harvey et la scolastique*, in *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1975.

⁴¹ A Regius, metà dicembre 1641, *infra*, p. 314.

⁴² A Regius, luglio 1645, *infra*, p. 390. La reazione di D. è scandalizzata: "Che bisogno c'è di mischiare nei vostri scritti le cose che pertengono alla Metafisica o alla

questi ultimi sviluppi si era prodotta l'insanabile rottura con D. Scrivendo in memoria dell'amico, Clerselier non poteva mancare di augurarsi – nel momento in cui ripubblicava le ragioni del contrasto – che Regius "riconoscesse francamente i suoi errori [...] senza più allontanarsi dai pensieri di Descartes"⁴³.

Incoraggiato dal buon successo di pubblico del primo volume⁴⁴, Clerselier ne diede presto alle stampe un secondo, che vide la luce il 28 maggio 1659 con il titolo: *Lettres de Mr. Descartes où sont expliquées plusieurs belles difficultés touchant ses autres Ouvrages*. Non potendo indicare un denominatore comune per il materiale edito, Clerselier pose l'accento, nel titolo, sulla capacità del filosofo di risolvere le più diverse questioni, sulle quali veniva ripetutamente sollecitato dai suoi interlocutori. Come hanno mostrato i curatori dell'edizione nazionale, questo volume contiene due serie di lettere – prevalentemente indirizzate a Mersenne – in buon ordine cronologico, ricoprenti un arco di tempo che va dal 1630, con le fondamentali lettere sulla creazione delle verità eterne, sino al 1642, nei dintorni delle *Meditationes*; ai margini di questo corpus centrale, sono addossate diverse altre lettere senza un chiaro ordine: non geografico, non tematico né cronologico. Più importante è quindi dare uno sguardo alle pagine che ancora una volta Clerselier premise a titolo di *Préface*.

Rispetto a due anni prima, il tono infatti è cambiato. Mentre nel primo volume Clerselier ascriveva a gloria delle province olandesi la stima di cui il nome del filosofo godeva in quelle terre⁴⁵, in que-

Teologia, visto che non potete occuparvene senza cadere subito in errore da una parte o dall'altra? Come si vedrà, il corredo epistolare è indispensabile per una valutazione dell'intricata querelle, che si svolge soprattutto sul filo della corrispondenza ed ebbe solo in qualche occasione, per quel che riguarda D., una visibilità pubblica (soprattutto nella fase finale della rottura con l'amico, con la pubblica sconfessione contenuta nella prefazione all'edizione francese dei *PP* (1647) e le *Notes in programma quoddam* del 1648).

⁴³ AT, V, 755. Oltre ai due *dossiers* indicati, segnaliamo anche l'inclusione, in questo primo volume edito da Clerselier, del gruppo di lettere tra D. e More, e tra D. a Morin, nonché delle tre lettere scambiate con lo scrittore Guez de Balzac. Il versante scientifico dell'attività del filosofo è dunque decisamente sottorappresentato, e la figura centrale di Mersenne, principale corrispondente del filosofo, fortemente ridimensionata.

⁴⁴ Una nuova edizione, rivista e aumentata, fu pubblicata nel 1663, e poi ristampata nel 1667.

⁴⁵ Non a caso, il primo volume di lettere vi aveva trovato immediata distribuzione grazie agli Elsevier.

sto sembra voler registrare l'inarrestabile progresso nella diffusione del cartesianesimo: dall'Olanda alla Francia alla Germania, professori abbandonano le vecchie autorità, intere accademie si rendono alla nuova filosofia, persino le gran Dame applaudono piene d'ammirazione. Ma mentre sul terreno della fisica Clerselier non sembra avere dubbi che la filosofia cartesiana, con la richiesta di evidenza nei principi e di certezza nelle conclusioni che avanza, abbia la meglio su un aristotelismo che gli appare ormai in disarmo, sul più arduo terreno della metafisica le difficoltà che avverte sono maggiori: "io non ignoro affatto che nonostante tutto ciò che ha potuto dire o scrivere Descartes al riguardo, molti continuano ancora oggi ad avere grandi difficoltà a concepire la Sostanza della loro Anima"⁴⁶; è questo infatti il maggior merito, ma anche la più ostica posizione metafisica cartesiana. Finora, scrive Clerselier, si è scritto e parlato semplicemente di *veritez Metaphysiques*, di proposizioni universali e principi primi. Descartes è il solo che abbia dato invece le vere idee delle *choses Metaphysiques*, ossia delle Sostanze intelligenti e delle loro proprietà. Del tutto cartesianamente, Clerselier trova la radice della difficoltà nell'impossibilità di far ricorso all'ausilio dell'immaginazione per formarsi l'idea di queste sostanze: bisogna perciò contentarsi, "per intendere la natura della nostra Anima, [di] sapere che è il soggetto o la sostanza nella quale sono tutti i nostri pensieri, benché non si possa assolutamente immaginare una siffatta sostanza: non si può infatti dubitare che i nostri pensieri abbiano qualche soggetto nel quale siano, né si può pensare che questo soggetto sia il corpo, in quanto non si riconosce alcuna affinità tra i pensieri e il corpo"⁴⁷. Con un pizzico di civetteria, l'editore cartesiano si è implicitamente riferito, in questo giro di considerazioni, ad una lettera che il filosofo aveva scritto in risposta ad una questione postagli proprio da Clerselier, "a proposito di quel che si deve assumere come *principio primo*"⁴⁸. D. aveva notato che sotto la parola principio si indica a volte una nozione comune, a volte invece "*un Essere*, la cui esistenza ci sia più nota di

⁴⁶ AT, V, 761.

⁴⁷ AT, V, 762.

⁴⁸ A Clerselier, giugno o luglio 1646, *infra*, p. 433. La lettera figurava nel primo volume delle *Lettres*.

quella di qualunque altro essere, così che possa servire da principio per conoscerli⁴⁹. È in quest'ultimo senso che D. propone qui come primo principio "che la nostra Anima esiste"⁵⁰. La ripresa di questi luoghi in Cleselier è dunque evidente. Ciò che però egli ha aggiunto, nella riflessione offerta in *Préface*, è il vocabolario della sostanza (ossia: un'interpretazione del verbo essere) che dalla lettera cartesiana è del tutto assente. Non si tratta, evidentemente, di un'aggiunta di poco conto, né tantomeno di una semplice scelta stilistica. Come ha notato Jean Luc Marion, "comparato ai suoi predecessori ed anche ai suoi contemporanei, Descartes si trova in una posizione singolare, tra le altre cose, per il suo uso parsimonioso e prudente del concetto stesso di sostanza"⁵¹. Dietro la sorvegliatezza nell'impiego del termine vi è in effetti una precisa opzione teorica: l'epistemologia delle *Regulae ad directionem ingenii* – avantesto di tutta la produzione cartesiana – rinuncia programmaticamente all'impostazione categoriale tradizionale, fondata sui *genera entis*, dunque anche alla *substantia* che costituisce (da Aristotele in poi) la prima di tutte le categorie, per rimpiazzarla con le sequenze di *naturae simplices*, nature semplici, disposte e collegate secondo l'ordine della loro conoscibilità⁵². Alla data della lettera a Cleselier, D. ha tuttavia edito già da due anni i *Principia Philosophiae*, che contengono un'esposizione esauriente della dottrina cartesiana della sostanza⁵³. Proprio questa circostanza, tuttavia,

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ J. L. MARION, *Substance et subsistance. Savoir et la traité de la substantia dans les Principia Philosophiae I*, § 51-54, in *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris 1996, p. 85.

⁵² "Pertanto, non trattando qui delle cose se non in quanto sono percepite dall'intelletto, chiamiamo semplici solo quelle la cui cognizione è così trasparente e distinta che non possono essere divise dalla mente in parecchie cose conosciute più distintamente" *Regulae*, AT, X, 418; Loj, I, 277. La semplicità è calibrata in funzione dell'evidenza, non della cosa. E la natura cui mette capo non è un elemento oggettivo minimo, ma un *maximum* d'intelligibilità. Cf. J. L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes* (1975), Paris 1993, pp. 131 e ss.

⁵³ È bene peraltro ricordare che la precisazione resa da D. nella lettera citata riprende e riformula il contenuto dei §§ 48-49 della prima parte dei *PP*, che precedono i paragrafi esplicitamente dedicati al concetto di sostanza (§§ 51-54), insieme a quelli dedicati alle varie specie di distinzione, in cui la dottrina della sostanza si prolunga ed articola, questo gruppo di paragrafi costituisce il più vistoso incremento metafisico, entro questa parte dedicata a "i principi della conoscenza umana", rispetto al contenuto delle *Meditationes*.

conferma quanto poco volentieri D. maneggiasse il concetto di sostanza: nella lettera, preferisce parlare con meno impegno di 'esseri' (*êtres*), di *entia* (così come altrove ricorre al generico *res*) piuttosto che di sostanze. Il fatto è che non vi è altro modo di accertarsi dell'esistenza della sostanza se non tramite i suoi attributi⁵⁴, sicché il giudizio d'esistenza è solamente inferito: è ancora legittimo, allora, che alla sostanza venga assegnato il titolo di principio primo? Non è 'primo' l'*ordo cognoscendi* entro cui la sostanza è incontrata, e i principi che lo reggono? D. sembra trovarsi nell'imbarazzante situazione di voler privilegiare gli *entia* come principi – reagendo così anche ad una cultura filosofica imperante che disapprovava in quanto puramente verbale -, ma di doverli peraltro inserire entro una "sostanzialità epistemologica" che non poteva non procedere dagli attributi in cui gli *entia* si 'esprimono' alla loro sostanza⁵⁵. La nota di Cleselier, letta sullo sfondo della lettera del '46 da un lato, dei *Principia philosophiae* dall'altro, consente insomma di segnalare uno dei principali problemi che la filosofia moderna sarà chiamata a discutere. Guardando alla storia del cartesianesimo dalla postazione raggiunta dalla filosofia dopo Leibniz e l'idealismo, l'autore della *Histoire de la philosophie cartésienne* ravviserà nella concezione puramente 'passiva' della sostanza e nella separazione

⁵⁴ D. fornisce invero due nozioni di sostanza. Il primo è ciò che non ha bisogno che di se stesso per esistere (*PP*, parte I, § 51; AT, VII-1, 24; Loj, II, 89); il secondo, ciò cui ineriscono gli attributi (*PP*, parte I, § 52; AT, VIII-1, 52; Loj, II, 90). Soltanto questa seconda nozione consente non solamente di concepire la sostanza, ma anche di percepirla quando esiste. Alle acute osservazioni di Marion in merito, nel saggio sopra citato, ci permettiamo solo di aggiungere che mentre la seconda nozione si appoggia sul principio che il nulla non può avere attributi (principio che si può far discendere dalla nota *communis* della causalità, e condurre fino al *nihil est sine ratione* di Leibniz), la prima dipende dall'applicazione del principio, enunciato già nelle *Med.* e ripreso nel § 6, parte I dei *PP*, in forza del quale ciò che concepiamo chiaramente e distintamente *per se* senza pensare ad altro, *per se solum*, è anche realmente distinto da ogni altra cosa. Sul tema, fornisce utili elementi di discussione J. M. BESSADE, *La Théorie Cartésienne de la Substance*, in "Revue internationale de Philosophie", 1/1996, pp. 51-72.

⁵⁵ Di "sostanzialità epistemologica" ha parlato ancora, in *Substance et subsistance*, cit., p. 114, J. L. Marion, che ha concluso riprendendo la formula della *Med. II*, in cui l'ego è pensato come sostanza, per osservare: "È come se nella sequenza «... ego autem substantia...» bisognasse scegliere, tra i due termini, quello che avrebbe annichilito l'altro. E D. ha scelto" (p. 155) ha scelto ovviamente l'ego, e con ciò ha segnato il "rapido declino" (*about*) della sostanza nella storia della metafisica.

dell'idea di sostanza (creata) dall'idea di causa (cui solo Leibniz avrebbe posto rimedio, con l'idea della 'forza'), il "seme dello spinozismo incontestabilmente contenuto nella filosofia di Descartes"⁵⁶. Quale che sia il giudizio che si voglia dare in merito, non v'è dubbio che nella distanza o nella fessura, nel *divage* tra atto di pensiero e sostanza pensante, tra *cogito* e *res cogitans* (situabile già all'altezza della *II Meditatio*) è in gioco una parte cospicua della metafisica cartesiana. Lungo il cammino della filosofia moderna questa distanza residua apparirà piuttosto come un imbarazzo che come una risorsa: che si provi ad assorbire la *res cogitans* nell'unica sostanza (Spinoza) o piuttosto a ritirare ogni sostanzialità al *cogito* (Kant), nell'uno e nell'altro caso si proverà a sciogliere con un colpo di forza l'aporia cartesiana. Nell'orizzonte della filosofia contemporanea, in cui è tornato a riproporsi con rinnovata forza il problema dell'essere, quella distanza verrà invece recuperata in positivo, per riscattare D. da una lettura troppo frettolosamente orientata nella direzione soggettivistica della filosofia moderna e per ritrovare in seno alla meditazione cartesiana un genuino attingimento della dimensione propriamente ontologica del pensare. Il punto che i neokantiani avevano ascritto a demerito di D. – la cosificazione, la sostanzificazione del *cogito*⁵⁷ – potrà divenire addirittura un punto d'onore del cartesianesimo, e un merito squisitamente filosofico⁵⁸.

Anche il secondo volume, che per andare incontro ai gusti del pubblico presentava le lettere latine in traduzione francese, ebbe una ristampa: senza alcuna modifica, esso apparve nuovamente nel 1666.

⁵⁶ F. BOULLIER, *Histoire*, vol. I, p. 140.

⁵⁷ Cf. E. CASSIRER, *Cartesio e Leibniz* (1902), Roma-Bari 1986. Cassirer, che riconosceva nel concetto di sostanza il "concetto di fondo del sistema di Cartesio" vi ritrovava ad un tempo tutti i limiti della sua filosofia: da un lato il puro pensiero logico fondamentale della sostanza (p. 27), ossia l'essere come "presupposto del pensiero" (p. 26), dall'altro la sua reificazione, ossia l'esistenza semplicemente data, "presupposta in anticipo come posizione" (p. 31).

⁵⁸ Cf. F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris 1950. Alquié insiste molto sulla distinzione fra la sostanza e l'attributo essenziale, che considera espressa con nettezza nelle risposte ad Hobbes (*Responsiones III*), nell'*Entretien avec Burman*, molto meno nei *Principia*: mentre lì è chiaro che l'essenza della sostanza non è il suo esse, nei *Principia* prevale l'ambizione di realizzare una sintesi del piano ontologico con quello scientifico, e dunque s'impone la preoccupazione di "permettere al pensiero di considerarsi la misura dell'essere" (p. 267; il rifiuto esplicito di una interpretazione della sostanza cartesiana nel senso categoriale di Kant a p. 266).

L'ultimo volume curato da Clerselier, già pronto nel settembre del 1666, fu edito invece nel 1667, col titolo: *Lettres de Mr. Descartes où il répond à plusieurs difficultés qui lui ont été proposées sur la Dioptrique, la Géométrie, et sur plusieurs autres sujets*. Questa volta, un'unità tematica è più facilmente riconoscibile; nel volume, Clerselier raccolse la maggior parte delle questioni scientifiche su cui D. era stato sollecitato nel corso degli anni, e che, in ragione della loro difficoltà e del loro interesse più strettamente specialistico, non avevano trovato ancora posto nelle precedenti pubblicazioni⁵⁹. Ma Roma – come s'è visto – aveva nel frattempo messo all'indice i libri di D., e Clerselier pensò bene di premettere al volume una lunga prefazione di tono apologetico⁶⁰, per riscattare il filosofo dalle accuse di irreligione e ateismo che ormai piovevano da più parti. La prefazione ha anche il sapore di un bilancio: a quanti accusano D. di essersi intrattenuto "con i suoi sogni e le sue fantastiche"⁶¹, Clerselier risponde che da essi si impara sull'Anima, su Dio e sulle Meteore più di quanto non si apprenda in una vita di studio. Quanto alla geometria, si troveranno in D. il principio e i fondamenti di tutto quanto si potrà scoprire in futuro. E infine, quanto alla Diottrica, Clerselier non ha dubbi che le contestazioni del Padre gesuita Bourdin⁶² e le dispute da lui suscitate torneranno tutte a gloria dell'amico. Sin qui, però, il tono è tutto sommato conciliante: la vera battaglia è altrove, perché grava sul filosofo l'accusa di favorire atei e libertini: "muovere simili rimproveri – si indigna Clerselier – significa trattare con crudeltà un filosofo che ha scalzato i due principali fondamenti del libertinaggio e dell'ateismo, provando invincibilmente l'esistenza di Dio e l'immaterialità

⁵⁹ Sono quindi comprese in questa raccolta le lettere che documentano alcune delle controversie in cui fu coinvolto D.: quelle, ad esempio, contro il gesuita Bourdin, contro i matematici Fermat e Roberval, e contro Thomas Hobbes, che lo aveva interrogato tanto su questioni scientifiche quanto, in risposta alle *Meditationes*, su questioni metafisiche. Il volume conteneva anche la grande lettera apologetica indirizzata alla municipalità di Utrecht, in seguito alle accuse lanciategli da Voëtius.

⁶⁰ La stessa cosa Clerselier aveva fatto pubblicando nel 1664 (quindi proprio a ridosso del pronunciamento romano) il *Traité de l'Homme*, l'altra sua grande impresa come editore cartesiano. A Clerselier si deve inoltre la traduzione in francese delle *Objectiones*, nonché la revisione della traduzione francese dei *Pr.*

⁶¹ AT, V, 377.

⁶² Cf. più avanti, p. 90.

delle nostre anime, e che si può dire che abbia grazie a ciò più meriti di chiunque altro in Religione. Che si dica quel che si vuole dei suoi principi di Fisica, ma che non si tocchino i suoi costumi⁶³. È per queste ragioni che D. può essere salutato come "il più grande Geometra e Filosofo cristiano che vi sia mai stato"⁶⁴. Clerselier non si muoveva affatto per ragioni opportunistiche: era sua intima convinzione che la filosofia cartesiana non fosse soltanto compatibile con il cristianesimo, ma anche di vantaggio per le verità cristiane. È noto, d'altra parte, il ricordo che di Clerselier ci ha conservato Pierre Bayle: "Non credo che vi sia mai stato a Parigi borghese che andasse più spesso a messa del buon Clerselier". E Bouillier, che riporta queste parole, osserva che "nessun cartesiano, senza eccettuare neppure i teologi, ha avuto più a cuore la difesa della filosofia di D. contro ogni sospetto di empietà e di eresia"⁶⁵.

Scrivendo la sua Prefazione, Clerselier avvertiva dunque la marea montante della persecuzione: per questo, su consiglio dell'arcivescovo di Parigi, aveva evitato di pubblicare le lettere sull'eucarestia, che specificavano ed ampliavano pericolosamente la risposta già resa ad Arnauld ed inclusa in coda alle *Quartaes Responsiones*⁶⁶. Ancora nel 1701, l'intervento deciso di Bossuet – che peraltro non nutriva affatto motivi di avversione nei confronti della filosofia cartesiana – scongiurò la loro pubblicazione⁶⁷. Ciò tuttavia non impedì che – sempre per iniziativa di Clerselier – il contenuto di quelle lettere circolasse, tanto che fin dal 1671 il benedettino Dom Robert Desgabets aveva potuto dare alle stampe le sue *Considérations sur l'état présent de la Controverse touchant le Très Saint-Sacrement de l'autel*, chiaramente (anche se non proprio fedelmente)

⁶³ AT, V, 769.

⁶⁴ AT, V, 772.

⁶⁵ F. BOUILLIER, *Histoire*, I, p. 505.

⁶⁶ Come avvertono tutti gli editori delle *Méd.*, il testo latino del 1641 è sul piano meno ampio di quello della seconda edizione olandese, del 1642, ove è data più completa ragione del modo in cui la nuova fisica potesse conciliarsi con il mistero eucaristico. La *correspondance* consente di individuare l'intervento amichevolmente censorio di Mersenne, che D. approvò a cose fatte (salvo poi restaurare il testo originario l'anno successivo). Anche nella versione integrale, tuttavia, D. non ritenne di esporre la spiegazione del modo in cui il corpo di Gesù Cristo sia presente nella sostanza del pane, spiegazione che confidò in via del tutto privata, per lettera, al gesuita Denis Mellet, *Journal de Méridon*, 9/2/1645, *op. cit.*, p. 377.

⁶⁷ Quelle lettere furono pubblicate solo nel 1811, per iniziativa dell'abate Emery.

ispirate ai testi cartesiani, e tali da attirare le più grandi inimicizie alla filosofia cartesiana e ai suoi seguaci.

Ma dalla prefazione di Clerselier trapela anche un altro motivo centrale nelle controversie del tempo: la delicata questione dell'unione di corpo e anima. I termini del problema sono ben noti: se il corpo è una sostanza estesa, e se l'anima è una sostanza pensante, e se l'uno è concepito chiaramente e distintamente senza l'altra, come è possibile la loro unione, nonché l'azione diretta dell'uno sull'altra (e viceversa)? Non è il caso né c'è il modo di aprire qui un *dossier* che costituisce un capitolo fondamentale della filosofia seicentesca, postcartesiana⁶⁸. Limitiamoci a notare la modalità della risposta di Clerselier. Nella *Préface*, l'editore protesta contro l'accusa rivolta a D. di aver reso incomprendibile quell'unione, rovesciandola con mossa intelligente contro la filosofia di Scuola. D. ha infatti almeno il merito di aver reso perfettamente intellegibile, in sede fisica, il processo della visione, che la soluzione scolastica – fondata sull'inesplicabile transito dall'oggetto all'intelletto di un'immagine (*species*) del primo –, lungi dal chiarire rende invece del tutto oscuro. Quanto poi al modo in cui un movimento che si produce nel cervello suscita un pensiero nell'anima, Clerselier risponde: "l'anima è stata fatta di natura tale, che certi movimenti del corpo sono stati uniti a certi pensieri dell'anima e reciprocamente [...], secondo l'ordine e la disposizione del Creatore che ha fatto e unito insieme queste due nature"⁶⁹. "Voler dare un'altra spiegazione – conclude Clerselier – significa non conoscere né il corpo né l'anima"⁷⁰, ossia: perdere la chiarezza della distinzione essenziale senza guadagnare una maggiore intellegibilità quanto alla loro unione. La superiorità del paradigma cartesiano si misura dunque da ciò, che se pure esso non risolve in maniera generale e completa

⁶⁸ Ma ovviamente, già ben presente a D., che deve impegnarsi nelle *responsiones V* rese alle obiezioni di Gassendi, nelle *responsiones VI*, nelle lettere a Regius, ad Elisabeth, ad Arnauld, per non citare che i luoghi di maggiore spicco posteriori alle *Méd.* Per una illustrazione della dottrina cartesiana, cf. almeno G. RODIS-LEWIS, *L'anthropologie cartésienne*, Paris 1990, AA. VV., *Descartes. Objections et réponses*, Paris 1994, parte VIII, e D. KAMBOUCHNER, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, VIII, 2, Paris 1995.

⁶⁹ AT, V, 772.

⁷⁰ AT, V, 773.

la questione del rapporto tra corpo ed anima, riesce perlomeno a spiegare in misura soddisfacente i meccanismi percettivi senza contraffare le idee-nozioni fondamentali che sono implicate nella loro descrizione⁷¹.

Clerselier, peraltro, non inclinò neppure all'occasionalismo: l'anima ha la forza di muovere il corpo, il corpo quella di agire sull'anima. Non si può dire nulla di più se non che è volontà del loro Autore che sia così – il che è peraltro conforme alla dottrina cartesiana, che tratta (o congeda?) l'unione dell'anima col corpo come una "nozione primitiva"⁷².

Se ci siamo così a lungo soffermati sui volumi curati da Clerse-lier, è perché l'immagine che del filosofo si è formato il suo secolo e quello successivo è dipeso in buona misura anche da queste edizioni⁷³. La *correspondance* offriva non soltanto utili informazioni sulla vita e la personalità del filosofo, ma anche, in più di una circostanza, un commento puntuale ad alcuni luoghi della sua opera, nonché la presentazione di nuclei tematici che non avevano trovato spazio nelle opere da lui stesso edite. A ragione Clerse-lier poteva scrivere che "esse [le lettere] non sono in nulla da meno rispetto a qualsiasi altra opera" del filosofo. È naturale, quindi, domandarsi quale peso abbia avuto l'editore nella circolazione dei testi cartesiani. Per questo, bisogna domandarsi se, oltre ad intervenire in sede di presentazione del volume, non vi siano stati interventi sul testo stesso delle lettere cartesiane.

La questione è piuttosto controversa. Si è detto che Clerse-lier non aveva trascurato di sollecitare quanti erano stati in comunica-

⁷¹ Clerse-lier ovviamente non s'avvede che la dottrina scolastica può apparire del tutto oscura e confusa solo dopo che la percezione sia stata spiegata meccanicisticamente, senza alcun ricorso all'inafferrabile transito dell'immagine. Allo stesso modo, quelle che a noi appaiono vere e proprie ingenuità nel vocabolario seicentesco delle idee, la cui introduzione si deve proprio a D., appaiono tali solo oggi, quando il potere delle idee sulla nostra mente appare tramontato, e al loro posto altre entità (prima i significati, poi gli enunciati) sono subentrate: cf. I. HACKING, *Linguaggio e filosofia*, (1975) Milano 1994.

⁷² Cf. infatti la lettera di D. a Elisabeth, 28/6/1643, AT, III, 691; L_{oj}, II, 44.

⁷³ Ricordiamo altresì che in area olandese provvide Elsevier ad avviare l'edizione di due volumi di *Epistolae partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim ex gallico translatae*. Un terzo volume fu edito nel 1683 da Blaeu. A partire dall'ed. dell'*Opera Philosophica Omnia*, Frankfurt ad Moenum 1697, le epistole sono incluse a pieno titolo nel corpus cartesiano.

zione epistolare col filosofo (il matematico Roverbal, ad esempio, o Tobias Andrae in Olanda, o Henry More in Inghilterra), perché fornissero le lettere in loro possesso⁷⁴. Non sempre però tali sollecitazioni avevano avuto buon esito: in diverse occasioni gli fu opposto un cortese ma fermo rifiuto. Clerse-lier si vide allora costretto a basarsi per lo più sulla minuta in suo possesso, senza poter controllare poi la rispondenza al testo effettivamente inviato da D., cosa, peraltro, della quale avverte doverosamente in *préface*⁷⁵. Oggi, tuttavia, noi disponiamo di molti altri testi originali, e possiamo condurre quel confronto che mancò a Clerse-lier. La più cospicua integrazione di testi cartesiani si deve all'edizione di Léon Roth, *Correspondance of Descartes with Constantin Huygens 1635-1647*, Oxford 1926, che ristabilisce il testo delle lettere scambiate dai due personaggi tra il 1635 e il 1647: tra queste, ve ne sono quattordici che erano state già edite da Clerse-lier sulla base delle minute. E qui si è avuta la sorpresa, perché la differenza tra l'originale ritrovato e il testo stampato da Clerse-lier appare decisamente più ampia di quel che potrebbe giustificare la disponibilità della sola minuta. È il caso della celebre lettera del 10 ottobre 1642, al cui proposito Charles Adam ha steso questo commento:

"[Clerse-lier] aggiunge, toglie, cambia, e il vero pensiero del filosofo ne è sensibilmente alterato e deformato. Questo pensiero era puramente filosofico, della filosofia più alta e più serena. Clerse-lier lo riconduce e subordina alla teologia cattolica strettamente ortodossa"⁷⁶.

⁷⁴ Nel valutare l'impegno che Clerse-lier mise in quest'opera di reperimento delle lettere, va tenuto conto che era probabilmente sua intenzione tenersi al criterio, già suggerito da Chazut, di pubblicare soltanto quelle lettere la cui minuta D. stesso aveva conservato e raccolto, perché ciò lasciava sospettare, da parte del filosofo, un'intenzione di pubblicarle (e forse anche un giudizio positivo sul loro spessore teorico).

⁷⁵ "Avverto quanti vedranno qui pubblicate le loro lettere, che è possibile che non le troveranno in tutto conformi a quelle che hanno ricevuto dal Signor Descartes", AT, V, 750-751. Clerse-lier spiegava tutte le difficoltà che aveva incontrato: è possibile che vi siano errori nella trascrizione dal manoscritto; i fogli sono imbrogliati e scritti male, e in qualche punto ha dovuto *remplir et compléter*; non è visibile l'ordine con cui i fogli si succedono, né è indicata dove inizia e dove finisce una lettera. La franchezza di questa dichiarazione può forse essere presa per un segno della volontà dell'editore di mettere una cura fedele nella pubblicazione delle lettere.

⁷⁶ Si veda nelle note, *infra*, pp. 344-345, su quali correzioni Adam fondò il suo duro giudizio (reso nell'*Assai-Propos* all'ed. di Roth, e riportato anche in P. DEBON, *Clerse-lier, in Regards*, p. 515). Adam aveva a sua volta preso posizione in modo netto,

Gli interventi dell'editore non sembrano in effetti dettati, perlomeno in questo caso scottante, dall'esigenza di rendere più chiaro e più immediatamente fruibile il testo cartesiano. Non si tratta semplicemente di 'riempimenti' e 'supplenze' per gli spazi vuoti del testo, ma – a quanto pare – di deformazioni del pensiero dell'autore, in una direzione confacente al sentimento religioso del curatore ed alle verità di fede. Ferdinand Alquié, studioso ed editore cartesiano, è tornato sullo 'scandalo' della lettera a Huygens con un commento analogo:

"la comparazione delle lettere autentiche di Descartes e del testo che ha pubblicato Clerselier (il quale ha lavorato, come sappiamo, sulle minute di Descartes, e non ce le ha conservate) rivela che Clerselier ha a volte deformato, in uno spirito giansenista, il testo cartesiano, di cui tende sempre a velare l'ottimismo e di cui tiene a sottolineare la pietà"⁷⁶.

Ora, se si potesse concludere senz'altro – sulla base di un documento come quello citato – che l'editore è stato infedele all'autore, con interventi indebiti e correzioni ingiustificate, allora bisognerebbe rassegnarsi ad espungere dal *corpus* cartesiano tutte quelle lettere di cui non possediamo gli originali, e che ci sono pervenute solo grazie alla mano di Clerselier, tanto più che non siamo neppure sicuri, in taluni casi, che lettere conformi a quelle minute furono poi effettivamente spedite: possiamo ritenere, insomma, che abbiano lo stesso titolo di legittimità dei testi editi *brumillons* stesi disordinatamente, o ritrovati in disordine, cui non è poi forse seguito il licenziamento definitivo? A tale questione, tuttavia, bisogna rispondere invitando alla misura, e accantonando per una volta i dubbi 'iperbolici'. Sarebbe invero una conseguenza spropositata, in proporzione al peso complessivo delle varianti introdotte rispetto all'originale, respingere l'insieme dei testi, o squalificarlo – come fa

e di fronte alle professioni di fede di D. aveva deciso di non lasciarsene impressionare: "A quei tempi, anche i più inclini allo scetticismo, nelle parole e nei pensieri, si mostravano nelle loro azioni cristiani e cattolici come tutti" (AT, XII, 57). Nella *Introduction à la correspondance de Descartes*, AT, I, p. XLIV, Adam aveva trovato tuttavia ancora "giustificabili" i limiti dell'edizione Clerselier, parlava di una sufficiente fedeltà a D. e osservava che i difetti che risultano oggi "passavano inosservati nel XVII secolo, in cui si era curiosi soprattutto delle idee del filosofo" (p. XLV).

⁷⁶ R. DESCARTES, *Oeuvres philosophiques*, t. I (1618-1637), Paris 1963, pp. 11-12.

Roth – in quanto in esso non sarebbe rappresentato il vero e reale Descartes, ma solo il "Descartes di Clerselier"⁷⁸. Riferendo le conclusioni di Adam, di Alquié, e dello stesso Roth – che aveva addirittura suggerito di prendere con beneficio d'inventario tutti i riferimenti a questioni di religione che si trovano disseminati nelle lettere, sulle quali è più probabile che sia intervenuto il devoto curatore – Paul Dibon ha fatto debitamente osservare che "nella loro stragrande maggioranza le varianti che presenta l'originale in rapporto alla minuta di Clerselier, quale risulta dal testo edito, ci appaiono imputabili a Descartes"⁷⁹: in altri termini, esse sarebbero semplicemente frutto del lavoro di correzione e ripulitura del testo che precede l'invio della lettera, e che spiega a sufficienza un certo numero di discrepanze. Come ha giustamente osservato lo storico olandese, in mancanza della minuta sulla quale lavorò Clerselier, neppure nel caso incriminato della lettera a Huygens già citata è possibile dimostrare che si tratta di una falsificazione scientemente perseguita dall'editore, e non piuttosto della limatura che il testo ha subito per opera del suo autore⁸⁰.

Con il terzo volume, non era ancora completato il lavoro di editore di Clerselier, che contava di pubblicare un altro volume di lettere. La morte, sopravvenuta il 13 aprile 1684, gli impedì di realizzare il progetto.

Baillet, che in un paio di circostanze sembra accennare ai limiti dell'edizione Clerselier, è anche pronto al contempo a riconoscere – mentre si avvale del lavoro paziente condotto da Jean Baptiste Legrand in vista di una nuova edizione – le difficoltà obiettive contro le quali urtò il fervente cartesiano, primo fra tutti il rifiuto op-

⁷⁸ L. ROTH, *The Descartes-Huygens Correspondance*, in *Congrès Descartes. Travaux du IXe Congrès international de philosophie*, Paris 1937, II, seconde partie, pp. 102-133.

⁷⁹ P. DIBON, *Clerselier*, in *Regards*, cit., pp. 518-519.

⁸⁰ Senza nulla voler togliere al rigore filologico, che va sempre e ovunque perseguito, la questione dell'autenticità dei testi si presenta qui come quella delle aree non perfettamente delimitate di cui parla in una circostanza Wittgenstein: dove corra precisamente il perimetro è difficile stabilire, ma non sempre è necessario farlo, o lo è in gradi e misure differenti. Diviene ad esempio decisivo, quando un'interpretazione del pensiero dell'autore poggia interamente sull'impiego di questo o quel termine in quell'unico testo noto del filosofo, ma perde carattere discriminante, quando una interpretazione più robusta è in grado di sopravvivere alla incerta attribuzione di una variante testuale.

postogli da Roberval di consegnarli le lettere di D. a Mersenne finite in sua mano in quanto esecutore testamentario del religioso⁸¹. Ma è chiaro che l'edizione alla quale lavorava il suo collaboratore Legrand avrebbe dovuto dimostrare ben altra sensibilità filologica.

1.3 Da Clerselier ad oggi

Sulle ulteriori vicende editoriali possiamo procedere più speditamente.

Prima di morire, nel 1684, Clerselier affidò il lascito cartesiano all'abate Jean-Baptiste Legrand, cui corrispose anche una somma di 500 franchi, per far fronte alle spese dell'edizione. Legrand abbandonò ben presto il progetto di Clerselier, per proporsi più ambiziosamente un'edizione completa delle opere di D. Vent'anni, tuttavia, non gli bastarono: nel 1704 l'abate morì, senza dare alla luce alcuna nuova edizione delle *Lettres*, così che quando, nel 1724, si avviò una nuova edizione della *correspondance*, il testo di riferimento rimase quello di Clerselier, riprodotto senza alcuna miglioria in sei volumi in dodicesimi.

Dell'accurato lavoro di Legrand non tutto è però andato perduto: se non sono stati ritrovati i due quaderni sui quali Legrand annotò le congetture relative alle date delle lettere, con uno scrupolo ed un'attenzione che non erano stati del primo editore, abbiamo tuttavia un esemplare dell'edizione Clerselier che reca a margine un buon numero di note, e che permette una ricostruzione attendibile dell'ordine cronologico della corrispondenza con Mersenne, passata alla morte del Minimo tra le mani gelose di Roberval e poi, alla morte di questi, in quelle del matematico La Hire, il quale ne aveva dato pronta e precisa comunicazione a Legrand e Baillet, che a quel tempo, come si è detto, lavoravano a stretto contatto. Una serie di documenti raccolti da Legrand è inoltre confluita nella biografia di Baillet. Nella sua Prefazione, Baillet ricorda che Legrand aveva ritrovato "le lettere manoscritte di Regius, la maggior parte

⁸¹ A. BAILLET, *Vie*, I, *Preface*, XXXII. Si noti pure che, nel parlare del difficile compito di Clerselier, costretto a *suppléer ed a remplir*, aggiunge pure, in margine, che l'aver tolto qualche parola più forte dal testo cartesiano rispondeva alle intenzioni del filosofo.

di quelle di Descartes all'abate Picot, a Clerselier, al signor Tobie d'André, e ad altri...; qualcuna di quelle della Principessa Palatina Elisabetta di Boemia⁸², di Chanut, Ambasciatore di Francia in Svezia, e di diversi altri privati"⁸³. Di questi (ed altri) documenti Baillet si avvale, citandoli a più riprese, direttamente o indirettamente, spesso in traduzione dal latino, ampliando quindi in misura significativa l'eredità cartesiana oggi a nostra disposizione.

Un ulteriore passo in vista di una più completa conoscenza delle opere di D. fu compiuto da Victor Cousin, cui si deve una nuova edizione delle *Oeuvres de Descartes*, completamente in francese, nella quale la *correspondance* occupa ben cinque volumi⁸⁴. Nonostante il severo giudizio che lo stesso curatore portò sulla propria impresa editoriale⁸⁵, l'edizione Cousin è importante, almeno per due ragioni: perché fu essa ad assicurare la circolazione della filosofia cartesiana in Europa nel corso del secolo decimonono, e perché può considerarsi la prima edizione delle opere cartesiane, in francese, concepita e realizzata secondo un unico disegno metodico. Non a caso, ad essa si riferiscono altre edizioni di opere filosofiche, quali quella edita da Garnier (Paris, 1835) o da Desprez (Paris 1838, a cura di L. Aimé-Martin). Quanto alla *correspondance*, Cousin tenne presente le annotazioni alla copia di Clerselier, dovute a Legrand, Baillet, Marmion, ma, ignorando che provenivano da una diretta disponibilità degli originali, preferì restituire il testo di Clerselier, confinando la scelta (necessariamente arbitraria) di annotazioni e varianti nelle note a piè di pagina.

Tra l'edizione Cousin – nei cui *Fragments philosophiques* sono peraltro compresi diversi documenti di rilievo non inclusi nelle

⁸² Oggi possediamo più di quanto riuscì a reperire Legrand, grazie a Foucher de Careil, che pubblicò nel 1879 la corrispondenza quasi completa con la principessa. All'edizione delle *Oeuvres inédites de Descartes* (2 voll., Durand, Paris 1859-1860) dobbiamo anche la pubblicazione di altre lettere del filosofo.

⁸³ A. BAILLET, *Vie*, I, *Preface*, p. XXII.

⁸⁴ *Oeuvres de Descartes*, 11 volumi in 8°, Levrault, Paris 1824-1826. I volumi dedicati alla *correspondance* vanno dal VI al X.

⁸⁵ "Non è degna di Descartes: ero troppo giovane quando la intrapresi" (in AT, I, p. LXII), scrisse Cousin nel 1866, quando ormai era venuto in chiara luce il limite più grave dell'edizione. Alla data in cui si era messo all'opera, Cousin avrebbe infatti potuto ancora consultare integra la collezione di lettere di Descartes a Mersenne posseduta e ordinata da La Hire sul finire del secolo XVII, che poco tempo dopo andò invece dispersa. Sui dettagli di questa vicenda, cf. AT, I, p. LXV e ss.

Oeuvres – e la fondamentale edizione nazionale, promossa da Louis Liard e curata da Charles Adam e Paul Tannery⁸⁶, non sono stati pochi i testi autografi e le copie manoscritte ritrovate dagli eruditi, e sui quali i nuovi editori hanno potuto lavorare alacremente. Le *Oeuvres de Descartes*, il cui primo progetto risale al 1894, pubblicate fra il 1897 e il 1913 in dodici volumi (l'ultimo dei quali contenente un'importante – anche se ormai insufficiente – biografia di Descartes curata da Adam), più un tredicesimo volume di supplementi e indici, rappresentano il frutto cospicuo di una intensa stagione di rinnovato interesse per la filosofia cartesiana. In questa monumentale edizione, la *correspondance* – corredata da un imponente apparato di note – occupa interamente i primi cinque volumi; nel decimo volume, un *Supplément* comprende lettere giovanili di Descartes (tra cui quelle, importanti, all'erudito olandese Isaac Beeckman). Ecco come, nella *Préface*, i curatori giustificano la precedenza accordata alle *Lettres* rispetto a tutto il resto dell'opera: "Siccome le *Lettres de Descartes* ci danno la storia delle sue opere, e l'intelligenza di queste esige continui rinvii così agli ultimi anni della *Correspondance* come ai primi, è indispensabile che questa sia interamente pubblicata prima che si giunga alle *Opere*"⁸⁷. Emerge da queste poche righe l'importanza fondamentale della *correspondance* non solamente ai fini di una *histoire de l'esprit* di D., ma anche ai fini di una adeguata comprensione di aspetti della sua opera che altrimenti rimarrebbero in ombra.

È sull'onda di questo giudizio che un editore cartesiano del valore di F. Alquié⁸⁸ ha ritenuto di proporre le lettere non solamente secondo l'ordine cronologico, ma anche – per la prima volta – insieme ai testi, in stretta continuità con essi: non posposte (Cousin) né premesse (Adam-Tannery), ma inframezzate, a mò di contrap-

⁸⁶ Del Comitato dinanzi al quale Adam presentò il progetto di edizione, nel mese di novembre del 1894, facevano parte X. Chazmès, È. Boutroux, V. Brochard, G. Bazedoux, X. Léon, L. Liard, P. Tannery. Al numero celebrativo che la *Revue de métaphysique et de morale* (diretta da Léon) consacrò a Descartes come ulteriore impulso all'iniziativa, parteciparono anche Natorp e Schwartz per la Germania, Gibson per l'Inghilterra, Korteweg per l'Olanda e Felice Tocco per l'Italia.

⁸⁷ AT, I, p. XI.

⁸⁸ R. DESCARTES, *Oeuvres philosophiques*, Garnier, Paris: I vol. 1963; II vol. 1967; III vol. 1973.

punto e commentario ai testi editi. In questo modo la funzione di commento ed ausilio ai testi cartesiani della *correspondance* diveniva ancor più evidente. Non a caso, la più recente e rigorosa edizione italiana delle *Opere filosofiche* di D., a cura di E. Lojacono⁸⁹, ha adottato lo stesso criterio strettamente cronologico, tanto per le lettere quanto per le opere.

Alquié dava anche un giudizio molto netto, a favore di questo criterio: "La maggior parte degli errori commessi a proposito di Descartes derivano dal fatto che ci si rifiuta di considerare il suo spirito nel movimento della sua scoperta, laddove lui stesso vuol darci la storia del suo pensiero, e della sua metafisica offre una presentazione temporale"⁹⁰. L'interpretazione di Alquié, d'altra parte, dipende in misura significativa da una siffatta 'presentazione temporale', per la cui efficacia l'apporto delle lettere è indispensabile. Come si legge in una breve notizia informativa, il D. che si fa conoscere nel *Discours de la méthode* è per Alquié ancora lo scienziato (il filosofo naturale), non il metafisico. A parere dell'editore, è solo a ridosso del 1641 che D. matura uno specifico ed autonomo interesse metafisico. Una tesi del genere – presentata in esplicita contrapposizione alla lettura sistematica, *selon l'ordre des raisons*, condotta da Martial Gueroult⁹¹ – ha bisogno di trovare la propria verifica proprio nelle *lettres*, che documentano efficacemente l'effettiva direzione assunta dalla ricerca cartesiana dopo che, di ritorno dai grandi viaggi per l'Europa, il filosofo si stabilì pressoché definitivamente in Olanda⁹². Ora però, non tutto quadra con lo sche-

⁸⁹ R. DESCARTES, *Opere filosofiche*, Torino, UTET 1994, 2 voll.

