

Da Suárez a Descartes : il principio dell'unità de vero nella costituzione della metafisica moderna

Autor(en): **Esposito, Costantino / Gatto, Alfredo**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **64 (2017)**

Heft 2: **ó**

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-825804>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

COSTANTINO ESPOSITO / ALFREDO GATTO*

Da Suárez a Descartes. Il principio dell'unità del vero nella costituzione della metafisica moderna

1. LA FONDAZIONE ONTOLOGICA DEL PRINCIPIO DELLA CONSONANZA DEL VERO

In un'opera di riorganizzazione sistematica della metafisica, come quella compiuta dal teologo gesuita Francisco Suárez con le sue *Disputationes metaphysicae* (1597) in vista di una precisa ridefinizione del nesso tra filosofia e teologia, era quasi "naturale", per così dire, che ci si riferisse – come a un criterio ermeneutico imprescindibile – al principio della cosiddetta "unicità del vero", divenuto canone ufficiale con la bolla papale *Apostolici regiminis* promulgata nel 1513 dal V Concilio Lateranense. In realtà, nel trattato suareziano di metafisica il riferimento non è esplicito,¹ ma verrebbe da dire che esso è presupposto ed esercitato in una forma speciale. Se infatti il tema dottrinale (e disciplinare) della bolla riguardava la consonanza di principio – o almeno l'impossibilità di un disaccordo, di principio e di fatto – tra quanto affermato circa l'immortalità dell'anima dalla sapienza teologica rivelata e quanto su di essa si può affermare secondo la ragione naturale; nelle *Disputationes* di Suárez tale principio viene assunto – al di là del problema dell'anima immortale – in una triplice scansione: a) come fondamento del nesso disciplinare tra teologia rivelata e metafisica; b) come principio dell'articolazione interna della metafisica (naturale), tra discorso sull'ente e discorso su Dio; c) come teorizzazione di un piano trascendentale di possibilità metafisica della verità in generale. Si tratta di tre passaggi che in realtà costituiscono un plesso unico e interconnesso.

Si può dunque dire a tal proposito che nella svolta suareziana della metafisica si compie un radicale, anche se inesplicito, utilizzo del principio della consonanza del vero, nella misura in cui si prospetta una fondazione prettamente "ontologica" (anche se l'aggettivo non è usato ancora da Suárez) di esso. Nella traiettoria che va da Suárez a Descartes (e da quest'ultimo arriverà poi a Leibniz) si realizza la sistematizzazione propriamente

* Il contributo, impostato secondo un progetto comune, deve in particolare il paragrafo 1 a Costantino Esposito e i paragrafi 2 e 3 ad Alfredo Gatto.

¹ Lo troviamo esplicitato invece nel commento suareziano al *De anima*: SUÁREZ, Francisco: *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, ed. a c. di Salvador Castellote. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones 1978-1992 (in part. vol. I, d. 2, q. 3.51). Cf. in questo volume il contributo di COLACCICO, Giancarlo: *Truth of Faith in Transcendental Perspective: Francisco Suárez and the Apostolici regiminis (1513)*.

“barocca” della concordanza tra la dottrina teologica della verità e la dottrina filosofica della verità. Se si vuole, viene elaborato il canone del rapporto sistematico ed epistemologico tra la “natura” e la “sovranatura”, o tra ragione filosofia e rivelazione divina, con un nuovo assetto delle distinzioni e insieme delle connessioni tra di esse. E in questa architettura il principio dell’unità del vero costituisce una funzione (diretta o indiretta) di metro di misura, quasi un “regolo” per la determinazione e per la verifica della natura del “vero”, considerata nel doppio versante della verità di fede e della verità ascrivibile alla ragione naturale.

Il gesto suareziano non nasce dal nulla, anzi esprime, interpreta e contribuisce ad orientare un contesto di tensioni, dibattiti e preoccupazioni dottrinali, specie in ambito cattolico, segnati da un lato dall’affermarsi della frattura luterana, e dall’altro da quello che alcuni teologi (specie domenicani) paventavano come un pericolo simmetrico, vale a dire la ricaduta in un ideale di autonomia, se non di auto-sufficienza della natura umana. Il gesuita Suárez comprende in una maniera geniale, ma certo non priva di problemi (che avranno poi una lunga durata dopo di lui), che per rispondere in maniera adeguata alla voragine aperta con la riforma protestante, bisogna rifondare in grande stile la concordanza strutturale tra il discorso naturale e quello sovranaturale, non solo come l’accordo tra due ambiti che nascano separati, ma più ancora e prima ancora come la ricerca di una connessione di tipo “trascendentale”, riguardante la possibilità di pensare ciò che lega a livello concettuale il finito e l’infinito, la creatura e il Creatore, la natura e la grazia.