⁹⁰ *Oeuvres*, cit., I, p. 16.

⁹¹ Cf. *Cabiers de Royumont. Philosophie*, n. II, *Descartes*, Paris 1957, che contiene un confronto diretto (e memorabile) fra i due grandi interpreti del cartesianesimo. Discosteremo più avanti, p. 330, alcuni punti della ricostruzione di Alquié.

⁹² In Olanda cambiò spesso abitazione: da Franciscus (1629) ad Amsterdam (1630); da Deventer (1632) di nuovo ad Amsterdam (1633); da Utrecht (1635) a Leida (1636); da Sijpport (1637) di nuovo a Leida (1640); da Endegeest (1641) a Egmond du Hoef (1643) a Egmond (1644-1649). Lo ricordiamo sommariamente qui, perché abbiamo ommesso la ricostruzione degli spostamenti di D., quale può evincersi dalla *correspondance* (e offerta invece da AT). Le migliori biografie cartesiane in materia (da A. BAILLET, *Vie, etc.*, a CH. ADAM, *Vie et oeuvres de Descartes. Étude historique*, Paris 1910 (in AT XII) – che tuttavia abbisognano di qualche correzione – a G. RODIS-LEWIS, *Descartes*, Paris 1995, o, in Italia, a E. GAUIN, *Vita e opere di Cartesio* (1967), Roma-Bari 1984) offrono un quadro preciso e attendibile.

ma interpretativo suggerito da Alquié. Non son tanto le celeberrime lettere sulla creazione delle verità eterne, dell'aprile del '30, a creare difficoltà: Alquié spiega la posizione cartesiana nei termini di una effettiva liberazione del piano della ricerca scientifica da ogni ingerenza della metafisica e della teologia. È piuttosto il cenno ad un *petit traité* di metafisica, che D. avrebbe composto nel 1629, interrompendolo peraltro molto presto, a non combaciare con la ricostruzione proposta da Alquié, perché impone – come si dirà – di retrodatare l'interesse per la metafisica in una fase precedente alla stesura del *Monde*, l'*opus maius* degli anni trenta che D. non pubblicò, per non incorrere nei rigori dell'Inquisizione⁹³. Potremmo dire che il criterio proposto dallo studioso francese, per una lettura 'in ordine cronologico' della sua opera, e coerentemente seguito nella sua pregevole edizione, sembra, sul punto, piuttosto nuocere che giovare all'interpretazione complessiva della filosofia cartesiana.

L'edizione nazionale promossa sul finire del secolo scorso ha conosciuto una *nouvelle présentation* a partire dal 1964: molte erano state infatti le scoperte che avevano consentito di correggere diversi errori di datazione presenti nella precedente edizione, e di integrare in misura significativa il patrimonio dei testi cartesiani. Ricordiamo in questa sede solo i due più importanti contributi eruditi alla conoscenza di D. Nel 1926 lo studioso inglese Léon Roth ha pubblicato la *Correspondance of Descartes and Constantijn Huygens (1635-1647)*, in seguito al ritrovamento degli originali cartesiani. Il testo pubblicato da Clerselier – che per questa parte della *correspondance* era l'unico disponibile – veniva declassato a variante rispetto all'autografo cartesiano. Nel 1936, Charles Adam cura insieme a Gaston Milhaud una nuova edizione in otto volumi della *correspondance*, arricchita da utilissimi profili biografici dei personaggi citati nelle lettere, che corregge in più punti l'*édition nationale*. A queste opere, va aggiunta, per iniziativa del grande erudito olandese Cornelis de Waard, la pubblicazione in 15 volumi della

⁹³ Anche questa vicenda può essere seguita nel dettaglio solo grazie all'ausilio della *correspondance*, che contiene il giudizio di D. su Galilei sulla sua opera e sulla sua sfortunata vicenda. Cf. le lettere a Mersenne: fine novembre 1633, *infra*, p. 175; febbraio 1634, *infra*, p. 177; aprile 1634, *infra*, p. 178; 14/8/1634, *infra*, p. 179.

*Correspondance de Marin Mersenne*⁹⁴, che andava a completare più di una lacuna presente nel testo di Adam-Tannery, e ad arricchire la conoscenza del *milieu* culturale in cui cadde la prima ricezione del cartesianesimo. La *nouvelle présentation* tiene conto di questo enorme lavoro, offre delle *additions* in cui sono compresi i testi non inclusi nella precedente edizioni, e riporta tutte le correzioni (o anche soltanto le congetture di un certo peso che si discostano da quelle avanzate dai primi curatori) intervenute nel frattempo. È a partire da questa edizione che oggi si legge D.⁹⁵

2. L'irruzione della filosofia cartesiana⁹⁶

2.1 In Olanda

In conclusione della terza parte del *Discours*, D. spiega i motivi del suo definitivo ritiro olandese.

"Tra la folla di un grande popolo assai attivo e più interessato ai propri affari che curioso di quelli altrui, senza mancare di nessuna di quelle comodità che si godono nei propri centri, ho potuto condurre la mia vita di solitudine e di ritiro come si potrebbe nei deserti più lontani"⁹⁷.

⁹⁴ *Correspondance de P. Marin Mersenne religieux minime, publié et annoté par Cornelis de Waard*, Paris 1933-1985 (a partire dall'VIII volume, con la morte di de Waard (6/5/1653) la cura è affidata a B. Rochot. A partire dal XIII è invece rimessa ad A. Beaulieu, a causa della morte di Rochot, 23/11/1971).

⁹⁵ Tra le edizioni oggi circolanti merita una segnalazione anche quella curata da A. BRIDoux, *Oeuvres et lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1953 (rist. 1963), nonché, in area inglese, R. DESCARTES, *The philosophical writings*, vol. III: *The Correspondance*, translated by J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, A. Kenny, Cambridge, New York, Cambridge University Press 1991. In Italia, l'edizione italiana in quattro volumi (DESCARTES, *Opere*, Bari 1967) ha costituito per lunghissimi anni lo strumento principale di conoscenza della filosofia cartesiana, almeno fino alla pubblicazione di R. DESCARTES, *Opere filosofiche* a cura di E. Lojcono, Torino 1994.

⁹⁶ Nel seguito, limiteremo la nostra esposizione ad aspetti della penetrazione della filosofia cartesiana in Olanda e in Francia. Un quadro completo di questa prima fase di diffusione del cartesianesimo, così come è attestata dalla *correspondance*, ancora vivente D., dovrebbe tenere conto almeno dell'azione esercitata da H. More in Inghilterra, e da Clauberg in Germania.

⁹⁷ *DdM*, parte III, AT, VI, 31; Loj, I, 520-521. Come è noto, il primo soggiorno in Olanda di D. risale agli anni 1618-1619: ne siamo informati dalle note appuntate da

È vero che un tenace avversario di D., Cyriacus Lentulus, professore di storia ed eloquenza ad Herborn, insinuò con malizia: *Non recessus iste, sed celebritatis appetitus*⁹⁸, ma che altra fosse l'aspettativa del filosofo è confermato dal celebre elogio di Amsterdam che leggiamo già in una lettera a Balzac:

"V'invito a scegliere Amsterdam per il vostro ritiro, e a preferirla, non dirò soltanto a tutti i Conventi dei Cappuccini e dei Certosini, dove molte persone per bene si ritirano, ma anche a tutte le più belle dimore di Francia e d'Italia [...]. Quale altro luogo del mondo si potrebbe scegliere, in cui sia tanto facile come in questa città trovare tutte le comodità della vita, e tutte le curiosità che ci si può augurare? *Quale altro paese in cui si possa godere una libertà così intera*, in cui si possa dormire con meno preoccupazione, in cui vi sia un esercito in armi pronto alla nostra difesa, in cui gli avvelenamenti, i tradimenti, le calunie siano meno conosciute, e in cui dell'innocenza dei nostri avi sia rimasta ben più di una mera traccia?"⁹⁹.

Isaac Beeckman sul suo *Journal* (ritrovato da Cornelis de Waard nel 1935 e da lui pubblicato tra il 1939 e il 1945), e dalle poche lettere scambiate tra i due. Più grande di D. di otto anni, Beeckman nutrivà gli stessi interessi scientifici dell'amico, ed è difficile stabilire quanto grande sia stato il debito del filosofo nei confronti dell'olandese, quanto influente fu il suo ruolo nell'adozione di una fisica meccanicistica e nell'impiego della matematica nello studio dei fenomeni naturali. Prodigio di riconoscimenti negli anni dell'amicizia, D. sarà piuttosto duro dopo la rottura, quando Beeckman ascrive a proprio merito il contenuto del cartesiano *Compendium musicae* di D. I due si riconciliarono nel 1631, ma senza rinnovare l'antico sodalizio intellettuale. Cf. K. VAN BERKEL, *Beeckman, Descartes et la philosophie physico-mathématique*, in "Archives de Philosophie", 1963/4, pp. 620-626.

⁹⁸ "Non era un ritiro, ma aspirazione alla celebrità". La frase si legge nel pamphlet antivartesiano *Nova Renati Descartes Sapientia faciliore quam antehac methodo detecta*, Herbornae 1651. D. - è la tesi di Lentulus - è andato in Olanda attirato dalla fama delle sue prestigiose (ancorché giovani) università. Le accuse al filosofo (reiterate nel *Cartesius triumphatus et nova sapientia ineptiarum et blasphemiae convicta*, Frankfurt ad Moenum, 1653) erano poi quelle che già da tempo rilanciavano gli avversari di D. e in particolare il teologo Revius, che nel '48, a Leida, aveva fatto uscire ben due pamphlet: la *Methodi Cartesianae consideratio theologica* e l'*Absterisio macularum* (quest'ultima contro l'autore anonimo della *Praefatio* alle *Notae in programma quoddam* di D.), ed era poi tornato all'attacco nel 1650 con gli *Statuta Philosophiae cartesianae, qua Principiorum ejus et Dogmatum Impuritas expenditur ac castigatur*, Lugduni Batavorum 1650; soecicismo ed ateismo sono le colpe maggiori imputate al filosofo. A difendere D. scenderanno in lizza, come s'è ricordato *supra*, p. 19, n. 34, Clauberg, Wittich e Tojbe d'André.

⁹⁹ Cf. a Balzac, 5/5/1631, *infra*, pp. 169-170. Ci sembra difficile trovare "qualcosa di patetico in questa fuga ombrosa, in questo orgoglio che si cela dietro una maschera di indifferenza", come ritiene invece E. GARIN, *Vita*, cit., p. 83. G. COHEN, *Écrivains*

Sul soggiorno ad Amsterdam abbiamo peraltro la testimonianza di Plempius, che, ricordando nel 1652 il tempo dei suoi incontri con il filosofo, conosciuto vent'anni prima grazie ad un comune amico, scriveva:

"Ignorato da tutti, Descartes si nascondeva nella casa di un mercante di tessuti, situata nella strada che deve il suo nome ai vitelli [*Kalverstraat*]. Io l'ho visto molto spesso e ho sempre trovato un uomo che non leggeva libri e non ne possedeva, dedito alla sue solitarie meditazioni che affidava alla carta, qualche volta alla dissezione degli animali, proprio come Ippocrate trovò Democrito nei pressi di Abdera"¹⁰⁰.

Amsterdam come luogo di *retraite*, dunque: non già crogiuolo di esperienze, effervescente centro culturale e scientifico nonché veicolo di diffusione internazionale del sapere grazie all'attività spregiudicata dei suoi stampatori¹⁰¹, ma innanzitutto luogo di li-

français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle, Paris 1920, p. 465, n. 4, ricorda che la frase da noi posta in corsivo è stata riprodotta sulla targa commemorativa posta dinanzi alla casa in cui D. abitò ad Amsterdam. Cohen affianca alla lettera cartesiana una pagina meno nota di Sorbière, che celebra la ricchezza della città olandese: "Vi sarebbero molte cose da dire su questo miracolo del mondo, di una città assisa sulla punta di cento milioni di alberi, ed il cui prodigioso commercio fa sì che non solamente essa abbondi di tutto ciò che per natura le manca, ma che, distribuendolo agli altri popoli, essa copra il ventotto per cento, vale a dire più di un quarto di tutte le spese delle Province Unite" (in *Lettres et Discours*, cit., p. 268s.).

¹⁰⁰ La testimonianza si legge nella III ed. (1654) dei suoi *Fundamenta Medicinae* (riportata in AT, I, 401). Cf. anche il racconto di Sorbière sul soggiorno a Egmond: "Vi era forse una certa vanità nel modo in cui rispose a uno dei suoi amici che venne a visitarlo a Egmond. Questo gentiluomo gli pregò di dargli quali erano i Libri di Fisica che teneva in maggior conto, e sui quali aveva condotto le sue letture più consuete. Ve li mostrò, gli rispose, se non vi dispiace seguirmi, e conducendolo in un cortile situato sul retro della sua abitazione, gli mostrò un vitello, della cui dissezione disse che si sarebbe occupato l'indomani. Credo davvero che non leggesse libri..." (*Lettres et Discours*, cit., pp. 689-692).

¹⁰¹ Primi fra tutti, ovviamente, gli Elzevier, Bonaventura (1583-1652) e i nipoti, i fratelli Isaac (1596-1651) e Abraham (1592-1652), poi il figlio di questi Jean (1622-1661) e il primogenito di Bonaventura Daniel (1626-1680), quindi, con nuova fortuna, non più a Leida ma ad Amsterdam, il nipote Louis III Elzevier. Ma si ricordino anche, come editori cartesiani, Jean Maire (editore del *Discours*), figlio di Thomas Basson, stampatore inglese trapiantato in Olanda, e l'altra grande dinastia dei Bleux, che succedero agli Elzevier nell'edizione delle *Opera Philosophica* cartesiane. Sugi Elzevier, cf. A. Willems, *Les Elzevier. Histoire et Annales typographiques* (1880), Bruxelles 1964.

bertà, in cui cercare *tranquillité et repos*¹⁰², lontano da importunità e incombenze¹⁰³. Ma la lettera di Plempius contiene anche dell'altro. Innanzitutto, il paragone con Democrito: ancora nella *Censura celebrorum auctorum* di Thomas-Pope Blount si legge: *Fortunatus Plempius eum Renatum Democritum vocare solebat*¹⁰⁴, come se il democritismo della fisica cartesiana fosse per il medico quasi un'ovvietà. Ma dell'altro veleno è sottilmente contenuto nell'immagine che ci viene restituita in queste poche righe. Il filosofo che se ne sta in casa senza libri, preso nelle sue solitarie meditazioni, a volte impegnato a studiare cadaveri di animali, sembra davvero meritare l'accusa che gli fu rivolta a più riprese, e con grande asprezza, dagli ambienti accademici olandesi: di insegnare

¹⁰² Sono numerose, nella *correspondance*, le occorrenze di questo sintagma, che sembrano esprimere un'esigenza veramente sentita dal filosofo, e che permettono di riconoscere in D. il primo grande filosofo sistematico, dopo l'espressione suggestiva di Montaigne, della *raison privée*, la quale amerebbe ritagliarsi i suoi spazi di libertà, al riparo dei poteri pubblici, e senza interferenze di sorta. Quanto a D., il filosofo ama i luoghi in cui può organizzare metodicamente il proprio tempo, la propria giornata, senza subire le incombenze cui la vita pubblica necessariamente costringe. Ciò non significa affatto che egli trascuri i contatti e gli scambi culturali: sa anzi benissimo quanto sia importante la comunicazione tra i dotti per il progresso scientifico, ma amerebbe che essa si svolgesse libera dagli impacci e dalle formalità che normalmente l'accompagnano, in luoghi a ciò esclusivamente deputati. Per questo, chiede che gli vengano inviate tutte le obiezioni che potranno essere formulate, ma non a lui direttamente, bensì al suo editore (cf. *DdM*, parte VI, AT, VI, 75; Loj, I, 551), o tramite il padre Mersenne (è la procedura adottata per le *Meditationes*). Né è indifferente al successo della sua filosofia, ma non vuole che esso coinvolga la sua persona, procurandogli magari onori, ma privandolo della libertà. In lettera, a Balzac del 15/4/1631, *infra*, p. 168, la *gloire* e la *tranquillité* sono soppesati sulla stessa bilancia, e finisce col pesare di più la seconda. Nella sesta parte del *DdM*, il *topos* è formulato nuovamente, sia in AT, VI, 74; Loj, I, 550, che in conclusione: AT, VI, 77; Loj, I, 553).

¹⁰³ In un'altra testimonianza, questa volta del 27/5/1638, D. spiega le ragioni per le quali si allontanerà anche dalla città: "Detto tra noi, nulla è più contrario ai miei progetti dell'aria di Parigi, a causa di un'infinità di distrazioni che vi sono inevitabili, e finché mi sarà consentito vivere a modo mio, rimarrò sempre in campagna, in paesi in cui non sia importunato dalle visite dei vicini, come faccio qui, ora, in questo angolo dell'Olanda del Nord; questa è infatti la sola ragione che mi fa preferire questo paese al mio, e mi ci sono talmente abituato che non ho nessuna voglia di cambiarlo" (a Mersenne, *infra*, p. 220). È pur vero però che la campagna olandese, a differenza della profonda Francia rurale, consentiva al filosofo di rimanere a breve distanza dai centri pulsanti della vita cittadina, raggiungibili in poco tempo.

¹⁰⁴ T-P-BLOUNT, *Censura celebrorum auctorum sive tractatus in quo turba virorum doctorum de Clarissima cuiusque seculi Scripturibus Iudicia traduntur...*, editio nova, Coloniae Allobrogium, apud Samuelen de Tourne, MDCXCIV, p. 101r.

il disprezzo verso la Filosofia scolastica e gettare così nell'ignoranza. E davvero l'impatto che la *novelle philosophie* produceva sulle strutture del sapere di scuola era dirompente. A titolo di esempio, seguiamo per un brevissimo tratto l'impostazione che al proprio lavoro intellettuale diede Adriaan Heereboord, cartesiano della prima ora, che dovrebbe in verità essere classificato fra i *novantiqui*, tra coloro che mostrarono la più completa apertura nei confronti del nuovo sapere scientifico e filosofico, senza però sbarazzarsi definitivamente dei quadri tradizionali di organizzazione del sapere¹⁰⁵. L'*Epistola dedicataria* che Heereboord premise ai *Meletemata philosophica*, e in cui ricorda anche le ostilità frappostegli dal collega Adam Stuart, inflessibile aristotelico, riprende i termini della *oratio inauguralis*, da lui tenuta il 9 febbraio 1641, al momento dell'accesso alla professione accademica. Così l'autore giudica lo stato in cui versa la filosofia, per effetto dell'eredità scolastica:

"Hi nobis Philosophiam istam reliquere tot nugis scatentem, tot spinis pugentem, tot erroribus nocentem; Hi nobis viam straverunt perveniendi notitiam non rerum, sed realitatum, non formarum, sed formalitatum, non actuum vel potentiarum, sed actualitatum ac potentialitatum. Hi nobis tot quidditates, entitates, haecceitates vel eccitates, etc, quae non verborum monstra, nihil rerum significantia, procudere, quibus speciosissima Philosophiae ac Theologiae faciem turpiter dehonestaverunt. Hi nobis tantam quaestionum ineptissima atque impiarum farragine[m] producere, ex quibus plus boni, si nescias, plus mali, si scias, ad te rediturum sit"¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Lo stesso Heereboord avrebbe giustamente rifiutato il titolo di cartesiano: la filosofia "*definienda est non ex personis, sed ex ipsa natura sua et rerum veritate*", *Meletemata philosophica*, (citata dall'editio novissima prioribus emendata, Neomagi, ex officina Andrae ab Hoogenhuysen, 1664, p. 367; l'editio ultima è del 1665). Secondo P. DIBON, *Le problème de l'âme des bêtes chez Descartes et ses premiers disciples hollandais* (1954), in *Regards*, cit., i *Meletemata* costituiscono, in Olanda, "la traccia più importante dell'aristotelismo universitario all'epoca di Descartes" (p. 690). A ciò si aggiunga che troviamo Heereboord tra coloro che sollecitarono Gassendi a proporre nuove obiezioni a D., quando uscirono i *Protopia*. Per Heereboord, "Descartes e Gassendi sono allo stesso titolo gli eredi di una filosofia (s'intenda: una *philosophie naturalis*) più vera, perché più adatta, grazie alla *methodus nova* e alle *observationes ad experientia*, a svelarci gli arcani della natura". P. DIBON, *Deux théologiens rationalistes face à Descartes et à sa philosophie: André Rézet (1572-1637) et Samuel Desmarets (1599-1673)*, in *Regards*, cit., p. 348.

¹⁰⁶ A. HEERBOORD, *Meletemata philosophica*, cit., pp. 4-5. Analoghi alla conclusione di Heereboord il passo della *Préface* francese ai *Principes*: "quelli che han meno ap-

La retorica di questo passo aiuta a percepire immediatamente l'enorme distanza dalla quale la *philosophia recepta*, ridotta soltanto ad un ammasso di parole, viene ormai giudicata e respinta. Il vento delle novità fa cadere d'un sol colpo il fragile castello di carte delle *quaestiones* scolastiche. Ed il mutamento di paradigma si riconosce da ciò, che non viene neppure avvertito il bisogno di discutere punti particolari di un certo programma filosofico o scientifico, ma semplicemente lo si accantona: al modo in cui procede per esempio D., nel *Discours de la méthode*¹⁰⁷.

Heereboord pensa di poter tracciare con chiarezza anche la frontiera fra vecchia e nuova filosofia:

"Dispecui *Philosophiam* in *veteram* et *novam*. *Veteram* vocavi, quae ab *Aristotele* potissimum est hausta, et ejus, jam ubique recepti, innititur principis: aliorum enim *veterum*, *Democriti*, *Epicuri*, *Anaxagorae* etc. *Philosophiae* jam hinc interiere [...] *Novam* dixi, quae a recentioribus tradita, non ex *Aristotele* aut alio haustis principis innititur, sed naturam ipsam pro objecto habet, rationi soli innixa, nonnullius hominis auctoritati"¹⁰⁸.

Le parole con le quali il professore olandese salutò l'irruzione della filosofia cartesiana meritano di essere più ampiamente conosciute. Citiamo dunque (e questa volta traduciamo) dal discorso *De libertate philosophandi*, tenuto il 17 gennaio 1647: al di là dell'occasione celebrativa, resta un bell'esempio dei nuovi entusiasmi che la filosofia cartesiana aveva saputo suscitare:

"Dobbiamo rinunciare a tutti gli idoli che ingombrano le nostre menti, estirpare le opinioni preconcepite, svellere tutti i pregiudizi, e disporre allo studio della Filosofia un animo libero come quello del neonato, in cui nulla

preso di tutto quello che è stato chiamato finora filosofia, sono i più capaci di imparare la vera" (AT, IX-2, 11; Loj, II, 46C).

¹⁰⁷ È un grande merito della storiografia cartesiana del nostro secolo aver mostrato il debito che la filosofia cartesiana ha contratto con la scolastica: lo si può considerare un risultato ormai acquisito. Ripetere gli elementi di continuità non deve tuttavia oscurare i punti critici di rottura, a partire dai quali un intero modello di sapere viene abbandonato. Ma su ciò, brevemente, più avanti, pp. 95-96.

¹⁰⁸ A. HEERBOORD, *Meletemata*, cit., p. 10. I *Philosophi veteri* sono distinti in *textuales*, *systematici*, *controversantes*. La lista dei *novatores* comincia invece col triumvirato Valla, Agricola, Vives, prosegue con Pietro Ramo, *obisus malta*, e conclude con la lista dei più recenti: Pico, Telesio, il padovano Patrizi, Campanella, Bacone, D.

è già dipinto, modellato o scritto, ma nel quale tutto può essere scritto, modellato, dipinto. Questa è stata la strada battuta e calcata da Aristotele e dai più eccelsi ingegni di tutti i tempi e di tutte le genti, così come è ai nostri giorni la strada dell'illustre Signore di Verulamio, nella sua opera aurea *Instaurationis magnae et de Augmentis scientiarum*, ed anche quella di René Descartes, genio incomparabile, l'unico a far avanzare la verità fuori dalle tenebre e dalla servitù. Se noi abbiamo una buona volta appreso a rifiutare il nostro assenso alle affermazioni dubbie ed a liberare la nostra mente da tutti i pregiudizi, lo dobbiamo a questo Eroe grazie al quale, finalmente, l'instimabile libertà dello spirito e del giudizio ci è stata infine resa e restituita"¹⁰⁹.

Bacone e Cartesio insieme: la *nova philosophia*¹¹⁰. Di questo *af-frontement* fra il vecchio e il nuovo nelle università olandesi di Utrecht, Leida, Groninga, la grande lettera a Regius del gennaio 1642 costituisce un documento di prim'ordine. D. sta consigliando all'amico – o forse meglio: dettando – i termini della risposta agli attacchi di Voëtius: nel merito, si discute di forme sostanziali e dell'unità del composto 'uomo'. Ma al primo punto sta proprio la drastica semplificazione del discorso filosofico che Voëtius bolla come "disprezzo e avversione allo studio filosofico". Lo stile della risposta cartesiana è ormai consolidato:

"Annetto volentieri che, finché mi servo solo di ragioni evidentissime ed intelleggibili [anche] a quanti possono contare solo sul senso comune, non ho bisogno di molti termini stranieri [scil. latini] per farle intendere, sicché è ben possibile aver imparato le verità che insegno e trovare il proprio ingegno soddisfatto su tutte le principali difficoltà della Filosofia, prima d'aver imparato tutti i termini di cui si servono gli altri per spiegare le loro opinioni sulle medesime difficoltà, e con i quali però essi non riescono mai a soddisfare, in pari misura, gli ingegni che si servono del proprio naturale ragionamento, ma non fanno che riempirli di dubbi e fumosità"¹¹¹.

D. trae da tutto ciò anche un'indicazione fondamentale (non inutile anche per il nostro tempo) su ciò che ha da essere lo studio

¹⁰⁹ A. HEERBOORD, *Meletemata*, cit., p. 13 (ripreso anche in AT, IV, 634).

¹¹⁰ G. COHEN, *Écrivains*, cit., che riporta questo passo (p. 656), omette il nome di Bacone, così falsando il quadro dei riferimenti tenuti presenti da Heereboord. Sulla figura e il ruolo di F. Bacone cf. P. ROSSI, *F. Bacone, dalla magia alla scienza*, Torino 1957.

¹¹¹ Cf. a Regius, gennaio 1642, *infra*, p. 325.

filosofico, dal momento che i verbalismi scolastici sembrano ventilare che con esso "si debba intendere solo lo studio di quelle controversie nelle quali non si tratta mai di una verità certa, e non anche lo studio della stessa verità"¹¹².

La veemente polemica con Voëtius ci trasporta nel cuore di una vicenda di grande importanza per la storia delle idee. È noto infatti che l'Olanda non fu soltanto la seconda patria di D., che trascorse in quel paese più tempo di quanto ne trascorse in Francia, ma fu anche il luogo in cui il cartesianesimo ebbe la più immediata e vasta eco. Bouillier, il primo a tracciare un quadro della penetrazione della filosofia cartesiana in Europa, scriveva con saggezza: "Seguendo l'ordine cronologico", la storia della filosofia cartesiana va fatta iniziare "dall'Olanda, non dalla Francia"¹¹³. In questa sede, dobbiamo limitarci a dare qualche indicazione, limitatamente al primo periodo della diffusione del cartesianesimo olandese, quello coincidente con il soggiorno di D. nelle Province Unite, e caratterizzato prevalentemente dalla ricezione del *Discours de la méthode* e degli *Essais*, oltre che dalle polemiche ad Utrecht e a Leida, principali focolai della *nouvelle philosophie*¹¹⁴.

¹¹² *Ibid.* p. 327.

¹¹³ F. BOUILLIER, *Histoire*, cit., I, p. 255. Nella stessa pagina, Bouillier osservava: "È nelle università olandesi, più aperte di quelle francesi alle nuove opinioni, che si vede inizialmente la filosofia cartesiana espandersi ed entrare apertamente in lizza con l'antica filosofia. Il cartesianesimo olandese è andato più avanti del cartesianesimo francese ed i suoi rapidi successi furono per qualche tempo oggetto dell'ammirazione e dell'invidia dei primi cartesiani francesi". Un primo bilancio dell'azione esercitata dal cartesianesimo in Olanda può essere tracciato con una certa precisione grazie alla lettera indirizzata il 19/7/1651 alle università olandesi dal Conte Louis Henri de Nassau, protettore della Hobe Schule di Herborn (in tumulto a causa dell'insegnamento "cartesiano" di Claubergh e Wittich) in cui si chiedeva quale giudizio le università dessero sulla filosofia cartesiana, se essa fosse insegnata, e se convenisse introdurla nell'insegnamento universitario. Le risposte sono riportate, nell'essenziale, da P. DIBON, *Scepticisme et orthodoxie réformée dans la Hollande au siècle d'or*, in *Regards*, cit., pp. 725 e ss.: Utrecht e Leida si trincerarono dietro i giudizi di condanna già resi dalle autorità accademiche rispettivamente nel '43 e nel '47 (ma era chiaro che alla dura posizione ufficiale corrispondeva una situazione reale di relativa tolleranza); Harderwijk salvò buona parte della fisica cartesiana e la matematica, ma giudicò pessima per la teologia la metafisica; Groninga e l'École illustre di Breda, dietro una difesa di principio della libertà accademica e filosofica, dimostrarono di saper dare spazio alla nuova filosofia.

¹¹⁴ Per la periodizzazione, seguiamo lo schema proposto da P. DIBON, *Der Cartesianismus in den Niederlanden*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie des 17. Jahrhunderts*, 2: *Frankreich und Niederlande*, hrsg. von J. P. Schabinger, Basel 1993,

Gustave Cohen inquadrava l'azione del cartesianesimo nell'ambito dell'influenza esercitata dagli intellettuali francesi in Olanda, per la crescita e l'espansione delle loro università. D. viene dunque idealmente dopo il teologo André Rivet ed il grande filologo Claude Saumaise, per limitarci solo ai nomi di maggiore spicco. A differenza di costoro, tuttavia, D. esercitò la sua azione solo indirettamente, evitando di esporsi in prima persona e lasciando che le sue idee fossero veicolate da amici ed allievi¹¹⁵, con la prudenza necessaria per non toccare i santuari della teologia¹¹⁶. A partire da Baillet, che lo celebra come "primo professore in Olanda di una pura filosofia cartesiana"¹¹⁷, gli studiosi sono soliti iniziare la lista dei cartesiani da Henricus Reneri, che D. conobbe fin dagli inizi del suo soggiorno in Olanda (probabilmente grazie a Beeckman), col quale fu in grande intimità, e che fu anche tramite fra Regius e il filosofo francese. Vale la pena far conoscere le parole con le quali Reneri riferisce a Mersenne il suo giudizio sull'amico:

"Is [= Descartes] est mea lux, meus sol, et quod Virgilius in Bucolicis dixit, idem possum de ipso dicere: *Erit ille mihi semper Deus, nempe Dei nomine intelligendo eminentissimum inter omnes mortales quoad virtutem et eruditionem* [...]. Ego sic judico: propter novitatem et nonnullam obscuritatem a nimia brevitate ortam, futurum ut initio multi offendantur ac re-

pp. 349-374. Dìbon fa cominciare dalla morte di D. il secondo periodo, caratterizzato dalle grandi controversie che coinvolgono Claubergh, Wittich, Velthuysen, Schoock, Spinoza: gli argini entro i quali veniva fino ad allora tollerato l'esercizio della *libertas philosophandi* hanno ceduto, e la religione appare direttamente minacciata. Il terzo periodo occupa gli ultimi decenni del secolo: mentre il meccanicismo cartesiano perde terreno a favore della *philosophia experimentalis*, D. vince nelle giovani università olandesi (cosa che non accade in Francia), e la teologia, imbevuta del metodo cartesiano, è investita da nuove vivacissime polemiche.

¹¹⁵ Bisogna parlare con prudenza di allievi di D., perché il filosofo ne riconobbe espressamente solo uno, Gillot, "il primo e forse il solo discepolo che abbia mai avuto, e l'ingegno più versato per la Matematica" (*a Huygens*, 9/3/1638, *infra*, p. 209). Si trattava in realtà di un suo domestico, da lui stesso educato alla matematica. *A Mersenne*, 31/3/1638 (AT, II, 89) dice che Gillot è forse quello che più di tutti conosce il suo metodo. Due mesi dopo, *a Mersenne*, 27/5/1638 (AT, II, 149-150), nel raccomandarlo all'amico, ne tesse un nuovo elogio.

¹¹⁶ Per teologia, D. intendeva esclusivamente la scienza che si occupa delle verità rivelate, la teologia positiva, dunque. Cf. J. LAMORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1945, pp. 323 e ss.

¹¹⁷ A. BAILLET, *Vie*, I, p. 264.

clament, sed biennium non elabetur quia de clamoris illis dici poterit cum Virgilio: *Conticuere omnes, intentaque ora tenebunt. Ac licet propheta non sim, nec prophetae filius, tamen ausus sum pronuntiare futurum deinceps ut nulla philosophia naturalis nec ulla philosophandi ratione praeter illam D. dei Cartes, obtineat apud vere homines, id est ratione recta rectos*"¹¹⁸.

Mea lux, meus sol – luce e sole che brillarono tuttavia per Reneri soprattutto in campo scientifico: nelle poche lettere scambiate tra i due che ci sono state conservate, non vi è alcuna traccia di un interesse metafisico, ed anche la *méthode* sembra essere stata accolta da Reneri solo come un salutare invito alla ricerca indipendente, libera dagli omaggi all'*auctoritas*¹¹⁹.

Ma Reneri, cui va riconosciuto il merito di essere stato tra i primi a fondare l'insegnamento universitario sugli *Essais* cartesiani¹²⁰,

¹¹⁸ A Merveine, marzo 1638, in CM, VII, 115-116 (citata anche in AT, II, 102). Paul DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or. L'enseignement philosophique dans les universités à l'époque précartésienne*, Paris-Amsterdam-Londra-New York, pp. 197 ss., ritira a Reneri la patente di autentico cartesiano che gli aveva rilasciato Baillet, per il quale quegli era stato "il primo professore in Olanda di una pura filosofia cartesiana" (Vie, I, 264), e la ritira in virtù del fatto che Reneri pare molto più interessato alla fisico-matematica, che non all'impianto metodico generale e alle implicazioni metafisiche del pensiero cartesiano. I suoi stretti contatti con Gassendi, e soprattutto il debito nei confronti di Bacone (su cui P. DIBON, *Sur la réception de l'œuvre de F. Bacon en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle*, in *Regards*, cit., pp. 191-220), si sofferma a lungo) dimostrano peraltro come le differenze di "sistemi" non impedissero, per la generazione dei Reneri, che i risultati delle ricerche confluissero entro un comune programma di ricerca fisico-sperimentale. Nel corso della lettera citata, del resto, si vede bene come gli interessi di Reneri vadano alla Geometria (appena pubblicata da D.), al cui studio egli si va dedicando, mentre sul piano della ricerca positiva conduce osservazioni circa *plantas et animalia*. È pur vero però che il testo citato contiene un apprezzamento incondizionato non solo per la *philosophia naturalis*, ma anche per la *ratio philosophandi*, cioè per l'*ordo rationis* cartesiano.

¹¹⁹ A queste osservazioni aggiungiamo che, nonostante l'*abregé* fornito dalla quarta parte del *DdM*, era ancora difficile riconoscere, nel 1638, il profilo metafisico delle ricerche cartesiane. È altresì un fatto che la cerchia degli amici cartesiani in Olanda non comprendeva studiosi con interessi preminenti nel campo della *première philosophie*, ma per lo più scienziati sperimentali. Risalta così un tratto della singolarità cartesiana, compagno di strada di fisici, botanici, medici, matematici, ma con un proprio esclusivo progetto generale di ricondizione del sapere su rinnovate basi metafisiche assai meno concivo e discusso in quegli stessi ambienti, e molto più considerato (anche solo per essere contrastato) negli ambienti teologici.

¹²⁰ A lui D. affidò l'incarico di distribuire copie del suo libro ad Amsterdam, come risulta da una lettera di Reneri allo scrittore Pieter Hooft, del 16/6/1638, ripresa in G. COHEN, *Écritains*, cit., p. 537, in cui si legge fra l'altro: "non ho ancora visto nulla

mòri prematuramente; secondo il fantasioso racconto di Baillet (che sul punto segue peraltro Gassendi, il quale a sua volta cita da Bornius) nel giorno del suo matrimonio: sentitosi male durante il banchetto nuziale, morì poco dopo "ritrovandosi così nel feretro anziché nel talamo"¹²¹. In realtà, l'episodio va ricordato per ben altra ragione, perché l'orazione funebre, tenuta dal prof. Aemilius, rappresentò la prima occasione per un elogio pubblico e ufficiale della filosofia cartesiana. Quello stesso giorno, il 18 marzo 1639, Henricus Regius ricevette la nomina a professore ordinario di medicina e botanica.

2.2. Utrecht

L'*affaire* Regius-Voëtius-D. esplose, dopo una gestazione durata circa un anno, nella primavera del 1640. Destinato a fare molto rumore, lo scontro fra il combattivo studioso olandese, spalleggiato da D., e l'inflessibile custode dell'ortodossia religiosa riformata non rappresenta affatto un episodio marginale nella storia del cartesianesimo, e neppure soltanto una vicenda storica intricata, nei cui meandri non valga più la pena di addentrarsi, ma costituisce l'epicentro del primo fragoroso terremoto provocato dall'irruzione della filosofia cartesiana sulla scena culturale olandese, già percorsa dalle idee dei *moderni*, dei *recentiores*, in un momento nel quale la tradizione aristotelico-scolastica, che non è in disarmo ma ha perduto parte del suo credito presso la generazione dei più giovani

di simile in altri autori sulle materie che egli ha scelto come saggi di un'opera più grande". G. COHEN, *Écritains*, cit., p. 539, ricorda pure un estratto di una lettera di Saumaise all'astronomo Bouilland, del 7/3/1638, da cui si apprende che "il suo [scil. di D.] libro si insegna pubblicamente nell'Accademia di Utrecht da un professore di filosofia chiamato Reneri". Stranamente, Cohen commenta: "L'Università di Utrecht può dunque rivendicare l'onore di essere stata la prima al mondo in cui si è spiegato il *Discours de la Méthode*" (p. 539), quando è molto probabile, come s'è detto e come risulta dalla lettera a Hooft, che l'interesse di Reneri si sia appuntato prevalentemente sugli *Essais*.

¹²¹ A. BAILLET, *Vie*, II, p. 39. Retradato il matrimonio di Reneri il 21 ottobre 1638, Leon Roth (riportato in AT, III, 741n) ha potuto sconsigliare il racconto di Baillet (che tuttavia ancora Bardoli ritiene senza la correzione di Roth: *Carteggio*, pp. 75-76). Su questa morte improvvisa, D. dovette persino sentirsi dire (pare da A. Rivet, che avrebbe messo in giro la voce), che il decesso ancora messo in relazione all'insegnamento cartesiano di Reneri (cf. a Huygens, 3/1/1640, AT, III, 741).

studiosi, con tanta maggiore ostinazione si arrocca a difesa delle posizioni (teoriche, istituzionali e politiche) che occupa e difende¹²². Regius appartiene alle fila dei *novatores*, con in più quei tratti di spregiudicatezza e di baldanza che D. avrebbe cercato in ogni modo di attenuare, per timore dei grattacapi che sapeva gli avrebbero procurato. Al momento del loro primo incontro, Regius ha già una fisionomia intellettuale ben delineata: medico di formazione, ha completato il suo corso di studi a Parigi, Montpellier e Padova (l'Atene d'Italia, secondo l'estensore dell'*Oratio funebris* di Regius, J. Graevius), dove ha conseguito il titolo di dottore, e dove Cesare Cremonini lo ha avviato ad un aristotelismo di ben altra marca rispetto a quello di scuola. Rientrato in patria, ha già insegnato in diverse città del paese, prima di far ritorno ad Utrecht, dove tiene lezioni di medicina e botanica. Non risponde dunque al vero (o meglio: non contiene tutta la verità) quanto scriveva Bouillier, che "grazie al metodo e ai principi di Descartes, Regius ottenne, nelle sue lezioni private di medicina e di filosofia, un successo tale, che i suoi allievi entusiasti formarono una sorta di lega a sostegno della sua promozione, e costrinsero l'università a creare in suo favore una seconda cattedra di medicina"¹²³. Non risponde al vero, perché non permette di scorgere tutti i tratti del profilo intellettuale di Regius, già definiti, prima che lo studio del libro cartesiano del '37 e la conoscenza di Reneri lo spingessero a stringere rappor-

¹²² Ci sembra pertanto riduttiva l'osservazione di uno studioso peraltro sempre scrupoloso come P. DIBON, *Descartes et ses disciples hollandais*, in *Regius*, p. 606: "Il duello di Descartes e Voët fu molto più il combattimento fra due uomini, diciamo pure fra due diverse suscettibilità che non lo scontro fra i rappresentanti della Nuova e dell'Antica filosofia". Vero è che la preoccupazione di Dibon, di ridimensionare le conseguenze pratiche dei ripetuti pronunciamenti ostili a D. nel *milieu* olandese è largamente condivisibile. Ma sul significato teorico della vicenda, dalla parte di Voëtius, si può vedere C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, vol. 1, Roma 1969. Fabro vede affermarsi con D. il principio immanentistico della soggettività della verità, la cui logica condurrebbe necessariamente, ben oltre lo stesso D. e la coesistenza nella sua filosofia di principio d'immanenza e teismo, fino al pieno dispiegamento dell'ateismo moderno. D. sarebbe allora il primo campione di quel paradosso per cui la filosofia moderna, almeno fino a Hegel, pone al centro del proprio filosofare Dio o l'Assoluto, e si vede però sempre più insistentemente (e legittimamente) accusare di ateismo (p. 112). E Voëtius sarebbe colui che ha visto lontano, benché "animosità personale" e in parte "avversione confessionale" impedirono che l'accusa mantenesse il suo "buon diritto" (p. 133).

¹²³ F. BOUILLIER, *Histoire*, cit., I, p. 263. La nomina avvenne il 6 settembre 1638.

to con D.¹²⁴ La sottovalutazione della figura di Regius è in realtà comune a gran parte della storiografia cartesiana, condizionata nel suo giudizio dalla successiva rottura fra Regius e D.¹²⁵ Da allora, Regius non ha potuto scrollarsi di dosso l'etichetta affibbiatagli da Bouillier di *disciple infidèle*¹²⁶, ingrato verso il maestro e incapace

¹²⁴ In A. BAILLET, *Vie*, II, 7-8 (riportato in AT, II, 325-326 e tradotto in *Carteggio*, pp. 713s.) si trova il testo su cui si è basato Bouillier (cf. nota precedente) per restituire la figura di un Regius interamente devoto al metodo cartesiano. Baillet parafrasa una lettera del 18/8/1638, la prima di cui dà notizia (e che noi non possediamo, come del resto ogni altra lettera di pugno di Regius), nella quale il medico "si prese la libertà di scrivergli per ringraziarlo del servizio che, senza saperlo, gli aveva reso", ossia la nomina a professore straordinario. "Gli diede raggugli - continua Baillet - della conoscenza che aveva acquistato del suo Metodo e della sua Filosofia, in primo luogo dalla bocca del Signor Reneri [...] poi grazie alla lettura degli *Essais* editi l'anno prima". È significativo che Baillet dia però due indicazioni che sono indizio dell'autonomia di ricerca dell'olandese: i suoi *Essais de Médecine*, inviati a D., sono note al testo di Trincavellius, medico della scuola padovana (1496-1568), e la circolazione del sangue - su cui Regius interroga D. - costituisce tema controverso di interesse scientifico e filosofico (comportava la liquidazione delle *facultates* medievali) già dal 1628, anno della pubblicazione della *Exercitation anatomica* di Harvey: un terreno privilegiato, dunque, per un *philosophus naturalis* geloso della propria indipendenza.

¹²⁵ Oltre alla lettera-prefazione all'abate Picot, premessa alla traduzione francese dei *IP*, si veda anche quanto D. dice a *Mersenne*, nella lettera del 5/10/1646, *infra*, p. 403. Giudizio analogo si legge in una lettera (anch'essa del 5 ottobre) il cui destinatario, in un primo tempo riconosciuto in Huygens, rimane oggi sconosciuto: "Quanto al libro del Signor Regius, non contiene una sola parola, in *Metafisica*, che non sia direttamente contraria alle mie opinioni; e in *Fisica*, benché non vi abbia trovato nulla che non possa sospettare che provenga da me, vi ha tuttavia messo molte cose che considero false, nel modo in cui le ha scritte, perché le ha comprese male", AT, IV, 515. L'ultimo importante documento della rottura da citare è la lettera ad Elisabetta del marzo 1647 (AT, IV, 625; Garin, 4, 216): "non credo che [il libro di Regius, *Fundamenta Physices* (1646), motivo della rottura] meriti che vostra Altezza si prenda la briga di leggerlo. Quanto alla *Fisica*, non contiene null'altro se non mie affermazioni disposte in cattivo ordine e senza le loro vere prove, al punto che appaiono paradossali, e qual che si trova all'inizio non può essere provato se non da ciò che si trova verso la fine". La stroncatura prosegue per oltre una pagina, e conclude con un giudizio sulle sistematiche contraddizioni perpetrate da Regius ai danni della metafisica cartesiana, in una materia, per giunta, sulla quale D. lo aveva pregato di non scrivere nulla, perché non sarebbe servito al suo argomento e perché era sicuro che avrebbe scritto delle sciocchezze. Ad Elisabetta viene quindi consigliato in alternativa al testo di Regius le *Cognationes, quibus Dei existentia, item animae spiritualis, et possibilis cum corpore unio, demonstrantur; nec non brevis historia oeconomiae corporis animalis proponitur atque mechanice explicantur* (Amstelodami 1646) dell'amico C. van Hogelande come esempio di assoluta fedeltà al suo pensiero. L'11/4/1647 Elisabetta risponde accusando l'ingratitude e vilà di Regius verso D. (AT, IV, 650).

¹²⁶ F. BOUILLIER, *Histoire*, I, p. 263.

di tenere la giusta rotta in metafisica, se è vero che "si era messo a dogmatizzare sulla natura dell'anima ragionevole"¹²⁷. Ma la correzione che deve essere apportata nella valutazione della personalità di Regius non riguarda soltanto la biografia di un professore, sottratto ad un destino di oscurità ed oblio solo grazie all'amicizia con D.; né si tratta semplicemente di rivendicare l'originalità dei cartesiani olandesi, che solo a prezzo di qualche semplificazione possono essere considerati meri allievi di D.¹²⁸ Il punto è che, fatta salva la dominante cartesiana, bisogna evitare di ridurre la storia di questa prima metà del diciassettesimo secolo ad uno scontro polare fra cocciuti difensori della tradizione e *sectateurs* iconoclasti della filosofia cartesiana. Da un lato, l'insegnamento universitario e, in Francia, i collegi gesuiti non offrono soltanto la pedissequa ripetizione di schemi ormai logori; d'altro lato, il fronte della *nouvelle philosophie* risulta molto più mosso e accidentato di quel che non appaia ad un primo sorvolo. Non tutto il nuovo è D.: per rimanere sul suolo olandese, accanto all'influenza del francese va perlomeno riconosciuta – nel nuovo orizzonte metodico dei fautori dell'*observation*: diretta, controllabile, ripetibile – quella di Bacone, fra i primi a denunciare con vigore gli *idola* della tradizione, e quella così presente e viva di Gassendi, alla cui fisica atomista e larvamente materialista era molto più facile aderire, almeno per un ricercatore dello stampo di Regius, che non alle "inimmaginabili" *choses métaphysiques* di D. Non a caso, il primo D. che si guadagna ascolto

¹²⁷ F. BOUILLIER, *Histoire*, I, p. 266.

¹²⁸ E. LOJACONO, *Introduzione a R. DESCARTES, Opere*, cit., p. 31, ricorda come soltanto nel nostro secolo – grazie a storici del calibro di M.J.A. De Vrijet, F. Sassen, P. Dibon – abbia preso a farsi strada una diversa considerazione della *querelle*, volta a restituire a Regius un ruolo autonomo e un'impostazione sufficientemente originale. In Italia, Roberto Bordoli ha riproposto di recente questa linea interpretativa, dedicando l'intera sua introduzione del carteggio fra Descartes e Regius alla rivendicazione della spiccata autonomia di pensiero dell'olandese. Opportunamente, Bordoli (*Carteggio*, 27-28) fa presente che lo stesso D., nella lettera a *Dinet* del maggio 1642, testimonia a favore di Regius ricordando come questi – al tempo della pubblicazione degli *Essais* – si fosse magistralmente impadronito del contenuto della *Diatribe* e delle *Meteorae*, al punto da portare a termine in pochi mesi, ben prima che apparissero i *Principia* cartesiani, "una *Physiologia* completa" (a *Dinet*, AT VII 583; Loj, II, 17). Per un'analisi degli *empiristi* cartesiani nella *Physiologia* di Regius, cf. tuttavia A. BITPOL-HERSÉRIES, *Descartes et Regius: leur pensée médicale*, in *AA. VV., Descartes et Regius. Autour de l'Explication de l'esprit humain*, a cura di T. Verbeek, Amsterdam 1993, pp. 47-68.

presso i contemporanei è il D. scienziato: il matematico cui anche gli avversari hanno sempre tributato omaggio, ed il fisico che discute quelle medesime esperienze che i ricercatori di tutta Europa studiano, e che può essere arruolato senza difficoltà nella multiforme schiera dei *philosophes* con attitudini sperimentali.

Ma ricordiamo i fatti salienti della *querelle d'Utrecht*, sul cui sfondo va letta la *correspondance* fra D. e Regius. Dopo la comunicazione del 18 agosto 1638¹²⁹, Regius cerca occasioni per saldare il rapporto con D. Informandolo della morte di Renier (marzo 1639), chiede di subentrargli nell'amicizia verso il filosofo¹³⁰. Nel frattempo, ha ottenuto di tenere lezioni di fisica, nella misura almeno in cui riguardano anche la medicina, e non perde occasione per far circolare le nuove idee. Nel corso di quel 1639 si hanno le prime avvisaglie dello scontro: mentre Voëtius, che a Utrecht insegna teologia, fa discutere, tra giugno e luglio, tesi *de atheismo* nelle quali, benché non nominato, è attaccato anche D.¹³¹, Regius si scontra in una pubblica seduta contro il giovane Schuy¹³². L'anno successivo, D. interviene direttamente nella correzione di tesi sottopostegli da Regius (poi discusse il 10 giugno), nelle quali si sostiene apertamente la circolazione del sangue. Regius è coinvolto in un violento scontro con il medico inglese Primrose e l'italiano Ae-

¹²⁹ Cf. *supra*, nota 124.

¹³⁰ "Infine, lo scongiurò di volergli riservare il posto che presso di lui era stato del fu Signor Renier, aggiungendo che, se glielo avesse accordato, si sarebbe considerato felice come se fosse stato sollevato al settimo cielo". Regius a Descartes, 17 maggio 1639, in A. BAILLET, *Vie*, II, 21 (AT, II, 548; *Carteggio*, 77).

¹³¹ In quelle tesi (pubblicate nella *Selectarum Disputationum Theologicarum Pars Prima*, Ultraieci, apud Joannem à Waesberge, 1648) D. è attaccato in quanto introduce lo scetticismo. Voëtius non era così stupido da non vedere che il dubbio era da D. proposto per essere scalzato via, ma trovava estremamente pericolosa (diabolicamente sottile) una simile discesa nell'Averno filosofico, dalla quale è poi difficile – notava – tornare indietro: "quis sibi aut aliis ad placitum theologiam naturalem et supernaturalem restituet? Unde arma suppetent, quibus utramque contra infideles, fanaticos, scepticos, haereticos, libertinos defendat?". Citava poi il terribile motto del Vangelo: "Guai a chi scandalizzerà anche uno solo dei piccoli" (AT, III, 604; *Carteggio*, 229-230). Per le parole del Vangelo, cf. *Mt.* XVIII, 6; *Mc.* IX, 41; *Lc.* XXVI, 1). E infine, un ultimo affondo contro lo spirito stesso della ricerca filosofica: "Et quid dicemus de ingratu illis, qui in ipsa veritate meridie petulantur caecitate volunt, semper quaerentes, nunquam ad cognitionem veritatis pervenientes?" (AT, III, 605; *Carteggio*, 230).

¹³² Florent Schuyt diventerà in seguito un fervente cartesiano: fu lui a curare nel 1662 l'edizione latina de *L'Homme*.

milius Parisianus¹³³: il rumore intorno al suo insegnamento prende a crescere. Informato dell'inasprirsi delle posizioni, D. non manca di consigliare prudenza all'amico. Nel dicembre del 1641, dopo che per un anno intero Regius aveva continuato a proporre, nelle tesi, opinioni in contrasto con la *philosophia recepta*¹³⁴, il conflitto esplose apertamente: a seguito del clamore suscitato dalla seduta dell'8 dicembre¹³⁵, tra il 18 ed il 24 del mese, nella discussione di tesi *de formis substantialibus*, Voëtius propone dei *corollaria*¹³⁶ nei quali i principi della nuova filosofia vengono attaccati frontalmente. Questa volta viene fatto pubblicamente il nome di D. Subito, Regius mette a punto la risposta – non senza consigliarsi con D.¹³⁷ – risposta che viene pubblicata il 16 febbraio: è la *Responsio ad Appendicem sive Nota in appendicem ac Corollaria theologica philosophica D. Gisberti Voët.* Come si capisce, il conflitto non riguarda più questioni fisiche particolari, ma investe le conseguenze metafisiche e teologiche della nuova fisica.

La pubblica risposta di Regius è accolta sfavorevolmente. Nel marzo del 1642, le autorità cittadine e accademiche ammoniscono

¹³³ Di Aemili Parisiani, Romani, philosophi ac medici Veneti e Jacobi Primrosii, in Londinensi collegio doctoris medici, AT, II, 616 cita l'edizione dell'*exercitatio* di Harvey, con le loro *refutationes* (Lugduni Batavorum, ex officina Joannis Maire, 1639).

¹³⁴ Come ci informa la *Narratio Historica, qua defensae, qua exterminatae novae Philosophiae, aesa da una commissione dell'università di Utrecht in risposta alla lettera di D. a Dinet*, presentata già il 6/11/1643, e pubblicata (preceduta da un *Testimonium Academiae Ultrajectinae*) nell'autunno di quello stesso anno (trad. franc. *Narration Historique de la manière dont la philosophie nouvelle a été soustenue d'abord, puis abolie* in R. DESCARTES – M. SCHOOCK, *Querelle*), Regius proponeva sotto il titolo di dispute mediche questioni di perinenza della fisica, e assegnava l'ufficio di rispondente a studenti di filosofia destinati agli studi teologici, che non ne sapevano granché di medicina (*Querelle*, 89-92; *Carteggio*, 107-139).

¹³⁵ In questa occasione, fu proposta la "paradossale" tesi *de homine, quod sit ens per accidens, deque accidentalium unione animae et corporis* (*Narration Historique* (in AT, III, 462; *Querelle*, 93; *Carteggio*, 136).

¹³⁶ I *corollaria* (editi insieme ad una *Appendice*) si leggono in AT, III, 487-488. Essi riguardano: la tesi che l'uomo è *animus per accidens*; il moto della terra, contrario alla Bibbia e al *lumen naturalis*; il rifiuto delle forme sostanziali, la cui negazione è in urto con la *Physica Moysica et sacra*, nonché pericolosa per la fede perché riposa semplicemente sull'oscurità circa l'origine delle forme sostanziali. Se questo argomento valesse, notava infatti Voëtius, nessuna verità di fede sarebbe più al sicuro.

¹³⁷ A Regius, gennaio 1642. È probabilmente questa la lettera più importante dell'intero carteggio, che traduciamo integralmente: cf. *infra*, p. 320. Va detto pure che nella relazione finale Regius seguì con grande fedeltà i consigli dell'amico.

formalmente Regius perché si astenga dal tenere lezioni di filosofia, e limiti il proprio insegnamento alla medicina e alla botanica¹³⁸. Immediatamente, Voëtius si adopera perché il libello di Regius venga ritirato dal commercio. D., tenuto al corrente della piega che hanno preso gli eventi, inserisce nella lettera a Dinet (allora in preparazione: la lettera figurerà in appendice alla seconda edizione delle *Meditationes*), la sua ricostruzione degli eventi, senza tuttavia fare nomi. È in questo frangente che Regius sembra veramente destinato ad essere "il primo martire della sua filosofia".

Lungi dall'essere sopito, lo scontro ben presto si allarga, fino a coinvolgere in prima persona D. Nel marzo del 1643, su istigazione di Voëtius – che D., in possesso di gran parte del testo fin dal dicembre '42, sospetta essere in realtà il vero autore – esce ad Utrecht la *Philosophia Cartesiana sive admiranda Methodus novae philosophiae Renati Descartes*, a firma di Martin Schoock, giovane professore di Groninga. La risposta del filosofo non si fa attendere: nel maggio del '43 esce, presso Elsevier, ad Amsterdam, la grande *Epistola Renati Descartes ad celeberrimum Virum D. Gisbertum Voëtium*. Per assicurarne la più ampia circolazione, D. ne promuove immediatamente la traduzione in fiammingo, e la fa presentare ai borgomastri della città da amici influenti. Mentre Regius si defila dallo scontro, la vicenda volge al peggio. La Commissione pubblica incaricata dell'esame delle due epistole cartesiane (a Dinet e a Voëtius) gli intima il 13 giugno di presentarsi nel giro di tre settimane per risponderne; trascorso invano il tempo prescritto, le epistole vengono dichiarate libelli diffamatori e un ordine d'arresto viene spiccato contro il filosofo¹³⁹. A questo punto, solo l'intervento dell'ambasciatore di Francia, di Huygens e di altri amici presso il principe d'Orange blocca il procedimento, con grande sollievo del filosofo¹⁴⁰.

¹³⁸ Il Senato Accademico, con un *Judicium* reso il 17 marzo 1642 rigetta ufficialmente la *novum philosophiam* e delibera che i professori si astengano dall'insegnarla (cf. AT, III, 551-552; *Carteggio*, 207-209).

¹³⁹ AT, IV, 20-23 dà il testo fiammingo dell'atto del *Vroedschap* (Municipalità) di Utrecht; la traduzione francese si trova in AT, IV, 650-652.

¹⁴⁰ La vicenda ebbe anche risvolti politici, perché in seno agli Stati generali della provincia d'Utrecht, riuniti agli inizi di novembre del 1643, gli ordini della nobiltà e del clero pretesero che fosse ritirato il nuovo statuto dell'università, promulgato dalle

La vicenda ha tuttavia ancora un altro epilogo. Non potendo valersi direttamente contro Voëtius, D. sferra il suo attacco a Groninga. Su pressione del filosofo, che aveva nuovamente scomodato l'ambasciatore, il 20 aprile 1645 l'università della città denuncia la falsa testimonianza resa da Schoock, che si era dichiarato il solo autore dell'*Admiranda Methodus*.¹⁴¹ Finalmente emergono le responsabilità di Voëtius nella commissione e finanche nella redazione dell'*Admiranda Methodus*. D. invia prontamente una copia della sentenza di Groninga a Utrecht, per avere soddisfazione¹⁴². Il risultato di questa nuova iniziativa non fu ancora una volta quello sperato: per sedare gli animi, nel giugno la Municipalità di Utrecht prescrisse la pubblicazione di qualunque scritto che si pronunciasse espressamente pro o contro D.¹⁴³, mentre il principe d'Orange, per evitare nuovi exploits, intimò il silenzio ai contendenti. L'ultima pièce cartesiana del processo è la lettera apologetica inviata al *Vroedschap* di Utrecht, la quale non ebbe alcuna ulteriore conseguenza¹⁴⁴.

Chiuso il dossier dei contrasti istituzionali, apriamo brevemente la dolorosa pagina dello scontro che si prolunga con Regius. Che

autorità cittadine (cioè dai rappresentanti del terzo ordine), col quale il Senato accademico assumeva una speciale giurisdizione sulla classe docente dell'università. La città dovette pertanto rinunciare alla giurisdizione accademica (cf. AT, IV, 105 e AT, IV, 654-655). Sullo sfondo politico della *querelle*, cf. T. VERBEEK, *Descartes and the Dutch*, cit.

¹⁴¹ Il testo di questo pronunciamento è in AT, IV, 196-199. Abbiamo tradotto la lettera con la quale D. si era rivolto all'ambasciatore di Francia, per ottenere la sentenza (*à de la Thullerie*, 15/1/1644, *infra*, p. 355). Le sue intenzioni sono dichiarate anche a *Poullot*, 15/1/1644: "Sarei molto lieto che si sapesse che non è mia intenzione fare del male a Schoock, ma solo di liberarmi dalle persecuzioni [che subisco] a Utrecht, dalla prosecuzione delle quali sono ancora da Voëtius minacciato tutti i giorni, e non vedo altre modo di farle cessare se non costringendo Schoock a dire la verità, o ad essere condannato" (AT, IV, 81).

¹⁴² Cf. A. BAILLET, *Vie*, II, 256-257.

¹⁴³ Cf. AT, IV, 226.

¹⁴⁴ In questa lunga *querelle apologetica* (AT, VIII-2, 201-273; Clerselier la tradusse in francese e la pubblicò nel III vol. delle *Lettres*), D. prova a chiedere, sulla scorta del giudizio di Groninga, riparazione per il passato. La lettera fu presentata in latino il 16/6/1645, poi ancora il 21/2/1648 in versione francese, e infine pubblicata in latino nel 1656 per replicare al figlio di Gisbert Voëtius, Paul, anch'egli teologo, che nella sua *Theologia naturalis* aveva provato a rinfocolare la polemica. Paul Voëtius scrisse numerosi libelli contro D., e prese di mira anche Desmarets, tra gli estensori del giudizio di Groninga, di cui si contestava l'imparzialità, essendo stato Desmarets a lungo in astiosa polemica con il padre di lui, Gisbert: cf. *infra*, p. 363).

ha il suo episodio centrale nella pubblicazione dei *Fundamenta Physices* (Amstelodami, apud Elzevirium 1646)¹⁴⁵, con le prese di posizione cui dà immediatamente luogo: D. li disconosce con nettezza¹⁴⁶, Regius reagisce con un energico placard che raccoglie e ordina le tesi oggetto del contrasto teorico¹⁴⁷, e D. risponde con le *Notae in programma quoddam*¹⁴⁸; a sua volta, Regius dà alle stampe in corso d'anno una nuova replica, la *Brevis Explicatio*¹⁴⁹.

Queste prese di posizione andavano ricordate, perché la corrispondenza tra i due si arresta al luglio 1645, quando D. compie l'ultimo tentativo di scoraggiare la pubblicazione dei *Fundamenta*. Tuttavia le *lettres* contengono già la discussione di tutti i punti controversi. Qualche esempio.

¹⁴⁵ La pubblicazione dei *Fundamenta physices* marcò ad effetto un progetto coltivato dagli inizi degli anni quaranta. Ad un simile passo D. si era a lungo opposto: secondo T. VERBEEK, *Le contexte historique des Notae in programma quoddam*, in AA. VV., *Descartes et Regius*, cit., p. 8, prima ancora che su motivi teorici, l'opposizione di D. riposava su ciò, che egli non voleva che Regius fosse il primo a dare un'esposizione completa della *philosophie nouvelle* (i Principia cartesiani uscirono solo nel 1644). Una seconda edizione emendata apparve, sempre ad Amsterdam, nel 1654 con il titolo *Philosophia Naturalis. Editio secunda priore multo locupletior et emendatior*.

¹⁴⁶ Cf. *supra*, nota 125. Nella lettera a Regius, luglio 1645, *infra*, p. 387, D. spiega i motivi di metodo e di contenuto che motivano il suo giudizio negativo.

¹⁴⁷ L'*Explicatio mentis humanae, sive animae rationalis, ubi explicatur quid sit et quid esse possit* (comunemente citata come *Programma*) apparve nel dicembre del 1647 per iniziativa di uno studente di Regius, Petrus Wassenaer. Il testo è tratto dal dodicesimo capitolo dei *Fundamenta*. Una comparazione fra i due testi è stata condotta da G. RODIS-LEWIS, in *Lettre à Regius et Remarques sur l'esprit humain*, texte latin, traduction, introduction et notes, Paris 1959, pp. 146-153, nonché da T. VERBEEK, *Le contexte*, cit., pp. 165s. Da essa risulta che, per salvare l'accordo con D., Regius aveva effettivamente espunto dai *Fundamenta* alcuni punti disapprovati dall'amico, visto che tali punti ricompaiono nel *Programma*: in particolare, aveva tolto l'esplicita indicazione che l'anima può essere un *modus substantiae corporeae*, e la critica dello statuto privilegiato dell'*ideas Dei*.

¹⁴⁸ Queste furono invero pubblicate ad insaputa del filosofo nel 1648, a Leida, probabilmente per iniziativa di A. Heereboord, che vi aggiunse una prefazione: cf. T. VERBEEK, *Le contexte*, cit. Va aggiunto pure che ebbero ampia circolazione, tanto da essere stampate nelle edizioni seicentesche delle *Opera* cartesiane in coda alle sette obiezioni e risposte.

¹⁴⁹ La *Brevis Explicatio mentis humanae* si attirò una immediata risposta di Tobias Andrae (cf. *supra*, n. 34). L'opuscolo di Regius fu nuovamente edito nel 1657, da un tal *Carolus Fabricius* (forse lo stesso Regius) questa volta in risposta alla pubblicazione delle *Lettres* di Clerselier (cf. *supra*, p. 21), insieme a due lettere di Robert Creeghen (teologo inglese, residente a Stoccolma) che dovevano testimoniare il rimpianto in punto di morte di D. per i contrasti insorti con Regius.

Le prime difficoltà sono occasionate dalla lettura delle *Meditationes*. Regius considerava che l'idea di Dio fosse formata grazie all'estensione *in infinitum* delle perfezioni di cui abbiamo esperienza *in nobis* in grado finito. La medesima obiezione sarà mossa più tardi anche da Mersenne e da Gassendi¹⁵⁰. D. mette in guardia dalla confusione di cui è vittima l'amico: altra è l'idea positiva dell'infinito (di Dio quale *substantia infinita*), altra l'idea dell'infinito, ottenuta *negative*, per semplice negazione del finito. È interessante notare che ritenere, come fa D., *innata* l'*idea Dei*, non significa negare che essa possa essere *formata*, e formata al modo indicato da Regius: a D. basta aggiungere che una simile formazione, non sarebbe possibile "se non avessimo origine dall'Ente, nel quale [le perfezioni] si trovano infinite in atto"¹⁵¹.

Ma la lettera del 24 maggio, che stiamo commentando, contiene ancora un passo della più grande importanza, che tocca la *veraxta quaestio* del 'circolo' cartesiano¹⁵². Come già nella risposta all'autore delle seconde obiezioni¹⁵³, D. introduce una chiara differenza fra la scienza e la persuasione: la prima si produce solo quando non residua più alcuna ragione che possa spingerci a dubitare; la seconda, invece, quando permane qualche ragione di dubbio, in

¹⁵⁰ Cf. rispettivamente *Objectiones II*, AT, VII, 123; Loj, I, 734-735, e *Objectiones V*, AT, VII, 286-287; Garin, 2, 278.

¹⁵¹ Cf. *infra*, p. 249. Cf. anche a *Hypocritistes*, agosto 1641, AT III, 427-428; Loj, I, 629: "In verità, non ho negato che nella mente vi sia la facoltà di ampliare le idee delle cose, ma a più riprese ho sostenuto che queste idee così ampliate, nonché la facoltà di ampliarle in tal modo, non potrebbero essere nella mente se essa non venisse da Dio, in cui sussistono veramente tutte le perfezioni che possono essere raggiunte mediante questa amplificazione, la qual cosa ho anche provato col fatto che nulla può essere nell'effetto che prima non sia stato nella causa".

¹⁵² Lo ricordiamo qui nella forma che gli ha dato l'autore delle quarte obiezioni, Antoine Arnauld: da una parte "a noi non può risultare che Dio esista, se non in quanto lo percepiamo chiaramente ed evidentemente; dunque, prima che risulti a noi che Dio esista, deve risultare che è vera qualunque cosa da noi percepita chiaramente ed evidentemente" (*Objectiones IV*, AT, VII, 214; Loj, I, 795); dall'altra, però, D. ha pure scritto che "a noi risulta che le cose che percepiamo distintamente e chiaramente sono vere solo in quanto Dio esiste" (*ibid.*; Arnauld riassume un passaggio della *Med. IV*: "ogni percezione chiara e distinta è qualcosa... deve necessariamente avere Dio come suo autore... si tratta dunque, non v'è dubbio, di qualcosa di vero", AT, VII, 62; Loj, I, 709). Al medesimo argomento è pressoché riconducibile la terza difficoltà sollevata da Mersenne, *Objectiones II*, AT, VII, 124; Loj, I, 756.

¹⁵³ Cf. *Responsiones II*, AT, VII, 146; Garin, 2, 137.

forza della quale finanche le proposizioni dedotte da principi chiari e distinti possano essere revocate in dubbio. Ora, una ragione di dubbio permane, quando si tratti di conclusioni dedotte da premesse, quale che sia il grado di evidenza di queste ultime: finché non sapremo che Dio non è ingannatore, potremo infatti sempre "fingere" che le premesse, di cui conserviamo soltanto il ricordo, fossero in realtà - quando le percepiamo - tutt'altro che evidenti¹⁵⁴. Una simile *factio* fornisce ancora una ragione di dubbio. Il passo in questione ha tuttavia questo pregio, che permette di osservare come il ricordo non sia che un esempio di come "una ragione che possa spingerci a dubitare"¹⁵⁵ possa insinuarsi ancora nella *persuasio*, impedendo che si consolidi in *scientia*. A Regius, cui con ogni probabilità sfuggiva la necessità del dubbio iperbolico portato sulle verità matematiche e del *détour* teologico imposto al lettore delle *Meditationes* per rimuovere l'ipotesi del Dio ingannatore¹⁵⁶,

¹⁵⁴ Ed è qui che si innesta il sospetto del circolo, perché il dubbio circa la verità delle premesse può investire la stessa dimostrazione dell'esistenza di Dio: solo quando si è giunti a Dio è completamente dissipato un simile dubbio, ma per giungervi davvero occorrerebbe che i passi compiuti non fossero minimamente esposti al dubbio. Sul punto, ci limitiamo qui ad aggiungere che per sottrarsi al circolo in regime di dubbio iperbolico (e senza voler diminuire estensione e intensità del dubbio), la dimostrazione dovrebbe avere la stessa performatività propria dell'esecuzione del cogito. Dovrebbe cioè avere un valore intuitivo; esercitare in atto tale intuizione. Non potendo qui aggiungere altro, ci limitiamo ad affiancare ad AT, VII, 163; Garin, 2, 151 (in cui "senza ragionamento" si conosce che Dio esiste) il passo della lettera a * * *, marzo 1657, *infra*, p. 182, che potrebbe contenere embrionalmente un simile programma: si tratta della conoscenza intellettuale in generale, "l'idea della quale, considerata senza limitazione, è quella che ci rappresenta Dio, e, limitata, è quella di un angelo o di un'anima umana". Un'alternativa 'epistemica' a questa via di soluzione (ma formulata da D. come tale, visto che egli ha sempre mostrato di non riconoscere una reale difficoltà nel presunto circolo), più avanti, p. 100, n. 307.

¹⁵⁵ *A Regius*, 24/5/1640, AT, III, p. 65 (*infra*, p. 250).

¹⁵⁶ Nel *Socrate chrétien* di Guez de Balzac, che fu - come si sa - corrispondente di D., si narra la vicenda di un principe che ricevendo in punto di morte la visita di un teologo, richiesto di fare una confessione di fede che potesse rimanere nella memoria degli uomini, rispose francamente: "Non sono in grado di fare lunghi discorsi, né di rendervi conto ora delle mie credenze. Vi dirò solo, in poche parole, che credo che due più due fanno quattro e quattro più quattro fanno otto". La stessa storia la si troverà nelle *Historiettes* di Tallemant des Réaux, nel racconto delle ultime ore di vita del principe Maurizio di Nassau, nel cui esercito D. aveva militato, e ancora in bocca al *Don Juan* di Molière. H. BUSON, *La pensée religieuse*, cit., p. 454, adotta la versione di Tallemant. Sul senso "anticartesiano" di questo celebre aneddoto cf. M. F. SWALIAN-JAM, *Un bina quatuor*, in *Revista di storia della filosofia*, pp. 331-317. Cf. pure, per

D. ribatte costruendo una 'ragione di dubbio' appoggiata sul ricordo. Si dimostra così che la *persuasio* ha certo superato le ragioni di dubbio *ab intra*, che attecchivano cioè in ciò stesso che si percepisce, nell'*ideatum*, ma non ancora tutte le ragioni *ab extra*, in particolare non quella che proviene da un'istanza esterna (il Dio ingannatore), in grado di inficiare e rovesciare l'intero dominio dell'evidenza. Questa ragione – che può essere detta 'meta-teorica', perché eccedente l'ordine interno del sapere evidente – era del resto già formulata nel corso dell'infernale *tour de force* della prima meditazione: "non potrei parimenti ingannarmi ogniqualvolta metto insieme due e tre o conto i lati del quadrato, o quando – posto che vi sia – immagino qualcosa di ancora più semplice?"¹⁵⁷; è chiaro che è questa ragione di dubbio che deve essere scalzata, perché la *persuasio* divenga *scientia*. La lettera a Regius ci pare autorizzi a considerare il problema del ricordo come un'esemplificazione psicologica, con la quale si dimostra in che modo il dubbio possa allignare anche nel dominio dell'evidenza. In certo senso, è solo la traduzione orizzontale, *in minore*, dispiegata nel tempo, di un dubbio metafisico verticale che insiste sulla stessa evidenza attuale¹⁵⁸.

Ma il principale terreno di discussione con Regius è offerto – com'è noto – dall'antropologia. Sulla questione dell'unione tra l'anima e il corpo D. si era pronunciato chiaramente. Nella quinta parte del *Discours*, la descrizione della circolazione del sangue fa parte del generale programma di spiegazione meccanicistica del funzionamento del corpo – "tanto nella forma esteriore delle sue membra quanto nella struttura interna dei suoi organi"¹⁵⁹ – condotto senza alcun riferimento ad un'anima ragionevole, né tantomeno ad entità quali l'anima vegetativa o l'anima sensitiva, definitivamente espunte dalla dimostrazione cartesiana. L'animale è ridotto così a mera macchina, mentre l'uomo si vede riconosciuta una

una usanza dell'onnipotenza del Dio di D. comparato con i precedenti medievali. T. GREGORY, *Dio ingannatore e gesto maligno: Nota in margine alle 'Meditationes' di Descartes*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 54, 1974, pp. 477-516.

¹⁵⁷ AT, VII, 21; Loj, I, 668.

¹⁵⁸ È chiaro che una simile interpretazione rende più aspra la questione del circolo, perché esclude quel rifugio diverse volte praticato, che considera che il diavolo investe solo la memoria dell'evidenza, il ricordo dell'evidenza passata, e non l'evidenza stessa.

¹⁵⁹ *DeM*, AT, VI 45; Loj, I, 530.

differenza essenziale dall'animale in virtù della sola anima ragionevole, ossia della *mens*, "che in nessun modo può derivare dalla potenza della materia"¹⁶⁰. Queste pagine erano già sufficienti per interrogarsi intorno al modo dell'unione di corpo ed anima, *toto genere* distanti l'uno dall'altra. Quel che se ne legge nel *Discours* è il famoso, seguente passo:

"avevo mostrato [nell'inedito *Traité de l'Homme*, al cui contenuto il filosofo sta alludendo] come non basti che l'anima razionale sia posta nel corpo umano, come un pilota nella sua nave, se non forse per muovere le sue membra, ma che bisogna che sia congiunta e unita ad esso ancor più strettamente, perché, oltre a tutto questo, possa provare sentimenti ed appetiti simili ai nostri e costituire in tal modo un vero uomo"¹⁶¹. L'immagine del pilota nel battello¹⁶² viene nuovamente ripresa e respinta nella *Meditatio VI*¹⁶³: anima e corpo sono congiunti, confusi, addirittura mescolati insieme a comporre "un sol tutto"¹⁶⁴. Si può ben comprendere la ragione addotta da D.: "in caso diverso, quando il mio corpo è ferito, io, che non sono altro che cosa pensante, non avvertirei per questo dolore alcuno, ma percepirei con il puro intelletto questa lesione proprio come il nocchiero si rende conto con la vista se la nave ha subito qualche danno"¹⁶⁵, il che evidentemente non è. Tuttavia questo rin-

¹⁶⁰ *DeM*, AT, VI, 59; Loj, I, 540. Com'è noto, D. indica due mezzi per sorprendere in l'uomo la presenza di un'anima pensante: l'impiego di parole, o di segni in genere, per comunicare i pensieri; la natura della ragione, che a differenza degli organi del corpo – strumenti adatti e disposti all'esecuzione di compiti sempre solo particolari – "è uno strumento universale": *DeM*, AT, VI, 56; Loj, I, 538. La *correspondance* permette di tornare sull'argomento e di conoscere le ulteriori precisazioni di D., che sul punto fu sollecitato più volte, particolarmente dal marchese di Newcastle: *A Newcastle*, 23/11/1646, *infra*, p. 405.

¹⁶¹ *DeM*, AT, VI, 59; Loj, I, 540.

¹⁶² Come ha ricordato E. GILSON, *Commentaire a R. DESCARTES, Discours de la methode*, Paris 1925, pp. 430-451, D. riprende la critica tomista dell'immagine attribuibile a Platone.

¹⁶³ Questa volta però D. parla in prima persona: non dice che l'anima è congiunta strettissimamente al corpo, bensì: "io sono così strettamente congiunto..." (AT, VII, 81; Loj, I, pp. 725-726). La differenza grammaticale sembra segnalare una difficoltà reale: l'ego può sostituirsi all'anima, ma non al corpo. D. non dice io quando si tratta del corpo, ma dice sempre il mio corpo.

¹⁶⁴ AT, VII, 81; Loj, I, 727. La traduzione francese sfuma leggermente: "come un sol tutto": AT IX-2, 64.

¹⁶⁵ AT, VII, 81; Loj, I, 727.

vio al modo con il quale si impongono le sensazioni, "confusi modi di pensare"¹⁶⁶, che proprio grazie a questa originaria e irriducibile confusione attesterebbero il *mélange* mente/corpo, riesce comunque problematico. È vero infatti che questa confusione è indistricabile, e non v'è modo di sentire il dolore al modo in cui si percepisce un'idea dell'intelletto, ma è vero pure che la verità scientifica circa le dimensioni del sole non corregge la nostra comune percezione del disco solare: perché non trattare i due casi nello stesso modo? L'esempio e il paragone non sono scelti a caso: è D. stesso a suggerirli in un passaggio rivelatore della *Responsio* alle seste obiezioni, che contiene quasi una sorta di testimonianza/confessione. D. ricorda infatti l'esitazione in cui era caduto dopo aver dimostrato la distinzione reale dell'anima dal corpo: l'insieme delle certezze quotidiane intorno alle proprietà sensibili dei corpi veniva rovinato dalla nuova fisica, che spogliava i corpi delle proprietà sensibili, riducendoli ad "alcunché di lungo, largo e profondo, capace di varie figure e movimenti"¹⁶⁷. Il risultato era "coerente e concluso da principi evidenti"¹⁶⁸, e tuttavia non ancora intimamente convincente, proprio perché in contrasto con modi di pensare radicati in profondità nel cuore dell'esperienza di ogni uomo: con i dati dei sensi e con il senso ordinario della vita. Stando a questo racconto, D. si persuase veramente di quanto gli era sorprendentemente risultato solo dopo che ebbe ricostruito la genesi di quella fisica ingenua, spontanea (prolungata in sede teorica dall'aristotelismo scolastico), che attribuisce ai corpi qualità reali: solo allora, "dopo aver osservato che tutte le altre idee delle qualità reali o delle forme sostanziali che avevo avuto prima erano state da me formate o immaginate, mi sono molto facilmente liberato di tutti i dubbi"¹⁶⁹.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ AT, VII, 440; Loj, I, 873.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ AT, VII, 443; Loj, I, 875. Il passo è importante perché – come ha sostenuto D. GARBER, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago 1992, p. 97 – "non c'è alcuna evidenza diretta che Descartes si sia interessato a una caratterizzazione precisa o ad una confutazione sistematica delle forme sostanziali prima dell'inizio degli anni quaranta". Nella corrispondenza con Regius compare più volte l'indicazione della strategia adottata al riguardo da D.: non esplicita confutazione della fisica delle forme sostanziali, ma semplice accantonamento; rese inutili, deperiranno. Cf. ad es. *A Regius*, gennaio 1642, *infra*, p. 321.

Questa genesi chiama in causa l'unione di corpo ed anima: le qualità reali non sono che proiezioni immaginative infantili, che hanno radice nel modo 'confuso' in cui la *mens* ha rapporto col corpo. Il dubbio dal quale tuttavia il lettore delle *VI Risposte* non si libera è perché mai la distinzione reale tra *res cogitans* e *res extensa* raggiunta nelle *Meditationes* possa spazzare via tutte le forme sostanziali meno una, quella costituita dall'anima in unione con il corpo, che anzi viene assunta – nonostante la 'confusione' che presenta – a principio di spiegazione del proliferare delle entità occulte; perché, insomma, tutte le altre forme sostanziali appaiono teoricamente inservibili, in quanto affondano nei pregiudizi dell'infanzia, mentre la sola unione sostanziale di corpo ed anima merita il titolo onorifico di esperienza originaria, e non debba essere 'ridotta' al pari delle altre.

Ma le *Risposte* cartesiane contengono un altro luogo notevole. Il teologo Arnauld aveva interrogato D. intorno al fondamento della distinzione reale tra anima e corpo, manifestando insieme i suoi timori sull'argomento cartesiano: non è che esso prova troppo, e D., come i platonici, finisce col perdere di vista l'unità dell'uomo? Non sarà che l'uomo di D. "è soltanto anima, mentre il corpo non è che un veicolo dell'anima"¹⁷⁰? La risposta del filosofo può essere raccolta in questo passo: "l'unione sostanziale [*unio substantialis*] non impedisce che si possa avere una chiara e distinta idea o concetto dello spirito come di una cosa completa"¹⁷¹. Una cosa non esclude l'altra: è possibile tener fermo il concetto della *mens* come distinta realmente e sostanzialmente dal corpo, ed al contempo affermare la loro unione sostanziale; è possibile comprendere sostanza pensante e sostanza estesa come *res completae*, e tuttavia considerarle incomplete "in quanto si riportano a qualche altra sostanza, con la quale compongono un tutto per sé, e distinto da ogni altro"¹⁷². Ci sembra

¹⁷⁰ AT, VII, 203; Loj, I, 792.

¹⁷¹ AT, VII, 228; Garin, 2, 218. Per *res completae* D. dichiara di intendere "una sostanza rivestita delle forme o attributi che bastano per farmi conoscere che essa è una sostanza".

¹⁷² AT, VII, 222; Garin, 2, 213. Il testo prosegue sul filo di una discutibile analogia: al modo in cui la mano è, presa per sé, una sostanza completa, e tuttavia rispetto al corpo è incompleta, così corpo ed anima sono, rispetto al tutto che compongono, sostanze incomplete. L'analogia è ovviamente assai poco probante: corpo ed anima non sono semplici 'parti' dell'uomo.

anche qui che D. manchi però la difficoltà maggiore, e cioè come possano due sostanze complete, distinte essenzialmente (al modo in cui non lo sono invece la mano e il corpo dell'esempio cartesiano), costituire un tutto per sé. O meglio, un cenno di risposta c'è, in quell'espressione che non era contenuta nel testo della *Meditatio sexta: unio substantialis*¹⁷³. Con essa, il vocabolario aristotelico irrompe in un punto delicato delle ragioni cartesiane, e chiama gli interpreti ad un lavoro supplementare. È chiaro infatti quanto D. tenesse a rivendicare l'unione di corpo ed anima¹⁷⁴, ma qualificando questa unione come "sostanziale" ha forse inteso rafforzare la natura di questa unione, al punto da presentarla non più come un composito di due sostanze distinte, ma come una sola sostanza? Torniamo così alle lettere a Regius: situate cronologicamente subito dopo le *Risposte*, esse "contengono la più ricca provvista di locuzioni aristoteliche sull'uomo che è possibile reperire nel corpus cartesiano"¹⁷⁵. Regius aveva radicalizzato (o forse soltanto rigorizzato) la posizione cartesiana: muovendo dalla distinzione reale, aveva concluso che l'uomo non è altro che un *ens per accidens*, non già un *ens per se*. L'espressione aveva sollevato un vespaio di polemiche, accendendo le polveri dello scontro con Voëtius. Ora, la prima cosa che si nota nel modo in cui D. tratta la questione è l'imbarazzo con il quale riprende i termini proposti da Regius. Più tardi, a proposito della controversia e delle sue ricadute nella sfera religiosa, Pierre Bayle rilascerà il seguente commento:

"*Ens per se, ens per accidens* sono espressioni inesplicabili, un vero e proprio gergo dei logici spagnoli, che non significa nulla; e quanto alle forme sostanziali, quel che si dice della loro natura, del modo della loro produzione e distruzione, è così assurdo, e così incomprensibile, che non

¹⁷³ L'espressione ad essa associata, *substantialiter unita*, ricorre altre tre volte nel corso delle *Responsiones*.

¹⁷⁴ Non si dimentichi tuttavia che la *Med. VI*, che contiene il più ampio sviluppo cartesiano sul tema dell'unione di corpo ed anima, reca il titolo *Dell'esistenza delle cose materiali e della reale distinzione della mente dal corpo* (AT, VII, 71; Loj, I, 718). Nella *Sinopsi* si legge, con maggiore aderenza al contenuto della meditazione, che "nella sesta si mostra che la mente è realmente distinta dal corpo e che, tuttavia, gli è così strettamente unita da comporre con esso un tutto unico" (AT, VII, 15; Loj, I, 662).

¹⁷⁵ V. CHAPPELL, *L'homme cartésien*, in *Descartes. Objecter et répondre*, cit., p. 410.

la si può far passare per una dottrina necessaria alla religione senza compromettere pericolosamente le più sublimi verità del Vangelo"¹⁷⁶.

Al di là delle preoccupazioni evangeliche di Bayle, il passo è indicativo di un certo deperimento del vocabolario della metafisica di scuola. Ora, non si può certo dire che anche per D. quei termini non significhino più nulla, ma rimane l'impressione che essi vengano accolti solo dopo un processo faticoso di traduzione ed interpretazione. Questa, almeno, pare la strategia che consiglia all'amico: vi siete servito di un'espressione – gli scrive – in un senso diverso da quello normalmente adottato nella scuola; col chiamare l'uomo *ens per accidens* intendevate soltanto sottolineare il fatto che è composto di parti che possono esistere separatamente, ma non affatto negare che l'uomo sia un *ens per se*¹⁷⁷. Il filo sul quale si tiene la risposta cartesiana è molto sottile, e ad ogni passo rischia di spezzarsi: D. invita alle correzioni di vocabolario, interpreta le parole dell'amico in modo che possano essere piegate ad esprimere l'unità dell'uomo, accetta che si dica accidentale non l'unione dell'anima al corpo, ma la sua separazione, si spinge fino ad affermare che un corpo umano in senso proprio contiene tutte le disposizioni per unirsi all'anima, al punto che sarebbe un vero miracolo se l'anima non si unisse ad un corpo cosiffatto. Dopo di che però non può non ribadire che "considerando il corpo soltanto, non percepiamo assolutamente nulla in esso per cui desideri essere unito all'anima, così come non percepiamo nulla nell'anima per cui debba essere unita al corpo"¹⁷⁸.