La posta in gioco era delicata, e insieme rischiosa. Si trattava di salvaguardare l’alterità della grazia divina, accolta nella fede ma “impossibile” per la ragione, con la comprensibilità propria della ragione umana, delimitata dalla possibilità logica. Accanto alla radicale interpretazione luterana della fede come criterio sottraentesi per principio ad ogni dimostrabilità filosofica, agli inizi del secolo XVI con Pomponazzi aveva ripreso vigore – quasi in maniera complementare – la soluzione puramente naturalista della ragione umana, a cui era preclusa qualsiasi dimostrabilità delle verità ammesse per fede, come l’immortalità dell’anima individuale.²

Senza entrare qui nel dettaglio della polemica innescata dal *Tractatus de immortalitate animae* di Pomponazzi (1516), ci preme solo segnalare l’emergenza di una reazione speculare nell’ambito della teologia cattolica, che paradossalmente connetteva e finiva quasi per armonizzare il fronte dell’aristotelismo laico e naturalista con quello del fideismo luterano. È il caso della posizione (di tutto rilievo e divenuta presto un riferimento ca-

² Su questa controversia, vista dall’angolo visuale della bolla papale del V Concilio Lateranense rimandiamo alla ricostruzione di Annalisa Cappiello in CAPPIELLO, Annalisa/LAMMANA, Marco: *Il principio dell’unicità del vero dalla bolla Apostolicis regiminis (1513) alla Rivoluzione scientifica*, in: *Quaestio 14* (2014), 229–256, in part. 237–241.

nonico) di Tommaso de Vio, il Cardinal Gaetano, il quale poteva ben accettare l'indimostrabilità razionale di una verità quale la predestinazione divina e la sua compatibilità con la libertà umana, interpretandola non tanto però come una mancanza di fondamento razionale, ma come il riconoscimento dell'ineffabilità del mistero divino, *ossia* della nostra ignoranza. Vale la pena riproporre la dolente osservazione del Gaetano su tale strutturale incompatibilità, in uno dei suoi tardi scritti. Proprio di fronte alla proposta (a suo modo di vedere non realizzabile su basi filosofiche, come auspicato dalla *Apostolici regiminis*) di congiungere la predestinazione e il libero arbitrio, egli replica:

«[a questo] rispondo di sapere che il vero non è contrario al vero, ma di *non saper* congiungere le due cose: allo stesso modo, *non conosco* il mistero della Trinità, non conosco l'anima immortale né che il Verbo si è fatto carne, e simili cose, nelle quali *tuttavia credo*. E così come credo in tutti gli altri misteri della fede, credo anche nel mistero della predestinazione e della riprovazione. Io mi attengo al fatto che questo mi è certo (vale a dire che faccio uso con la massima cura del libero arbitrio e di tutti gli altri doni concessimi da Dio, per conseguire la vita eterna) e aspetto di conoscere in paradiso [*ut videam, in patria*] quel mistero dell'elezione divina che ora mi è ignoto, come pure gli altri misteri della fede. Questa ignoranza *acquieta* il mio intelletto». ³

In questo nesso peculiare, e verrebbe da dire costitutivo, tra il *nescio* e il *tamen credo*, il mistero è mistero *in quanto* indimostrabile razionalmente; e di contro, la ragione naturale è tale se si distacca da qualsiasi altra forma di rivelazione che non sia quello dell'esercizio delle sue capacità dimostrative. Con la fede l'intelletto si acquieta di fronte all'incomprensibilità dei misteri divini, nell'attesa di comprendere dopo questa vita (*in patria*) ciò che *in via* non potrà che sfuggirci per il suo stesso carattere soprannaturale.