Nella lettera seguente, il clamore suscitato dalle parole di Regius spinge D. a chiedere all'amico di rinunciare all'espressione incriminata. Riportiamo per intero il passo decisivo:

"dovunque si presenti l'occasione, sia in privato che in pubblico, dovette assolutamente dichiarare che pensate che l'uomo è un vero ente per sé,

¹⁷⁶ P. BAYLE, *Dictionnaire*, réimpression de l'édition 1820-1824, Genève 1969, vol. VII, voce *Gorlaeus*, p. 161. Bayle ricostruisce la vicenda di Regius in questa voce, perché sembra che Regius si sia effettivamente riferito alle *Exercitationes philosophicae* di Gorlaeus (edizione postuma, Lugduni Batavorum 1620), in cui si nega espressamente che l'anima sia la forma del corpo, e l'uomo viene presentato come una aggregato di corpo ed anima.

¹⁷⁷ Cf. a Regius, metà dicembre 1641, *infra*, p. 314.

¹⁷⁸ A Regius, metà dicembre 1641, *infra*, p. 315.

non già per accidente, e che la mente è unita al corpo realmente e sostanzialmente: non in base al luogo o alla disposizione, come sostenete nel vostro ultimo scritto (cosa che infatti è ancora passibile di censura, e a mio giudizio non vera), ma grazie ad un vero modo di unione, così come tutti comunemente ammettono, anche se nessuno spiega quale sia, né d'altra parte voi siete per questo tenuto a spiegarlo¹⁷⁹.

D. prosegue richiamando la spiegazione contenuta nella *Meditatio Sexta*, il che dovrebbe consigliare prudenza nel concludere da certe espressioni cartesiane che il filosofo avrebbe semplicemente mutato avviso. Qui si legge effettivamente che l'unione è reale e sostanziale, ma queste parole prendono un senso esclusivamente dalla negazione di quell'altro modo di unione (in base al luogo e alla disposizione) che Regius ha difeso e che D. rifiuta. Il filosofo non si spinge mai fino a dire che l'uomo sia una terza sostanza risultante dalla composizione delle prime due; non indica mai l'attributo essenziale che apparterebbe alla sostanza-uomo, senza essere riconducibile al pensiero o all'estensione, né elenca proprietà che non siano proprietà della mente o del corpo presi separatamente. Del resto, le *VI Risposte* ponevano una secca alternativa: "o unità ed identità di natura, o solamente unità di composizione". E poiché la prima doveva essere esclusa, non restava che la seconda.

Ma non vi era di che allarmarsi. D. non riteneva che la distinzione reale minacciasse l'unità del composto: al più, poteva configurare un diverso impegno circa la spiegazione del modo di questa unione. Vi è tuttavia un passo della lettera ad Elisabeth del 28 giugno 1643, che è forse opportuno citare a questo riguardo: "non mi sembra che la mente umana sia capace di concepire ben distintamente, e nello stesso tempo, la distinzione tra l'anima e il corpo, e la loro unione, perché per far questo occorre concepirle come una cosa sola, e insieme concepirli come due, il che è contraddittorio"¹⁸⁰. La difficoltà qui segnalata – che taluni interpreti, più cartesiani di D., si industriano a negare, non viene affatto rimossa da D., ma semplicemente aggirata. Ad Elisabeth che riconosceva esserle

¹⁷⁹ A Regius, gennaio 1642, *infra*, p. 321.

¹⁸⁰ A Elisabeth, 28/6/1643, AT, III, 693; Loj, II, 46. La lettera segue quella già citata del 21/5/1643, in cui l'unione dell'anima col corpo è presentata come una "nozione primitiva" (AT, III, 665; Loj, II, 28).

più facile "assegnare all'anima materia e estensione, piuttosto che la capacità di muovere un corpo e di esserne mossa" (a Descartes, 10-20/6/1643, AT, III, 685). D. concedeva (immaginiamo con quale sorpresa) praticamente tutto: "la supplico di voler liberamente attribuire all'anima tale materia ed estensione, perché con ciò non fa altro che concepirla unita al corpo"¹⁸¹. Se però significa attribuire materia ed estensione all'anima, concepire l'anima unita al corpo è formalmente contraddittorio¹⁸². Del resto, D. dice chiaramente che per concepire questa unione "che ciascuno prova sempre in se stesso senza filosofare" bisogna disfarsi [*s'en défaire*] "delle ragioni che provano la distinzione dell'anima e del corpo", cioè disfarsi delle *Meditationes*!

Poco più sopra, manifestavamo le nostre perplessità circa la possibilità di utilizzare la nozione di unione sostanziale all'altezza e nel quadro teorico offerto dalle *Meditationes*. Il suggerimento che D. offre ad Elisabeth non fa che confermarle. Le ragioni delle *Meditationes* sono chiaramente di ostacolo ad una piena comprensione dell'unione; tuttavia D., invece di concludere nel senso di una drastica eliminazione di questa nozione spuria, preferisce concedere una sorta di extraterritorialità al composto umano, nel rispetto di ciò che tutti comunemente ammettono: che cioè non abbiamo affatto esperienza di anime disincarnate, che siamo disponibili a parlare di uomini solo quando siamo in presenza di corpi animati, che attribuiamo a noi stessi non solo una *mens*, ma anche un corpo, ecc. Se provassimo a chiedere come mai questo genere di evidenze ordinarie, fornite dalle nostre esperienze più abituali, ricevono un trattamento diverso da quello riservato alle qualità reali, che

¹⁸¹ A Elisabeth, 28/6/1643, AT, III, 694; Loj, II, 46.

¹⁸² Questo significa anche che qui il concepire non è affatto operazione dell'intelletto, e neppure dell'intelletto assistito dall'immaginazione. La lettera ad Elisabeth che stiamo citando poco prima affermava infatti, semplicemente, che "le cose che appartengono all'unione dell'anima e del corpo... si conoscono chiarissimamente grazie ai sensi" (AT, III, 691-692, corsivo nostro). A chi provenisse dalla *Med. II* e dalla analisi del pezzo di cera ("che non v'è se non la mia mente [*mens*; in trad. franc. *entendement ou esprit*] che la percepisce", AT, VII, 31; Loj, I, 678), questo passo non può tuttavia non fare l'effetto di una sporgenza metafisica non catturabile entro l'orlo *raisonis* discusso dalle idee chiare e distinte. Una fine analisi del significato di *concevoir* in D. si può leggere in J. M. BESSADE, *Création des vérités éternelles et docte métaphysique*, in *Studia cartesiana* 2, Amsterdam 1981, pp. 86-104.

pure popolano il nostro mondo sensibile e si conoscono altrettanto chiaramente tramite i sensi, non potremmo ricevere probabilmente altra risposta che quella intorno a cui si impegnò D. negli ultimi anni della sua vita, componendo il trattato sulle passioni. Coloro i quali provano ad estrarre dai testi cartesiani una spiegazione dell'unione tra anima e corpo, non debbono tralasciare di considerare le parole di risposta a Gassendi, che si leggono nella lettera a Clerselier del 12 gennaio 1646: "Queste [scil.: le questioni concernenti il modo in cui l'anima può muovere il corpo, e ricevere le specie degli oggetti corporei] presuppongono tra l'altro la spiegazione dell'unione tra l'anima ed il corpo, di cui non ho ancora trattato"¹⁸². Dunque: non il *Discours* né le *Meditationes* contengono la spiegazione richiesta, ma solo il futuro trattato, a cui D. affida la soluzione della vera difficoltà, che con tutta evidenza non è per lui l'unione che risulta dalla composizione del corpo e dell'anima (fatto che non richiede dimostrazione di sorta), ma le vie attraverso le quali una sostanza esercita la sua azione causale su di un'altra. Quanto al resto, il dialogo con Regius che abbiamo prima seguito sembra indicare solo il punto fino al quale il filosofo può spingersi nell'adozione di vecchie formule (*per se/per accidens*), senza danneggiare parti essenziali dell'arredamento cartesiano del mondo (la distinzione reale).

A riprova di tutto ciò, si può vedere quanto più decisa sia la reazione di D. quando Regius incorre in un errore ben più grave, e peggiore del primo, considerando la mente "soltanto un modo del corpo"¹⁸⁴; mentre per l'espressione *ens per accidens* la preoccupazione di D. non era stata affatto quella di salvaguardare l'unità del composto uomo, ma solo quella di riaffermarla in modo da non urtare i teologi, quest'ultima presa di posizione appare manifestamente incompatibile con la metafisica cartesiana. Dalla lettera di Regius a Descartes del 23 luglio 1645 apprendiamo che Regius non aveva affermato senz'altro che l'anima è un modo del corpo, ma che non vi è "nessuna ragione naturale" per dirimere la questione, sicché "nulla impedisce che l'anima sia o un modo del corpo o una sostanza che ne è realmente distinta"¹⁸⁵: è evidente che l'intera impresa delle *Meditationes*

¹⁸² AT, IX, 213; Loj, II, 427.

¹⁸⁴ A Regius, luglio 1645, *infra*, p. 390.

veniva sovvertita da questo agnosticismo, che solo l'autorità della Scrittura e non la filosofia autorizzava secondo Regius a superare. La rottura avviene dunque su questo punto¹⁸⁶, non certo sullo scandalo sollevato dalla locuzione *ens per accidens*. Ed è rottura dolorosa e definitiva.

2.3 Leida

Anche dagli ambienti universitari di Leida provennero attacchi, minacce ed ingiurie contro D.: l'inevitabile contorno di polemiche che accompagnò la diffusione del cartesianesimo¹⁸⁷. A Leida insegnava logica il già menzionato Adriaan Heereboord, singolare protagonista della vita accademica e cittadina, noto e temuto per le sue abitudini poco costumate ancor più che per il vigore del suo pensiero¹⁸⁸. La prima notizia sul suo conto, nella *correspondance* cartesiana, si

¹⁸⁵ A Descartes, 23/7/1645, AT, III, 254; Carteggio, 246. Va detto che - conformemente a quanto promesso in questa lettera, forse per avere comunque l'approvazione del filosofo - Regius, benché chiaramente risentito, espone l'espressione incrinata dai *Fundamenta*. La sconfessione di D. lo spense tuttavia a dire chiaro e tondo, nel suo *Programma*, che "sbaglia chi sostiene che concepiamo chiaramente e distintamente la mente umana come distinta per necessità realmente dal corpo" (AT, VIII-2, 343; Loj, II, 497; Carteggio, 255). Sbaglia cioè D.

¹⁸⁶ Su detto *en passant* che la posizione di Regius nel *Programma* non dispiaceva affatto "ai teologi" - cioè a Voënius - visto che lasciava alla Bibbia e alla rivelazione divina l'ultima parola intorno alla natura della mente, alla sua distinzione, separabilità, e sussistenza per sé. In realtà, l'atteggiamento che assunse Regius non sembra molto diverso da quello che anni prima egli tenne a Naarden, nel 1631, quando, su tutti i punti controversi su cui fu chiamato a rispondere perché sospettato di socinianesimo, ed in particolare sulla questione dell'immortalità dell'anima, si limitò a ripetere di attenersi alla Scrittura e di crederci in base ad essa: cf. Carteggio, 26.

¹⁸⁷ Nel seguito, omettiamo di considerare il ruolo giocato dal matematico Golius (1596-1667), professore di lingue orientali a Leida dal 1629 e amico del filosofo, nonché da Van Schooten, padre e figlio, nella diffusione della *Géométrie* tra i matematici olandesi: è una parte importante della storia del cartesianesimo che possiamo e dobbiamo tuttavia tralasciare in questa sede.

¹⁸⁸ C. L. THUISSEN-SCHOUTE, *Nederlandse cartesianisme*, Amsterdam 1954, pp. 114-125, riporta qualche informazione al riguardo: Heereboord era violento, beveva, dava occasione di scandalo ricevendo la comunione in stato d'ebbrezza, a volte mancava di tenere lezione o si presentava in condizioni poco consoci al suo ufficio. Ciò non gli impediva però di esercitare un certo ascendente sugli studenti, e di avere persino l'appoggio dei Curatori, se è vero che fu nominato professore ordinario a trent'anni, il 3 giugno 1644. Questi particolari biografici devono essere tenuti in qualche conto per comporre la cornice entro la quale situare il suo magistero a Leida.

trova in una lettera a Pollot: "Ho appena letto le Tesi di un Professore in Filosofia di Leida, nelle quali l'autore si dichiara più apertamente a mio favore e mi cita con molti più elogi di quanti non me ne abbia mai rivolti de Roy [Regius]. Ha fatto ciò senza il mio consiglio od aiuto: benché infatti siano state stampate tre settimane fa, le ho avute solo ieri. Le tesi daranno però molto fastidio ai suoi nemici"¹⁸⁹. Il professore è appunto Heereboord, che aveva fatto sostenere delle tesi *de formis substantialibus* il 18 luglio 1643, ma che aveva rivelato scopertamente il suo pensiero nelle dispute del 19 dicembre 1643 (alle quali si riferisce D. nella lettera) in cui si legge *animam humanam non esse formam informantem*¹⁹⁰. Suoi avversari tenaci furono Adam Stuart, successore di François du Ban¹⁹¹ sulla cattedra di filosofia dell'università a partire dal 1645¹⁹², e il reggente del *Collegium theologicum et philosophicum*, Jacob Revius¹⁹³. Benché ci fossero già state occasioni di contrasto con Stuart, fu Revius a provocare i primi, seri incidenti. Nei primi mesi

¹⁸⁹ A. Pollot, 8/1/1644, AT, IV, 77-78. D. proseguiva ricordando che dalla sua parte si era schierato anche, a Groninga, Tobie d'André, e concludeva: "Son cose che non mi toccano molto, ma per il mio avversario [Voëtius] son come colpi di Stato, che credo non lo facciano dormire così bene come dormo io".

¹⁹⁰ La citazione è tratta dalla *Statuta Philosophiae Cartesianae...*, Lugduni Batavorum 1650, che riferisce le tesi di Heereboord (cf. AT, IV, 657). Revius citava questo punto, perché nelle tesi *de formis substantialibus* l'ammissione che *animam rationalem esse formam substantialem hominis* forniva ad Heereboord l'argomento per dimostrare che si danno anche forme sostanziali materiali. È un segno dell'eclettismo di Heereboord, la cui militanza cartesiana non gli impediva di essere amico di Gassendi, di proporre delle dispute aventi ad argomento le *V objectiones* del canonico di Digne, e di sollecitare, per amore della ricerca, nuove obiezioni ai PP, al momento della loro uscita: cf. T. VERBEEK, *Le contexte historique*, cit., p. 18.

¹⁹¹ Vale la pena ricordare questo nome, perché G. COHEN, *Écrivains*, cit., pp. 335-339, lo pone alle origini del cartesianesimo a Leida (cf. anche p. 653: "Fatte le debite proporzioni, questo anziano professore di la Fleche gioca, a Leida, lo stesso ruolo di Renet a Utrecht. È il nunzio della nuova verità, ma è Heereboord, come Regius a Utrecht, l'apostolo che rischia di esserne il martire"). Già nell'estate del 1641, Du Ban era stato invitato, insieme al più giovane collega Heereboord, ad attenersi all'insegnamento *secundum textum Aristotelis* (AT, IV, 79). Nel marzo del '45 si ha notizia di una seduta in cui sono discusse tesi cartesiane. Du Ban muore nel maggio di quello stesso anno.

¹⁹² Nonostante la nomina a professore ordinario, l'Università preferì chiamare Stuart ad insegnare fisica e metafisica, lasciando ad Heereboord i soli insegnamenti di logica e di morale: cf. T. VERBEEK, *Le contexte historique*, cit., p. 19.

¹⁹³ Revius presta giuramento il 6 gennaio 1642. Come ricorda G. COHEN, *Écrivains*, cit., p. 654, il 9 febbraio Heereboord è nominato *subregens*: i due rivali si trovano così fianco a fianco in seno al collegio teologico.

del 1647 il reggente rappe ogni indugio e prese direttamente di mira le *Meditationes* cartesiane, denunciandone il pelagianismo. Si può certo discutere la pertinenza di simili accuse, e D. avrà facile gioco nel liberarsene¹⁹⁴. Resta però il fatto che esse segnalano punte di emergenza di problemi reali: vi è sicuramente nell'eredità del cartesianesimo una lettura radicale della libertà della *res cogitans*, che giunge fino all'espulsione della cornice teologica: è il caso manifestatosi con l'interpretazione esistenzialista di Sartre¹⁹⁵. Sul medesimo fronte si dispose anche il primo teologo dell'università, Jacobus Triglandius, che scelse invece come punto centrale della sua offensiva il dubbio metodico, con la sua scandalosa ipotesi del Dio ingannatore¹⁹⁶. La reazione del filosofo – che veniva tenuto al corrente degli attacchi ricevuti dall'amico Heereboord, il quale per parte sua non mancava di scaldare gli animi continuando a proporre tesi cartesiane – non si fece attendere: il 4 maggio di quello stesso anno D. inviò una lunga lettera ai Curatori dell'università, nella quale confutava punto per punto le accuse mossegli¹⁹⁷. Istruito dalle disavventure capitategli a Utrecht, D. non perse altro tempo e si rivolse immediatamente anche ad Abel Servien (il più alto diplomatico francese a L'Aia, in assenza dell'ambasciatore), per sollecitare l'intervento del principe d'Orange Guglielmo II¹⁹⁸. La risposta dell'università fu simile a quella già adottata ad Utrecht: convocati i professori che più

¹⁹⁴ Cf. Ai Curatori dell'Università di Leida, 4/5/1647, *infra*, p. 411 e ss. L'accusa di pelagianesimo si era affacciata presto, a proposito della massima del *DdM* "basta ben giudicare per ben fare": cf. a Mersenne, fine maggio 1637, *infra*, p. 185. L'accusa viene riproposta nel 1642 (a Mersenne, marzo 1642, *infra*, p. 339), e la linea di difesa del filosofo rimane la stessa: mi tengo nei termini della ragione naturale, ma in nessun punto assicuro che la conoscenza accessibile col lume naturale è sufficiente a guadagnare il Cielo.

¹⁹⁵ Cf. J. P. SARTRE, *Descartes*, Genève 1946. Sartre assegnava a D. il merito di aver colto nel cogito l'infinità della libertà, e il demento di averla tuttavia ipostatizzata nella figura del Dio creatore delle verità eterne. L'immagine tradizionale del D. campione del razionalismo difficilmente potrebbe far sospettare la filiazione cartesiana dell'interpretazione esistenzialista della libertà.

¹⁹⁶ Si possono leggere gli argomenti addotti da D. a propria difesa nella lettera ai Curatori, 4/5/1647, *infra*, p. 411 e ss.

¹⁹⁷ Cf. n. prec.

¹⁹⁸ Cf. a Servien, 12/5/1647, *infra*, p. 421. Lo stesso giorno D. scrisse un'altra lettera, indirizzata all'amico Huygens, in cui protesta più liberamente per il trattamento riservatogli dall'università, e si appella alla "libertà di coscienza" in materie che non riguardano la religione: che i teologi scrivano contro di me se hanno argomenti e ragioni, ma tacciono i Sinodi e le Facoltà (AT, V, 648).

direttamente si erano esposti nella *querelle* (Revius, Heereboord, lo scozzese Adam Stuart), si impose loro il silenzio, vietando qualsiasi discussione che avesse ad oggetto la filosofia cartesiana. E come in quella circostanza, anche questa volta D. rimase fortemente deluso: si attendeva una severa censura per i suoi avversari e una formale ritrattazione, e otteneva invece una infamante consegna del silenzio, che oltretutto ostacolava la diffusione della sua filosofia. Un'ulteriore lettera di D. ai Curatori non ottenne risposta¹⁹⁹.

Ma i contrasti, appena sopiti, erano destinati a riesplodere. Il 23 dicembre 1647 Stuart presiedette una disputa su Dio, in cui benché non nominato, D. veniva frontalmente attaccato:

"Vi sono dei nuovi filosofi [*neotericos*], che ritirano ogni fiducia ai sensi e sostengono che è possibile negare Dio e dubitare della sua esistenza, filosofi che nello stesso tempo ammettono che sono per natura insite nella mente umana conoscenze attuali, specie, o idee di Dio"²⁰⁰.

Stuart riprendeva i due maggiori capi d'imputazione: per il primo punto la nuova filosofia era responsabile dell'introduzione dello scetticismo

¹⁹⁹ Si tratta della lettera ai Curatori, 27/5/1647, AT, V, 35. Anche questa volta, l'offensiva è accompagnata da un'altra lettera, pare indirizzata a Wilhem, in cui il filosofo rivela più francamente il suo stato d'animo: "Troverete qui la copia [della lettera ricevuta dai Curatori], in cui vedrete in qual modo sono trattato e come, dopo essere stato calunniato dai loro teologi e aver loro chiesto giustizia, invece di averla, mi mettano nel numero degli Erostrato, e dei più infami che si siano al mondo, proibendo che si parli di me, sia in bene che in male". Dopo aver fatto notare che dalla lettera dei Curatori sembra che l'intera facoltà teologica gli è contro, non il solo Triglandius, continua: "Del resto, non è che io desideri che si parli di me nella loro Accademia; vorrei anzi che non vi fosse su tutta la terra neanche un pedante che conoscesse il mio nome; e se tra i loro professori c'è qualcuno che fa cagnara, perché non può sopportare il lustro, preferisco allora, per venire incontro alla loro debolezza, che essi ordinino espressamente che quanti parlano bene di me non lo diano a vedere in pubblico con lodi eccessive [probabile allusione a Heereboord]. Io non ho mai cercato né desiderato nulla del genere; anzi, per quanto è dipeso da me, ho sempre cercato di evitarle e di impedirle" (a Wilhem, 27/5/1647, AT, V, 42-43). D. chiudeva infine la sua lettera formulando la sua proposta di accomodamento: l'università dichiara di aver imposto la proibizione solo per tutelare la pace e i buoni rapporti fra i professori, senza avere la minima intenzione di condannare le mie opinioni o di bandire il mio nome; aggiunge di aver invitato a lasciar perdere quel che è scritto o non è scritto nei miei libri, esortando tutti ad esaminare solo quel che è vero o non è vero, e infine rivolge una severa reprensione a coloro che mi hanno calunniato.

²⁰⁰ Si tratta della quinta tesi della prima disputa proposta da Stuart. È Heereboord tuttavia a raccontarci questa storica giornata: cf. A. HEEREBOORD, *Epistola ad Curatores*,

cismo (a cui evidentemente si riteneva che il seguito delle ragioni cartesiane non portasse alcun rimedio); per il secondo di un esito non meno pernicioso: l'entusiasmo, generato dalla tesi di un possesso attuale dell'*idea Dei*. La virulenta opposizione di un allievo di Heereboord, Johannes de Raey, che incalzava Stuart perché facesse i nomi, trasformò ben presto la seduta in un rodeo: fu richiesto l'intervento del rettore, il teologo Spanheim (che personalmente non era ostile a D.), perché alla ripresa della seduta la discussione procedesse senza intralci. Heereboord tuttavia non demorse: affisso alla porta dell'Accademia, l'annuncio di una seduta per il 28 dicembre prometteva battaglia, anche perché Heereboord non faceva che riproporre, pressoché immutate, le tesi *De notitia Dei naturalis*, già discusse nel '43 e prese di mira da Stuart. Ad esse venivano però aggiunti una prefazione e dei corollari in cui si rispondeva colpo su colpo agli attacchi personali, e si ribadivano tutti i punti contestati della filosofia cartesiana. La seduta in realtà non si tenne: su pressioni del rettore, Heereboord accettò di rinviarla, anche se il testo fu immediatamente diffuso a mezzo stampa, come pure la pronta replica di Stuart²⁰¹. Gli incidenti si chiusero solo con l'intervento deciso dei Curatori che l'8 febbraio 1648 ordinarono la confisca dei *pamphlets*, ribadirono il divieto di pronunciare il nome di D. nel corso delle dispute e di insegnare le sue idee, richiamando i professori al rispetto rigoroso delle disposizioni. A Stuart fu proibito di insegnare metafisica, mentre Heereboord si vide imposto l'obbligo di attenersi alla dottrina aristotelica, entro i limiti delle materie da lui insegnate²⁰².

Nelle *Notae in programma quoddam*, con le quali probabilmente D. si augurava di chiudere le polemiche aperte sui due fronti

in *Meletemata philosophica*, cit., p. 51-52 (il passo può essere letto anche in AT, V, 126). La tesi è citata dallo stesso D. nelle *Notae in programma quoddam*, AT, VIII-2, 365; Lej, II, 513. È degno di nota il fatto che D. non reputi che l'attacco già portato da Revius meriti risposta, mentre si dedica ad una puntigliosa risposta a Stuart. Una congettura in merito avanza T. VERBEEK, *Le contexte historique*, cit., pp. 24-25, seguito da Carteggio, 289-290: è il montare delle polemiche a spingere con ogni probabilità D. a riprendere la penna.

²⁰¹ Del libello di Stuart non si hanno notizie dirette: ne siamo informati solo indirettamente dall'*Epistola* di Heereboord. Conserviamo invece di Revius, la *Methodi cartesianae consideratio theologica*, Lugduni Batavorum 1648 (in realtà novembre 1647), cui D. non rispose, nonché la risentita replica all'autore anonimo (ma cf. qui sotto, n. 203) della prefazione alle *Notae cartesianae*, *Absterium macularum*, Lugduni Batavorum 1648.

²⁰² Il dettaglio delle decisioni è in G. COHEN, *Écritains*, cit., p. 659. Cohen nota anche che la puntigliosa decisione dei Curatori servì a molto poco, se è vero che nuovi provvedimenti contro de Raey dovettero essere presi nel giugno del '48.

di Utrecht e Leida, sono riportati passi presumibilmente estratti dalle tesi di Stuart²²³. D. elenca i punti controversi: all'accusa di aver sostenuto che ciascuno possiede una conoscenza attuale di Dio, risponde di aver sostenuto soltanto "che la natura ha posto in noi una facoltà con la quale possiamo conoscere Dio"²²⁴; sull'accusa di aver negato Dio ricorda di non aver fatto altro che proporre le opinioni degli scettici al fine di confutarle, e commenta sarcasticamente: "Cosa è più sciocco dell'immaginare che tali false dottrine siano insegnate, almeno per il tempo in cui sono proposte e non ancora rifiutate, e che quindi colui che riporta gli argomenti degli atei sia un Ateo provvisorio?"²²⁵; infine, all'accusa di avere affermato che Dio deve essere detto causa efficiente di sé in senso positivo, e non soltanto negativo, D. replica di aver sostenuto invece il contrario, tacciando questa opinione come stravagante²²⁶.

Come si vede, lo stile della risposta è piuttosto sbrigativo, quasi che D. fosse infastidito da questioni cui non assegnava alcun valore. Eppure le sue risposte non sono affatto scontate né ovvie; sono anzi istruttive del modo col quale D. rileggeva se stesso: non sempre senza conseguenze per l'impianto stesso del suo pensiero. Al primo punto stava una questione decisiva per l'interpretazione della filosofia cartesiana, quella dell'innatezza dell'idea di Dio: la formulazione qui accolta da D. è talmente sfumata, che il filosofo può desumerla dalle parole di un aristotelico. In verità, D. adotta una

²²³ T. VERBEEK corregge così le indicazioni contenute in AT, dove si legge invece che la risposta cartesiana è diretta contro Revius: cf. *Descartes and the Dutch*, cit., p. 48 e p. 120, poi ripreso in T. VERBEEK, *Le contexte historique*, cit., p. 24, n. 110. Verbeek ha anche mostrato che l'autore della Prefazione al testo fu probabilmente proprio Heereboord.

²²⁴ Cf. *Notae*, AT VIII-2, 366; Loj, II, 514. Le parole sono poste in corsivo perché sono estratte dalle tesi dello stesso Stuart. Riguardo al tema dell'innatismo, nello stesso testo si legge anche: "non scrissi né giudicai mai che la mente abbia bisogno di idee innate intese come qualcosa di diverso dalla sua facoltà di pensare; ma, prendendo in considerazione certi pensieri che si trovavano in me e che non derivavano né dagli oggetti esterni né dalla determinazione della mia volontà bensì dalla sola facoltà di pensare che è in me, per distinguere le idee o nozioni che sono le forme di questi pensieri da quelle avventizie o fatricie, le chiamai innate" (AT, VIII-2, 357-358; Loj, II, 507-508). Si tratta di un passo importante, che mostra a quali tensioni sia sottoposto in D. l'uso del termine *idea*, visto che, per non dir altro, è qui ad un tempo il medesimo che la facoltà di pensare, e pure la forma del pensiero che da tale facoltà deriva.

²²⁵ Cf. *Notae*, AT VIII-2, 367; Loj, II, 515.

²²⁶ Cf. *Notae*, AT VIII-2, 368-369; Loj, II, 516.

strategia che ha già seguito, ad esempio, nella risposta alle obiezioni di Hobbes: "Quando affermo che un'idea è innata, o che è naturalmente impressa nella nostra anima, non intendo che essa sia sempre presente in noi, perché in tal caso nessuna idea sarebbe del tutto innata, ma soltanto che abbiamo in noi stessi la facoltà di produrla"²²⁷. Sostenere che l'idea di Dio è innata non significa affermare che anche i selvaggi, o i bambini nell'utero della madre posseggano e siano coscienti di un simile contenuto mentale: quel che essi posseggono è piuttosto la capacità di farsi attenti e consapevoli ad una presenza latente, che può tuttavia essere esplicitata grazie all'esercizio della meditazione. Ed è in questo senso che va interpretato il 'produrre' dell'ultimo testo citato, cioè secondo il suo etimo latino (*pro-ducere* è portare fuori, in evidenza), per evitare di perdere la precedenza dell'idea rispetto all'atto di pensiero che la coglie²²⁸.

C'era poi l'accusa di aver negato Dio, accusa che D. aveva come sappiamo già subito, e a cui aveva dato in altra occasione una risposta intinta in un'amara ironia: "un ministro [Voëtius] ha cercato di farmi passare per ateo non adducendo altra ragione se non che ho tentato di provare l'esistenza di Dio"²²⁹. Già l'*Epistola ad Voëtium* era però dovuta entrare nel merito dell'accusa: Voëtius sosteneva che la prova cartesiana dell'esistenza di Dio, basata com'è su un'idea innata di Dio, vale solo per coloro i quali sanno già, in virtù di questa idea, che Dio esiste. Voëtius sembra proporre una variante polemica dell'obiezione gassendista, che insiste sulla mera analiticità della prova²³⁰. E come nella replica a Gassendi, così anche in questo caso è l'analogia con le verità matematiche a dettare

²²⁷ *Responsio ad III ob.*, AT, VII, 188; Loj, I, 785 (in corsivo l'aggiunta della trad. francese).

²²⁸ È questo un punto qualificante della classica interpretazione di J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1945, pp. 116-117, polemica nei confronti delle interpretazioni idealiste (Hamelin, Brunschvicg). La 'precedenza' dell'idea non deve essere però forzata ulteriormente, come nelle interpretazioni malebranchiste ed ontologiste del cogito cartesiano.

²²⁹ *A Chanut*, 1°/11/1646, AT, IV, 536; Loj, II, 449.

²³⁰ Cf. *Objectiones V*, AT, VII, 325; Garin, 2, 312: "E benché voi diciate che «nell'idea di un Essere sovranamente perfetto, l'esistenza e tutte le altre perfezioni sono comprese», voi avanzate senza prova ciò che è in questione, e prendete la conclusione per un principio".

la risposta: "Si deve però osservare che tutte quelle cose, la cui conoscenza si dice che è posta in noi dalla natura, non per questo sono da noi esplicitamente conosciute. Il fatto che sono tali significa soltanto che le possiamo conoscere con le forze del nostro ingegno, in assenza di una qualunque esperienza sensibile. Di questo genere sono tutte le verità geometriche, e non soltanto le più ovvie, ma anche le altre, per quanto astruse appaiano"²¹¹.

Ma il punto in questione, la negazione (provvisoria)²¹² dell'esistenza di Dio coinvolge dell'altro ancora, perché D., nel diminuire l'importanza di quel vortice di dubbi su cui si aprono le *Meditationes*, scrive con *nonchalance* di avere semplicemente riportato gli argomenti già da molto tempo divulgati agli scettici. Ora, cosa accade? Esistono fior di commentari sulla *Meditatio I*, che nel porre in luce le differenze fra il dubbio cartesiano ed il dubbio degli scettici rivendicano proprio (e giustamente) l'irriducibile originalità dell'iperbole del *genius aliquis malignus*, e invece D., che indubbiamente non ha alcun interesse ad una simile rivendicazione, sostiene laconicamente di non aver fatto altro che riferire le ragioni scettiche! Ma passi. Si potrebbe dire: non è questo il punto, e non era il momento di sottolineare la radicalità del procedimento cartesiano. Quel che però più difficilmente può passare è quanto leggiamo al terzo punto: D. ora nega di aver mai sostenuto e scritto che Dio è *causa efficiente di sé*²¹³. Anche in questo caso, si tratta di una novità particolarmente qualificante del cartesianesimo, che di fronte agli attacchi degli avversari viene ritirata o perlomeno occultata. Perché è vero che il senso di quella *efficientia* aveva impegnato D. ad opportune precisazioni, che ne attenuassero lo scandalo, ma certo il filosofo non avrebbe potuto spingersi, in tutta lealtà, fino a dire di avere sostenuto esattamente il contrario. Il fatto è che nel

²¹¹ *Epistola ad G. Voetium*, AT, VIII-2, 166; Loj, II, 39.

²¹² Sulla liceità di questo passaggio provvisorio (teoretico, non pratico) del dubbio, che le *Med.* debbono spazzare via, non certo procrastinare, D. si è spiegato, forse più chiaramente e diffusamente che altrove, a *Buitendijck*, 1643, *infra*, p. 350. Va segnalato pure il fatto che nelle *Notae* D. si improvvisa esegeta e cita qualche versetto dell'*Ecclesiaste* per suffragare la propria posizione.

²¹³ "Si procuri, legga e studi i miei scritti: non ci troverà nulla di simile, ma piuttosto il contrario. Invero, che io sia assai lontano da questa sorta di fantastiche è ben noto a tutti coloro che li hanno letti", AT, VIII-2, 368-369; Loj, II, 516.

fuoco della battaglia, sottili distinzioni come quelle che sarebbero state necessarie per difendere il nuovo decisivo concetto introdotto da D., e legittimare così la nuova figura della metafisica che in tal modo veniva disegnata, con un Dio sottoposto per la prima volta all'impero della *ratio sive causa*, tutto questo non valeva forse più, per D., la pena di essere difeso²¹⁴.

Giunti fin qui, all'inizio del 1648, evitiamo di seguire gli sviluppi ulteriori della *querelle*, il profluvio di libelli pro o contro D., il seguito delle polemiche che si protrassero ben oltre la morte del filosofo, fino all'episodio famoso delle dimissioni del teologo Abraham (Van der Heyden) Heidanus, il 4 maggio 1676, il quale preferì, dopo quasi trent'anni, abbandonare l'insegnamento piuttosto che soggiacere alle nuove proibizioni imposte dalle autorità accademiche²¹⁵. Per una rapida sintesi, ci affidiamo alla guida sapien-

²¹⁴ Non potendo istruire qui la questione, ci limitiamo a segnalare la risposta a Caterus: "non ho detto che è impossibile che una cosa sia la causa efficiente di se stessa [...]. Il lume naturale però ci dice imperiosamente che di certo non esiste cosa di cui non si possa chiedere perché esiste o cercarne la causa efficiente, o, se non ne ha, chiedere perché non ne abbia bisogno; cosicché, se pensassi che nessuna cosa può in qualche modo essere verso se stessa ciò che la causa efficiente è verso l'effetto, molto mancherebbe perché ne concludessi che è una causa prima, anzi di questa stessa, che si chiamerebbe prima, cercherei ancora la causa e così non perverrei mai ad una causa che precedesse ogni altra" (AT, VII, 108; Loj, I, 744-745). Nella *Responsio ad IV ob.*, D. pare sfumare la sua posizione: "a chi domanda perché Dio esiste, non bisogna, a dir vero, rispondere con la causa efficiente propriamente detta, ma solamente con l'essenza stessa della cosa, oppure con la causa formale, la quale, per ciò stesso che in Dio l'esistenza non è distinta dall'essenza, ha uno strettissimo rapporto con la causa efficiente e, pertanto, può essere chiamata quasi causa efficiente" (AT, VII, 243; Garin, 2, 230). Ma avendo già dato piena licenza di ricercare la causa efficiente di tutte le cose, ivi compreso Dio, il passo decisivo è compiuto già solo per il fatto che a chi domanda perché Dio esiste si deve rispondere per *causa*.

²¹⁵ "Il mio pensiero va a tutte le volte in cui ho goduto della compagnia e della amichevole conversazione del signor Descartes, alla sua sincera gaiezza, alla benevolenza con la quale rispondeva immediatamente a tutto quel che gli si chiedeva, con una tale chiarezza di ragionamento, come se la filosofia stessa parlasse dalla sua bocca, senza calunniare nessuno, giudicando tutto in spirito di onestà". G. Cohen, che cita queste parole (Ervinsius, *cit.*, p. 667), dà anche il seguente commento: "Heidanus era il Metodo, le Meditazioni e i Principi [di D.] installati nella vecchia Università di Leida, che, se non può disputare all'Università di Utrecht l'onore di essere stata la culla del cartesianesimo, può vantarsi di esserne stato il primo tempio" (*ibid.*). Heidanus ebbe anche parte importante nella nomina a Leida di teologi come Coccejus e Witich, e nell'accoglienza del giovane Geulincx, fuggito da Lovanio. Quanto ai modesti effetti della condanna del 1676 cf. P. DIBON, *Descartes et ses disciples*, *cit.*, in Regard, *cit.*, pp.

te della studiosa olandese Thijssen-Schoute: "c'è stato un tempo in cui ciascun studente, che arrivava all'università o in una *école illustre*, quale che fosse la facoltà in cui fosse iscritto, doveva scegliere: pro o contro D., vale a dire: tendenza conservatrice o moderna?". Passando in rassegna le tesi discusse presso le università nella seconda metà del secolo XVII, la studiosa offre un interessante catalogo delle questioni - di fisica e di metafisica - che venivano "invariabilmente riprese"²¹⁶ nelle dispute pubbliche: "*Mens nostra est substantia cogitans, Materia est substantia extensa in longum, latum et profundum; Mens est cogitatio, Corpus est extensio; Bruta ex perceptione et cognitione destituuntur, Datur Idea Dei Innata e le loro antitesi; Datur vacuum; Non datur vacuum; Mens est notior corpore*; innumerevoli definizioni dell'*ens rationis* di cui si afferma o nega la possibilità; definizioni cartesiane, geulincxiane o anticartesiane e antigeulincxiane del movimento e ancora innumerevoli tesi pro contro il dubbio cartesiano, ecc., ecc."²¹⁷.

Ora, poiché nel mese di giugno del 1648, forse anche annoiato da tutte le polemiche in cui si era trovato impelagato, D. si risolse a partire un'altra volta per Parigi, dove l'attendeva un appannaggio reale, ci recheremo anche noi lì, nella capitale.

2.4 Parigi

D. aveva trascorso in Francia gli anni della sua prima formazione. Aveva studiato a La Flèche, collegio gesuita istituito tra la fine del 1603 e l'inizio del 1604, ben presto divenuto "una delle scuole più celebri d'Europa"²¹⁸. Il legame con i gesuiti non si spezzerà mai del tutto, neppure negli anni delle polemiche con il padre Bourdin.

606-607. Anche per C. LOUISE THIJSSSEN-SCHOUTE, *Le cartésianisme aux Pays-Bas*, in AA. VV., *Descartes et le cartésianisme hollandaise*, Amsterdam 1950, la destituzione dell'ormai vecchio Heidanus fu un trionfo saltato simbolico (p. 213).

²¹⁶ C. LOUISE THIJSSSEN-SCHOUTE, *Le cartésianisme*, cit., p. 219.

²¹⁷ C. LOUISE THIJSSSEN-SCHOUTE, *Le cartésianisme*, cit., p. 219-220.

²¹⁸ La *ratio studiorum* articolava il piano di studi in nove anni, sei di umanità (grammatica e retorica) e tre di studi filosofici, o filosofico-scientifici. Aristotele vi veniva insegnato prevalentemente secondo il commento dei gesuiti di Coimbra. Nello studio della logica, si adottavano gli spagnoli Francisco Toledo e Pedro da Fonseca (cf. il rinvio dello stesso D., a Mersenne, 36/9/1640, *infra*, p. 259) Cf. C. DE ROCHE-

In Francia era ritornato negli anni venti: la conoscenza di molti dei protagonisti della *correspondance* cartesiana risale a questo periodo. D. aveva stretto forte amicizia con il padre Marin Mersenne, discusso con matematici del calibro di Claude Mydorge, Sébastien Hardy, Florimond Debeaune, Jean Baptiste Morin, intrattenuto rapporti con uomini di lettere come Guez de Balzac e Jean de Silhon, e frequentato oratoriani influenti come Charles de Condren e Guillaume Gibeuf.

Dopo essersi trasferito stabilmente in Olanda, aveva fatto ritorno in Francia in pochissime occasioni: nella seconda metà del 1644, ospite a Parigi dell'abate Picot, il futuro traduttore dei *Principia*. A questo viaggio risale la conoscenza di Clerelier e dell'ambasciatore Chanut; poi nel 1647, ancora una volta presso Picot, tra giugno e ottobre, quando ebbe occasione di incontrarsi col giovane Pascal; infine nel 1648, tra maggio ed agosto. Di quest'ultimo viaggio nella capitale conserverà un ricordo amaro. D. si era visto assegnare una pensione reale per i suoi alti meriti scientifici; giunto a Parigi, forse a causa dei disordini provocati dalla Fronda parlamentare, la pensione non gli fu corrisposta. Stando a quel che ne dice lo stesso D., la cosa non gli dispiacque più di tanto; quel che più lo infastidì fu invece l'accoglienza che gli fu riservata: "Quel che più mi ha disgustato è che nessuno di loro [di coloro che lo avevano chiamato a Parigi] ha dimostrato di voler conoscere di me altro che il volto, di modo che ho ragione di ritenere che mi volessero in Francia solo come un Elefante o come una Pantera, a causa della rarità [con cui mi si vede], non perché fossi utile a qualcosa"²¹⁹. L'aria di Parigi, d'altra parte, non gli giovava. A Chanut aveva già scritto: "quest'aria mi dispone a concepire chimere, invece di pensieri da Filosofo. Vedo qui tante altre persone che si ingannano nelle loro opinioni e nei loro calcoli, che mi sembra sia una malattia universale. L'innocenza del deserto da cui provengo mi piaceva molto di più"²²⁰. Deluso e stordito dal clima parigino,

MONTEIX, *Un collège de jésuites au XVIIe et XVIIIe siècles: le collège Henri IV de La Flèche*, vol. 4, Le Mans 1889, E. GARIN, *L'educazione in Europa, 1600-1600*, Bari 1966, pp. 192-97. Sulla formazione di D. cf. J. SIRVEN, *Les années d'apprentissage de Descartes (1596-1628)*, (1928), Paris 1952.

²¹⁹ A Chanut, 31/3/1649, Garin, 4, 257.

²²⁰ A Chanut, maggio 1648, Garin, 4, 244.

preoccupato dall'aggravarsi della crisi politica²²¹, D. rientra molto presto in Olanda: non può così accorrere al capezzale dell'amico e principale corrispondente Mersenne, che si spegne di lì a qualche giorno, il primo settembre.

Nel *tableau général* del cartesianesimo francese nel secolo diciassettesimo steso da F. Bouillier viene dato un giusto rilievo alle differenze politiche, civili e istituzionali fra la Francia e l'Olanda. In Olanda, paese riformato e federato, le università godevano di una forte autonomia rispetto al potere politico centrale; in Francia, paese cattolico dalla sempre più salda unità politica e religiosa, "tutte le università erano ugualmente sottoposte alla stessa autorità ecclesiastica e alle decisioni del consiglio del re"²²². Questo spiega come mai il cartesianesimo riuscì a penetrare nelle università olandesi con una certa facilità, nonostante proibizioni e divieti (lo si vede dagli interlocutori di D.: quasi tutti professori universitari), mentre rimase escluso dalla vita universitaria francese: "In Francia, la filosofia cartesiana si è fatta strada nel mondo e nelle accademie, piuttosto che nelle università, fermamente sorde a tutte le novità"²²³.

Bandita dalle università, la *novvelle philosophie* penetrò dunque nel corpo stesso della società francese: "nel clero, nelle congregazioni religiose, nelle accademie, negli uffici, nella magistratura, negli ambienti mondani, nei castelli, nei salons, e perfino a corte"²²⁴. L'ultimo quarto di secolo mostrerà ovunque i segni di una così

²²¹ Cf. quel che D. allarmato scrive a Elisabeth, giugno o luglio 1648: "Mi sono imbattuto qui in un insieme di faccende che tutta la prudenza umana non avrebbe saputo prevedere [...]. Avrei fatto bene a restarmene nel paese dove la pace c'è già, e se le tempeste non si dissiperanno presto mi propongo di ritornare verso Egmond in sei settimane o in due mesi, e di trattenermi lì finché il cielo di Francia non sarà più sereno", Garin, 4, 245.

²²² F. BOUILLIER, *Histoire, cit.*, I, p. 430.

²²³ *Ibid.* Cf. anche p. 443: "Mentre gli Olandesi pubblicano *Lectiones e Exercitationes*, tesi confezionate alla maniera scolastica in uso nelle università o luoghi commentari in latino, i cartesiani di Francia pubblicano in francese esposizioni, sintesi chiare ed eleganti, conversazioni, dialoghi, meditazioni, che non si rivolgono solo ai dotti e agli studenti, ma alla gente di mondo".

²²⁴ *Ibid.* Più avanti, Bouillier insiste: "Nella città e a corte, a Parigi e in provincia, c'erano cartesiani. Nessuno poteva essere annoverato fra gli uomini d'ingegno, senza più o meno intendersi di filosofia cartesiana" (p. 437).

massiccia penetrazione²²⁵. Sarebbe ovviamente impossibile seguire tutti i rivoli lungo i quali si riversa la filosofia cartesiana: srotolando il filo della *correspondance* noi ci limiteremo a segnalare soltanto due o tre episodi, in modo da dare un'idea sufficientemente ampia della molteplicità di interessi, questioni, discussioni, suscitate dalla filosofia cartesiana e dare così qualche pennellata allo sfondo sul quale si svolgono i contatti epistolari²²⁶.

1627 (o forse 1628): presso il nunzio del Papa Gian Francesco Guidi di Bagno, alla presenza del cardinale Bérulle, fondatore dell'Oratorio, e di altri esponenti del mondo culturale parigino, fra cui il padre Mersenne, D. è invitato ad esporre le sue idee dinanzi ad un ampio pubblico²²⁷. Il motivo della riunione – "il discorso del Sig. de Chandoux sulla sua nuova filosofia", un esempio di quelle sedute culturali e scientifiche, organizzate privatamente, dalla cui normalizzazione istituzionale sarebbero poi sorte le prime accademie francesi – diviene un'occasione per esporre la *belle regle*, "l'arte di ben ragionare"²²⁸, che incontra subito la generale approvazione. È bene ricordare che la redazione delle *Regulae ad directionem ingenii* cade con ogni probabilità in questo scorcio di tempo²²⁹: il

²²⁵ H. BUSSON, *La religion des classiques (1660-1685)*, Paris 1948, metteva data negli anni settanta del XVII secolo: escono infatti *Le nouveaux cours de médecine*, ispirato a D., il *De principis rerum* di G. Lamy (1675), e soprattutto la *Physique* di Robault (1671), che rende popolare la filosofia cartesiana, e *La Recherche de la vérité* di Malebranche, che "segna l'ingresso della teologia nell'orbita di Descartes" (p. 70). Tutti i capitoli che Busson dedica alla *philosophie nouvelle* (l'esperienza, la macchina celeste, l'uomo macchina, l'anti-finalismo, l'animale macchina) riconoscono la decisiva influenza del cartesianesimo.

²²⁶ Anche questa volta la nostra esposizione sacrifica necessariamente gli aspetti più strettamente scientifici e matematici del pensiero cartesiano, che furono, come si sa, tra i più apprezzati e discussi. È inevitabile, ad esempio, che le aspre controversie coi "matematici di Parigi" – come D. chiamava il gruppo formatosi attorno a Roberval e Fermat – rimarranno escluse da questa sintesi.

²²⁷ Sulla datazione di questo incontro e sulla sua importanza per l'itinerario intellettuale di D., cf. G. RODIS-LEWIS, *L'oeuvre de Descartes*, Paris 1971, pp. 477-478.

²²⁸ *A Valdebresse*, estate 1631, *infra*, p. 170.

²²⁹ È probabile che la stesura delle *Regulae* risalgia al 1627-1628, ma il testo che noi oggi leggiamo risulterebbe dalla collazione di nuclei tematici sviluppati in tempi differenti. Su problemi relativi al testo delle *Regulae* esiste un'ampia discussione, che non possiamo riprendere in questa sede. Ricordiamo tuttavia i documenti più importanti di questo lavoro di scavo intorno al testo: G. CRAPULLI, *Note all'edizione critica di Adam Tanner delle "Regulae ad directionem ingenii" di Descartes*, in "Rivista critica di Storia della Filosofia", 1964, XIX, pp. 54-61; J. P. WEBER, *La constitution du*

"Metodo naturale", i principi "meglio stabiliti, più veri e più naturali" di D., tra i cui frutti contava già di raccogliere "una conoscenza e una certezza eguale a quella che possono produrre le regole dell'Aritmetica"²³⁰, riprendono temi fondamentali di quel primo scritto cartesiano. La rievocazione del filosofo ha un primo importante rilievo: essa ci aiuta ad intendere come l'interesse cartesiano per il metodo non andò mai disgiunto dalle preoccupazioni filosofiche e scientifiche; la metodologia non si sviluppò indipendentemente dalla filosofia naturale, o dai suoi ricercati fondamenti metafisici. I principi in questione non sono infatti i principi puramente formali che debbono metodicamente guidare l'erezione della scienza in generale, ma sono già i principi della scienza che D. aveva in animo di costruire: una "Fisica, chiara, certa, dimostrata", come si legge in un altro frammento della medesima lettera²³¹.

Ma il frammento di lettera citato ci interessa anche per i personaggi che convoca attorno al filosofo: il nunzio papale, personaggio influente per il quale Mazarino penserà addirittura al soglio pontificio, e che aveva assunto come bibliotecario Gabriel Naudé²³²; Villebressieu, ingegnere ed inventore, con conoscenze

texti des "Regulae", Paris 1964; J. L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans le "Regulae"*, Paris 1975; J.-R. ARMONGATHE - J. L. MARION, *Index des "Regulae ad directionem ingenii"*, Roma 1976. Le edizioni di riferimento delle *Regulae* sono quella curata da G. CRAFULLI (La Haye 1966) e quella commentata a cura di J. L. MARION (La Haye 1977).

²³⁰ A. BAILLET, *Vie*, I, 163.

²³¹ A. VILLEBRESSIEU, estate 1631, *infra*, p. 171. Quanto alla metafisica, è noto che già nel novembre '25 D. era impegnato nella stesura di un *petit traité*, in un secondo momento accantonato. In effetti, in questo fertillissimo arco di tempo i progetti si succedevano tumultuosamente l'uno all'altro: cf. quanto ne dice lo stesso D. a Mersenne, 15/4/1630, *infra*, p. 150, e qui, più avanti, p. 97 e ss.

²³² G. NAUDÉ, famoso libertino, autore anonimo di un libro scandaloso come le *Considérations politiques sur les coups d'Etat* (1639), non aveva conosciuto personalmente D., ma ne aveva sentito parlare. Le due seguenti testimonianze meritano di essere ricordate: sono indicative dell'eco suscitata dal lavoro fisico e matematico di D. A Cassiano del Pozzo, Naudé scrive il 4/12/1637: "Si finiscono adesso di stampare a Leyde tre libri importanti, cioè il Nuovo Testamento con le note e correzioni del Heinsius, l'Arrobbius Salmasii, e l'Opus d'un certo signor Des Cartes, quale ragiona di quella parte di matematica con mezzi et fondamenti tutti contrari alli altri et con riuscita mirabile secondo la relatione del R. P. Mersenne" (in CM, VI, 341). Al medesimo corrispondente, più di un anno dopo (24/11/1638): "Intendo per lettere di Parigi che il Signor Descartes, autore di quelli opuscoli di filosofia et mathematiche che sono stampati in Olanda, promette di far certi spensì per mezzo dei quali vedere-

di chimica e di medicina, che sembra nutrire tutti gli interessi scientifici e 'curiosi' allora condivisi dai *novatores*, il che conferma che D. aveva forse maggiore familiarità e facilità di dialogo con il fronte antiscolastico che non con le dottrine di scuola²³³; infine il cardinale Bérulle. Secondo quanto racconta Baillet, Bérulle, vivamente colpito dalla prestazione del filosofo, volle sentirlo nuovamente qualche giorno dopo, in via confidenziale. Presentando l'importanza del progetto cartesiano, "impiegò l'autorità che aveva sul suo spirito per spingerlo ad intraprendere questo gran viaggio. Gliene fece persino un obbligo di coscienza"²³⁴. Come ha detto una volta Henri Gouhier, Baillet non è una fonte, anche se è indispensabile per le fonti che apporta. Il suo difetto è che tende in certi casi a riempire arbitrariamente le lacune della documentazione a sua disposizione, e probabilmente questo è uno di quei casi. È così accaduto che, prendendo alla lettera il suo resoconto, si è potuta riconoscere nell'orientamento cartesiano una forte impronta dell'agostinismo platonizzante, impressa in lui proprio da Bérulle²³⁵.

L'incontro con l'agostinismo è comunque uno dei grandi motivi che si incrociano nello studio della diffusione del cartesianesimo in

no le cose discoste di cento milla tanto bene et così facilmente come si fussere solamente discoste di trenta passi... Aggiungono altre cose dell'ingegno di questo huomo quali hanno più del miracolo che del naturale" (CM, VIII, 225).

²³³ Ci sarebbe qui spazio per un'esposizione delle due principali linee interpretative intorno agli anni dell'apprendistato cartesiano, da cui lo vediamo ormai uscito in questa decisiva occasione: da un lato quanti, soprattutto H. GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'anti-renaissance*, Paris 1958, insistono sulla rottura e il distacco rispetto ai fermenti rinascimentali; dall'altra, invece, coloro che sono più propensi a valorizzare i rapporti con questo retroterra culturale dal quale D. sembra staccarsi (cf. P. ROSSI, *Clevis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Napoli 1960; E. GARIN, *Vita e opere di Cartesio*, cit.).

²³⁴ A. BAILLET, *Vie*, I, 165.

²³⁵ In A. BAILLET, *Vie*, I, 193, si legge anche che con la morte del cardinale D. "perì un eccellente direttore, e un vero amico". H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris 1924, p. 102, ne trae spunto per fare di D. un "figlio spirituale" del cardinale. Il passo di Baillet è un luogo obbligato per coloro che intendono assegnare al progetto metafisico cartesiano finalità schiettamente apologetiche: cf. le classiche (ma almeno in parte superate) interpretazioni di A. ESPINAS, *Descartes et la morale* (Paris 1925; ma contiene atti composti tra il 1906 e il 1917), e L. BLANCHET, *Les antécédents historiques du "je pense donc je suis"*, Paris 1923.

Francia. Nel "secolo di sant'Agostino"²³⁶, la convergenza di D. su alcuni passi delle *Confessioni* o della *Città di Dio* contribuì sicuramente alla rinascita dell'agostinismo filosofico²³⁷. Ma ebbe anche un significato difensivo: se la filosofia cartesiana rinverdisce quella del santo, gli attacchi che essa riceve sono immotivati e ingiusti²³⁸. Una veloce recensione dei riferimenti ad Agostino nella *correspondance* credo imponga però un ridimensionamento, e insegni a distinguere: altro è l'utilizzo che della filosofia cartesiana si è potuto fare negli ambienti agostiniani, altro è un effettiva convergenza speculativa.

Il primo riferimento ad Agostino si incontra nella lettera a Mersenne dei primi di giugno del 1637: Mersenne ha letto il *Discours* e segnala al filosofo il passo di sant'Agostino – con tutta probabilità il *si fallor sum* del *De Civitate Dei* –, e riceve in cambio solo un cenno fugace: "non mi sembra che se ne serva al modo in cui me ne servo io"²³⁹. Mersenne deve avergliene riparlato, se più di un anno dopo D. gli scrive: "Ho cercato la lettera in cui mi avevate citato il passo di sant'Agostino, ma non sono ancora riuscito a trovarla. Non ho potuto ancora avere le sue Opere, per trovarvi quel che mi riferite, e di cui vi ringrazio"²⁴⁰. Questa risposta fa pensare che

²³⁶ L'espressione è di J. DAGENS.

²³⁷ "La corrente propriamente filosofica dell'agostinismo era relativamente poco sviluppata prima che la lettura di D. (che dice di essersi "imbattuto in sant'Agostino") la rinnovasse", G. RODIS-LEWIS, *L'oeuvre*, cit., p. 524. La citazione è tratta dalla lettera di D. a Colvius, 14/11/1640, *infra*, p. 271. Quanto poi alla natura di questo connubio, cf. H. GOUGHIER, *Cartésianisme et agostinisme au XVIIe siècle*, Paris 1978: ne venne fuori un D. privato della dottrina della creazione delle verità eterne e platonizzato, e un Agostino de-vitalizzato, privato cioè di ogni traccia di vitalismo, e costretto a forza entro la dicotomia cartesiana *mens/corpus*.

²³⁸ Accanto a questa prevalente intenzione 'apologetica' ("fare onore a D. e, se del caso, trarne un argomento d'autorità") H. GOUGHIER, *Cartésianisme*, cit., p. 7, distingue altre due intenzioni, di natura polemica, nell'accostamento di Agostino a D.: "L'intenzione piuttosto malevola di mostrare che non tutto è così nuovo in questa filosofia che si pretende nuova. L'intenzione aggressiva di denunciare sotto gli accostamenti dei prestiti dissimulati". In verità quest'ultima intenzione emerge tardi: la si trova per esempio nella *Censura philosophiae cartesianae* di Daniel Huet (1689).

²³⁹ Cf. a Mersenne, 8-12/6/1637, *infra*, p. 191. Nella lettera a Colvius sopra citata (cf. *infra*, p. 271-272) è ben chiarito il punto discriminante: Agostino si è servito del cognio "per provare la certezza del nostro essere, e in seguito per far vedere che c'è in noi una certa immagine della Trinità [...]; io invece me ne servo per far conoscere che questo io, che pensa, è una sostanza immateriale, e che non ha nulla di corporeo: son due cose molto diverse".

²⁴⁰ A Mersenne, 15/11/1638, *infra*, p. 230. Il lettore può trovare nella selezione qui proposta tutte le occorrenze del nome di Agostino nelle lettere cartesiane.

l'anno prima D. non si era preso la briga di controllare direttamente sui testi, ma aveva dato il suo giudizio sulla base di quanto gli era stato riferito da Mersenne: smarrita la lettera, è costretto a sospendere il giudizio. È chiaro da ciò che il filosofo non aveva assegnato alcun particolare valore alla segnalazione di Mersenne. Il suo interesse per l'illustre precedente sembra avere natura puramente tattica: "Vi sono davvero grato che mi informiate dei passi di sant'Agostino, che possono servire per dare autorità alle mie opinioni"²⁴¹.

Il giudizio che su questa spettacolare convergenza tra il santo di Ippona ed il filosofo si dava tra coloro che simpatizzavano con la filosofia cartesiana è ovviamente di ben altra natura: bisognava infatti riconoscere a D. il merito di irrobustire con nuovi argomenti verità indispensabili alla saldezza della fede cristiana. Due esempi per tutti, Mersenne e Arnauld. Il primo spiega a Voëtius, che lo aveva sollecitato a prendere la penna contro D., la ragione su cui anzitutto fonda la sua ammirazione per il filosofo. E adduce proprio la consonanza con Agostino: "quell'uomo, che mai si era occupato di Teologia, ha risposto [alle obiezioni] nei termini più convenienti. Riflettendovi sopra attentamente, e dando una nuova occhiata alle sei Meditazioni e alle risposte alle quarte acutissime obiezioni, mi son persuaso che Dio ha infuso una qualche luce straordinaria in quest'uomo, che ho scoperto inoltre così conforme all'ingegno e alla dottrina di Agostino, da ritrovare tutte le stesse cose, o quasi, nell'uno e nell'altro"²⁴². L'autore delle quarte obie-

²⁴¹ A Mesland, 2/5/1644, *infra*, p. 364. Così anche nella risposta alle quarte obiezioni: "Io non mi fermerò qui a ringraziarlo del soccorso che egli mi ha dato, fortificandomi con l'autorità di sant'Agostino..." (AT, VII, 219; Garin, 2, 210).

²⁴² Mersenne a Voëtius, 13/12/1642, CM, XI, 372-376 (citata pure in AT III, 602-604), e già posta da Cleselier, che la tradusse in francese, in testa al secondo volume delle *lettres*. A titolo di esempio, Mersenne cita poi un passo della prefazione delle *Meditationes*: "basta dunque che ricordiamo che dobbiamo considerare le nostre menti come finite e Dio, invece, come incomprendibile e infinito, perché quegli argomenti non costituiscono per noi alcuna difficoltà". *Meditationes, Praefatio ad lectorem*, AT VII, 9; Loj, I, 658, passo che mette direttamente a confronto con un brano in verità ben altrimenti veemente di Agostino (ma per B. Rochot si tratta di un apocrifo), in cui si dice che la mente, giunta al cospetto della maestà divina, "spaventata pinga la testa pavida, e fuggendo nei più riposti concetti della mondana sapienza cerca riparo, e scolti ormai i legacci dei sillogismi insuperabile ammutolisce". Per parte sua, Voëtius troverà questo paragone tra D. e Agostino degno di una risata.

zioni era poi Arnauld, il giovane dottore in teologia, da poco ricevuto dalla Sorbona e ancora non caduto in disgrazia a causa del suo giansenismo. Questi aveva già segnalato nelle sue obiezioni la prossimità di Agostino al *cogito* cartesiano²⁴³, ed aveva anzi citato il suo maestro su altri tre punti: a proposito della distinzione "tra l'immaginazione e il pensiero o l'intelligenza"²⁴⁴; riguardo alla stupefacente interpretazione cartesiana dell'*aseitas* divina²⁴⁵, e infine per circoscrivere il criterio intellettuale della chiarezza e distinzione, e collocare a lato del sapere non solo la vuota e infondata opinione, ma anche la credenza: fondata però, questa, non sulla ragione ma sull'autorità²⁴⁶. Si capisce da tutti questi segnali quale piacere Arnauld prendesse "alla lettura di una copia delle *Méditations*: una metafisica che risvegliava dei ricordi agostiniani sotto il nome di un autore che, con i saggi che accompagnavano il *Discours de la Méthode*, si rivela uno dei maestri della geometria e della fisica contemporanea"²⁴⁷.

Con Arnauld compare uno dei protagonisti maggiori della diffusione del cartesianesimo in Francia, e della sua commistione con l'agostinismo: se vi è un cartesianesimo di Port-Royal²⁴⁸ è anzitutto per il suo tramite, perché gli altri solitari che si riunivano attorno al monastero (Sacy, Barcos, lo stesso Pascal²⁴⁹) non avevano ra-

²⁴³ Arnauld cita il capitolo III del II libro del *De libero arbitrio*: cf. AT VII 198; Loj, I, 790-791.

²⁴⁴ Arnauld cita con approvazione dal cap. XV del *De Animae quantitate* e dal cap. IV, libro I, dei *Soliloquia*.

²⁴⁵ Questa volta Arnauld si serve di Agostino contro D., a riprova della tesi che non si può domandare perché Dio perseveri nell'essere - domanda che precipiterebbe Dio nell'ordine del tempo -, e dunque dell'illegittimità dell'estensione della richiesta di una causa per l'esistenza stessa di Dio.

²⁴⁶ Qui si tratta di ampi estratti dal cap. XV del *De unitate credendi*, con i quali si stabilisce il differente statuto del credere, dell'opinare, dell'intelligere.

²⁴⁷ H. GOCHIER, *Cartésianisme*, cit., p. 126.

²⁴⁸ Port-Royal è il monastero presso il quale si riunivano gli amici e seguaci dell'abate di Saint-Cyrus, che aveva introdotto in Francia l'interpretazione giansenista dell'agostinismo. Cf. SAINTE-BEUVE (*Port-Royal*) (1888), Firenze 1964) farà di questo centro il fuoco della propria ricostruzione dell'intera storia spirituale della Francia del XVII secolo. Opposta a questa interpretazione, quella fornita da H. BREMOND, *Histoire littéraire des sentiments religieux en France*, 12 voll., Paris 1916-36. Si veda anche la sintesi di A. ADAM, *Sur le problème religieux dans la première moitié du XVIIe siècle*, Oxford 1959.

²⁴⁹ La posizione di Pascal (che a quanto pare chiamava D. "il dottore della ragione"): cf. il manoscritto di recente ripubblicato da J. LESAULNIER con il titolo *Port-Royal iso-*

gioni di particolare simpatia, oltre che per D., per la filosofia in genere²⁵⁰: solo nel caso di Arnauld, e in misura minore di Nicole, si può parlare di una durevole influenza della filosofia cartesiana²⁵¹. Tanto durevole e così pervasiva che, tramontato il periodo delle persecuzioni religiose e dei grandi incontri o scontri intellettuali (con Pascal, Malebranche, Leibniz) a lungo non gli è rimasta addosso (ingiustamente) altra immagine che quella del cartesiano lento e laborioso masticatore di concetti, teologo pedante e verboso povero di inventiva personale²⁵². Le vicende polemiche in cui Ar-

*lite. Recueil de choses diverses, 1670-1671, Paris 1992, p. 411) è ovviamente più complicata: in lui non c'è semplicemente il rifiuto della filosofia, come in Sacy o in Barcos, ma c'è piuttosto un impegnativo lavoro di smontaggio e destituzione teorica della pertinenza dei concetti filosofici nelle cose della religione (e della vita stessa), che viene condotto in particolare modo sul *corpus* della metafisica cartesiana. Su ciò ci permettiamo di rinviare, oltre che a V. CAEREAUD, *Pascal et la philosophie*, Paris 1991, anche al nostro *La scena di Pascal. Politica e filosofia nel barocco delle Pensées* (in corso di pubblicazione).*

²⁵⁰ A quanto racconta FONTAINE, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht 1736, II, pp. 52 e ss., Sacy non nutrivva alcuna simpatia per D. come non ne nutrivva per Aristotele. L'uno vale l'altro: cioè nulla, per la salvezza. Anche l'*Entretien avec Monsieur de Sacy*, composto con materiali pascaliani dallo stesso Fontaine (Paris 1994), recita tracce di questo atteggiamento di Sacy verso la filosofia: D. vi viene paragonato ad un ladro che viene di notte per uccidere un altro ladro e sottrargli il bottino - l'altro ladro della verità cristiana non essendo stato altri che Aristotele.

²⁵¹ Il documento più importante del cartesianesimo giansenista è *La Logique de Port-Royal* che si deve alla collaborazione fra Arnauld e Nicole. Essa accoglie nella seconda edizione del 1664 interi passaggi delle *Regulae cartesianae* (le quali erano peraltro ancora inedite a quella data: cf. *Grammatica e Logica di Port-Royal*, a cura di R. SIMONE, Roma 1968). È vero pure che Madame de Sevigné considerava giansenista e cartesiano quasi come sinonimi, e Fontaine nelle sue *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* racconta che a Port-Royal e dintorni si conducevano esperimenti sulle bestie, il che peraltro conferma il senso apologetico impresso alla tesi cartesiana sulla natura puramente meccanica degli animali. Il *Recueil* citato sopra, n. 249, ci assicura che il fisico cartesiano Robault (su cui il giudizio era articolato: "non ha quasi nulla che non sia di D.", p. 178, ma "è un buon filosofo", "parla con esattezza; stile dogmatico ammirabile; poca memoria", p. 604) e il suocero Cleselier partecipavano alle riunioni che si tenevano intorno al duca di Liancourt, animatore di un circolo intellettuale frequentato anche da oratoriani e giansenisti, al cui proposito J. ORCIBAL, *Descartes et sa philosophie jugés à l'Hôtel Liancourt (1663-1674)*, in AA. VV. *Descartes et le cartésianisme hollandais*, Paris 1990, p. 107, ha scritto: "Ci sono nell'Hôtel Liancourt uomini di chiesa che sperano di conciliare teologia e filosofia, tradizione e ragione, Agostino e Descartes. Si vede bene quel che li seduce delle *Méditations*: è la possibilità di trarne armi contro i libertini".

²⁵² Su Arnauld si vedano le ricostruzioni (che in parte lo riscattano) di C. SENOFONTO, *Ragione moderna e teologia. L'uomo di Arnauld*, Napoli 1989 e A.-R. NDIYAR, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris 1991. La *Revue internationale de Philosophie* gli ha di recente dedicato un fascicolo monografico (4/1994).

nauld fu coinvolto cadono fuori dell'orizzonte temporale della *correspondance*²⁵³, e dobbiamo perciò trascurarle. Ma le circostanze dell'incontro con la filosofia cartesiana vi sono ben rappresentate: nel 1641, sollecitato da Mersenne, è chiamato a dire quel che pensa delle *Meditationes*²⁵⁴, e noi sappiamo che D. riconoscerà volentieri nell'estensore delle *objectiones IV* colui che più di tutti è penetrato nel senso vero della sua metafisica²⁵⁵; nel 1648, prende egli stesso l'iniziativa di scrivere a D., durante il viaggio del filosofo a Parigi, dimostrando ancora una volta grande acume nell'individuazione di nodi controversi del pensiero cartesiano. D. è così costretto a precisare la sua teoria della permanente attualità del pensiero, e conseguentemente a spiegarsi intorno alla natura della memoria e della riflessione; deve poi chiarire che la *cogitatio* non costituisce affatto un "che di universale", sotto cui siano compresi tutti i differenti modi di pensare, ma ha invece lo *status* individuale, sostanziale, di una "natura particolare"; deve infine ritornare sulla questione del rapporto fra la *mens incorporea* e il *corpus*, e ammettere francamente che la capacità dell'anima di muovere il corpo, benché larghissimamente attestata dall'esperienza, è tuttavia razionalmente impenetrabile²⁵⁶. Arnauld si dichiarò sempre soddisfatto dei chiarimenti fornitigli, in seguito passò sotto silenzio i punti di maggiore attrito²⁵⁷, e soprat-

²⁵³ La persecuzione religiosa di Arnauld, accusato di giansenismo e costretto alla clandestinità dopo la pubblicazione del libro *De la fréquente communion* (1643), comincia tuttavia prima, e D. ne ebbe notizia: cf. all'abate Picot, 1/4/1644, *infra*, p. 427, n. 1.

²⁵⁴ Le obiezioni riguardano le difficoltà della distinzione dell'anima dal corpo, lo strano ibrido dell'idea *materialiter falsa* (*Med. III*), che sembra contraddire la tesi che il falso appartenga solo al giudizio (*Med. IV*) e la delicatissima questione dell'accezione positiva in cui D. intende la *perseità* di Dio (cioè come *causa sui*). *En passant*, si fa cenno anche al circolo vizioso in cui D. sarebbe caduto, dimostrando l'esistenza di Dio in forza del criterio dell'evidenza e poi fondando la validità questo criterio sull'esistenza di Dio. Da teologo, Arnauld chiede poi che sia chiarita meglio la natura fittizia del dubbio; che si circoscriva esplicitamente la dottrina della *Med. IV* all'errore, escludendo il peccato; che si delimiti la ricerca della certezza alla sfera teoretica, facendo solve le cose che riguardano la fede e le azioni della vita; e che infine si dica una parola sul mistero eucaristico, che pare messo in pericolo dalla nuova fisica.

²⁵⁵ Cf. a Mersenne, 4/3/1641, *infra*, p. 291-292.

²⁵⁶ Cf. a Arnauld, 1/4/1648 e 29/7/1648, *infra*, p. 426 e p. 428. Arnauld tocca in verità anche altri punti: la questione del vuoto, quella della natura della durata, e, come già nel '41, quella eucaristica.

²⁵⁷ Per esempio la dottrina della creazione delle verità eterne. Per sollecitato da Leibniz, Arnauld evitò sempre di pronunciarsi esplicitamente contro di essa: cf. A. R.

tutto mostrò sempre di apprezzare la netta separazione cartesiana dei domini della filosofia e della teologia: non si trattava per lui di una opposizione, o anche solo di una forma di agnosticismo o di indifferentismo, visto che la metafisica di D. poteva tornare utile a consolidare le verità di fede (e quanto D. stesso peraltro dichiara nella lettera dedicatoria alla Sorbona premessa alle *Meditationes*)²⁵⁸, ma semplicemente di una rispettosa (e necessaria) distinzione²⁵⁹.

Vi era poi per il teologo un punto di convergenza obiettiva con il cartesianesimo: i nemici di Arnauld erano i gesuiti, e fu loro responsabilità (Arnauld accusò il padre Fabri)²⁶⁰ se i libri di D. furono messi all'indice. Vivente D., tuttavia, lo stato dei rapporti con la Compagnia di Gesù, della quale il filosofo era stato allievo, non giunse mai alla rottura. La *correspondance* mostra anzi D. in rapporti amicali, fra gli altri, con i padri Vauier, Charlet, Dinet, Mesland, Fournier, Noël, alcuni dei quali furono membri influentissimi della Compagnia; nel '38, D. raccomanda ad un genitore premuroso di mandare il figlio nelle scuole dei gesuiti, perché è lì che si insegna meglio la filosofia²⁶¹, ed è noto che il filosofo riservò sempre un'attenzione particolare ai suoi antichi maestri, sia al momento della pubblicazione degli *Essais*²⁶², che soprattutto più tardi,

NOYAE, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, in "Revue internationale de Philosophie", 1994/4, pp. 391-419.

²⁵⁸ Di qui la reazione scandalizzata del teologo, quando giunse la condanna della Congregazione dell'Indice: si condanna l'antidoto invece del veleno, D. che dimostra l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima invece di Gassendi, che pretende di rovinare quelle dimostrazioni: lettera a *du Vaucel*, in *Oeuvres*, III, p. 366 (citata anche in cf. F. BOUILLE, *Histoire*, I, 467-468).

²⁵⁹ Per spiegare l'attitudine di D. nei riguardi della teologia, J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris 1945, pp. 334-335, non trovava nulla di meglio dei termini con i quali Giansenio, nel *Liber Proemialis* dell'*Augustinus* (1640), distingue la filosofia, scienza fondata sul ragionamento, dalla teologia, fondata sull'autorità e sulla memoria della Parola, distinzione in forza della quale alla teologia non resterebbe alcun margine speculativo.

²⁶⁰ Nella *correspondance* si legge il liquidatorio giudizio di D. sulla *Philosophia Universa* dei gesuiti che brigherà a Roma contro i suoi scritti: cf. a Mersenne, 2/11/1646, AT, IV, 554. Al contrario Mersenne ne aveva ben altra opinione, se va riferito a Fabri il giudizio reso a Huygenz, fine settembre 1646: "è una delle più sottili filosofie che siano mai state fatte" (CM, XIV, 497).

²⁶¹ A " " , 12/9/38, *infra*, p. 227.

²⁶² Cf. a Fournier, ottobre 1637, *infra*, p. 199.

quando si trattò di dare, con i *Principia* (queste, almeno, erano le intenzioni di D.), il nuovo manuale per le scuole²⁶³.

Il problema era Pierre Bourdin. Con il professore di matematica e fisica del Collège Clermont di Parigi i contrasti erano sorti già nel 1639, e s'erano rinnovati poi l'anno successivo, quando si discussero pubblicamente le tesi di ottica sostenute da un allievo del gesuita, Charles Poitier, in cui si prendevano di mira le opinioni cartesiane sulla materia sottile, sulla riflessione e sulla rifrazione della luce. Le tesi furono poi introdotte dalla *Vétilation*, sorta di preambolo vivacemente polemico di mano dello stesso Bourdin. Di tutto ciò il filosofo viene prontamente messo a conoscenza dall'amico Mersenne. E ovviamente non rimane in silenzio. Indignato per il fatto che il gesuita non aveva inviato le obiezioni al suo editore, così come nel *Discours* aveva pregato che si facesse²⁶⁴, decide di muoversi su due piani: da un lato risponde punto per punto alle contestazioni mossegli, senza risparmiare ironia e sarcasmo, dall'altro si rivolge al Rettore del collegio, il padre Hayneuve, fingendo di ignorare il nome di Bourdin per coinvolgere nello scontro l'intera Compagnia, convinto che "omnia membra vestri Corporis tam arte inter se esse coniuncta, ut nihil ab uno fiat, quod non ab omnibus approbetur"²⁶⁵.

Non passa molto tempo, che il conflitto, mai del tutto sopito, riesplode. Si tratta questa volta delle *Meditationes*. Bourdin non si limita a stendere delle obiezioni (le future settimane, piene di insulsgagnini a dire di D., che chiudono la serie delle obiezioni nella II ed. del '42), ma si permette di formulare una proposta a Mersenne: che D. rinunci a scrivere contro la Compagnia, che io rinuncerò a pubblicare le mie obiezioni. La proposta è sdegnosamente respinta²⁶⁶: ricevuto lo scritto di Bourdin, stende le sue risposte in

²⁶³ Su questa vicenda, qualche cenno più avanti, *infra*, p. 139.

²⁶⁴ *DdM*, parte VI, AT, VI, 75; Loj, I, 551.

²⁶⁵ *A Hayneuve*, 22/7/1640, AT, III, 99. Non è da escludersi che D. paventasse anche la poco piacevole prospettiva di defatiganti dispute con singoli professori, che lo avrebbero costretto a scendere sul terreno di battaglia senza però impegnare il buon nome della Compagnia. Dalla ricostruzione fornita dallo stesso D. nella lettera a Dinet, pare comunque che il Corpo lasciò a Bourdin tutta la responsabilità dello scontro, senza prenderne apertamente le difese.

²⁶⁶ *A Mersenne*, 22/12/1641, AT, III, 466. Nella foga della risposta, D. dice così che sappiamo non vera, che cioè non aveva mai coltivato il proposito di scrivere contro i ge-

tono di scherno, poi si rivolge al padre Dinet, suo antico ripetitore di filosofia a Le Flèche e ora Provinciale di Francia, e (senza far noni) si lamenta per essere vittima di un'ingiustizia: i gesuiti attaccano proprio lui, D., mentre in Olanda i protestanti (Voëtius) lo perseguitano in quanto cattolico! Sono gli anni di preparazione dei *Principia*, e D. non ha alcun interesse a rompere del tutto: al padre Vatièr, dirà che replicare a Bourdin era stato per lui come farsi tagliare un braccio o una gamba, ma non c'era altro rimedio²⁶⁷. Sarà l'ambizione, sarà invece il desiderio di tranquillità, e una condotta ispirata al principio: non attacco se non chi mi attacca – sta di fatto che una storia che aveva conosciuto momenti anche aspri di scontro e poco o nulla concesso alle gentilezze, ha un finale quasi stucchevole: grazie ai buoni uffici di un suo parente lontano e di altri confratelli, D. non solo riacquista le buone grazie del padre Bourdin²⁶⁸, ma ottiene persino che sia lui a distribuire nella Compagnia i *Principia*, presunto cavallo di Troia dell'offensiva cartesiana nei confronti della Compagnia.

Ora, che dire dell'intera vicenda, di cui purtroppo non abbiamo in questa sede potuto riprodurre tutte le *pièces*? In primo luogo, che essa ha fatto discutere molto più per la decifrazione delle mosse tattiche di D. che non per la sostanza reale delle questioni in essa sollevata. In effetti, i noti giudizi sulla proverbiale prudenza del *philosophe au masque* poggiano spesso e volentieri sul comportamento (forse lineare, ma non sempre limpido) tenuto dal filosofo nelle diverse fasi del *différend* con Bourdin. In secondo luogo, che D. non l'avrebbe condotta al modo in cui lo fece, se fosse stato indifferente al successo della sua filosofia: lo confessa lui stesso, in lettera al padre Charlet²⁶⁹, costringendoci ad accantonare la tradizionale immagine del filosofo solitario e schivo. In terzo luogo, che in tutta la vicenda D. dimostra di aver sempre confidato, senza

vinti, quando invece per più di un anno è rimasto indeciso se farlo o meno: cf. più avanti, p. 139. Il progetto comparirà anche più tardi: cf. *a Charlet*, agosto 1646, *infra*, p. 462.

²⁶⁷ *A Vatièr*, 17/11/1642, AT, III, 596.

²⁶⁸ Cf. *A Charlet*, 9/2/1645, *infra*, p. 376; *a Dinet*, 9/2/1645, AT, IV, 158. Lo stesso giorno D. scrive anche a Bourdin, dicendosi obbligato con lui, e assicurandolo che "una delle ragioni che più di altre mi fanno desiderare di soggiornare a Parigi, è di avere più occasioni di darvi prova dei miei servigi, e mostrarvi che sono sinceramente e affettuosamente, ecc." (*A Bourdin*, 9/2/1645, AT, IV, 161).

²⁶⁹ *A Charlet*, 9/2/1645, *infra*, p. 377.

la minima incertezza, di essere dalla parte della verità: le obiezioni di Bourdin non possono certo rovinargli la reputazione, né a Roma né altrove, ma possono solo infamarlo²⁷⁰. Infine, che in tutta la faccenda D. conservò comunque un giudizio sostanzialmente positivo sulla compagnia, mostrando una sicura volontà di cogliere i segnali di apertura e di novità che provenivano dalle sue fila: si compiace, ad esempio, quando trova interlocutori validi tra i membri di quel corpo²⁷¹, e si felicita quando s'accorge che fanno circolare anche opinioni "un po' nuove"²⁷².

1644. È l'anno della riconciliazione con Bourdin, ma è anche l'anno del primo viaggio di D. a Parigi, dopo circa quindici anni di assenza dalla capitale. E a Parigi non ci sono solo giansenisti o gesuiti. D. si accompagna ad un suo intimo amico, l'abate Claude Picot, priore du Rouvre, che ricambiando l'ospitalità ricevuta in Olanda lo accoglie nella sua *maison*²⁷³. È lì che il filosofo riceve le continue visite degli amici²⁷⁴, è con lui che viaggia in provincia nell'estate, è ancora a lui che affida la cura dei suoi affari privati. Una forte amicizia, suggellata nel '47 dalla traduzione francese dei *Principia*, che varrà a Picot la fama di "interprete autorizzato" della fisica cartesiana²⁷⁵. Questo Picot però non è soltanto un fervente

²⁷⁰ A. Mersenne, 22/2/1641, AT, III, 467: "Cum enim ita mihi conscius sim, ut qui de me vera tantum loquantur, famae meae nocere nunquam possint, necesse est ut quicumque volent illum laedere, mentiantur".

²⁷¹ Uno di essi è Vazier, di cui a Mersenne, 17/11/1642, *infra*, p. 346, cita soddisfatto il giudizio lusinghiero sulla *explication* eucaristica; un altro è Mesland, che stese fra l'altro un *abvège* delle *Méditations* (andato perduto) molto apprezzato dal filosofo (a Mesland, 9/2/1645, *infra*, p. 377).

²⁷² A. Mersenne, 23/11/1646, AT, IV, 567, a proposito del libro del padre Noël, *Sol flamma, sive Tractatus de Sole*, Parisiis 1647.

²⁷³ Picot era rimasto presso D. per circa sei mesi, dall'estate del '41 agli inizi del '42. A sua volta, ospiterà ancora D. in occasione del secondo viaggio di questi a Parigi, nel 1647. Infine, nel '48, dopo essersi prodigato per trovare al filosofo conveniente sistemazione, lo ospita ancora una volta per qualche tempo in casa sua prima del ritorno nei Paesi Bassi. R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Paris 1943, p. 204 nota la circostanza, tanto più che D. si è sempre mostrato "geloso della sua indipendenza".

²⁷⁴ A. BAILLET, *Vie*, II, 217. Il biografo ricorda pure che in quelle settimane si poteva incontrare D. anche presso l'amico Myderge o presso Mersenne.

²⁷⁵ Cf. AT, V, 608. L'edizione nazionale riporta a questo proposito la lettera di Picot a Carcavi (AT, V, 602-607) in cui si prova ad interpretare l'esperienza di Torricelli in base ai principi della fisica di D.

cartesiano e un buon amico, è anche un prete che secondo Talle-
mant des Réaux rifiutò i sacramenti in punto di morte, e che, vera
o no questa storia, si è costruito comunque solida fama di
*vivent*²⁷⁶. Sappiamo per esempio che conosceva G. Naudé²⁷⁷, e che
probabilmente andò a fare visita a D. accompagnandosi con il prin-
cipe dei libertini, Jacques Vallées Des Barreaux²⁷⁸. Se poi aggiun-
giamo l'incontro col Signor de Gersan di cui parla Balzac²⁷⁹, il ver-
so di Ovidio che secondo René Pintard fu la "parola d'ordine" di
tutti i libertini²⁸⁰, e la bella citazione di Théophile a Chanut²⁸¹, di-
sponiamo di diversi elementi che in un arco di tempo piuttosto
lungo restituiscono un'atmosfera diversa da quella respirata finora:
non più a contatto con le scuole e le università, né con apologisti o
cardinali, ma con 'begli spiriti', miscredenti o semplicemente cu-
riosi insofferenti verso i quadri tradizionali del sapere e della mor-
ale. Certo, D. è colui che ha dimostrato l'esistenza di Dio e l'im-
mortalità dell'anima, colui cioè che, come voleva il Mersenne apo-
logista, più di ogni altro poteva contribuire a disperdere i 'miasmi'
velenosi del razionalismo padovano e dello scetticismo propagati
insieme con lo spirito della rinascenza nella società francese a par-
tire dalla seconda metà del XVI secolo²⁸². Ma egli è anche colui al

²⁷⁶ Cf. R. PINTARD, *Le libertinage*, cit., p. 204 e p. 606.

²⁷⁷ Lo si desume da una notizia di A. Baillet, *Vie*, II, 284, che riferisce di una lettera di Naudé a Picot in cui si segnala la maniera poco rispettosa con cui D. era trattato da un gesuita tedesco, il padre A. Kircher, personaggio poliedrico, autore di un *De arte Magica*, Roma 1641.

²⁷⁸ A. Baillet, II, 176 parla di una visita di Des Barreaux a Leida. Su questa base, AT, III, 332 propone di riconoscere nel Consigliere in visita al filosofo, di cui D. parla a Mersenne, 4/3/1641, AT, III, 332, il profilo del libertino.

²⁷⁹ Cf. Balzac a Desartes, 30/3/1628, AT, I, 570. J. SIRVEN, *Les années d'apprentissage*, cit., p. 317 ricorda che François du Saucy, signore di Gersan, fu medico romanziere e filosofo ermetico; nel suo palazzo (siamo nell'agosto del '24) si sarebbero dovute discutere, al rumoroso cospetto di un migliaio di invitati, tesi antiperipatetiche condannate dal Parlamento di Parigi. La seduta fu sciolta d'autorità.

²⁸⁰ R. PINTARD, *Le libertinage*, cit., p. 566. Il verso "Bene vixit, bene qui latuit" è citato a Mersenne, aprile 1634, *infra*, p. 178, a proposito della condanna di Galilei.

²⁸¹ A. Chanut, 1°/2/1647, AT, IV, 617, Loj, II, 476-477: "O dei, che bella preda ebbe il bel Paride! Quanno fece bene quell'amante, quando accese il rogo di Troia, per spegnere il proprio!" *Les Oeuvres du sieur Théophile*, Lyon 1658, p. 195 (*Pour Made-moiselle D. M. Stances*).