Ed è tanto più significativo il fatto che questa tarda posizione del Gaetano chiude il cerchio anche rispetto alla posizione che lo stesso autore (prima ancora che Pomponazzi innessasse la diatriba e, cosa ancora più rilevante, anche prima che scoppiasse la ribellione di Lutero) aveva proposto

³ «[...] cum obiicies: coniuge haec verba» – sc. *predestinazione e libero arbitrio* – «respondeo me scire quod verum vero non est contrarium, sed nescire haec iungere: sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem, sicut nescio Verbum caro factum est, et similia, quae tamen omnia credo. Et sicut credo reliqua fidei mysteria, ita credo et haec mysteria predestinationis et reprobationis. Meum est tenere quod mihi certum est (scilicet uti libero arbitrio et reliquis bonis mihi a Deo concessis omni studio ad consequendam vitam aeternam) et expectare ut videam, in patria mysterium divinae electionis mihi modo ignotum, sicut et reliqua fidei mysteria. Haec ignorantia quietat intellectum meum», DE VIO CARD. CAJETANUS, Thomas: *In omnes Pauli et aliorum Apostolorum epistolas commentarii*, in: *Opera omnia quotquot in Sacrae Scripturae expositionem reperiuntur* [1528]. Lugduni: sumpt. Iacobi & Petri Prost 1639, t. 5, fol. 58, col. I [il brano è riportato da CAPPIELLO, A.: *Il principio dell'unicità del vero dalla bolla Apostolici regiminis (1513) alla Rivoluzione scientifica*, 243].

quasi vent'anni prima, nel suo commento al *De anima* aristotelico (1510),⁴ lì dove aveva distinto una *verità esegetica* riguardante il testo di Aristotele (per il quale l'anima *non* sarebbe separabile dal corpo), una *verità filosofica*, secondo la quale si può affermare che l'anima è immortale (in accordo con la dottrina teologica, come ha sostenuto Tommaso d'Aquino, ma per il Gaetano non in senso "aristotelico" ma piuttosto in senso "platonico") e infine una *verità di fede* in cui la concordanza deve, appunto, cedere il passo al mistero rivelato.

Ci troviamo qui di fronte a una ben scandita traiettoria, che vede l'articolazione, la distinzione e infine la separazione interna alla verità, considerata nel suo versante puramente naturale (aristotelico), in quello metafisico-teologico ("tomista", compartecipe del naturale e del rivelato), e in quello semplicemente di fede (attestato decisamente sul soprannaturale). Se rammentiamo uno dei principi che attraversano tutto il corso della tradizione delle Scuole teologiche, quello formulato da Agostino nel famoso «non può essere Dio, se l'hai compreso» (*Deus non est si comprehendisti*),⁵ emerge il nuovo quadro e anche la diversa tonalità con cui esso viene ripreso nella teologia barocca del XVI secolo. Se in quel principio il riferimento sembra essere soprattutto all'infinita eccedenza della presenza divina rispetto ai nostri tentativi di concettualizzarla cogliendone l'essenza, e finendo sempre inevitabilmente per mancarla; in un autore come il Gaetano questa eccedenza del mistero divino rispetto al nostro intelletto assume la forma del credere *nonostante* non si sappia razionalmente, ossia non si conosca dimostrativamente. In altri termini il principio agostiniano è fonte di inquietudine, quello tardo-scolastico è motivo di acquietamento. Nel primo la fede resta costitutivamente alla ricerca di una (im)possibile razionalità (ossia una comprensione dell'incomprensibile in quanto mistero); nel secondo la fede è accettazione della nostra ignoranza del mistero.

L'interesse che riveste ai nostri occhi questa traiettoria è dovuto al fatto che in essa vediamo intrecciarsi (dapprima *in nuce*, poi collegandosi agli eventi e agli autori che fanno prepotentemente ingresso sulla scena della Chiesa e della cultura del XVI secolo) i motivi naturalistici dell'aristotelismo laico (che troveranno in Pomponazzi un'espressione canonica), i motivi del *sola fide* e della centralità della Scrittura che saranno radica-

4 DE VIO CARD. CAIETANUS, Thomas: *Commentaria in libros Aristotelis De anima. Liber 3*. Ed. a c. di G. Picard e J. Pelland. Bruges: Desclée de Brouwer 1965; cf. ancora CAPIELLO, A.: *Il principio dell'unicità del vero dalla bolla Apostolici regiminis (1513) alla Rivoluzione scientifica*, 241-242.

5 Cf. AUGUSTINUS: *Sermo 52 [De trinitate]*, 6.16 (PL 38, 360): «Longe sursum es, longe deorsum sum. Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti. Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti?».

lizzati da Lutero e non da ultimo i motivi del concordismo della scolastica di matrice tomista (che si svilupperanno nella stagione post-tridentina).

Si tratta di un percorso storico-dottrinale che fa da premessa e da sfondo a quella canonizzazione indiretta – ma più radicale, in quanto metafisicamente ri-fondata – del principio dell'unicità del vero nel pensiero di Francisco Suárez. Tale fondazione avviene in un duplice movimento, vale a dire dalla teologia alla metafisica e dalla metafisica alla teologia. Basterebbe rammentare qui il gesto iniziale con cui un teologo gesuita decide di interrompere il suo lavoro (i Commenti alla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino) per ridare alla metafisica il posto che le spetta, nella convinzione che:

«La teologia divina e soprannaturale, pur basandosi su di una illuminazione divina e su principi rivelati da Dio, si compie in realtà tramite un discorso e un ragionamento umano, e per questo si giova anche di verità conosciute per luce naturale, servendosene – come di ministri e strumenti – per compiere i suoi discorsi e per illustrare le verità divine». ⁶

Dunque, non si può essere un valente teologo senza aver assicurato al proprio lavoro un solido fondamento metafisico. La metafisica, infatti, «tra tutte le scienze naturali» è «prima», e più di tutte «serve alla teologia sacra e soprannaturale» per il fatto che «si approssima più di ogni altra alla conoscenza delle cose divine», e più fondamentalmente perché «essa esplica e conferma quei principi naturali che comprendono tutte le cose e che, in un certo modo, assicurano e sostengono tutto il sapere». ⁷

Vediamo qui già contenuto il principio di fondo secondo cui le verità della ragione naturale e le verità della rivelazione divina sono strettamente connesse. E questo può essere letto in un duplice senso: la sacra dottrina «richiede» e «si serve» anche dei discorsi naturali per essere illustrata, e la filosofia prima può servirla proprio perché, da parte sua, sostiene e fonda ogni sapere, anche quello rivelato. La trascendenza della verità rivelata si curva qui sul carattere trascendentale della verità metafisica.

Nella *Disputatio VIII*, parlando del *verum* come *passio entis*, Suárez affermerà come suo significato-guida, quello di «*veritas transcendentalis*»,

⁶ «Divina et supernaturalis theologia, quanquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturae lumine notis juvatur, eisque ad suos discursus perficiendos, et divinas veritates illustrandas, tanquam ministris et quasi instrumentis utitur», SUÁREZ, Francisco: *Disputationes metaphysicae* (= DM), in: *Opera omnia*. Editio nova a c. di C. Berton. Parisiis: apud L. Vivès 1866, vol. 25–26, Prooemium, vol. 25, 1 (trad. it. in SUÁREZ, Francisco: *Disputazioni metafisiche I-III*. A c. di C. Esposito, testo latino a fronte. Milano: Bompiani 2007, 59).

⁷ «Inter omnes autem naturales scientias, ea, quae prima omnium est, et nomen primae philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia principia explicat atque confirmat, quae res universas comprehendunt, omnemque doctrinam quodammodo fulciunt atque sustentant», DM, Prooemium (ed. Vivès vol. 25, 1).

che sostiene e determina la verità come significazione vocale (*in significando*) e la verità come atto di conoscenza (*in cognoscendo*). Ma che vuol dire che la verità «è nelle cose», ossia costituisce una loro dimensione propria (*passio*)? Secondo Suárez, che un ente sia vero non bisogna intenderlo (come fanno «alcuni tomisti moderni»)⁸ nel senso di una «denominazione estrinseca» rispetto a quella di ente, ma come un'«attitudine intrinseca» di ogni ente in quanto tale.⁹ La verità trascendentale significa *intrinsecamente* la stessa entità reale della cosa chiamata vera, proprio nella misura in cui si riferisce costitutivamente al concetto cui quella cosa si conforma, ossia in cui è o può essere rappresentata. Il che sta a dire che se la verità trascendentale – come conformità del concetto rappresentativo e della cosa – può essere intesa sia in senso «attuale» che in senso «attitudinale», è questo secondo senso a costituire la matrice di ogni vero *possibile*.

Certo, niente sarebbe vero, se non ci fosse qualcuno che lo conoscesse (anche qui secondo un'altra celebre locuzione dai *Soliloquia* di Agostino: «Verum est quod ita se habet ut cognitori videtur»), e quindi bisogna intendere che una cosa è vera *almeno* perché è conosciuta dall'intelletto divino. Ma questo dato di fatto circa la verità implica la clausola che qualcuno voglia o possa conoscerlo («si velit possitque cognoscere», come continua il testo agostiniano).¹⁰ Il che sta a dire che l'*aptitudo* può astrarre sia dal principio in atto dell'intelletto conoscente che dal termine dell'ente conosciuto come vero in atto. Il vero attitudinale dice la pura «conoscibilità» dell'ente.