²⁸² Cf. gli studi di H. BUSSON, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance 1533-1601*, Paris 1922, e *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris 1933.

quale la vivissima sensibilità religiosa di Pascal non potrà perdonare il fatto di avere estromesso Dio dal mondo²⁸³: un filosofo che non appare mai preoccupato da questioni di salvezza, mai rivolto al soprannaturale, mai in lotta contro i tormenti della carne, mai angosciato da domande intorno al proprio destino ultimo²⁸⁴.

Il fatto che D., nello stringere amicizia, non si ponesse problemi di ortodossia, non vuol comunque dire che lo si debba sospettare di militare fra i libertini²⁸⁵. Da costoro lo terranno lontano il rifiuto programmatico dell'erudizione, che infarcisce invece i loro libri, e la battaglia contro lo scetticismo a tutti loro insegnato da Montaigne e Charron, erudizione e scetticismo che costituiscono dunque un denominatore comune a molti di questi uomini. Simili prossimità dimostrano invece che i confini tra mondi diversi non erano così netti né così impermeabili come si suole credere, e che la *retraite* cartesiana, nella vita col rifugio in Olanda, e nel pensiero, col proposito di costruire, come si legge nel *Discours, sur son fond*²⁸⁶, non ha mai preso un significato religioso²⁸⁷, mai ha assun-

²⁸³ Cf. B. PASCAL, *Pensées* (§ 77 secondo la numerazione di L. Brunschvicg, in *Oeuvres*, Paris 1904-1914; § 1001 secondo L. Lafuma, in B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Paris 1951): "Non posso perdonare a Descartes: egli avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto evitare di fargli dare un colpo, per mettere il mondo in movimento; dopo di che non sa più che farsene di Dio".

²⁸⁴ È in questi termini che lo presenta L. LABERTHONNIERE, *Études sur Descartes*, II, Paris 1935, pp. 267-268, come un filosofo che s'occupava d'altro, e a causa del quale, si può aggiungere, la filosofia moderna ha preso effettivamente ad occuparsi d'altro.

²⁸⁵ Sospetti tuttavia ce n'erano, se Merseune (a Rivet, metà agosto 1642) dovette prendere posizioni contro le voci che circolavano: "Non posso credere che Descartes non sia veramente Cristiano, e non bisogna con leggerezza prestar fede a quanto riferisce un terzo o un quarto uomo [...]: se non vedo e sento coi miei stessi occhi e le mie orecchie, non intendo credere al male che si dice di alcuno [...]. Quanto ai suoi scritti, non abbiamo ancora nulla da cui si possa giudicare altro se non che è un ingegno eccellente, che può servire molto alla religione cristiana, se vi si vuole dedicare" (CM, XI, 234).

²⁸⁶ "Non ho mai inteso estendere i miei progetti al di là di una riforma dei miei pensieri per costruire su un terreno che appartenga esclusivamente a me", *DdM*, parte II, AT, VI, 15; Loj, I, 508.

²⁸⁷ Tra i passi più significativi dell'astensione cartesiana da una meditazione sulle verità rivelate, e della convinzione che nessuna cultura umana può avvicinare alla fede, cf. *DdM*, parte I, AT, VI, 8; Loj, I, 503; *PP*, parte I, § 25, AT, VIII-1, 14; Loj, II, 79; *Entretien avec Burman*, AT, V, 176; Loj, II, 571. Anche nel corso della *correspondance* potranno essere rintracciate osservazioni analoghe.

to l'abito di una severa austerità dei costumi e neppure si è tradotto in un orgoglioso e sprezzante isolamento intellettuale. A Balzac, nel '31, D. raccontava di dormire dieci ore a notte e di non rifiutare ai sensi "nulla di ciò che un filosofo possa loro permettere"²⁸⁸; diciotto anni più tardi, a Brasset, trova modo di spiegare che la sua filosofia non insegna affatto a "rigettare l'uso delle passioni"²⁸⁹; sono piccole indicazioni, che però dovrebbero obbligare a scolorire alquanto la tinta stoica spesso prestata alla morale cartesiana. Quanto all'isolamento, non è certo totale, né di fatto né di diritto: nel '40 si augura la più stretta collaborazione tra coloro che si impegnano nella ricerca della verità, e nel '46 si duole che non si possano riunire tutte insieme le *bonnestes gens* con cui converserebbe volentieri²⁹⁰. Nell'uno e nell'altro caso, si tratta di un numero ristretto di persone, di una *élite* intellettuale (non certo del *bel monde*), e per la verità D. ha ragione di stimare piccolo il numero di coloro che appartengono alla comunità scientifica e ne accettano la rigorosa disciplina intellettuale.

Se pure dunque D. ha rivendicato la 'singolarità' della propria avventura intellettuale, non per questo non è possibile (o legittimo) ricostruire sul piano storico la trama delle prossimità, delle frequentazioni, dei rapporti, dei debiti culturali, delle letture, degli scambi di esperienze. Questa ricostruzione è anzi necessaria. Altra cosa è però se non si sia comunque prodotta, all'altezza della meditazione cartesiana, una profonda frattura teorica: diverrebbe allora decisivo, in questo caso, capire bene dove precisamente la si debba collocare. Qui le strade divergono, e diviene volta a volta decisivo il fatto che D. abbia sempre dichiarato di difendere la causa di Dio²⁹¹, o viceversa la raccomandazione di non perdere troppo tempo con la metafisica²⁹², la retroces-

²⁸⁸ A Balzac, 15/4/1631, *infra*, p. 168.

²⁸⁹ A Brasset, 31/3/1649, *infra*, p. 425, n. 2.

²⁹⁰ Rispettivamente: a Meysonnier, 29/1/1640, *infra*, p. 243 e a Chanut, 6/3/1646, *Gavin*, 4, 182.

²⁹¹ Cf. a Huygens, luglio 1640, *infra*, p. 255; a Merseune, 11/11/1640, *infra*, p. 270.

²⁹² *Entretien avec Burman*, AT, V, 165; Loj, II, 558-559: "Bisogna osservare che non ci si deve applicare in tal modo alle Meditazioni e alle cose metafisiche, né elaborare su di esse commenti e cose simili; meno ancora approfondirle, come prova a fare qual uno, più di quanto l'autore abbia fatto, giacché questi vi ha già messo mano sufficientemente a fondo. Basta acquisirne una volta una conoscenza in generale e ricor-

sione dal *cogito* a Dio secondo il difficile equilibrio delle *Meditationes*, o l'avanzata verso l'appropriazione della natura da parte dell'uomo secondo il programma della VI parte del *Discours*, l'*esprit de système* o il gusto per l'esperienza, l'ordine o la curiosità, e insomma, a voler (molto) semplificare, i gesuiti o i libertini. Invece di risolvere questa ambiguità, può darsi però che per intendere D. la si debba anzi mantenere, e che si debba leggere il suo pensiero non già come una fortezza chiusa, ma come l'aperto crocevia dal quale dopo tutto si dipartono strade diverse – diverse ma anche, giocoforza, unilaterali, difficili eredità nella cui trasmissione finiranno inevitabilmente col prodursi più o meno gravi distorsioni (o addirittura, a volte, vere e proprie amputazioni) del lascito cartesiano. E per la verità, seguire D. nella stesura delle opere maggiori, grazie alle tracce lasciate nella *correspondance*, vedere l'intreccio di percorsi e progetti diversi da cui esse nascono: attraverso il rinvio *sine die* dell'opera 'prima' (*Le monde*) per la produzione di parziali *échantillons* (gli *Essais*, ma tale è lo statuto dello stesso *Discours*), che il riordinamento dei *Principia* riproduce e sistema non senza provocare significativi spostamenti (in fisica, ad esempio, con la 'scomparsa' della matematica, in metafisica, poi, con un ordine completamente diverso da quello osservato nel '41 e riscritture non innocenti²⁹³) – visitare insomma il cantiere del cartesianesimo mentre l'opera è ancora in corso, aiuta se non altro a restituire quella intima complessità del suo pensiero che pretende di celarsi dietro una soltanto esibita semplicità.

darne poi la conclusione; altrimenti esse distruggono troppo la mente dalle cose fisiche e da quelle sensibili, e la rendono incapace di considerarle, mentre si dovrebbe desiderare soprattutto che gli uomini si occupino di queste ultime, perché può derivarne utilità per la vita. L'autore stesso si è d'altronde occupato a sufficienza di cose metafisiche nelle *Meditazioni* contro gli Scettici ecc., e ha costruito la loro certezza in modo tale che gli altri non debbano cercare di affrontarle, né abbiano bisogno di meditare a lungo e di tormentarsi su tali cose; è sufficiente invece che conoscano il primo libro dei *Principi*, nel quale è contenuto quanto è necessario sapere di Metafisica per passare alla Fisica, ecc.²⁹⁴

²⁹³ Si osservi solo che è lo stesso D., nel testo citato alla nota precedente, a presentare i *PP* come una versione meno problematica e 'pericolosa' della metafisica delle *Méd.*

3. Vicende redazionali

3.1 Il 'piccolo trattato'

Ma la *correspondance* si rivela insostituibile anche per un'altra ragione: essa permette di seguire D. passo dopo passo nella concezione, redazione e pubblicazione delle sue opere. Si pensi ad esempio alla vicenda de *Le Monde ou le Traité de la Lumière*, da cui si staccheranno i primi frutti del pensiero cartesiano: grazie alla *correspondance* siamo in condizione di seguire il progressivo ampliamento del progetto originario, tra malcelati entusiasmi ed esibite pru lenze. Il primo nucleo cui D. lavora nell'autunno del 1629 riguarda la spiegazione dei fenomeni sublumari: è ciò che verrà poi compreso nell'*essai* sulle meteore. Accanto ad esso, si fa presto largo l'insieme delle ricerche che confluiranno nella *Dioptrique*. E nel breve volgere di un mese D. scrive a Mersenne che conta di completare un piccolo trattato in cui dare conto di "tutti i fenomeni della Natura, ossia tutta la Fisica"²⁹⁴. A distanza di circa un anno, D. informa l'amico che il progettato "piccolo trattato" ha preso una ampiezza maggiore del previsto, così che deve rinviare la pubblicazione. Intorno al nucleo originario si addensano ora parti inedite, e dal problema delle leggi di natura D. passa allo studio dell'uomo, di cui ormai intende spiegare tutte le principali funzioni. Ad opera pressoché finita, piomba però sulla comunità scientifica la terribile notizia della condanna di Galilei²⁹⁵, e D., che non ritiene di poter espungere dal proprio sistema l'opinione del moto della terra, rinuncia a pubblicare l'opera, non volendo urtare l'autorità della Chiesa. Il materiale così elaborato confluisce in parte negli *Essais*, in parte, più tardi, ne *Les passions de l'âme*, mentre la quinta parte del *Discours* ne offre una veloce ma fedele sintesi.

Ma l'avvio, nel '29, delle ampie ricerche scientifiche di fisica ed ottica aveva significato l'interruzione di un originario progetto di metafisica di cui resta una piccola traccia nel carteggio con Mersenne

²⁹⁴ A Mersenne, 15/11/1629, *infra*, p. 150, n. 2. D. dimostra già una piena sicurezza, tanto da aggiungere che il progetto che adesso coltiva è il migliore che abbia mai concepito, ed è tale che s'aspetta di non poter essere contraddetto da alcuno.

²⁹⁵ L'allarmata reazione di D. è documentata nella lettera a Mersenne, fine novembre 1633, *infra*, p. 175.

ne: è un caso esemplare del modo in cui la conoscenza dell'epistolario può modificare la ricostruzione dell'itinerario intellettuale del filosofo, e il significato complessivo del suo pensiero. Nel '29 D. disponeva già di un "cominciamento di metafisica"²⁹⁶. Che si tratti di un "momento fondamentale del cartesianesimo"²⁹⁷ lo conferma il fatto che la stessa data è segnalata nel *Discours*, là dove si fa risalire ad otto anni prima, dunque proprio al '29, la risoluzione di ritirarsi in Olanda per l'avvio di ricerche sui "fondamenti di una filosofia più certa di quella tradizionale"²⁹⁸. Ci troviamo dunque nel punto di incrocio di tutti gli interessi fondamentali di D., là dove singoli motivi di ricerca prendono per un verso a dipendere da questioni di fondamento, e dunque a gravitare in direzione della metafisica, e per l'altro ad organizzarsi in un quadro più ampio e sicuro, e dunque nel disegno generale di una *Physique toute entière*. Per coloro che però hanno coltivato l'immagine di un D. impegnato quasi esclusivamente sul piano scientifico, che matura solo tardi (e in via del tutto subordinata e strumentale) un riconoscibile interesse per la metafisica, lo scritto del 1629 (il cui testo purtroppo non è mai stato ritrovato) deve rappresentare soltanto un episodio marginale; un nucleo di riflessioni piuttosto circoscritto che non interrompe la direzione principale della ricerca cartesiana. A questo modo, nel clima positivista della fine del secolo XIX, D. era presentato da L. Liard²⁹⁹, e le sue tesi hanno largamente influenzato intere generazioni di studiosi. Si legga per esempio Gilson: "Il fatto è che in realtà il vero fine perseguito da Descartes è esterno alla metafisica"³⁰⁰. In

²⁹⁶ Cf. a Mersenne, 20/4/1637, *infra*, p. 183. Cf. pure a Gibieuf, 18/7/1629, *infra*, p. 149, n. 2.

²⁹⁷ G. RODIS-LEWIS, *L'oeuvre de Descartes*, Paris 1971, p. 132.

²⁹⁸ *DdM*, parte III, AT, VI, 30; Loj, I, 520.

²⁹⁹ Cf. L. LIARD, *Descartes*, Paris 1882, p. 69: "ciò che caratterizza la sua fisica e ne fa una cosa interamente nuova, senza precedenti, è l'assenza di ogni idea metafisica", e poi: "nell'intera opera di Descartes, il metodo e le scienze formano dunque un'opera distinta e indipendente. Quanto vi è inserito di metafisica può esserne separato senza danni" (p. 141). Insomma, la preoccupazione "perpetua e dominante della sua vita" (p. 67) fu la fisica e non la metafisica. Di recente, M. E. SCRIBANO, *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*, Roma-Bari 1997, p. 14, ha riproposto questa lettura: "La metafisica svolge dunque un ruolo rilevantissimo nella fondazione della fisica, e questo spiega la sua straordinaria complessità ed accuratezza. Tutt'avia essa rimane, rispetto ai contenuti della fisica, una scienza strumentale".

³⁰⁰ É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris (1913) 1987, p. 441.

questa prospettiva D. figurerebbe quasi come un abusivo nella storia della metafisica moderna, e il suo pensiero avrebbe un significato epocale solo grazie alla sua fisica.

A correggere quest'ordine di idee fu H. Gouhier, allievo di Gilson, e fu proprio il biennio 1629-1630 – con l'annuncio del *commencement* di metafisica e nell'aprile-maggio del '30 la comunicazione della spettacolare dottrina della creazione delle verità eterne – a convincerlo ad abbandonare l'interpretazione fortemente riduttiva del maestro: "due correnti di pensiero, provenienti da due sorgenti separate, si fondono l'una nell'altra, e la teoria delle verità eterne nasce da questa unione della metafisica e della fisica"³⁰¹. Qui si può aggiungere che la comunicazione da parte di Mersenne del fenomeno dei pareli, all'origine de *Le Monde*, interrompe la stesura dello scritto di metafisica, al quale D. contava di lavorare ancora per "due o tre anni"³⁰², e che è solo nel corso di questo nuovo lavoro che l'idea di dare un semplice "saggio della mia Filosofia"³⁰³ si converte nel progetto di "spiegare tutti i Fenomeni della natura, ossia tutta la Fisica"³⁰⁴. È quasi impossibile, sulla base di questi elementi testuali, subordinare strettamente la ricerca metafisica ad un interesse all'otrio, ed è invece possibile intendere l'interruzione prodottasi nel corso delle ricerche cartesiane come spia di una chiara coscienza della differenza ed autonomia tra il piano di appartenenza del mai terminato *traité de la divinité* e quello di pertinenza della *physique*. Interruzione significa sul piano pragmatico accantonamento³⁰⁵, ma allude pure, sul piano teorico, ad una discontinuità, se non ad una sproporzione fra la fisica e la metafisica.

³⁰¹ H. GOUIER, *La pensée religieuse*, cit., p. 81. A seguito del lavoro di Gouhier, Gilson ritornò sulla propria posizione, giungendo ad ammettere l'autonomia della problematica metafisica cartesiana: cf. E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris (1930) 1975, pp. 175-176. Sulla lettura cartesiana di Gilson, cf. J.-L. MARCON, *L'insaturation de la rupture: Gilson à la lecture de Descartes*, in AA. VV. *Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, Paris 1980.

³⁰² A Gibieuf, 18/7/1629, cf. *infra*, p. 149, n. 2.

³⁰³ A Mersenne, 8/10/1629, cf. *infra*, p. 149, n. 2.

³⁰⁴ A Mersenne, 13/11/1629, cf. *infra*, p. 150, n. 2.

³⁰⁵ Non si trascuri il fatto che la stessa oscura interviene (sia pure per ragioni tattiche) nel *Discours* D. non continua mostrando "tutta la catena delle altre verità" dedotta dalle prime verità metafisiche, ma si contenta di dare "un'esposizione sommaria" del contenuto della fisica. *DdM*, parte V, AT, VI, 40 e 41; Loj, I, 527 e 528.

Ed è proprio nella capitale lettera a Mersenne del 15 aprile 1630 che D. sostiene per la prima volta la superiorità della dimostrazione di metafisica rispetto alle stesse dimostrazioni dei geometri, che pure costituivano già nelle *Regulae* l'esempio privilegiato di evidenza³⁰⁵. In che termini vada inteso questo *surplus*, questo incremento di evidenza in sede metafisica, è cosa che D. purtroppo qui non spiega, e che tuttavia non ha mai smesso di fare difficoltà: non sembra infatti che, a rigore, la nozione possa ammettere un più o un meno. Se è veramente tale, l'evidenza è piena ed intera, in forza di una *perceptio clara et distincta*, che è in D. l'unica misura della verità, il fondamento naturale della *ratio*, la sua prima particella elementare. Le soluzioni su cui a lungo si sono cimentati gli interpreti – per lo più appuntate sulla distinzione tra ordine *psicologico* dell'evidenza e ordine *logico*, o tra un lato *soggettivo* e uno *oggettivo* dell'evidenza, *et similia* –, sembrano paradossalmente sorvolare sul dato testuale più massiccio (e forse proprio per questo trascurato): il fatto cioè che D. disegni un movimento di trasgressione dell'evidenza verso l'alto, nel senso cioè di una eminenza e di una eccellenza: non sono le verità matematiche ad essere *meno* evidenti di quelle metafisiche, ma queste ultime ad esserlo di *più*. Non c'è una inferiorità, c'è piuttosto una superiorità. Non c'è un difetto di evidenza; c'è piuttosto un eccesso³⁰⁷.

³⁰⁵ Cf. a Mersenne, 15/4/1630, *infra*, p. 152: "perzo quantomeno di aver trovato come sia possibile dimostrare le verità metafisiche in un modo più evidente delle dimostrazioni della Geometria". Cf. anche a Mersenne, 25/11/1630, *infra*, p. 163, a Mersenne, 22/4/37, *infra*, p. 185, a 5^{ma}, marzo 1637, *infra*, p. 182. Nel *D&M*, parte IV, la dimostrazione dell'esistenza di Dio ha "maggiore evidenza" di una dimostrazione geometrica, o è "almeno altrettanto certa", AT, VI, 36; Loj, I, 524. Nella *Responso* a Gassendi, la prima è "molto più semplice e chiara dell'altra", AT, VII, 384; Loj, I, 854. E ancora nell'*Entretien avec Barman* è presentata come "più solida", AT, V, 177; Loj, II, 573.

³⁰⁷ La questione qui sollevata conduce fino al loro classico del circolo vizioso, visto che la trasgressione dell'evidenza matematica sembra imparentata con la possibilità di esercizio del dubbio iperbolico della *Med. I*; scalzare questa possibilità ed elevare a *regula generalis* la percezione chiara e distinta pare richiedere quella dimostrazione dell'esistenza di Dio che non può però non essere condotta sul filo della *perceptio*, onde il circolo, delineato già da Arnauld (AT, VII, 214; Loj, I, 795). Il movimento verso l'alto, nel senso dell'eminenza, del dubbio iperbolico, è una delle ragioni per escludere in quanto inadeguata la soluzione (in verità suggerita dallo stesso D. nelle *Responsoes II e IV*), che la garanzia divina riguardi solo la memoria dell'evidenza, e non l'evidenza attuale. Senza alcuna pretesa di esaurire una così ampia questione (per la quale rinviamo a W. DONEY (ed.), *Eternal Truths and the Cartesian Circle. A Collection of Studies*,

Determinato a rivendicare l'originalità dell'ispirazione metafisica cartesiana contro l'imperialismo del metodo e il valore del suo dislivello ontologico rispetto alla fisica, Alquié tornava sul pregiudizio di un D. interamente preoccupato dalla fisica, ma nel tracciare la linea dell'evoluzione del suo pensiero travisava anch'egli il senso delle ricerche del '29: "Quando, il 18 dicembre 1629, egli interroga Mersenne su alcune questioni dogmatiche, è ancora un puro fisico"³⁰⁸. A suo parere, "D. è partito dalla scienza, ad essa ha domandato la soluzione di tutti i problemi, e ha scoperto solo in seguito che la scienza non poteva essere pensata se non a partire dalle sue considerazioni metafisiche"³⁰⁹. Questa volta il ridimensionamento della metafisica del '29 procede però non da una svalutazione dell'interesse metafisico cartesiano, ma dalla sua dislocazione dopo, cioè *oltre*, le ricerche fisiche. E la tesi di Alquié si spinge così avanti, da negare persino che ancora nel '37 D. sia in possesso di una metafisica: "Tutto ci porta a pensare che il piccolo trattato del 1629 non conteneva affatto una metafisica, che cercheremo di mostrare non essere contenuta neppure nel *Discours de la Méthode*"³¹⁰. Quanto però al primo punto, si veda in quali termini D. si rivolge a Mersenne: "Non escludo di completare in futuro un piccolo Trattato di Metafisica, che ho cominciato quando mi trovavo in Frisia, e i cui punti principali sono di provare *l'esistenza di Dio e quella delle nostre anime*, quando sono separate dal corpo, dal che consegue la loro immortalità"³¹¹; è la parte più rilevante del pro-

Garland, London-New York 1987) ricordiamo – sulla falsariga di J. L. MARION, *La "règle générale de vérité" – Méditation III, AT VII, 34-36*, in *Questions cartésiennes II*, Paris 1996, – che la *regula generalis* è stabilita da D. indipendentemente da qualunque garanzia divina sulla sola base della qualità epistemica del cogito, e dunque *prima* di emanare se vi è un Dio e se è ingannatore, così che grazie ad essa D. può già fare ampio affidamento sul *lumen naturale*: "non potrei in nessun modo revocare in dubbio nullo di ciò che il lume naturale mi mostra" (*Med. III, AT, VII, Loj, I, 1*), e poi "dunque risulta con sufficiente evidenza che non può essere ingannatore: infatti è manifesto per lume naturale che ogni frode ed ogni inganno dipendono da qualche difetto" (*Med. III, AT, VII, 52; Loj, I, 698*). Il senso epistemologico della trasgressione dell'evidenza si monterebbe quindi nel dubbio solo fino all'*ego sum, ego existo* della *Med. II*: di lì in avanti, esso è saturato positivamente dapprima sul piano epistemologico dal *cogito*, poi su quello ontologico dal Dio che non inganna.

³⁰⁸ F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme*, Paris 1950, p. 70.

³⁰⁹ F. ALQUIÉ, *op. cit.*, p. 10.

³¹⁰ F. ALQUIÉ, *op. cit.*, p. 82.

³¹¹ A Mersenne, 25/11/1630, *infra*, p. 163.

gramma delle *Meditationes*³¹². E nell'aprile del '37, quando D. riconosce le imperfezioni della IV parte del *Discours*: "Sono circa otto anni che ho scritto in latino un cominciamento di Metafisica, dove ciò è dedotto abbastanza a lungo, e se si farà una versione latina del libro, com'è in preparazione, potrò farvelo inserire"³¹³. Il *commencement* conteneva dunque un'esposizione più ampia e più chiara del *Discours*, e non di un punto secondario, poiché l'obiezione alla quale D. riteneva di poter rispondere inserendo le deduzioni del '29 riguardava "in base a che cosa io conosca che l'anima è una sostanza distinta dal corpo, la cui natura non è che di pensare, che è la sola cosa che rende oscura la dimostrazione dell'esistenza di Dio"³¹⁴.

Siamo così condotti ad un'altra, rilevante questione: come interpretare la IV parte del *Discours*? È il secondo punto della precedente citazione di Alquié: si può dire che là dove prevale l'istanza metodica (nel '37), la metafisica sia fuori gioco? In che rapporto stanno *méthode* e *métaphysique*³¹⁵? Qual è, per dirla con Marion, la *situation métaphysique* del *Discours*? È forse la stessa delle *Meditationes*, sicché si può parlare di una sostanziale continuità del pensiero di D., e trattare il *Discours* come un *abregé* della filosofia cartesiana, oppure vi sono differenze essenziali tra gli svolgimenti dei temi metafisici nell'una e nell'altra opera?

Si tratta di questioni non semplici, che comportano un'interpretazione complessiva del pensiero di D.; in questa sede, intendiamo mostrare soltanto come, sull'insieme di siffatte questioni, la documentazione offerta dalla *correspondance* consente di integrare utilmente l'analisi sistematica delle opere edite³¹⁶.

³¹² Non però l'annuncio esatto delle *Meditationes*, come vuole G. RODS-LEWIS, *L'oeuvre de Descartes*, Paris 1971, I, p. 115, visto che a Mersenne, 11/11/1640, D. scrive che nelle *Meditationes*, non tratta "in particolare di Dio e dell'Anima, ma in generale di tutte le prime cose che si possono conoscere filosofando", *infra*, p. 269.

³¹³ A Mersenne, aprile 1637, *infra*, p. 185.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 184.

³¹⁵ "a) L'instaurazione del metodo esercita o suppone già una metafisica, parziale o completa, implicita o esplicita? b) reciprocamente, il compimento della metafisica è stato raggiunto seguendo un metodo, e, in questo caso, il metodo coincide con quello che producono le *Regulae*?", *Quelle est la métaphysique dans la méthode? La situation métaphysique du Discours de la Méthode* (1987), in J. L. MARION, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris 1991, p. 38.

³¹⁶ Rinviamo pertanto al saggio di Marion (cf. n. prec.), che contiene un efficace schema delle possibili alternative interpretative, che qui ripresentiamo sia pure con

3.2 Tra il *Discours* e le *Meditationes*

Spostiamoci dunque nei dintorni del *Discours*, "a parer mio, il progetto più eroico che mai vi fu"³¹⁷. Dalle lettere possiamo ricavare indicazioni in merito alla composizione complessiva dell'opera³¹⁸, alle reazioni che provocò³¹⁹, al tipo di obiezioni che gli furono mosse³²⁰,

qualche modifica: 1. sostenere la continuità di fondo tra le due opere, e presentare dunque il *Discours* come un esaustivo *abregé* di tutta la filosofia cartesiana (tra gli altri, F. Bouillier, É. Gilson, J. M. Beysade, W. Röck); 2. negare la portata metafisica della IV parte del *Discours* e considerare le *Meditationes* come il testo inaugurale della metafisica cartesiana: è incerto modo la tesi di Liard, ma soprattutto, entro una prospettiva rovesciata a favore della metafisica, quella di Alquié; disconoscere la pretesa continuità e misurare storicamente e teoricamente l'evoluzione dei temi metafisici fra il '37 e il '41: è la prospettiva perseguita con intenti e strumenti diversi da H. Gouhier, G. Rodis-Lewis, L. Gabe e lo stesso J. L. Marion.

³¹⁷ Mersenne a Théodore Haack, 17/11/1639, CM, VIII, p. 583.

³¹⁸ Gli studi di G. Gadoffre e di E. Denisoff contengono le ipotesi più attendibili circa la composizione del *Discours*, che risulterebbe dall'adattamento di materiali di provenienze diverse: dalle *Regulae* (II parte) o *Le Monde* (V parte), ad altri scritti di cui ci informa appunto la *correspondance*: l'*Histoire de mon esprit* (I parte), su cui, *infra*, p. 368, n. 1, e il *traité* del '29 (IV parte) del quale si è parlato. Composta per l'occasione fu solo la III parte, mentre la VI contiene presumibilmente le prime considerazioni stese da D. (fine '35 - inizio '36) a titolo di introduzione alla *Disputaire* e alle *Mémoires*, i soli saggi che in un primo momento intendesse pubblicare. Contro una lettura discontinuista del *Discours*, cf. E. M. CURLEY, *Cohérence ou incohérence du Discours?*, in *Le Discours et sa méthode*, cit., pp. 41-64.

³¹⁹ "Non ho più visto D. dalla pubblicazione del suo libro, la cui attesa ha fatto più rumore della stessa pubblicazione. Sento dire che Fromondus, di Lovanio, gli ha inviato le sue obiezioni, cui D. ha risposto. Ma finché non dà la chiave dei suoi segreti, saranno lettere chiuse a più" Rivet a Mersenne, 29/4/1638, CM, VII, 185-186. Lo stesso Mersenne si lamentava della ritrosia dell'amico: "Quanto alla filosofia del sig. Des Cartes, me ne scrive a volte sulle difficoltà che gli propongo, ma non ho mai visto nulla di così sottile. Credo che abbia più ingegno di tutti i filosofi che l'hanno preceduto, e anche più solidità e giudizio. Ma non c'è modo di avere la sua fisica e metafisica, dove sono i fondamenti" (a Rivet, 15/9/1639, CM, 510-511). Di questa delusione provocata dal fatto che da tempo si attendeva da D. non qualche saggio ma il sistema intero, c'è traccia nella stessa *correspondance* cartesiana: a Mersenne, 15/11/1638, *infra*, p. 250. Tra gli amici di D. si ebbero però anche reazioni entusiastiche: "Ho divorato il vostro discorso sul Metodo, che è davvero la cosa meglio digerita, la più matura, e per dirla con gli Italiani che hanno un'espressione più vivace, la più saporita che abbia mai vista. Se vi interessa la mia opinione, ebbene confesso che mi soddisfa sotto ogni punto di vista" (Huygens a Descartes, 24/3/1637, AT, I, 626).

³²⁰ Per una loro completa rassegna, occorre spogliare la *correspondance* nell'intero biennio 1637/38: D. ne fa una prima recensione a Huygens, 9/3/1638, *infra*, p. 207 (cf. anche p. 210, n. 11). In questa sede si è cercato di documentare in particolare le obiezioni dirette contro il *DuM*, omettendo quelle che investirono gli *Essais*.

al rapporto interno fra il *Discours* e gli *Essais*³²¹, e più in particolare intorno al rapporto fra il metodo e le meditazioni metafisiche della IV parte. La *correspondance* ci dà anzitutto il "titolo generale" proposto da D. nel marzo del '36:

*Progetto di una Scienza universale che possa elevare la nostra natura al suo più alto grado di perfezione. Con in più la Diottrica, le Meteore e la Geometria, dove le più curiose materie che all'Autore sia riuscito di scegliere per dare prova della Scienza universale che egli propone, sono spiegate in modo tale, che perfino quelli che non hanno studiato le possono intendere*³²².

Vi è una sensibile differenza rispetto al titolo definitivo, dal quale scompare l'ammiccamento alle *sciences curieuses*, l'ambizione di perfezionare al massimo grado la natura umana e la mirabile cornice della *science universelle*. Il primo titolo cui D. pensò non esplicitava tuttavia la subordinazione del *projet* della scienza universale all'instaurazione di una metodica generale, secondo il disegno delle *Regulae*. La lettera prosegue poi ponendo semplicemente l'una accanto all'altra la *découverte* di una parte del metodo e la *démonstration* dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, senza chiarire dunque la natura del loro rapporto. Più netto è invece l'annuncio all'abate de Cerisy. D. ridimensiona la trattazione del metodo nel *Discours*, poi aggiunge però: "per mostrare che questo metodo si estende a tutto, ho inserito qualcosa di Metafisica, di Fisica e di Medicina nel primo discorso"³²³. L'estensione del metodo è quindi universale. La metafisica viene esposta secondo il metodo, e la IV parte è in fondo anch'essa un *essai* della potenza del metodo. Ora però, chi leggesse soltanto il *Discours* potrebbe avere l'impressione che l'inserzione della IV parte, chiamata a difendere la stabilità dei principi, obbedisca piuttosto all'esigenza di una fondazione metafisica del metodo che non a quella di un'esposizione

³²¹ Cf. in particolare all'abate de Cerisy, 27/4/1637, *infra*, p. 187; a Mersenne, 20/4/1637, *infra*, p. 183; a Vatier, 22/2/1638, *infra*, p. 203.

³²² A Mersenne, marzo 1636, *infra*, p. 189, n. 3.

³²³ All'abate de Cerisy, 27/4/1637, *infra*, p. 188. Le stesse osservazioni - non insegno il metodo, ma mi limito a parlarne; vi ho incluso qualcosa di metafisica, fisica e medicina, per mostrare l'estensione universale del metodo - a Mersenne, 20/4/1637, *infra*, p. 184.

della metafisica secondo il metodo. L'assunzione della regola generale ("che le cose da noi percepite in modo molto chiaro e distinto sono tutte vere") segue infatti la posizione del *cogito* come "primo principio della filosofia" e ne discende³²⁴, di modo che le quattro regole a cui viene ridotta la logica nella II parte, e che costituiscono in certo modo l'esiguo schema operativo offerto dal *Discours* per la produzione delle evidenze in generale, si trovano autorizzate dalla generalizzazione formale dell'evidenza prima su cui poggia la certezza metafisica del *cogito*.

Prende forma così il seguente dilemma: da un lato, la *correspondance* ci informa che le meditazioni metafisiche della IV parte furono inserite a titolo di *essai* del metodo. D'altro lato, però, è il *cogito* che fonda la *règle générale* della verità, che così stabilisce retroattivamente il *trait d'union* tra l'esposizione metafisica della IV parte e l'illustrazione del metodo nella II parte. Se non si vuole dare a questa retroflessione sul metodo la ben nota forma del circolo, occorre che sia possibile distinguere tra la produzione di evidenze procurata dalle quattro regole del metodo e la fondazione metafisica del loro valore di verità, occorre quindi che la seconda procedura non riproduca semplicemente la prima. Ora, l'impianto del *Discours* non consente di compiere questa distinzione, poiché non chiarisce la natura dell'accesso al *cogito*: il crisma di indubitabilità che gli spetta è forse della stessa stoffa dell'impossibilità dell'errore nell'apprensione delle nature semplici, prodotta dal metodo già nelle *Regulae*³²⁵? In breve: davvero la chiarezza e la distinzione raccomandate dalla prima regola del *Discours* non offrono "alcuna occasione" al dubbio³²⁶?

Vi è un dato testuale difficilmente trascurabile, che consente di registrare con chiarezza gli impacci metafisici del *Discours*: in esso, è assente il dubbio portato sulle cose "più semplici e più universali", "semplicissime e essenzialmente generali"³²⁷. Mentre nelle *Meditationes* la traversata del dubbio è compiuta solo dopo aver doppiato lo

³²⁴ Cf. *DdM*, AT, VI, 33; *Loj*, I, 522. La stessa sequenza - dal *cogito* alle condizioni formali della verità - è eseguita in apertura della *Med. III*, AT VII, 35; *Loj*, I, 681.

³²⁵ Cf. *Regulae*, XII, AT, X, 420; *Loj*, I, 278.

³²⁶ *DdM*, II parte, AT, VI, 18; *Loj*, I, 520.

³²⁷ *Meditatio I*, AT, VII, 20; *Loj*, I, 667-668. A insistere su questa deficienza del *DdM* è stato soprattutto F. ALQUÉ, *La découverte*, cit., pp. 147-148.

scoglio del "Dio che può tutto" o piuttosto di "un certo cattivo genio"³²⁸, nel *Discours* il tragitto non disegna affatto simili figure iperboliche per raggiungere il *cogito*. Il che vuol dire, per farla breve, che non v'è alcuna trasgressione dell'ordine delle evidenze intellettuali, e che quindi il *cogito* non può vantare una superiorità di principio né esercitare a pieno titolo il ruolo di fondamento. Non il *cogito*, ma neppure Dio, che certo compare nel *Discours*, ma quasi soltanto sotto il concetto 'matematico' dell'*être parfait*, mentre passano sotto silenzio quegli attributi che comporterebbero una sporgenza rispetto alla misura della ragione: l'infinità, da cui proviene l'incomprensibilità dell'*idea Dei* del tutto occultata dal *Discours* e invece centrale nelle *Méditations*, e l'onnipotenza, già annunciata dalle lettere sulle verità eterne del '30³²⁹. Se ora abbandonassimo le terre emerse degli scritti editi per pescare di nuovo nella *correspondance*, potremmo raccogliere più di una dichiarazione dell'insoddisfazione del filosofo per l'esposizione metafisica del *Discours*³³⁰. È lecito quindi avanzare l'ipotesi che "le *Méditations* costituiscano globalmente, con diversi anni di ritardo, delle risposte alle obiezioni fatte al «qualcosa di metafisico» inserito nel *Discours*"³³¹.

³²⁸ *Méditation I*, AT, VII 20 e 22; Loj, I, 668 e 670. Non entriamo qui nell'annosa questione sulla identità o differenza fra le due figure convocate da D. in sede di dubbio iperbolico.

³²⁹ Una rigorosa analisi dei nomi cartesiani di Dio e del 'sistema di contraddizioni' che disegnano in J. L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéologie dans la pensée cartésienne*, Paris 1986.

³³⁰ A Mersenne, 20/4/1637, *infra*, p. 183; a ³²⁸, *infra*, p. 182; a Vatier, 22/2/1638, *infra*, p. 203. Per una più completa disamina delle differenze fra *DdM* e *Med.*, cf. J. L. MARION, *Quelle est la métaphysique dans la méthode?*, in *Questions cartésiennes*, cit. La trasgressione metafisica delle *Med.* non comporta comunque il puro e semplice rigetto del metodo. D. ha sempre ritenuto che "è di gran lunga preferibile non pensar mai a cercare la verità di qualcosa, che farlo senza metodo" (*Règle*, IV, AT, X, 371; Loj, I, 243). Vi è insomma del metodo nella metafisica, per lo meno quanto all'ordine dei pensieri (cf. *Responsio ad H. ob.*, AT, VII, 155; Loj, I, 767). Ed è proprio la domanda metodicamente avanzata di un fondamento assoluto per la razionalità del metodo che costringe D. ad un passaggio iperbolico. Se poi D. riesce o meno, e se sia in generale possibile chiudere e sottrarre al pensiero lo sfondo infinito e incomprensibile in cui viene così situata la figura della *ratio* è questione sulla quale la filosofia è chiamata ancora oggi ad esercitarsi.

³³¹ J. L. MARION, *Le statut responsorial des Méditations*, in *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris 1996, p. 330. Cf. infatti a Mersenne, 13/11/1639, *infra*, p. 241: "Ho ora tra le mani un Discorso, in cui cerco di chiarire quel che ho scritto in passato sull'argomento". L'argomento in questione è la metafisica. A titolo di chiarimento della IV parte del *DdM*, le *Med.* sono presentate anche a Huygens, 31/7/1640, *infra*, p. 255.

Ma compulsare la *correspondance* produce anche una conoscenza più minuziosa del vasto lavoro che circonda la formazione definitiva dell'opera. È per esempio possibile conoscere i diversi progetti formulati intorno al 'lancio' delle *Méditations*, e una volta accertati i contatti tenuti via Mersenne con gli ambienti teologici parigini, diviene difficile ridimensionare l'impatto metafisico del pensiero cartesiano e la sua implicita intenzione teologica, soprattutto se ci si imbatte in inviti del genere: "Se poi trovate [nelle *Méditations*] altre cose che meritano che si scriva un Corso intero di Teologia, e vogliate intraprenderlo, lo considererò un favore, e vi sarò d'aiuto in tutto ciò in cui mi sarà possibile"³³².

Quanto poi agli sforzi fatti per ricostruire i rapporti di D. con la filosofia di Scuola³³³, ad essi è in certo senso posto un limite (sul piano teorico, ovviamente, non già su quello storiografico) dalla piccola rivelazione contenuta in una lettera a Mersenne: "Nel frattempo, desidero rileggere un poco la loro [dei Gesuiti] Filosofia, cosa che non faccio da vent'anni, per vedere se ora mi sembrerà migliore di quanto non mi sia sembrata un tempo"³³⁴. A questa data, le *Méditations* dovevano essere già ultimate³³⁵.

³³² A Mersenne, 28/1/1641, *infra*, p. 288. Nella *lettre D.* esprime la convinzione che la sua filosofia non avrebbe comportato alcun cambiamento in teologia se non sul punto - delicatissimo - della transustanziazione. Su questo versante del pensiero cartesiano, rimandiamo a H. GOUCHER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris (1924) 1972.

³³³ Si pensi ai lavori di E. GILSON, in specie all'*Index scolastico-cartésien*, Paris 1913 e agli *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit.; cf. inoltre il lavoro di P. GARIN, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris 1931.

³³⁴ A Mersenne, 30/9/1640, *infra*, p. 259. È vero che D. si era portato con sé, nel ritiro olandese, la *Summa* di Tommaso (a Mersenne, 25/12/1639, *infra*, p. 242). Ciò che va tuttavia sottolineato non è tanto il livello (più o meno alto) di conoscenza dell'aristotelismo scolastico, quanto l'interesse al confronto con esso, come cosa dalla quale la sua personale ricerca filosofica potesse trarre vantaggio. Tale interesse è senza dubbio scarso, se, per tagliar corto, chiede all'amico "un sunto di tutta la Filosofia della Scuola" in modo da "risparmiare il tempo necessario per leggere i loro grossi libri": a Mersenne, 30/9/1640, *infra*, p. 259.

³³⁵ Nella stessa lettera D. ne parla come di un "piccolo trattato di Metafisica" già pronto per l'edizione. L'invio delle *Méditations* a Mersenne via Huygens è del 10/11/1640 (cf. a Mersenne, 11/11/1640, *infra*, p. 255).

Infine, le *lettres* contengono preziose indicazioni di lettura. Esse riguardano il titolo dell'opera³³⁶ come la sua finalità³³⁷ l'ordine dell'esposizione e il modo di affrontarle³³⁸, le integrazioni e le correzioni³³⁹, e riguardano pure i giudizi che D. rese sugli obiettori: si va dall'apprezzamento in cui dovette tenere gli argomenti di Caterus³⁴⁰ al rincrescimento per la fretta con cui si sono pronunciati gli autori delle seconde obiezioni³⁴¹, dalla scarsa stima per l'Hobbes metafisico³⁴² al giudizio largamente positivo sulle questione poste-

³³⁶ A Mersenne, 11/11/1640, *infra*, p. 266: "Mi sembra che il più indicato sia René Descartes *Meditationes de prima philosophia*, giacché non tratto affatto, in particolare, di Dio e dell'Anima, ma in generale di tutte le prime cose che si possono conoscere filosofando" (A Mersenne, 11/11/1640, *infra*, p. 269, completa con un *par ordre*). La protologia cartesiana è dunque più ampia di una *metaphysica specialis*. Su ciò, cf. J. L. MARION, *Le prime*, cit.

³³⁷ Anche qui, essa è più ampia di quel che comunemente si considera. *Quoad materiam*, si tratta di far conoscere la natura dell'Anima umana e [...] dimostrare l'esistenza di Dio" (a Gibienf, 11/11/1640, *infra*, p. 268); *quoad formam*, si tratta di "fare intendere quali sono le cose che è possibile concepire discintamente" (A Mersenne, 30/9/1640, *infra*, p. 263). Vi è poi un fine inconfessato: l'approvazione da parte della Sorbona della *Metaphisica* spianerebbe la strada alla fisica cartesiana, poiché i principi di questa sono tutti contenuti nelle sei meditazioni (A Mersenne, 11/11/1640, *infra*, p. 266).