La conoscibilità degli enti costituisce il criterio metafisico (cioè trascendentale) della loro verità: come afferma Tommaso, riprendendo Avicenna, «in quantum talis res nata est facere de se veram aestimationem».¹¹ Vale a dire: ogni cosa è fatta in maniera da essere intelligibile, e quindi è fatta *attitudinalmente* come vera. E così,

«[...] sebbene sia impossibile che esista un qualche ente che non sia concepito veramente da un qualche intelletto, per lo meno da quello divino, tuttavia, per quanto l'intelletto consideri di fatto impossibile una tale ipotesi – e cioè appunto che ogni intelletto, compreso quello divino, cessasse di concepire

⁸ Tra questi tomisti moderni Suárez menziona (in costante riferimento alla q. 1, art. 8 del *De veritate* di Tommaso d'Aquino) Giovanni Capreolo, il Soncinate (Paolo Barbo), Crisostomo Javelli e in seguito anche il Gaetano: cf. DM VIII.7.5 e VIII.7.34 (ed. Vivès, vol. 25, 296 e 306).

⁹ «[...] in ente quatenus intelligibile est, non solum intelligitur facultas extrinseca, quae vim habet intelligendi, quamvis haec necessaria sit, sed etiam ex parte ipsius entis supponitur aptitudo intrinseca, ratione cuius potest actum huiusmodi terminare», DM VIII.7.34 (ed. Vivès, vol. 25, 306).

¹⁰ AUGUSTINUS: *Soliloquia*, libro II, cap. 5 (PL 32, 888). Cf. DM VIII.7.26–27 (ed. Vivès, vol. 25, 304).

¹¹ THOMAS DE AQUINO: *Summa contra Gentiles*, I, I, cap. 60 (trad. it. con testo a fronte, *La Somma contro i Gentili*. A c. di T.S. Centi, 3 vol. Bologna: Edizioni Studio Domenicano 2000–2001, 242 (Vol. I). Cf. DM VIII.7.27 (ed. Vivès, vol. 25, 304).

attualmente le cose –, nondimeno vi sarebbe ancora verità nelle cose, ad esempio che il composto di corpo e di anima razionale è un uomo vero o che l'oro è un oro vero ecc. E questo non solo come verità dell'essenza, nell'ipotesi che non permanga la cosa esistente, ma anche secondo l'esistenza, se supponiamo che, una volta cessata la conoscenza attuale, la cosa esistente sia conservata ancora da Dio, il quale opera con la sua potenza effettuante. E dunque, questa verità può essere intesa sufficientemente grazie a quella conformità attitudinale, quand'anche essa non fosse attuale».¹²

Il concetto con cui viene rappresentata una cosa come vera è ciò rispetto a cui (e grazie a cui) quella cosa “è” intrinsecamente vera; ma tale concezione del vero come «passio entis» non dice *innanzi tutto* rapporto ad un altro dalla cosa, dal quale la cosa viene conosciuta di fatto, ma esprime una natura «virtuale», ossia appunto un'attitudine del tutto intrinseca alla cosa stessa: «Ritengo quindi che tale concetto di ente vero risulti *virtualmente* dalla comparazione di una cosa o natura che si dice vera al concetto proprio di essa» («*Existimo enim hunc veri entis conceptum esse virtualiter comparativum unius rei, vel naturae ad proprium conceptum ejus rei, quae vera esse dicitur*»)¹³.

Qui vediamo realizzarsi l'intento concordistico di Suárez circa il nesso intrinseco tra la verità naturale e la verità rivelata:

«[...] quando per esempio professiamo il mistero dell'Eucaristia siamo soliti dire che l'ostia consacrata è il vero corpo di Cristo nostro Signore, lì dove per *vero corpo* non significhiamo nient'altro che quello stesso corpo che è rappresentato dal concetto vero e proprio del corpo di Cristo. E similmente, quando confessiamo il mistero dell'Incarnazione, diciamo che Dio è vero uomo, cioè che possiede quella natura che concepiamo veramente nella specie essenziale di uomo».¹⁴

Il concetto vero o il concepire veramente è il fondamento *virtuale* della verità dell'ente concepito. Ma proprio nei due esempi appena citati, vediam-

¹² «[...] licet sit impossibile esse aliquod ens, quod actu non vere concipiatur ab aliquo intellectu saltem divino, nihilominus tamen, etiamsi intellectus apprehendat illam hypothese[m] impossibile[m] in re positam, nimirum quod omnis intellectus, etiam divinus, cessaret ab actuali rerum conceptione, nihilominus adhuc esset in rebus veritas, nam et compositum ex corpore et anima rationali esset verus homo, et aurum esset verum aurum, etc., vel secundum veritatem essentialis, si intelligamus non manere res existentes, vel etiam secundum existentiam, si fingamus cessante actuali cognitione adhuc conservari res existentes a Deo operante per suam potentiam exequentem; ergo haec veritas intelligi potest sufficienter per illam aptitudinalem conformitatem, etiamsi actualis non sit», DM VIII.7.27 (ed. Vivès, vol. 25, 304).

¹³ DM VIII.7.25 (ed. Vivès, vol. 25, 303).

¹⁴ «[...] ut, verbi gratia, ad profitendum Eucharistiae mysterium, dicere solemus hostiam consecratam esse verum corpus Christi Domini, ubi per *verum corpus*, nihil aliud significamus quam illud idem corpus, quod per proprium ac verum conceptum corporis Christi praesentatur. Et similiter, ad confitendum mysterium Incarnationis dicimus, Deum esse verum hominem, id est, habere illam naturam quam in essentiali specie hominis vere concipimus», DM VIII.7.25 (ed. Vivès, vol. 25, 303).

mo non solo che il professare la verità di un mistero divino richiede di esercitare la conoscenza razionale del vero, ma che la fede porta a comprendere una specifica conformità del concetto rappresentativo con la cosa rappresentata. Quando riconosciamo che l'Eucaristia è il «vero corpo» di Cristo, partiamo già dal «concetto vero e proprio del corpo di Cristo» conformandolo alla realtà dell'ostia consacrata; e viceversa, quando diciamo che Dio si è fatto uomo intendiamo la conformità del concetto di «vero uomo» alla natura umana e divina di Cristo. Come ogni ente, anche l'ente divino ossia il mistero, è intrinsecamente intelligibile: è dunque concepibile, comprensibile *come* mistero, “vero” pur nella sua sostanziale incomprendibilità.

La consonanza del vero (naturale, razionale, dimostrabile) con il vero (soprannaturale, rivelato, misterioso) assume la forma sistematica di una compiuta circolarità: il vero rivelato richiede quello naturale ma al tempo stesso il vero naturale presuppone quello rivelato. Nello spazio della rappresentazione trascendentale il *verum*, al pari dell'*ens*, diviene il tessuto connettivo – propriamente barocco – in cui Dio e il mondo possono tornare ad essere pensati insieme. Così la teologia post-tridentina diviene la scena su cui si potrà rappresentare la metafisica dei “moderni”.

2. DESCARTES E LA BOLLA APOSTOLICI REGIMINIS

L'importanza capitale della relazione fra teologia e metafisica – ossia la corrispondenza fra le verità di fede affermate nel testo sacro e custodite dalla Chiesa e la loro fondazione e giustificazione filosofica – appare in tutta la sua chiarezza nella lettera dedicatoria di Descartes ai Dottori della Sorbona. Nelle prime battute dell'*epistola* che apre le *Meditationes*, il filosofo francese sottolinea come vi siano due questioni – l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima – che non solo possono, ma *devono* essere oggetto della filosofia, «piuttosto che della teologia».¹⁵ La metafisica, in altri termini, è chiamata a fornire, forte del solo ausilio della ragione naturale, una dimostrazione necessaria di quei contenuti. Questa persuasione è dettata dalla seguente considerazione:

«Per quanto infatti a noi fedeli basti credere per fede che l'anima umana non muore col corpo e che Dio esiste, non sembra davvero che gli infedeli possano essere persuasi di alcuna religione e, potrei dire, di alcuna virtù morale, a

¹⁵ AT, VII, 1; B Op I, 681. L'edizione francese di riferimento è quella curata da Ch. Adam e P. Tannery (AT): *Ceuvres de Descartes* (11 vols.). Paris: Vrin 1964–1976 (nouv. présent. par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot). Le citazioni in italiano sono tratte dalle seguenti edizioni: DESCARTES, René: *Tutte le lettere: 1619–1650*. A c. di G. Belgioioso, con la coll. di I. Agostini, F. Marrone, F.A. Meschini, M. Savini e J.-R. Armogathe. Milano: Bompiani 2005 (B Op); DESCARTES, René: *Opere: 1637–1649*. A c. di G. Belgioioso, con la coll. di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini. Milano: Milano 2009 (B Op I).