³³⁸ "Bisogna osservare, comunque, che in tutto quel che scrivo non seguo l'ordine delle materie, ma soltanto quello delle ragioni", A Mersenne, 24/12/1640, *infra*, p. 275. Questa divaricazione tra i due *ordres* è il precipitato, sul suolo della metafisica, di una decisione per il metodo presa già nelle *Regulae*: "tutte le cose possono essere ordinate in certe serie, non già in quanto si riferiscono a qualche genere dell'ente, come i Filosofi le divisero secondo le loro categorie, ma in quanto la conoscenza delle une può derivare dalla conoscenza delle altre" (*Regula VI*, AT, X, 381; Loj, I, 252). Quanto al modo di leggere le *Med.*, cf. il consiglio offerto a Huygens, 12/11/1640, *infra*, p. 271.

³³⁹ La correzione di maggiore spicco a Mersenne, 4/3/1641 *infra*, p. 291. Il rilievo di essa, per una ricostruzione del cosiddetto argomento ontologico, è stato sottolineato da M. E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma-Bari 1994. Per la redazione del testo delle *Med.* è indispensabile a Mersenne, 18/5/1641 (AT, III, 334-340). Dalla corrispondenza (A Mersenne, 22/7/1641, *infra*, p. 367) risulta anche l'approvazione per il taglio operato da Mersenne dell'ultima parte della risposta ad Arnauld sull'eucarestia.

³⁴⁰ D. infatti inviò le *Med.* solo dopo aver risposto al teologo: cf. A Mersenne, 24/12/1640, *infra*, p. 275.

³⁴¹ Cf. A Mersenne, 24/12/1640, *infra*, p. 275-276, e A Mersenne, 28/1/1641, *infra*, p. 287. Mersenne aveva sottoposto le *Med.* all'attenzione di teologi, filosofi e matematici del suo circolo, ma la stesura definitiva delle obiezioni è sicuramente sua.

³⁴² Cf. A Mersenne, 21/4/1641, *infra*, p. 294. Le questioni sollevate da Hobbes a proposito della *Diotria* avevano convinto D. che sarebbe stato meglio non avere a che fare con lui: cf. A Mersenne, 4/3/1641, AT, III, 322. Quando però riceve le obiezioni alle *Med.* comincia a rispondere senza sapere che l'autore è proprio il filosofo inglese.

gli da Arnauld³⁴³, fino alla poco amichevole polemica con Gassendi³⁴⁴, al tono sbrigativo riservato agli autori delle *sextae*³⁴⁵ e all'astio nutrito verso il padre Bourdin³⁴⁶.

3.3 Tra le *Meditationes* e i *Principia*

Mentre le *Meditationes* sono ancora al centro della discussione con i dotti, D. matura l'idea di una *Summa Philosophiae* che raccolga il contenuto essenziale del suo pensiero in forma di manuale, in modo da favorire la sua adozione nelle scuole. La lettera a Mersenne del 30 settembre 1640 ci informa dell'intenzione di rileggere i manuali di scuola; due mesi dopo viene esposto piuttosto dettagliatamente il progetto originario: redigere in forma di tesi un corso di filosofia, e pubblicare insieme, con propri commenti alla fine di ogni *quaestio*, uno dei manuali già in voga³⁴⁷. D. comincia dalla metafisica: la nuova esposizione conterrà "quasi le stesse cose delle Meditazioni" salvo il fatto che "ciò che nell'una è scritto distesamente, è riassunto nell'altra, e vice versa"³⁴⁸. Un anno dopo, D. ha però mutato avviso: forse per non inasprire lo scontro con i gesuiti (e tuttavia conservando un giudizio del tutto negativo sulla filoso-

³⁴³ A Mersenne, 4/3/1641, *infra*, p. 291; a Gibienf, 19/1/1642, *infra*, p. 317.

³⁴⁴ Cf. A Mersenne, 25/6/1641, *infra*, p. 301 e A Mersenne, 22/7/1641, *infra*, p. 307.

³⁴⁵ Cf. A Mersenne, 21/4/1641, *infra*, p. 294. D. dedicò però una particolare attenzione ai dubbi del padre De la Barde, che figurano come aggiunta alle sette obiezioni. Cf. A De Lamoignon, 22/7/1641, *infra*, p. 309.

³⁴⁶ Lo scontro con il padre Bourdin risale al 1640, quando il gesuita aveva preso di mira pubblicamente la *Diotria* di D., e riprende con l'edizione delle *Med.* Oltre che il merito (sul quale il giudizio è reso a Mersenne, marzo 1642, *infra*, p. 338), D. disapprovava anche le vie seguite da Bourdin nella disputa: cf. A Mersenne, 22/12/1641, AT, III, 464-468. L'intera vicenda è riassunta da D. nella lettera al padre Dinet, maggio 1642 (AT, VII, 563-602; Loj, II, 9-29).

³⁴⁷ Cf. rispettivamente A Mersenne, 30/9/1640, *infra*, p. 259, e A Mersenne, 11/11/1640, *infra*, p. 265. L'intenzione polemica gli era stata suggerita dalle ostilità di Bourdin. Quanto ai tempi, D. pensava di completare l'opera in meno di un anno: l'esplosione dell'affaire Regius provocherà però notevoli ritardi nel lavoro del filosofo.

³⁴⁸ A Mersenne, 31/12/1640, *infra*, p. 282. Questa dichiarazione sembra ricorre le differenze fra le due opere ad un semplice affare di stile. Le cose non stanno propriamente così, ma D. ha sempre preteso di aver variato nel corso degli anni soltanto i termini di comunicazione al pubblico, piuttosto che il contenuto del suo pensiero. Cf. ad esempio la presentazione della propria carriera intellettuale nella prefazione all'edizione francese dei *PP.* (AT, IX-2, 15-16; Garin, 3, 16, dove è notevole che del *Discours* si ricordino la II e III e non la IV parte, evidentemente soppiantata dalle *Med.*)

fia scolastica) D. abbandona l'idea del confronto diretto, e si tiene alla composizione di una *summa*³⁴⁹. Ma non si tratta di un proponimento di pace, se è vero quanto scrive a Huygens: "Forse queste guerre scolastiche faranno sì che il mio Mondo verrà presto al mondo, e credo che lo sarebbe fin d'ora se non volessi prima insegnargli a parlare latino; lo farò chiamare *summa Philosophiae*, affinché s'introduca più facilmente nella discussione degli uomini di scuola, che ora lo perseguitano e cercano di soffocarlo prima che nasca"³⁵⁰. Poco dopo, nella lunga lettera al padre Dinet, trova modo di presentare pubblicamente il trattato che viene stendendo: lo fa da un lato per rispondere alle aspettative di un pubblico che attende dal 1637 l'intera sua Filosofia³⁵¹, dall'altro lato per difendersi dalla maldicenza, dall'invidia e dalle voci che tendono invece a screditare il suo lavoro. Quanto allo stile, annuncia già di avere scelto di servirsi "di un modo di scrivere più consono all'uso delle scuole, trattando ciascuna questione in piccoli articoli"³⁵². Occorrerà tuttavia più di un anno di lavoro, perché finalmente l'opera sia completata, verso la fine del '43. I ritardi nella stampa causano un ulteriore slittamento: i *Principia* escono solo nel luglio del 1644. Nell'ottobre, D. li invia ai padri gesuiti Charlet e Dinet, accompagnandoli con lettere amichevoli e speranzose³⁵³: è infatti il momento della massima offensiva cartesiana verso la Scuola, e D. confida di poter vedere insegnata la sua filosofia nei collegi gesuiti. Sa

³⁴⁹ A Mersenne, 22/12/1641, *infra*, p. 316. Nel valutare questo cambiamento di rotta (che non è ancora definitivo, come si evince chiaramente dalla lettera citata), va tenuto in conto che D. conservava ottimi rapporti con gesuiti influenti, come Charlet e Dinet (cf. a * * *, giugno 1643, *infra*, p. 386); se in un primo momento aveva pensato di fare di Bourdin il campione della Compagnia, in seguito preferisce attaccarlo come *particularis* (a * * *, 1643, *infra*, p. 352), per preservare i rapporti con l'ordine e coltivare la speranza di penetrare nelle scuole.

³⁵⁰ A Huygens, 31/1/1642, AT, III, 523. È degno di nota (ma qui non possiamo soffermarci sul punto) il fatto che qui si presentino i *PP* come la traduzione latina del *Monde*.

³⁵¹ Mersenne a Sorbière, giugno 1642: "Sia dunque a voi, che gli siete vicino (Sorbière era allora ad Amsterdam), sollecitare la Fisica, perché nelle cose Filosofiche non si torrà più a dire chi un'opinione, chi un'altra, ma si proceda secondo dimostrazioni certe, *more Geometrico*. Se sarà così, si faranno nel giro di un anno progressi maggiori che in 4000 anni" (CM, XI, 160; AT, IV, 60-61). Proprio per questo, l'espulsione della matematica dai *PP* provocherà forti delusioni.

³⁵² A Dinet, maggio 1642, AT, VII, 577.

³⁵³ A Charlet, ottobre 1644, *infra*, p. 373; a Dinet, ottobre 1644, *infra*, p. 374.

quanto è difficile che le novità si impongano, e sceglie perciò di tenere un atteggiamento prudente: "si vedrà qui che non mi servo di alcun principio che non sia stato accolto da Aristotele, e da tutti coloro che si sono mai immischiati di filosofia"³⁵⁴. Poi, fiducioso, aspetta. Al gesuita Mesland scrive di non sapere di alcuno che abbia criticato il suo libro³⁵⁵, il che l'incoraggerà a favorire la traduzione francese delle sue opere, ma, dall'angolo di mondo in cui si trova, sembra già sospettare che forse non tutto andrà come si augura. Poco più di un anno dopo, scrivendo di nuovo al padre Charlet, di fronte alle critiche di cui viene informato deve rispolverare il proposito di condurre un confronto polemico con la Filosofia di scuola³⁵⁶, ma è ormai chiaro che l'aristotelismo non è stato affatto sgominato. Per di più, in quei mesi si consuma anche la rottura con Regius, i cui *Fundamenta Physices* (editi nel '46 contro la volontà di D.) non sono affatto una semplice ripetizione dei *Principia*: pur essendone infatti largamente debitori, si dispongono secondo una struttura diversa, dal momento che relegano sbrigativamente in fondo, nel capitolo sull'uomo, la parte metafisica, a testimonianza, forse, più che dell'incomprensione del discepolo, dello scatto interesse che negli ambienti direttamente votati alla ricerca scientifica si nutrivano per le speculazioni metafisiche di D³⁵⁷. Per il

³⁵⁴ A Charlet, cit. La stessa strategia è adottata più tardi: la sua filosofia servirà con profitto a spiegare le verità di Fede "senza neppure contraddire il testo di Aristotele" (A Charlet, 9/2/1645, *infra*, p. 377). Di questa prudenza fa parte anche "l'artificio espositivo" (R. DESCARTES, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire* par Etienne Gilson, cit., p. 441) con il quale D. occultava l'eliocentrismo che aveva bloccato l'edizione del *Monde*.

³⁵⁵ A Mesland, maggio 1645, *infra*, p. 385.

³⁵⁶ A Charlet, agosto 1646, *infra*, p. 402. Si tratta di una minaccia velata che però, forse per stanchezza, non avrà alcun seguito.

³⁵⁷ Su questo mondo, che si muoveva senza troppe preoccupazioni di fedeltà di scuola, pesava anche il giudizio di Gassendi, che in una lettera a Rivet del 28/1/1645 confidava: "Non vedo nessuno, il quale sia capace di leggere da cima a fondo [i *Principia*] senza trovarli noiosissimi e meravigliarsi che un uomo abbia messo tanta fatica in simili sciocchezze. Quanto a me, temo proprio che non otterrà la gloria che già pregustava: non scalterà affatto Aristotele dal trono che occupa nelle Scuole per imporsi la sua autorità [...]" E dopo aver rivendicato il diritto al dissenso proseguiva: "Che i Teologi preferiscano pure le nuove opinioni che egli contra alle antiche, come ha predetto che accadrà rispondendo alle quarte obiezioni. C'è da stupirsi però che un così eccellente Geometra abbia potuto concepire tanti sogni e chinere e per di più spacciare per sicure dimostrazioni", quando invece sono piene di contraddizioni vana-

filosofo, che aveva sempre giudicato la propria filosofia come un intero ordinato a cui nessuna parte poteva essere sottratta senza danni, l'impianto adottato da Regius comporta un totale fraintendimento del suo pensiero³⁵⁸.

Di lì in avanti, nonostante il suo pensiero si trovi sempre più al centro dei dibattiti scientifici e culturali dell'epoca, subentreranno in D. sentimenti sempre più vivi di delusione e di amarezza, che paiono spingerlo a non pubblicare più nulla, visto che neppure la *summa* è riuscita nell'intento di stabilire ed affermare definitivamente la verità di cui il filosofo si sa in possesso. Con tono quasi esasperato dichiara a Mersenne: "da questo momento, non intendo più leggere nulla, fuorché le lettere dei miei amici, che mi informeranno delle loro novità e mi diranno in cosa potrò servirli; inoltre, non scriverò più nulla se non lettere ai miei amici il cui argomento sarà: *stia bene*, ecc. Non mi occuperò più di alcuna scienza se non per la mia istruzione privata"³⁵⁹. Com'è noto, D. non terrà fede a queste parole: soprintenderà alle traduzioni in francese del 1647, per conquistare la *gens du monde* non avendo potuto espugnare le scuole, compirà esperienze sugli animali in vista di un completamento del suo sistema di filosofia, e darà ancora alle stampe *Les Passions de l'âme*, a coronamento dei suoi studi sull'uomo. Anche nella *correspondance* non mancano le occasioni per intrattenere ancora discussioni di alto valore filosofico. Per limitarci al materiale offerto dalla presente selezione e senza considerare i noti scambi epistolari con la principessa Elisabetta, basti pensare al dialogo intessuto con Arnauld o con Morus, che lo costringe a ritornare su punti qualificanti della sua metafisica e della sua fisica³⁶⁰.

mente celate da distinzioni puramente verbali (cit. in AT, IV, 153-154).

³⁵⁸ Per un fisico sperimentale, il pedaggio metafisico della prima parte dei *Principia* risultava in effetti assai gravoso. Si veda ad esempio quanto scrive Th. Deschamps, che a Mersenne confidava di essere "del partito di Gassendi": "Quanto al libro dei Principi, mi sarebbe piaciuto che il sig. Descartes fosse risalito dalle esperienze ai principi, piuttosto che discendere da questi ultimi per spiegare gli effetti della natura" (*a Mersenne*, CM, XIII, 506).

³⁵⁹ *A Mersenne*, 12/10/1646, AT, IV, 527. Il pretesto immediato per questo sfogo erano state le polemiche alimentate dal matematico Roberval, del quale D. non nutriva alcuna stima. Ma del fastidio che gli procurava "il mestiere di scrittore" aveva già parlato *a Mersenne*, 20/4/1646, AT, IV, 396.

³⁶⁰ Da questo quadro rimane esclusa il dialogo ritrovato postumo su *La recherche de la vérité*, sulla datazione del quale – com'è noto – gli studiosi sono fra loro divisi

Ma ormai è tempo di partire. Fin dal dicembre 1648 D. viene a sapere che la regina Cristina di Svezia lo vorrebbe a corte. Per qualche mese ritarda la partenza, ma nell'ottobre è in viaggio alla volta del paese degli orsi e dei ghiacci. Non farà più ritorno.

4. Su qualche ulteriore motivo di interesse

4.1 Sulla cornice

Dicevamo però dei punti qualificanti che D. è chiamato a toccare dal dialogo con Arnauld e Morus. In realtà, in questa introduzione abbiamo potuto dare solo qualche piccolo saggio dell'ampiezza di materiali contenuti nella *correspondance*, e della possibilità di disegnare grazie ad essa fecondi percorsi di ricerca. Proviamo allora, in conclusione, non già a svolgere, ma semplicemente ad elencare alcuni tra i principali motivi di interesse offerti dalle lettere, affiancando ai temi già discussi o brevemente segnalati altri (e sarebbero tanti), che non si è avuto modo di trattare: daremo così qualche altra breve indicazione, in parte a titolo di riepilogo, in parte invece ancora a titolo di ulteriore, possibile direzione di lettura.

Cominciamo però dalla cornice. La *correspondance* è, in parte lo si è visto, insostituibile documento delle discussioni in cui fu coinvolto il cartesianesimo al momento della sua irruzione: registra – sia pure, per la parte da noi tradotta, indirettamente, attraverso le risposte di D. alle pressioni dell'ambiente – le attese che hanno circondato i momenti fondamentali della attività pubblica di D., poi le prime reazioni alle pubblicazioni cartesiane – tra richieste di chiarimento ed esplicite accuse, frenati o manifesti entusiasmi e sonde diffidenze –, quindi e soprattutto le lunghe polemiche, fra le quali anzitutto (ma ovviamente non solo) quella col gesuita Bourdin in Francia, e con il teologo Voëtius in Olanda. Attraverso que-

(una chiara rassegna delle diverse opinioni in merito in Loj, I, 315-317). Qui ricordiamo solo che il fatto che non se ne parli nella *correspondance* dovrebbe spingere a situarlo fuori dagli intervalli di tempo rappresentati nelle lettere, dunque agli inizi o proprio verso la fine della sua carriera intellettuale (e forse, per il suo lato mondano e per le prime battute del testo, più confacenti ad un uomo che ha già dietro sé un'ampia biografia intellettuale, più alla fine che all'inizio).

sto ricco tessuto di contatti epistolari, si riesce a disegnare con una certa precisione la posizione di D. nell'ambito della cultura secentesca. Abbiamo infatti modo di vederlo confrontarsi con gli ambienti teologici francesi: incontra il cardinale Bérulle, recensisce Herbert de Cherbury, si raccomanda a Guillaume Gibieuf, discute serratamente con il giovane teologo giansenista Arnauld, si scontra con violenza con il teologo controriformista Voëtius. In generale, si mostra più volte chiamato a compiere la difficile operazione di separare la filosofia aristotelica dalla teologia, in modo da mettersi al riparo dagli attacchi avversari, e, magari, da sostituire lo Stagirita nelle Scuole. Possiamo poi vederlo entrare in contatto, attraverso Mersenne, con gli ambienti più avanzati della ricerca scientifica francese ed europea. Avendo scelto di limitare la presente selezione al contenuto più spiccatamente filosofico della *correspondance*, non possiamo restituire con la presente edizione tutta la enorme ricchezza di materiali contenuta nell'epistolario; tuttavia, possiamo raccogliere qua e là alcuni significativi giudizi, che sono spia dell'atteggiamento tenuto da D. nei confronti dei contemporanei: lo vediamo così apprezzare il metodo di Verulamio (Bacone) di raccogliere e ordinare le esperienze, ricevere con soddisfazione notizia delle osservazioni che si conducono in Italia e a Parigi, discutere con Mersenne di Galilei, trattare di medicina con Plempius e Froidmont, di Lovanio, rifiutarsi sdegnosamente di incontrare Campanella e di leggere qua e là libri di scarso rigore scientifico, apprezzare lo Hobbes scienziato e filosofo politico più del metafisico, polemizzare con i matematici di Parigi, Fermat e Roberval, interpretare i risultati degli esperimenti di Pascal sul vuoto e attendere di entrare in contatto con lo scienziato italiano Torricelli, e così via. Nel corso degli anni, il cartesianesimo finisce così col venire in contatto con ambienti diversi: con le università protestanti olandesi e i collegi gesuiti, i platonici inglesi e gli *esprit forts*, i *salons* e le *académies* parigine e i circoli scientifici d'oltremontagna, i letterati e i teologi, gli scienziati e i nobiluomini, le principesse e gli artigiani, ogni volta provocando reazioni diverse, curiosità o resistenze, avversioni o simpatie. Ed entro questa ampia trama di contatti, prendono a disegnarsi con maggiore nettezza anche alcuni non secondari aspetti della biografia intellettuale e della personalità di D.: le poche letture e le molte esperienze, la riottosità a scrivere

ed i diversi e vari progetti di pubblicazione, la ricerca di *tranquillité et repos* e una certa attenzione per le reazioni del pubblico, la celebre divisa di prudenza e una sicura ambizione, le raccomandazioni e le intercessioni, le preoccupazioni per la propria e altrui salute e la confidenza nei progressi della medicina, le tiepide professioni di fede e le equilibrate parole di consolazione ad amici e confidenti.

4.2 *Sui contenuti*

Quanto poi al materiale teoreticamente rilevante, proviamo a ricordare anzitutto quei nuclei tematici che ricevono dalle *lettres cartésiennes* una luce più abbondante, oppure significativi approfondimenti³⁶¹. Tra di essi va senz'altro inclusa "la tesi più spettacolarmente antitomista di Descartes"³⁶²: la dottrina sulla creazione delle verità eterne, svolta principalmente nelle lettere a Mersenne del '30³⁶³, dottrina che con qualche esagerazione É. Brehier riteneva del tutto assente (per ragioni di prudenza) dai principali scritti cartesiani, *Discours Meditations e Principia*³⁶⁴, ma che effettivamente non ha nei testi editi quella centralità che invece sembra meritare. A volerla leggere in filigrana, bisogna considerare il *modus operandi* del principio di causalità, introdotto bruscamente nella *Meditatio III* per consentire la risalita dall'*idea Dei* a Dio. L'applicazione del principio è infatti fondata sulla realtà oggettiva dell'*idea (maxime dell'idea Dei)*, ed è quindi l'importo quasi-ontologico dell'*idea*, il cui luogo di residenza si è ormai trasferito dall'intelletto divino all'*ego cogito*, a richiedere implicitamente l'intensificazione della ri-

³⁶¹ Qui ometteremo di considerare, oltre alle questioni strettamente scientifiche, l'insieme di riflessioni sulla morale, svolte principalmente nella corrispondenza con Elisabeth degli anni 1645-1647, non inclusa nella presente raccolta.

³⁶² H. GOUIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris 1978, p. 230, n. 103.

³⁶³ Non solo in quelle. Cf. *s. Meiland*, 2/5/1644, *infra*, p. 367, testo decisivo per la posizione della questione se l'onnipotenza divina trascenda tutte le verità eterne o solo alcune di esse: cf. J. M. BEYSSADE, *Création des vérités éternelles et doute métaphysique*, in *Studia Cartésiana*, 2, Amsterdam 1981, pp. 86-105.

³⁶⁴ Cf. É. BREHIER, *La création des vérités éternelles dans le système de Descartes* (1937), in *La philosophie et son passé*, Paris 1943, p. 134. L'opinione è condivisa da Gouhier, Alquié e Gueroult, contestata invece da G. Rodis-Lewis, per la quale la creazione delle verità eterne "figura espressamente" (*L'oeuvre de Descartes*, cit., I, p. 135) negli art. 22-24 della prima parte dei *Principia*.

cerca causale, così che investa a pieno titolo anche la sfera ideale, e dunque le verità eterne. Saranno poi le obiezioni empiriste di Gassendi contro il presunto platonismo cartesiano a portare la dottrina allo scoperto³⁶⁵, ma rimane comunque sorprendente che D. abbia cercato di occultarla, o perlomeno di tenerla al riparo, visto che al contrario undici anni prima, all'amico Mersenne, D. aveva raccomandato con calore di non tenere affatto segreta una così sconcertante dottrina, ma anzi di diffonderla il più possibile³⁶⁶. È difficile oggi condividere il giudizio di Gueroult il quale, avendo (legittimamente, peraltro) eletto le *Meditationes* a luogo di esposizione principale della metafisica cartesiana, trae la conseguenza che la tesi in questione "non appartiene ai fondamenti della dottrina. È [...] un aspetto derivato di una delle sue tesi essenziali: quella dell'incomprendibilità di Dio"³⁶⁷. Aspetto derivato, si deve dire, ma non obbligato³⁶⁸, che doveva trovare posto nella fisica (cosa che non accadrà, perché le *Monde* non ne parla) e che per giunta – come si evince dalle lettere – doveva servire in certo modo in metafisica a purificare l'*idea Dei*, in modo da renderne poi possibile la dimostrazione (qui soltanto annunciata e non eseguita). Il fatto poi che la tesi sia stata lasciata cadere nelle grandi metafisiche razionaliste di Malebranche, Spinoza, Leibniz, ne aumenta l'importanza storica, e ne rende indispensabile la discussione per l'esatta collocazione di D. nella storia della metafisica.

Vi è poi un'altra occasione di scandalo, malcelata nelle pieghe della *correspondance*: l'*explication* dell'eucarestia³⁶⁹, che lasciò D. incerto sul modo di regolarla nella *Responsio* alle obiezioni di Ar-

³⁶⁵ Cf. *Responsio ad Vob.*, AT, VII, 380; Loj, I, 852.

³⁶⁶ Cf. a Mersenne, 15/4/1630, *infra*, p. 152.

³⁶⁷ M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris 1968, I, p. 23.

³⁶⁸ È vero infatti che D. stabilisce un simile rapporto di derivazione (e meno dall'incomprendibilità che dall'onnipotenza divina), ma è vero pure che quegli attributi divini non comportano necessariamente, come conseguenza, la dottrina della creazione delle verità eterne, come la storia della filosofia dimostra ampiamente. Cf. almeno J. L. MARRION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris 1981, e G. RODIS-LEWIS, *Polémiques sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne*, in *Studia Cartésiana*, 2, cit., pp. 105-123.

³⁶⁹ Cf. sul punto J. R. ARMOGATHE, *Théologie cartésienne. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye 1977, che dà valore esemplare alla pretesa cartesiana di sostituire l'*explication* al mistero. Esemplare, beninteso, per la vicenda della teologia in età moderna, in un tempo cioè segnato da una congenita impotenza teologica.

nauld, ma che è al centro di alcune sue importanti lettere al padre Mesland. Una considerazione attenta del materiale epistolare permette tra le altre cose di osservare che D. non attese le sollecitazioni di Arnauld per discutere la cosa, visto che il primo cenno al problema si trova molto prima, in una lettera a Mersenne del 25/11/1630³⁷⁰: a questa data si registra già la consapevolezza cartesiana (non ancora velata da preoccupazioni) delle ricadute teologiche dell'adozione di una nuova fisica. Ma al di là dell'indubbio valore storico del *dossier* eucaristico, non si può negare che in esso si trovano impegnati molteplici profili filosoficamente rilevanti. In primo luogo, urge la definizione dei confini disciplinari: in che misura è lecito occuparsi in filosofia di una simile questione? Come e dove va tracciato il discrimine fra filosofia e teologia? In secondo luogo, occorre risolvere (o dissolvere) la questione degli accidenti reali. Infine, l'ostia consacrata domanda alla filosofia cartesiana di decidere intorno alla dibattuta questione del *principium individuationis*, già pietra d'inciampo della scolastica: riposa sulla materia o sulla forma?³⁷¹

Mentre gli comunicava la propria *explication*³⁷², D. si vedeva sollecitato da Mesland a riflettere anche su un'altra grande questione, che ha poi frequentato ossessivamente l'intera filosofia moderna. Si tratta del libero arbitrio, e le lettere al padre gesuita pongono con evidenza il problema della coerenza complessiva della riflessione cartesiana in merito. In verità, già la *Meditatio IV* la mette a dura prova, vista l'apparente disinvoltura con cui un semplice *vel potius* lega due nozioni ben distinte di libertà³⁷³. Ma lì si può far

³⁷⁰ Cf. *infra*, p. 162.

³⁷¹ Cf. G. RODIS-LEWIS, *L'individualité selon Descartes*, Paris 1950.

³⁷² Rievandone in cambio solo perplessità, visto che a Mesland, maggio 1645, *infra*, p. 385, D. suggerisce di distruggere le sue lettere sull'*explication*.

³⁷³ Tale facoltà infatti consiste solamente in ciò: che noi possiamo fare una cosa o non farla (cioè affermare o negare, perseguire o fuggire); o piuttosto esclusivamente in ciò: che, nell'affermare o negare, perseguire o fuggire le cose che l'intelletto ci propone, ci comportiamo in modo che non ci sentiamo determinati da nessuna forza esteriore". *Med. IV*, AT, VII, 57; Loj, I, 703-704. Sulla questione della libertà esiste una letteratura amplissima, che si muove grosso modo tra due poli, ben rappresentati nella storiografia francese dalle opposte tesi di Gilson e Laporte: il primo (*La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris (1913) 1987, sostiene l'incoerenza della dottrina cartesiana; il secondo, invece (*La liberté selon Descartes*, in "Revue de métaphysique et de morale", 1937, 44, pp. 101-64), ne ha difeso non solo la coerenza, ma anche l'assoluta centralità.

valere la tesi di Gueroult, per il quale nelle *Meditationes* D. è interessato alla questione del volere nei limiti stretti in cui ciò è necessario per risolvere il problema fondamentale della sua filosofia, che riguarda invece il conoscere³⁷⁴. Nelle lettere a Mesland D. è invece sollecitato a svolgere analiticamente il tema, e di nuovo c'è di che sorprendersi. Il passo più impegnativo è il seguente: "ci è sempre possibile, infatti, recedere dal perseguimento di un bene chiaramente conosciuto, o dall'ammissione di una verità manifesta, se solo pensiamo che sia bene attestare in tal modo la libertà del nostro arbitrio"³⁷⁵. Come intendere questo passo, e come conciliarlo con il testo della *Meditatio IV*, dove la volontà segue sempre la *magna lux* dell'intelletto? Come interpretare questa decisa rivendicazione della libertà dell'arbitrio anche dinanzi alla *perspicua veritas*? Vi è forse un 'bene' dislocato al di là della luce dell'intelletto? Oppure nello squilibrio fra finitezza dell'intelletto e infinità della volontà si cela un fondo oscuro, persino tragico? *Quête* dell'Essere o affermazione dell'io contro l'Essere³⁷⁶: si tratta forse di un'ambiguità irresolubile, situata nel cuore stesso della libertà?

Altro tema maggiore dell'epistolario, l'antropologia. Nella selezione qui offerta si cerca di documentare almeno le questioni più pressanti: l'unione sostanziale di anima e corpo, *res cogitans* e *res extensa*, e la differenza assoluta, irriducibile, fra l'uomo e la *bête*, ridotta a mera macchina. In entrambi i casi, D. è consapevole delle vaste implicazioni metafisiche e teologiche delle posizioni che viene assumendo³⁷⁷. Nel primo caso, è costretto a muoversi sulla difensiva: dal momento che la distinzione reale delle due sostanze costituisce un *pivot* fondamentale del cartesianesimo, non può meravigliare che i suoi interlocutori, da Regius ad Arnauld alla principessa Elisabeth, durino fatica a concepire l'intima unione fra corpo ed anima³⁷⁸. Nel

³⁷⁴ Cf. M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., I, pp. 320-321. Gueroult notava in particolare l'assenza di qualsiasi considerazione di tipo etico-religioso e lo attribuiva ad un sostanziale disinteresse cartesiano per quest'ordine di questioni.

³⁷⁵ A Mesland, 9/2/1645, *infra*, p. 383.

³⁷⁶ F. ALQUIÉ, *La découverte*, cit., p. 293.

³⁷⁷ Non si dimentichi l'ambizione del filosofo che con *Mersenne*, 31/3/1641, *infra*, p. 293, si vanta addirittura "che non c'è alcuna opinione, [...] che concordi così bene con la fede come le mie".

³⁷⁸ E ciò è tanto vero, che rispondendo ad Arnauld, il 29/7/1648, D. scrive: "Che poi la mente, che è incorporea, possa muovere il corpo, non ce lo mostra nessun ragionamento né alcun paragone con altre cose, ma un'esperienza certissima ed evidentissima

secondo, invece, D. non rinuncia ad attaccare sul terreno dell'avversario, e a chiedere agli interlocutori che temono indesiderate conseguenze teologiche da una così radicale espulsione di considerazioni finalistiche dalla studio della natura in generale e dei corpi animati in particolare (quanto ci vorrà perché l'anima, espunta dalla fisiologia animale, venga ritenuta superflua anche in antropologia?), se non abbia invece un più alto significato apologetico l'assoluto e unico privilegio assegnato all'uomo rispetto all'intera estensione dell'universo, in virtù della sua anima razionale³⁷⁹.

Se poi abbandoniamo gli sviluppi più organici rinvenibili nella *correspondance* e diamo un rapido sguardo alle singole riflessioni cui D. è di volta in volta sollecitato dai suoi corrispondenti, possiamo trovare ancora una miniera di osservazioni, che si rivelano complementi indispensabili alla ricostruzione del suo pensiero. Trascogliamo solo qualche piccolo esempio, nel territorio qui privilegiato della *philosophia prima*:

il *cogito*. A Reneri D. spiega lo status privilegiato della proposizione *cogito ergo sum*, a Colvius la differenza capitale rispetto al *fallor, sum* di Agostino, a Silhon la sua natura intuitiva, con una sottolineatura molto forte: si tratta di una verità che lo spirito "vede, sente, maneggia"³⁸⁰. Quali inesplorate possibilità teoriche contenga questo *manier*, che pare sopraordinato alla ovvia distinzione cartesiana sensibile/intelligibile, è cosa alla quale possiamo qui soltanto alludere.

che abbiamo tutti i giorni. Questa è infatti una di quelle cose per sé note che, quando vogliamo spiegarle a partire da altre, finiamo col rendere più oscure", *infra*, p. 430. Ricordiamo ancora che chi volesse ricostruire l'intero *dossier* cartesiano sull'argomento, dovrebbe tenere presente alcune lettere ad Elisabeth, non comprese nella presente raccolta.

³⁷⁹ "Ma, signor mio, gli dissi, se avete ora per certo che le bestie sono soltanto automi, non temete proprio di dover credere un giorno che gli uomini sono anch'essi semplici macchine, come il signor P... ci assicura che diranno tra qualche tempo i filosofi? - Quest'uomo mi fa pietà, mi disse il signor N... Per conto mio, vedo bene che un filosofo potrebbe pretendere di essere null'altro che una macchina se arrivasse al punto di convincersi che non pensa affatto; ma poiché convincersi di non pensare significa effettivamente pensare, ammetto che in ciò vi sia contraddizione e che sia impossibile ad un filosofo, conoscendo la natura della nostra anima come me l'avete fatta conoscere, dire mai che gli uomini sono solo pure macchine -", J. ROCHAUD, *Entretien sur la philosophie*, II, in *Grande Antologia Filosofica*, Milano 1973, XII, pp. 561-562.

³⁸⁰ Rispettivamente: a Reneri, aprile o maggio 1638, *infra*, p. 214; a Colvius, 14/11/1640, *infra*, p. 271; a Silhon, marzo o aprile 1648, *infra*, p. 425.

Dio. La sua idea è quella della natura intellettuale in generale, considerata senza limitazioni³⁸¹, e indipendente³⁸², ed è ad un tempo ineffabile e incomprensibile e massimamente conoscibile ed effabile³⁸³. D. fronteggia pure un'obiezione a *la Gaunilone* intorno alla inenunciabile possibilità che ci si formi un'idea di Dio³⁸⁴, discute a più riprese le sue prove dell'esistenza di Dio³⁸⁵ e reinterpreta sorprendentemente l'idea della causa sui nel senso della causalità formale, rinunciando all'efficienza che tanto stupore aveva suscitato in Arnauld³⁸⁶.

Distinzione e astrazione. D. è più volte chiamato a spiegare quando si tratti di un caso di *abstractio intellectus* e quando invece da nozioni chiare e distinte è possibile concludere alla reale diversità delle cose. Il modo in cui bisogna procedere è illustrato per esempio all'abate De Launay; a Regius viene invece presentato il nesso fra la dottrina della distinzione e la *potentia Dei*, già presente nel testo della *Meditatio sexta*; mentre a ³⁸⁷ viene offerto un piccolo commento agli articoli dei *Principia* in cui si tratta della distinzione³⁸⁷.

Metodo. Qui non ci riferiamo tanto alle quattro regole del *Discours*, quanto alla pluralità di metodi praticati da D., nell'arco che va dall'*explication* alla *démonstration* o alla *preuve* vera e propria, e messi in campo anzitutto negli *Essais*. Sono questi, infatti, ad attrarre anzitutto l'interesse degli interlocutori di D.: a Plempius, oltre a raccomandare una lettura attenta dei saggi, D. illustra il rapporto che lega, nell'*explication*, l'oggetto formale e l'oggetto materiale della sua fisica puramente quantitativa. A Mersenne e a Morin D. spiega la differenza fra spiegare e provare e in che senso abbia fornito negli *Essais* delle dimostrazioni. Vi torna sopra più volte, per esempio nella lettera a ³⁸⁸, in cui rivendica il valore delle prove a posteriori, quando siano massicce e concordanti³⁸⁸. Ma in ge-

³⁸¹ A ³⁸¹, marzo 1637, *infra*, p. 182.

³⁸² A Mersenne, 30/9/1640, *infra*, p. 260.

³⁸³ A Mersenne, 21/1/1641, *infra*, p. 285.

³⁸⁴ A Mersenne, luglio 1641, *infra*, p. 304.

³⁸⁵ Ad esempio: la prova *per effectus* a Mesland, 2/5/1644, *infra*, p. 364 (dove importa poco se venga presa per una sola o per due); quella ontologica a Mersenne, 16/6/1641, *infra*, p. 300.

³⁸⁶ A ³⁸⁶, 1640? e 1643?, *infra*, p. 354.

³⁸⁷ Rispettivamente: a De Launay, 22/7/1641, *infra*, p. 309; a Regius, giugno 1642, *infra*, p. 342; a ³⁸⁷, 1645 o 1646, *infra*, p. 395.

³⁸⁸ Rispettivamente: a Plempius, 20/12/1637, *infra*, p. 201; a Mersenne, 27/5/1638, *infra*, p. 219; a Morin, 13/7/1638, *infra*, p. 221; a ³⁸⁸, 2, *infra*, p. 202. Ma cf. anche a

nerale si avverte che la questione stessa si apre per D. non in metafisica, dove si dispone di dimostrazioni evidentissime, ma in fisica e precisamente finché non interviene anche lì una fondazione metafisica dei principi, che devono fino ad allora essere assunti in via di ipotesi per essere poi provati in virtù della loro potenza esplicativa. Con ben altra sicurezza D. si pronuncia invece – come già s'è detto – sulle dimostrazioni metafisiche.

Ma si tratta, lo ripetiamo, soltanto di esempi, intesi a mostrare attraverso minimi sondaggi la considerevole ampiezza dell'apporto teorico della *correspondance*. Essi non possono certo sostituire l'impegno a misurarsi direttamente con i testi. A questo dobbiamo allora in ultimo rinviare, non prima però di avere aggiunto qualche parola sulla presente edizione.

5. Su questa edizione

"Trascorro così dolcemente il tempo istruendo me stesso, che non mi metto mai a scrivere nel mio trattato se non perché mi ci costringo [...], il fatto è che mi preoccupa di più e ritengo sia più importante apprendere quel che mi è necessario per la condotta della mia vita, che non divertirmi a pubblicare il poco che ho appreso"³⁸⁹.

"Non sono mai stato portato, per mia indole, a scrivere libri"³⁹⁰.

La *correspondance* cartesiana racchiude un tesoro irrinunciabile cui tutti gli studi del filosofo francese hanno sempre abbondantemente attinto. La circospezione con la quale D. ha affidato agli scritti a stampa il suo pensiero, la proverbiale prudenza con la quale ha proceduto, la riluttanza a prendere pubblicamente posizione e ad un tempo l'attenzione per le forme e i modi con i quali comunicare le proprie ricerche obbligano i suoi lettori a rivolgersi anche all'ampio patrimonio di scritti inediti: basti pensare che hanno co-

Mersenne, fine dicembre 1637, *infra*, p. 185, n. 3: "con la Diottrica e le Meteore ho cercato soltanto di convincere che il mio metodo è migliore di quello solito, ma soltanto di averlo dimostrato con la mia Geometria".

³⁸⁹ A Mersenne, 15/4/1630, *infra*, p. 151.

³⁹⁰ A Mersenne, fine novembre 1633, *infra*, p. 176. D. d'altronde aveva imparato presto a diffidare di una cultura puramente libreria: cf. *Regulae IV*, AT, X, 371; *Loj*, I, 244, 25 e *DidM*, parte II, AT, VI, 12; *Loj*, I, 506.

nosciuto un'edizione postuma opere come le *Regulae ad directionem ingenii*, *La recherche de la vérité*, *l'Entretien avec Burman*, *Le Monde e L'Homme* senza le quali il profilo filosofico di D. uscirebbe gravemente mutilato. A questo patrimonio appartiene a pieno titolo anche la *correspondance*. Avendo scelto di vivere appartato, D. doveva servirsi dello scambio epistolare per conservare un solido tramite con il mondo della cultura e della scienza. Ecco le parole con le quali D. ricorda la fitta corrispondenza intrattenuta con il suo interlocutore privilegiato, Marin Mersenne:

"Finché il buon padre Mersenne era in vita avevo il vantaggio che, benché non chiedessi mai nulla, egli non mancava mai di tenermi accuratamente al corrente di tutto ciò che avveniva fra i dotti, di modo che, se qualche volta mi proponeva delle questioni, mi pagava molto generosamente le risposte, dandomi avviso di tutte le esperienze che lui o altri avevano compiute, di tutte le rare invenzioni che si erano trovate o cercate, di tutti i nuovi libri che erano tenuti in qualche considerazione, e infine di tutte le controversie che correavano tra gli studiosi"³⁹¹.

Un servizio indispensabile, quello svolto dall'instancabile Mersenne, soprattutto per un filosofo riservato e schivo come D., restio ad esporsi pubblicamente, anche se non indifferente a quanto accadeva nel mondo: non tanto almeno da non voler incidere su di esso, sia pure dal *désert* in cui aveva voluto ritirarsi³⁹². La *correspondance* offre così un preziosissimo giro d'orizzonte su tutto quanto occupava l'attenzione dei filosofi e degli scienziati dell'epoca. Inoltrarsi in questo vasto e ricco materiale significa guadagnare una prospettiva più ampia e più mossa sulle opinioni e le idee, le ricerche e le invenzioni, le relazioni e le conoscenze del tempo. D'altronde, in un'età in cui la comunità scientifica non poteva ancora avvalersi con regolarità e affidabilità di riviste, gazzette o giornali, la comunicazione epistolare costituiva il veicolo principale di dif-

³⁹¹ A. Caracci, 11/6/1649, *infra*, p. 453. Marto il padre Mersenne, il matematico parigino si era subito offerto per sostituirlo nel prezioso ufficio di corrispondente di D.

³⁹² D. "scrive sempre per qualcuno", ha osservato opportunamente P. A. CAHENE, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris 1982: di qui la continua sperimentazione nel corso della sua carriera intellettuale di sempre nuove forme letterarie: il trattato, il manuale, il dialogo, la meditazione, il discorso zutobiografico, la lettera, il saggio, l'intervista.

fusione delle idee: la storia della filosofia del secolo decimosettimo non potrebbe essere scritta (o sarebbe scritta in forme gravemente lacunose) se non si conoscessero e non fossero a disposizione degli studiosi i voluminosi epistolari attraverso i quali circolava la linfa culturale e scientifica del tempo. Tra di essi, la *correspondance* cartesiana occupa un posto di assoluto rilievo, anche perché rappresenta un insostituibile strumento di conoscenza del pensiero di D.: come ha ripetuto di recente uno studioso francese, essa "fa parte integrante del discorso filosofico di Descartes"³⁹³.

In Italia, si è manifestato di recente un rinnovato interesse per questo ricco materiale epistolare – all'interno, peraltro, di una più vivace attenzione per la filosofia cartesiana, pregevolmente testimoniata dalla nuova edizione delle opere filosofiche curata da Ettore Lojaco³⁹⁴, in cui – come già s'è detto – la *correspondance* acquista una nuova e più netta visibilità. La presente traduzione intende contribuire ad alimentare questa feconda prospettiva di studio offrendo una nuova edizione di testi cartesiani, in parte inediti. L'edizione nazionale Adam-Tannery rimane ovviamente un punto di riferimento imprescindibile, ma il compito che le traduzioni si assegnano in generale, e che anche in questo caso s'intende assolvere, è quello di una mediazione fra l'originale e un pubblico, non necessariamente specialistico, che non ha immediato e diretto accesso alle fonti: tale compito è in larga parte assolto se la traduzione non fa velo o addirittura occulta l'originale, ma fornisce quegli elementi di conoscenza che possano spingere il lettore ad andare, attraverso di essa, anche oltre di essa. È così che va inteso anche l'ingrato compito di selezionare, all'interno di un *corpus* piuttosto vasto, un numero congruo di lettere sufficientemente rappresenta-

³⁹³ J. R. ARKOGATHE, *Il Discours nella produzione filosofica di Descartes*, in *Cartesiana*, cit., p. 51.