meno che queste due cose non siano prima provate loro con la ragione naturale». ¹⁶

Le dimostrazioni della metafisica non si rivolgono dunque, *sic et simpliciter*, agli uomini di fede; al contrario, la loro funzione è tanto necessaria perché è diretta a coloro che rifiutano, in linea di principio, l'*auctoritas* della tradizione teologica. Quello che gli infedeli non sono disposti ad accettare è la circolarità fra l'esistenza di Dio, insegnata dalle Sacre Scritture, e la natura divina del testo sacro. Il legame vitale fra ragione e fede non può quindi essere interpretato alla stregua di un circolo, poiché finirebbe per perdere ogni sua funzione, esponendosi, ancora una volta, allo stesso ordine di critiche che venivano rivolte alla giustificazione teologica del dogma.¹⁷ Il circolo va spezzato: è necessario allora sottrarre agli increduli e agli scettici la loro arma più efficace, dimostrando, *sola ratione*, l'intrinseca necessità e razionalità delle verità di fede.

Il compito che Descartes si prefigge risponde ad un'esigenza dettata dall'evidenza stessa. Secondo il filosofo, infatti, l'esistenza di Dio è la conoscenza più facile e immediatamente accessibile fra quelle che possono essere conseguite mediante la *sola* ragione naturale. Pertanto, se chi ne rifiuta la realtà è, sul piano della fede, colpevole e inescusabile – come afferma San Paolo in un passaggio della *Lettera ai Romani* citato da Descartes –, chi ne nega l'esistenza opera, sul piano della *ratio* scientifica, un atto di ribellione nei confronti del massimamente evidente. Nell'ottica cartesiana, non è perciò richiesta un'ulteriore prova dell'esistenza di Dio per sopperire alla fragilità della *traditio* teologica, ma per dimostrare in modo inequivoco, agli stessi infedeli, che per credere alla sua esistenza non è necessario aderire acriticamente alla lettera del testo sacro, ma arrendersi all'evidenza stessa. Si tratta, in sostanza, di consegnare un'altra freccia all'arco della ragione teologica – l'unica, secondo Descartes, in grado di sottrarre alle obiezioni poste dagli infedeli ogni legittimità e possibile scusante.

Dopo essersi soffermato sull'esistenza di Dio, Descartes si concentra sull'immortalità dell'anima, riferendosi esplicitamente al Concilio Lateranense V, riunitosi sotto Leone X, e nello specifico alla bolla *Apostolici regiminis* del 19 dicembre 1513.¹⁸ Come è noto, l'obiettivo principale della bolla era tutelare il dogma dell'immortalità dell'anima dalle critiche, di taglio

¹⁶ AT, VII, 2; B Op I, 681.

¹⁷ Cf. AT, VII, 2; B Op I, 681: «E sebbene sia senz'altro vero che si deve credere all'esistenza di Dio, in quanto è insegnata nelle Sacre Scritture e, viceversa, che si deve credere alle Sacre Scritture, in quanto sono considerate come provenienti da Dio – in quanto, cioè, essendo la fede dono di Dio, egli è colui che dà la grazia per credere a tutte le cose e, insieme, anche colui che può darla perché crediamo che esista –, ciò non può tuttavia essere proposto agli infedeli, perché lo giudicherebbero un circolo».

¹⁸ Sul contenuto e le implicazioni della bolla, cf. CAPPIELLO, A./LAMANNA, M.: *Il principio dell'unicità del vero dalla bolla Apostolici Regiminis (1513) alla Rivoluzione scientifica*, 229–256.

alessandrista e averroista, che erano state rivolte alla sua essenza immortale e incorruttibile. Il criterio che ne animava il contenuto era il principio dell'unicità del vero: poiché «verum vero minime contradicat»,¹⁹ la verità teologica sulla natura dell'anima, rivelata nella lettera evangelica, non poteva trovarsi in contraddizione con la verità affermata dalla ragione naturale. Per tali ragioni, qualunque affermazione in contrasto con il contenuto del dogma doveva essere considerata falsa, e i suoi difensori giudicati eretici ed infedeli.