³⁹⁴ Uno snello bilancio degli studi cartesiani in Italia è fornito da R. PEZINI, *Passato, presente e futuro della ricerca cartesiana in Italia*, in AA. VV. *Cartesiana*, Lecce 1992. Le numerose iniziative avviate nel giro degli ultimi anni hanno messo in evidenza il formarsi di un'agguerrita pattuglia di studiosi cartesiani. In ordine sparso: G. Belgioioso, F. Bonicalzi, C. Burghero, A. Bortolotti, G. Canziani, G. Crapulli, S. Di Bella, B. M. D'Ippolito, A. Gajani, E. Lojaco, M. Messeri, R. Perini, P. Rodano, E. Scibano, F. Trevisani, per limitarci solo ad un sommario spoglio della letteratura più recente, che rinnova degnamente una tradizione di studi illustri: da F. Tocco ad A. Del Noce, da P. Carabellese a F. Olguati a L. Scaravelli.

tivo di almeno alcune delle direzioni fondamentali del pensiero filosofico cartesiano.

Qualche parola va tuttavia detta intorno ai criteri di questa selezione. Innanzitutto, per ovvie ragioni di spazio si è dovuto necessariamente rinunciare a presentare anche le lettere dei corrispondenti di D.: qualche volta è stato necessario dare in nota qualche indicazione sui loro contenuti, ma in generale ci sembra che le lettere cartesiane, anche quando – e si tratta della stragrande maggior parte dei casi – costituiscono risposte a precise sollecitazioni, conservino di per sé sole sufficiente intelleggibilità. In secondo luogo, si è inteso portare a conoscenza di un più vasto pubblico lettere meno note, e tuttavia di notevole rilievo tanto sotto il profilo storiografico quanto sotto quello più nettamente teoretico. Ma anche nel caso di lettere più famose e in ogni senso fondamentali, come ad esempio quelle sulle verità eterne, crediamo sia utile la loro presentazione, che le riscatti dall'oblio editoriale in cui erano cadute. È infatti degno di nota che esse siano state incluse in una traduzione italiana delle opere filosofiche di D. solo nel 1994 – come se la rimozione teorica operata sul punto da gran parte della cultura filosofica post-cartesiana, da Malebranche a Spinoza a Leibniz, avesse agito così in profondità da condizionare anche i futuri editori italiani di D. Un altro importante *dossier*, profondamente inserito nella storia del cartesianesimo, quello costituito dalla lettera sul miracolo della transustanziazione, viene qui per la prima volta tradotto in italiano nella sua interezza. Anche in questo caso, possono aver pesato sull'oblio in cui tali lettere sono cadute decisioni prese dai primi editori – decisioni che è giunta l'ora di rivedere. Nella presente traduzione si troveranno perciò tutti i riferimenti a questioni teologiche o religiose di un certo rilievo: oltre alle lettere sull'eucarestia, le osservazioni sul rapporto fra filosofia e teologia, il dialogo con i gesuiti, i riferimenti ad Agostino. In altri casi, la presente traduzione consente di integrare scambi epistolari, brevi ma intensi, conosciuti di solito solo in parte: quello con H. Regius, che ha conosciuto di recente un'edizione integrale e che è qui largamente rappresentato, o quelli più brevi, ma densi di sostanza filosofica, con Antoine Arnauld e il filosofo inglese Henry More.

Essendo largamente disponibili già da tempo sul mercato editoriale le cosiddette lettere sulla morale inviate dal filosofo alla prin-

cipessa Elisabeth e all'ambasciatore Chanut, si è ritenuto di non includerle nella presente raccolta. Sono poi state escluse dalla presente edizione alcune lettere che a diverso titolo sono state (o sarebbero state) pubblicate da D. in forma autonoma, secondo precise finalità³⁹⁵. Ci riferiamo in particolare alla importante lettera a Hyperaspistes, dell'agosto 1641, che sarebbe stata pubblicata insieme alle altre *objectiones* se l'autore avesse accettato di eliminare alcune questioni già toccate da altri interlocutori o avesse almeno consentito a pubblicare sotto il suo nome³⁹⁶; alla impegnativa lettera al Padre Dinet³⁹⁷, pubblicata nel maggio 1642 insieme alla II edizione delle *Meditationes*: ad essa D. affidò la sua pubblica difesa dagli attacchi subiti dal padre Bourdin e, sul fronte protestante, dall'intransigente teologo Voëcius; alla lunga *Epistola ad Celeberrimum Virum Gisbertum Voëtium*, un vero e proprio trattato edito presso gli Elsevier nel marzo '43 e contenente la risposta all'attacco sferrato da M. Schoock su commissione del teologo calvinista³⁹⁸; alla lettera a Clerelier del 12/1/1646, inviata in risposta alla *Disquisitio Metaphysica* di Gassendi, e che fa parte integrante del dialogo fra i due filosofi intorno al testo delle *Meditationes*³⁹⁹; infine, alla celeberrima lettera all'abate Picot inserita a titolo di prefazione alla traduzione francese dei *Principia philosophiae*⁴⁰⁰, secondo un disegno dello stesso D. che i suoi editori solitamente rispet-

tano. Ma l'esclusione più rilevante riguarda senza dubbio il materiale scientifico, abbondantemente disseminato nella *correspondance* cartesiana e di una ricchezza in buona parte inesplorata. Per procedere ad un simile delicata selezione, siamo stati costretti in alcuni casi ad estrarre poche riflessioni da lettere ben altrimenti complesse ed articolate, in ciò giustificati però dal fatto che D. era solito ri-

³⁹⁵ Aggiungiamo pure che a causa della loro lunghezza, queste lettere avrebbero compreso troppo le possibilità di selezione all'interno della *correspondance*.

³⁹⁶ Cf. a *Mersenne*, 22/7/1641, AT III, 417. D. temeva che il libro si sarebbe accennato di cose che i lettori avrebbero potuto giudicare superflue perché ripetitive.

³⁹⁷ *Al Padre Dinet*, maggio 1642, AT, III, 563.

³⁹⁸ *Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium*, AT VIII, 2, 1-198.

³⁹⁹ Non a caso, E. Garin l'ha pubblicata di seguito alla *Responsio alle V obiezioni*, *Garin*, 2, 370 (AT, IX-1, 202).

spondere per punti alle domande sottopostegli dagli interlocutori, di modo che ciascun punto conservava per lo più (e ancora conserva) una chiara autonomia. Siamo consapevoli che in questo modo non si restituisce una parte cospicua della prestazione intellettuale di D., e che sono d'altra parte meritori gli sforzi condotti dalla storiografia cartesiana di restituire un D. a tutto tondo, tornando per esempio a leggere il *Discours* in uno con gli *Essais*⁴⁰¹, a cui quello doveva servire da introduzione, o i *Principia* senza fermarsi soltanto alla prima parte metafisica, e inoltre sullo sfondo della manualistica dell'epoca e della coeva ricerca scientifica. Ma abbracciare una tale ampiezza di interessi è oggi sempre più difficile, ed inoltre una selezione importa necessariamente dei tagli: per quanto sia difficile, e con tutte le cautele del caso, occorre tracciare (almeno pragmaticamente) un confine fra lo scientifico e il filosofico, autorizzati almeno in parte dalla tradizione degli studi cartesiani, che di fatto non può che compiere e rinnovare questa decisione. È perciò meglio confessare francamente che questo confine risponde ad interessi ed esigenze che appartengono piuttosto alla nostra pratica abituale del filosofare, che non a quella esercitata dai *savants* e dai *philosophes* (spesso: le stesse persone) dell'epoca⁴⁰². Si è peraltro

⁴⁰⁰ *Lettre de l'Auteur à celui qui a traduit le Livre, laquelle peut servir de Préface*, giugno 1647, AT, IX, 1-20; Loj, II, 454.

⁴⁰¹ Da questo punto di vista, rappresenta veramente opera meritoria l'edizione curata da E. Lojcono (che dà anche una pregevolissima introduzione) del volume R. DESCARTES, *Opere scientifiche*, Torino 1983, nel quale si torna a pubblicare insieme *DeM* ed *Essais*. Cf. poi, AA VV., *Descartes: il metodo e i saggi*, 2 voll., Roma 1990.

⁴⁰² Un solo esempio: dove tracciare il confine fra ciò che è oggi interesse esclusivo della medicina, e ciò che invece interessa ancora la filosofia? Fin dove seguire gli studi di anatomia di D., le descrizioni fisiologiche del corpo umano? Si potrebbe obiettare che il problema non dovrebbe nemmeno essere posto, perché allo storico del pensiero cartesiano deve interessare tutto ciò che D. ha scritto, ma in realtà questa è una falsa soluzione: in primo luogo (e soprattutto), perché questo argomento legittimerebbe solo una riproduzione integrale del *corpus* cartesiano, e renderebbe quindi inutile qualsiasi altra edizione parziale; in secondo luogo, perché esso non spiega cosa debba per esempio interessare non ad un generico studioso cartesiano (un biografo?), ma, per esempio, allo storico della medicina, o allo storico della scienza, o anche allo storico della filosofia; in terzo luogo, perché non è affatto sicuro che il nome proprio procuri per ciò stesso un'unità all'opera; in quarto e ultimo luogo, perché si finirebbe paradossalmente coll'assegnare alla storia quella pretesa conoscitiva onnilaterale che proprio la mentalità storicista ha voluto rifiutare alla filosofia. Non resta quindi che ammettere che i confini tracciati sono sempre provvisori, possono e forse debbono continuamente essere ridisegnati, e soprattutto debbono valere non come divieti d'accesso, ma come mobili soglie e possibili linee di percorso.

già osservato che anche il primo editore dell'epistolario cartesiano, Claude Clerselier, dovette imporsi un compito del genere, nel preparare i volumi di *lettres*, in considerazione sia dell'affinità fra le materie trattate che delle legittime attese del pubblico. Allo stesso modo si è qui proceduto, cercando di raggiungere – sia pure solo parzialmente – almeno due obiettivi:

-- fornire un quadro il più possibile ampio degli interessi e degli interlocutori cartesiani, ad esclusione dei temi più strettamente scientifici (geometrici, matematici, ortici, anatomici, ecc.);

-- fornire la maggior parte degli elementi indispensabili alla ricostruzione di un pensiero che, come giustamente osservava Alquié, ha dato di sé una presentazione temporale. Nonostante la diffidenza che in sede ermeneutica è lecito nutrire nei confronti dell'autore, e anche senza voler accordare un primato speciale alla sua auto-comprensione, non resta meno vero che lo sguardo gettato da D. sui propri scritti, il modo in cui li ha difesi o chiariti, costituisce un elemento di intelligenza indispensabile dell'insieme della sua produzione.

Una parola infine per la traduzione, impresa non semplice che ben difficilmente riesce a non scontentare nessuno. Innanzitutto il traduttore, che – nel caso di D. – non può non riportare all'uniformità di una sola lingua un pensiero che si è invece scientemente espresso in due lingue, il latino ed il francese, scegliendo ogni volta di comunicare nell'una o nell'altra lingua in base a precise esigenze: in volgare, per fare in modo che il proprio pensiero, potesse essere compreso anche dalle dame di società, e perfino dai turchi⁴⁰³; in la-

⁴⁰³ La giustificazione dell'uso del volgare si legge nella sesta parte del *Discours*: "e se scrivo in francese, che è la lingua del mio paese, invece che in latino, che è la lingua dei miei insegnanti, è perché spero che giudichino meglio delle mie opinioni quelli che si servono solo della ragione naturale pura e semplice, che non quelli che credono soltanto ai libri antichi". È uno dei numerosi appelli alla ragione contro l'erudizione che si leggono in D. Il riferimento alle dame è in una lettera *al padre Vatiér* del 22/2/1638, cf. *infra*, p. 204, ai turchi nell'*Entretien avec Burnet*, AT, V, 159; Loj, II, 551. Il rapporto del filosofo con il pubblico e i problemi di comunicazione che esso pone sono studiati da H. GOULHER, *La pensée métaphysique de Descartes*, cit. (sul bilinguismo, pp. 72-84). Utili e interessanti considerazioni sull'uso della lingua in D. sono svolte da E. LOJCONO, *Cenni sulle lingue in Descartes e considerazioni sulla traduzione dei Principia in lingua italiana*, in *Descartes: Principia Philosophiae (1644-1694)*, a cura di J. R. Armogathe e G. Belgioioso, Vivarium, Napoli, 1996, pp. 531-575.

tino, per rendere con maggiore rigore e precisione il proprio pensiero, dialogare con gli ambienti universitari e a volte per rivestirlo di un certo tono di ufficialità⁴⁵. Vale la pena riportare comunque il passo nel quale D. si è soffermato più a lungo su questioni di lingua e di stile. È una lettera a Desargues, che gli aveva inviato il suo progetto di trattato sulle sezioni coniche:

*Voi potete avere due intenzioni, entrambe molto buone e molto lodevoli, ma che non richiedono lo stesso modo di procedere. Una è di scrivere per i Dotti, e insegnare loro qualche nuova proprietà intorno alle Sezioni [coniche] che essi ancora non conoscano; l'altra è di scrivere per i Curiosi che non sono Dotti, e far sì che questa materia che finora pochissime persone sono riuscite a capire, e che è tuttavia utile per la Prospettiva, la Pittura, l'Architettura, ecc., divenga accessibile e facile per tutti coloro che la vorranno studiare nel vostro Libro. Se voi seguite la prima, non mi sembra che sia necessario impiegare termini nuovi: i Dotti infatti, già abituati a quelli di Apollonio, non li cambieranno facilmente con altri, anche se migliori, e così i vostri termini serviranno soltanto a rendere le Dimostrazioni più difficili, e a distoglierli dal leggerle. Se adottate la seconda, sicuramente i vostri termini, che sono in Francese e nell'invenzione dei quali si nota dello spirito e una certa grazia, saranno accolti meglio di quelli degli Antichi da persone non prevenute [...]. Se questa è la vostra intenzione, bisogna decidersi a comporre un grosso Libro, e a spiegarvi tutto così ampiamente, così chiaramente e così distintamente che questi Signori, che non studiano se non tra gli sbadigli, e che non sanno affaticarsi con l'immaginazione per intendere una Proposizione di Geometria né

⁴⁵ L'attenzione nell'uso della parola latina è richiesta già nella *Regula III*, a giustificazione dell'impiego della parola *notatio* in un senso diverso da quello comune: "avverto in generale che io non mi interessò affatto di come i singoli vocaboli siano stati in questi ultimi tempi adoperati nelle scuole [...], ma che presto attenzione soltanto al significato latino delle singole parole". Il recupero della radice etimologica delle parole latine non ha però necessariamente il significato di un rifiuto della dimensione storica delle lingue, come dimostrano le considerazioni svolte in una lettera a Mersenne intorno alla proposta di una nuova lingua 'artificiale', costruita proprio a partire dagli etimi comuni alle diverse lingue europee: *a Mersenne*, 20/11/1629, *infra*, p. 143. Cf. infine *a Mersenne*, 27/7/1638 (AT, II, p. 267), per l'annuncio dell'adozione del latino per la metafisica, visto che le obiezioni alla IV parte del *Discours* sono quasi tutte in latino.

girare un foglio per osservarvi le lettere di una figura, non trovino nulla nel vostro discorso che sembri loro più difficile da comprendere della descrizione di un Palazzo incantato in un Romanzo⁴⁶.

Nonostante sia il filosofo della chiarezza e della distinzione, non si può dire tuttavia che il suo stile soddisfi sempre questi criteri⁴⁶. Il maestro di stile di D. era Guez de Balzac, la cui prosa elegante, ricercata, compiacente e compiaciuta corre più di una volta i rischi della vuota ampollosità: da lui comunque D. attese un giudizio al momento della pubblicazione del *Discours*⁴⁷. Qualcosa di quella non eccelsa lezione di stile rimane in D. Il suo periodare è spesso lungo, complesso, ridondante, appesantito da lunghe serie di congiunzioni che lo articolano in ampi giri di proposizioni subordinate. In più, nei testi qui editi, non è sempre curato: non si trascuri il fatto che in molti casi si dispone soltanto di minute, e non del testo che poté leggere il corrispondente. Ciononostante, fatte salve le esigenze di intelleggibilità e un minimo di riguardo per il lettore moderno, di norma non si è ritenuto di intervenire, anche solo per semplificare la frase magari spezzandola per mere esigenze di scorrevolezza, in nome di una discutibile facilità di lettura. Il fatto è che, come ha osservato P. A. Cahné, la frase di D. assolve, nella sua complessa e un po' involuta struttura al compito di 'riempire i buchi', di restituire a livello logico-linguistico un universo

⁴⁶ *A Desargues*, 19/6/1639 (o forse 30/4/1639), AT II, 554-555.

⁴⁷ Sicché è difficile sottoscrivere l'impressione di Morin che trovava lo stile di D. così bello, da consigliargli di non cambiarlo mai (*Mersenne a Descartes*, 19/8/1638, CM, VIII, 2, AT, II, 287), o quello riferito da Chapelain a Balzac, 29/12/1639 ("Dimenticavo di dirvi che il sig. Descartes è stimato da tutti i nostri dottori il filosofo più eloquente degli ultimi tempi, non essendovi che Cicerone, tra gli antichi, che gli è pari, ma Descartes è più grande, perché Cicerone non faceva altro che prestare proprie parole a pensieri altrui, mentre costui riveste i suoi stessi pensieri, che sono per la maggior parte sublimi e nuovi", citato in CM, VI, 341-342), o infine il giudizio di F. Bouillier, che nel misurare l'importanza storica per la prosa francese dell'adozione del volgare nel *Discours* parla di "severe bellezze della prosa cartesianiana" (*Histoire*, cit., I, 33) e cita i giudizi favorevoli di Sorbière e del cancelliere Daguesseau, nonché l'elogio reso da Victor Cousin che ha a lungo fissato il giudizio critico. Quanto al latino di D., per Bouillier rivela "esattezza, proprietà, rigore" (I, p. 56).

⁴⁸ *A Balzac*, 14/7/1637, AT, I, 381. D. salutò le *Lettres du Sieur de Balzac*, che ebbero grande successo ma a prezzo di vivissime polemiche nel mondo letterario parigino, come esempio di una *eximia persuaderendi scientia*. Sul mondo letterario francese della prima metà del XVII secolo, cf. M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et "réa littéraire" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève 1980.

pieno, senza interruzioni o discontinuità. Cahné colloca, da questo punto di vista almeno, D. non all'inizio di un'epoca, ma alla fine, per via di uno sguardo teorico che non ha ancora malinconicamente rinunciato alla totalità, a differenza della più asciutta e secca prosa scientifica moderna (e del corrispondente abito mentale). Nella traduzione abbiamo quindi cercato di essere com'è ovvio il più possibile fedeli all'originale: meno al *sensu*, si vorrebbe dire con Walter Benjamin⁴⁶, che alla *lettera* del testo, nella convinzione (in verità assai poco cartesiana) che proprio in essa sia depositata il senso – non oltre né prima, né nonostante essa, e che quindi non si debba né cercare di sciogliere i problemi e le resistenze che a volte la lettera presenta, in nome di un preliminare afferramento del senso, né preoccuparsi di abbellirlo, per molto opinabili e a volte anacronistiche ragioni estetiche. Quanto alle scelte lessicali compiute, si può solo osservare che abbiamo sostanzialmente seguito quelle tradizionalmente compiute dai traduttori italiani, avendo particolare riguardo per le versioni fornite da E. Garin e E. Lojacono. Nel caso ben noto della parola *esprit* si è preferito tradurre, ovunque possibile, con *mente* piuttosto che con *spirito*. In generale, si è tenuto in modo particolare alla costanza nelle scelte terminologiche: ad esempio *entendre/intelligere* viene salvo eccezioni reso con *intendere, comprendere/comprehendere* con *comprendere, concevoir/concipere* con *concepire*, e così via.

6. Biografia di René Descartes

- 1596 (31 marzo) Nasce a La Haye (dal 1802 La Haye-Descartes), in Touraine, da Joachim (consigliere nel Parlamento di Bretagna, a Rennes) e Jeanne Brochard (che morirà il 13/5/1597).
- 1606/07-1614/15 (le date sono controverse). Frequenta il prestigioso collegio dei gesuiti di La Flèche.
- 1616 Consegue baccellierato e licenza in diritto canonico e civile all'Università di Poitiers.

⁴⁶ Il riferimento a W. BENJAMIN, *Il compito del traduttore* (1921), in *Angelus Novus*, Torino 1995, pp. 39-52, non vuole però impegnare qui tutte intere le ragioni teoriche dispiagate nel saggio.

- 1618 Si arruola nell'esercito olandese (protestante) del principe Maurizio di Nassau-Orange, di stanza a Breda.
- 1618 (10 novembre) Conosce Isaac Beeckman.
- 1618 (31 dicembre) Offre in dono augurale all'amico olandese il *Compendium musicae*.
- 1619 (aprile) Prende a viaggiare per l'Europa centrale. Ha certamente raggiunto il Palatinato ed assistito a Francoforte ai festeggiamenti per l'incoronazione di Ferdinando II, fra il 28 luglio e il 9 settembre 1619.
- 1619 Si arruola nell'esercito guidato dal duca (cattolico) Massimiliano di Baviera.
- 1619 (10 novembre) Risale a questa data la scoperta dei "fondamenti di una scienza mirabile": la notte successiva fa tre sogni, narratici nello scritto (largamente incompiuto), *Olympica*. Risalgono a questo periodo contatti con il movimento rosa-crociano.
- 1620 Abbandona la vita militare nell'inverno e continua a viaggiare. È probabile che sul finire dell'anno sia rientrato in Francia.
- 1623-1625 Viaggio in Italia.
- 1625-1628 Dopo un breve soggiorno nel Poitou si trattiene a Parigi. Risalgono a questi anni la conoscenza di Marin Mersenne e la frequentazione del circolo di scienziati e matematici da lui animato. Stringe relazioni d'amicizia con uomini come Guez de Balzac, Jean de Silhon, Guillaume Gibieuf, Charles de Condren. Nell'autunno del 1627 incontra in casa del nunzio Guidi di Bagno il cardinale Bérulle. Tra il 1627 e il 1628 redige le *Regulae ad directionem ingenii* (edite postume) e promette in lettera a Balzac una *Histoire de mon esprit* di cui non resta traccia.
- 1628-1629 Si stabilisce nei Paesi Bassi, dove rimarrà quasi ininterrottamente per vent'anni, mutando spesso residenza. Il 16 aprile 1629 si iscrive all'università di Franeker. Diverrà amico di Costantin Huygens, segretario del principe d'Orange e padre del grande scienziato Christian. Tra i suoi amici figurano i matematici Jacob Golius e Franz von Schooten, il medico Adolf Vorstius, gli accademici Henry Reneri, Henry le Roy (Regius), Adriaan Heereboord. Comincia a stendere un trattato di metafisica, non pervenutoci, interrotto probabilmente a seguito della comunicazione da parte di Mersenne del fenomeno dei pareli,

che lo stimola a occuparsi di problemi scientifici. Attende alla stesura delle *Meteore*.

- 1630 Lettere a Mersenne sulla creazione delle verità eterne.
- 1630-1633 Redazione del *Monde ou Traité de la Lumière*.
- 1633 Avuta notizia in novembre della condanna di Galilei, rinuncia a pubblicare il *Monde*.
- 1635 Il 19 luglio nasce Francine, figlia naturale avuta dalla domestica Elena Jans. Il 28 luglio è battezzata in una chiesa protestante.
- 1637 Pubblicazione anonima del *Discours de la Méthode* e degli *Essais* (*Dioptrique, Météores, Géométrie*). Completa anche un *Traité des mécaniques ou explication des Engins* che invia a Huygens.
- 1639 Inizia a scrivere le *Méditations de prima philosophia*, che escono nell'agosto del 1641, a Parigi, presso Michel Soly, insieme alle prime sei *Objectiones et Responsae*. La seconda edizione (1642, Elsevier, Amsterdam) includerà anche le settime obiezioni e la lettera a Dinet, in risposta agli attacchi del padre gesuita Bourdin.
- 1640 Muoiono la figlia Francine (17 settembre) e il padre Joachim (17 ottobre). Avvia la stesura dei *Principia Philosophiae*.
- 1642-1643 Stringe amicizia con la principessa Elisabetta del Palatinato, con cui avvia un importante carteggio.
- 1642 (17 marzo) Divieto di insegnamento della *nova philosophia* nell'Università di Utrecht, provocato dall'attività didattica di Regius.
- 1643 Pubblicazione dell'*Epistola ad Celeberrimum Virum G. Voëtium*. È il punto più alto dello scontro con gli ambienti protestanti, capeggiati dal teologo Voëtius, che da diversi anni infiammava la provincia olandese. Grazie all'intervento dell'ambasciatore francese e dello stesso principe d'Orange vengono risparmiati a D. le conseguenze più gravi, l'espulsione dal paese e il rogo della biblioteca.
- 1644 (tra maggio e novembre) Primo viaggio a Parigi. Conosce il Duca de Luynes, Claude Clerselier, Hector-Pierre Chanut, futuro ambasciatore francese a Stoccolma. Pubblica i *Principia Philosophiae*. Per la traduzione di Etienne de Courcelles escono in latino gli *Specimina philosophiae*, che comprendono il *Discours* e gli *Essais* (meno la *Géométrie*).
- 1645 La *querelle* con Voëtius si sposta a Groninga, dove insegna M. Schoock, l'autore del violento scritto anicartesiano *Admi-*

randa Methodus, ispirato da Voëtius. In luglio comincia a prodursi la rottura con Regius, sanzionata dalla pubblicazione, l'anno seguente, dei *Fundamenta Physices* da parte dell'olandese. In fine d'anno è avviata la redazione del *Traité des passions de l'âme*.

- 1646 Pubblicazione della traduzione latina della *Géométrie*, grazie a F. Van Schooten.
- 1647-1648 Redazione delle *Primae cogitationes circa generationem animalium* e della *Description du Corps humain*, editi postumi.
- 1647 In primavera piove su D. l'accusa di pelagianesimo dall'università di Leida, dove gli sono ostili i teologi Revius e Triglandius. Lo scontro si conclude con un divieto, da parte dei curatori dell'università, di discutere le dottrine cartesiane. Pubblicazione delle traduzioni francesi: delle *Méditations* (Duca de Luynes), delle *Objectiones et Responsae* (Clerselier), dei *Principia* (Picot). Incontra in due circostanze Blaise Pascal. Si riconcilia con Pierre Gassendi.
- 1648 Pubblicazione delle *Notae in programma quoddam*, indirizzate a Hogelande, contro Regius. Colloquio con Burman, il contenuto del quale, conservatoci grazie allo stesso Burman e a Johannes Clauberg, è noto come *Entretien avec Burman*.
- 1648 Viaggio in Francia. Morte di Mersenne (1° settembre). Elaborazione di un *projet d'une école des arts et métiers*.
- 1649 (ottobre) giunge a Stoccolma, invitato dalla regina Cristina. Pubblicazione de *Les passions de l'âme*. Composizione di versi per il balletto *La naissance de la Paix*, commissionato dalla regina per celebrare la pace di Westfalia.
- 1650 Redazione di un progetto per l'istituzione di un'Accademia scientifica a Stoccolma. Il 2 febbraio si ammala di polmonite e l'11 febbraio muore, a Stoccolma. Tra le carte inventariate alla sua morte si trovano alcuni frammenti giovanili e il dialogo *La Recherche de la Vérité*, la cui data di composizione è controversa.

7. Appunti bibliografici

Diamo qui di seguito qualche minima indicazione sugli strumenti indispensabili ad un primo orientamento agli studi cartesiani:

Edizioni:

Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam & Paul Tannery 12 voll., Cerf, Paris 1897-1917; nouvelle présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique (grazie alle cure di J. Beaudé, P. Costabel, B. Rochot, A. Gabbey), Vrin, Paris 1964-1974 (= AT, seguita dal numero del volume e della pagina);

Correspondance of Descartes and Constantijn Huygens, ed. by L. Roth, Clarendon Press, Oxford 1926;

R. DESCARTES, *Correspondance*, publiée avec une introduction et des notes par Ch. Adam et G. Milhaud, 8 voll., Alcan, Paris 1936-1963 e Kraus Reprint, Nendeln-Liechtenstein 1970-1979 (= AM, seguita dal numero del volume e della pagina);

R. DESCARTES, *Oeuvres philosophiques*, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, 3 voll., Garnier, Paris 1963-1973;

R. DESCARTES, *Oeuvres et Lettres*, textes présentés par A. Bridoux, Gallimard, Paris 1949; II ed. 1952;

R. DESCARTES - M. SCHOOCK, *La querelle d'Utrecht*, textes établis, traduits et annotés par T. Verbeek, préface de J. L. Marion, Les Impressions Nouvelles, Paris 1988 (= *Querelle*).

Traduzioni italiane:

CARTESIO, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 4 voll., Laterza, Bari 1986 (= *Garin*, seguita dal numero del volume e della pagina), rist. dell'ed. in 2 voll. delle *Opere*, Bari, Laterza 1967;

R. DESCARTES, *Opere scientifiche*. I: *La biologia*, a cura di G. Micheli, Utet, Torino 1966; II: *Discorso sul metodo*, *Diottrica*, *Meteorologie*, *Geometria*, a cura di E. Lojacono, Utet, Torino 1983 (= *Opere scientifiche*);

R. DESCARTES, *Opere filosofiche*, 2 voll., a cura di E. Lojacono, Utet, Torino 1994 (= *Loj*, seguita dal numero del volume e della pagina);

R. DESCARTES - H. REGIUS, *Il carteggio. Le polemiche*, a cura di R. Bordoli, Cronopio, Napoli 1997 (= *Carteggio*).

Biografie:

A. BAILLET, *La vie de Monsieur Des Cartes*, Horthemels, 2 voll., Paris 1691; rist. Olms, Hildesheim-New-York 1972 (= A. BAILLET, *Vie*, seguita dal numero del volume e della pagina). L'A-

bregé del 1692 è stato tradotto in Italia con il titolo *Vita di Monsieur Descartes*, Adelphi, Milano 1996;

CH. ADAM, *Vie et oeuvres de Descartes. Étude historique*, Paris 1910 (si tratta del vol. XIII dell'edizione nazionale delle *Oeuvres de Descartes*).

E. GARIN, *Vita e opere di Cartesio*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1967; rist. autonoma Laterza, Bari 1984.

G. RODIS-LEWIS, *L'oeuvre de Descartes*, 2 voll. Vrin, Paris 1971.

G. RODIS-LEWIS, *Descartes. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris 1995.

S. GAUKROGER, *Descartes. An intellectual biography*, Clarendon, Oxford 1995.

Strumenti bibliografici:

G. SEBBA, *Bibliographia cartesiana. A critical guide to the Descartes literature 1800-1960*, M. Nijhoff, The Hague 1964 (di agevole consultazione);

Bulletin cartésien, edito regolarmente dal 1972 dalla rivista *Archives de Philosophie* (e attualmente diretto da V. Carraud);

Per coprire il periodo compreso fra il 1960 e il 1972 ci si può avvalere di:

G. RODIS-LEWIS, *Descartes*, in *Contemporary philosophy. A Survey*, La Nuova Italia, Firenze 1969, III, pp. 73-81;

G. RODIS-LEWIS, *L'oeuvre de Descartes*, t. II, Vrin, Paris 1971;

H. CATON, *Bibliography of Descartes literature, 1960-1970*, in ID., *The origin of subjectivity. An essay on Descartes*, Yale Univ. Press, New-Haven and London 1973, pp. 223-243;

V. CHAPPELL - W. DONEY, *Twenty-Five Years of Descartes' Scholarship, 1960-1984*, Garland, New York-London 1987.

Dizionari, lessici:

Index des 'Regulae ad directionem ingenii' de René Descartes, par J. R. Armogathe et J. L. Marion, avec des listes de leçons et conjectures établies par G. Crapulli, Roma 1976;

J. COTTINGHAM, *A Descartes Dictionary*, Blackwell, Oxford 1993;

Concordance to Descartes' Meditationes de prima philosophia, prep. by K. Murakami, M. Sasaki, T. Nishimura, Hildesheim, Zürich-New York 1995;

Index des Meditations de prima philosophia de René Descartes, par J. L. Marion, J. P. Massonnie, P. Monat, L. Ucciani, Besançon 1996; F. A. MESCHINI, *Indice dei Principia Philosophia di R. Descartes*. Indici lemmatizzati, frequenze, distribuzione dei lemmi, Olshki, Firenze 1996.

Avvertenza.

Nel presente volume ci siamo inoltre avvalsi anche delle seguenti sigle: CM = *Correspondance du P. Marin Mersenne religieux minime, publiée et annotée par Cornelis de Waard*, Puf, Cnrs, Paris 1932-1988, 17 voll. (a partire dall'VIII vol., a cura di B. Rochot; a partire dal XIII vol., a cura di A. Beaulieu; l'ultimo vol. contiene *suppléments, tables et bibliographie*); P. DIBON, *Regards = Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Vivarium, Napoli 1990; NH = *Narratio historica, qua defensae, qua exterminatae novae Philosophiae*, in *Querelle*, cit.; Cler. = Clerselier (nei pochi casi in cui abbiamo ritenuto di dover riportare le varianti del testo fornito da Clerselier rispetto all'autografo pubblicato da L. Roth). Per le opere cartesiane, abbiamo adottato le seguenti sigle: *DdM* = Discorso sul metodo; *Med.* = Meditazioni sulla filosofia prima; *PP.* = I principi della filosofia. Le lettere puntate M., R., P., in apertura o in fine di lettura, stanno per: Mio Reverendo Padre, e si trovano nell'originale.

Tranne che nel caso delle lettere ad Huygens, in cui abbiamo seguito l'edizione Roth (comunque riportata in AT), il testo di riferimento di questa traduzione è rappresentato dall'edizione nazionale delle *Oeuvres de Descartes*, Cerf, Paris 1897-1917, anche se lo abbiamo sempre controllato (e, se del caso, corretto) con la *nouvelle présentation* (= AT). Per comodità del lettore che volesse servirsi di questa, più recente edizione, abbiamo quasi sempre rispettato l'ordine cronologico di AT, indicando in testa alla lettera il volume e la pagina (quest'ultima indicazione, riferita in epigrafe, si riferisce sempre all'inizio del testo della lettera in AT, che non coincide necessariamente ed in ogni caso con la parte della lettera da noi tradotta). Le parentesi quadre nella titolazione della lettera sono riprese da AT e indicano che si tratta di una deduzione dei curatori; i punti interrogativi a fianco di date, luoghi o destinatari, anch'essi in AT, indicano che il riferimento è congetturale. Non abbiamo invece

riportato le indicazioni fornite da AT intorno al testo di riferimento: se cioè si tratti di autografi, di minute, di copie, ecc. Per le note ed i sintetici profili biografici, si è rivelato uno strumento indispensabile AM, al quale siamo in larghissima parte debitori. Quanto alla suddivisione del materiale epistolare, la vita di D. dopo che il filosofo si stabilì in Olanda essendo povera di avvenimenti esteriori, abbiamo assunto come termine di riferimento la data di edizione delle opere fondamentali di D. Nel corpo della lettera, le parole che compaiono in parentesi quadra, salvo altra indicazione, non si trovano nel testo di D., ma sono lievi aggiunte tese ad una migliore intellegibilità del testo. Il segno [...] indica che nel punto la traduzione omette qualcosa del testo originale. Abbiamo inoltre rispettato sempre le maiuscole presenti in AT, e quasi sempre i segni di interpunzione: in rari casi siamo intervenuti eliminando (specie le virgole), cambiando (specie i punti e virgola in due punti) o aggiungendo (specie qualche punto fermo).

Infine, un ringraziamento particolare al prof. G. Zarone, senza le cui sollecitazioni questo lavoro non sarebbe nato né sarebbe stato portato a termine, al prof. G. Razzino, che è stato prodigo di consigli ed ha avuto la pazienza di leggere (e correggere) più volte il dattiloscritto, ed al prof. V. Vitiello, con cui mi onoro di collaborare e da cui continuo ogni giorno ad imparare. A tutti loro va intera la mia stima. A Barbara, intero il mio amore.

MARZO 1619 - GIUGNO 1637

Il primo volume della serie, che ha per titolo "MARZO 1619 - GIUGNO 1637", è dedicato alla storia della città di... (il testo è molto sfocato e illeggibile).

Il secondo volume della serie, che ha per titolo "GIUGNO 1637 - MARZO 1655", è dedicato alla storia della città di... (il testo è molto sfocato e illeggibile).

Il terzo volume della serie, che ha per titolo "MARZO 1655 - GIUGNO 1673", è dedicato alla storia della città di... (il testo è molto sfocato e illeggibile).

Il quarto volume della serie, che ha per titolo "GIUGNO 1673 - MARZO 1691", è dedicato alla storia della città di... (il testo è molto sfocato e illeggibile).

Descartes a Beeckman¹, Breda, 26 marzo 1619 - AT, X, 154

[...] Per rivelarvi semplicemente quel che mi accingo a fare, non desidero certo esporre l'*Ars brevis* di Lullo², ma una scienza affatto nuova, con la quale si possa risolvere in generale ogni questione che possa essere proposta intorno a qualunque genere di quantità, sia continua che discreta [...]. È sicuramente un'impresa infinita, non l'opera di un uomo solo. Tanto incredibile quanto ambiziosa; attraverso l'oscuro caos di questa scienza, ho scorto però non so quale luce, col cui aiuto credo di poter dissipare le tenebre più fitte [...].

1. Isaac Beeckman (Middelbourg 1588 - Dordrecht 1637), stimato scienziato olandese, dottore in medicina a Caen nel 1618, rettore dell'università di Dordrecht dal 1627 fino alla sua morte. Beeckman tenne per tutta la vita un registro, il celebre *Journal*, che, edito nel nostro secolo da C. de Waard (4 voll. La Haye, 1939-1953), ha permesso di riconoscere il rilievo che la sua figura ebbe per la formazione del giovane D., frequentato a Breda tra il 1618 e il 1619, anche se rimane difficile stabilire quanto il filosofo gli debba per l'impostazione fisico-matematica della sua ricerca. I rapporti fra i due si interruppero bruscamente perché D. accusò l'olandese di essersi attribuito la paternità delle idee contenute nel *Compendium mathematicae* (cf. *infra*, p. 158). Una tiepida riconciliazione vi fu più tardi, nel 1631, e i due si rividero un'ultima volta nel 1634.

2. Si tratta dell'*Artificium, sive Ars brevis [...] ad absolvendam omnium artium encyclopaediam*, scritta a Pisa e per la prima volta edita a Barcellona nel 1481. Numerose furono in Francia le riedizioni tra la fine del '500 e i primi del '600. Raimondo Lullo, l'autore, visse nel XIII secolo, scrisse numerosissime opere, e divenne poi un punto di riferimento per tutti coloro i quali cercarono di scrollarsi di dosso l'aristotelismo scolastico.

3. D. proseguiva qui di seguito dando in poche linee qualche indicazione sulle speranze che nutriva nel campo della geometria.

Ho ricevuto la vostra lettera quasi nello stesso giorno in cui è stata scritta, e non ho voluto andar via di qui senza prima rinnovare ancora una volta per iscritto la nostra duratura amicizia. Non aspettatevi tuttavia più nulla dalle nostre Muse: l'animo è infatti già in viaggio, mentre mi accingo a partire domani. Ancora non so *quo fata ferant, ubi sistere detur*¹.

Infatti, i movimenti di truppe non mi chiamano ancora con certezza in Germania, e sospetto che gli uomini in arme saranno di sicuro molti, le battaglie invece nessuna². Se così fosse, me ne andrò in giro per la Danimarca, la Polonia, l'Ungheria, finché in Germania non potrò imbartermi in strade più sicure e non infestate da soldati predoni, o in una maggiore certezza che si combatta. Se mi fermerò da qualche parte, come spero che accadrà, vi assicuro che mi darò subito la pena di sistemare la Meccanica o la Geometria, e vi saluterò come il promotore dei miei studi e il mio primo maestro.

Solo voi, infatti, mi avete realmente incoraggiato a vincere la pigrizia, a recuperare conoscenze già quasi del tutto svanite dalla memoria e a volgere nuovamente l'ingegno, che si era allontanato dalle occupazioni serie, verso più alti compiti. Se poi da me dovesse per caso venir fuori qualcosa di non disprezzabile, potrete avere il diritto di reclamarla interamente [come vostra], ed io non mancherò di inviarvela, sia perché ne prendiate diletto che perché la correggiate [...].

1. "Dove il destino mi porterà, dove sarà dato fermarsi?", Virgilio, *Eneide*, III, 7.

2. Siamo agli inizi di quella che gli storici chiamano la guerra dei trent'anni. Nel marzo del 1619 non si erano ancora verificati grossi scontri.

Non voglio lasciarmi sfuggire nessuna occasione per scrivervi e dimostrare l'affetto che ho per voi ed il ricordo, che nessuna incombenza lungo il viaggio ha potuto cancellare.

Tre giorni fa ho incontrato in una locanda di Dordrecht un erudito, con il quale ho parlato della modesta arte di Lullo¹: si vantava di sapersene servire così felicemente da essere in grado di parlare

un'ora intera su qualsiasi argomento; e inoltre, se di quella stessa materia si fosse dovuto trattare per un'altra ora, che avrebbe trovato cose del tutto diversi dalle precedenti, e così via per venti ore di seguito. Giudicate voi stesso se credergli o meno. Era vecchio, piuttosto loquace, e le sue conoscenze, in quanto ricavate dai libri, si aggiravano sulla punta delle labbra piuttosto che stare nella testa.

Per maggiore scrupolo ho chiesto però se quell'arte non consistesse in un certo ordine dei luoghi della dialettica da cui si desumono le argomentazioni; ammise che era così, ma aggiunse che né Lullo né Agrippa² avevano insegnato nei loro libri quelle certe chiavi necessarie – così diceva – per schiudere i segreti di quell'arte. Sospetto che abbia detto queste cose certo più per catturare l'ammirazione di un ignorante che per parlare secondo verità.

Se avessi il libro, vorrei tuttavia esaminarlo; ma poiché lo avete voi, vi prego, se ne avete il tempo, di esaminarlo e di scriver[mi] se trovate qualcosa di ingegnoso in quell'arte. Mi fido a tal punto del vostro ingegno che son certo troverete facilmente, se mai vi siano, quei punti omissi [e tuttavia] necessari all'intelligenza degli altri, che chiamava chiavi. Vi ho voluto scrivere queste cose per non tacervi mai nulla che riguardi il sapere, visto che [mi] chiedete [di fare così]. Se esigerò da voi lo stesso, che non vi rincresca, per favore [...].

1. Si tratta dell'*Ars brevis*, già citata sopra, p. 141. Il nome di Lullo tornerà molto più tardi, a Mersenne, 25/12/639, *infra*, p. 212.

2. Henricus Cornelius Agrippa di Nettesheim (Colonia 1486 – 1534 o 1535), versato in diritto, teologia, medicina, godette fama di gran dotto. Fu tra l'altro autore dei *In artem brevem Raymondii Lulli commentaria*, Salinziaci 1538, e di una *Tabula abbreviata Commentariorum in artem brevem*. L'edizione delle due opere più vicina a D. è quella d'inizio secolo, nell'*Opera omnia*, Lugduni Batavorum 1600.

Mio Reverendo Padre,

Questa proposta di una nuova lingua² a prima vista sembra più degna di ammirazione di quanto non la si trovi esaminandola più da vicino; in tutte le lingue, infatti, non vi sono che due cose da apprendere, il significato delle parole e la grammatica. Per il significa-