A questo proposito, la bolla conteneva delle precise indicazioni per gli accademici e i filosofi cristiani. È lo stesso Descartes a ricordarlo in un passaggio della sua *epistola*: i docenti erano chiamati, ciascuno secondo le proprie possibilità, a rendere manifesta la concordia fra la fede e la ragione naturale, dimostrando la contraddittorietà dei sofismi messi in campo dagli avversari dell'immortalità dell'anima individuale.²⁰ Il progetto delle *Meditationes* si rivela perfettamente funzionale alle indicazioni contenute nella bolla. Tuttavia, sebbene l'obiettivo sia lo stesso – dimostrare l'immortalità dell'anima –, le premesse filosofiche del discorso cartesiano sono affatto differenti da quelle che animavano la lettera del Concilio Lateranense. Richiamandosi in modo esplicito al Concilio di Vienne del 1311, il decreto assumeva fra i suoi presupposti il paradigma ileomorfo, fondato sull'assunzione dell'anima come forma del corpo.²¹ Descartes, al contrario, e in ciò risiede parte della sua originalità in seno al dibattito, è convinto che per dimostrare l'immortalità dell'anima sia opportuno istituire una radicale cesura ontologica fra la sostanza pensante e il *medium* corporale. Il filosofo francese rifiuta dunque l'epistemologia aristotelica sottesa al Concilio per ottemperarne al meglio le indicazioni.²²

¹⁹ MANSI, Joannes Dominicus (ed.): *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Parisiis: Expensis Huberti Welter, Bibliopolae 1902, vol. XXXII, 842.

²⁰ Ecco il passo completo di Descartes: «E per ciò che riguarda l'anima, sebbene molti abbiano ritenuto tutt'altro che facile poterne indagare la natura, e non pochi abbiano persino osato dire che gli umani argomenti persuadono che essa muore col corpo e che è solo per fede che si sostiene il contrario, poiché, tuttavia, il Concilio Lateranense, riunitosi sotto Leone X, nella sessione ottava, li condanna ed ordina espressamente ai filosofi cristiani di demolire le loro argomentazioni e, per quanto è nelle loro forze, di provare la verità, non ho avuto dubbi nell'affrontare anche questa impresa», AT, VII, 3; B Op I, 683.

²¹ «Hoc sacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicum in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes, cum illa, non solum vere per se, et essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone felicis recordationis Clementis papae V praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur, verum et immortalis, et pro corporum quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit», MANSI, J.D. (ed.): *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 842.

²² L'approccio critico di Descartes nei confronti del legame fra la teologia del tempo e la tradizione aristotelica appariva già chiaramente in una lettera del 18 dicembre 1629 inviata a Mersenne: «Vi ringrazio anche della cura che avete intenzione di prendervi del breve trattato che sto iniziando [...] Desidero ciò principalmente a causa della teologia, la quale è stata

L'idea che la separazione dell'anima dal corpo sia propedeutica alla dimostrazione della sua immortalità era una convinzione che aveva accompagnato i primi passi del percorso metafisico cartesiano. In una lettera del 25 novembre 1630 inviata a Marin Mersenne, Descartes aveva già ben presente le linee guida del progetto che troverà nelle *Meditationes* la sua più compiuta formulazione:

«non escludo di portare un giorno a compimento un breve *Trattato di Metafisica* [*petit Traité de Métaphysique*] che ho iniziato quand'ero 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 segue la loro immortalità*».²³

Secondo Descartes, il distacco ontologico dell'anima dal corpo è la precondizione per dimostrarne al meglio l'immortalità, così da sottrarsi alle aporie connesse all'ilemorfismo. L'evidenza primigenia del *cogito* sarà raggiunta separando la sostanza pensante da «quella compagine di membra che è chiamata corpo umano».²⁴ Nell'ottica cartesiana, l'autonomia, l'immaterialità e l'indivisibilità della *res cogitans* sono infatti le premesse indispensabili per «mostrare che dalla corruzione del corpo non segue la distruzione della mente».²⁵ Si tratta di un aspetto centrale, che accompagnerà tutto l'*iter* della speculazione cartesiana.²⁶ Descartes si propone quindi di dare sostanza alle indicazioni del decreto papale rifiutando parte delle sue premesse,²⁷ e proprio con l'obiettivo di attribuire la massima evidenza alla dimostrazione dell'essenza immortale dell'anima.

Benché gli strumenti di cui Descartes si servirà siano in parte differenti, il suo progetto filosofico è comunque congruente con il contenuto della

talmente assoggettata ad Aristotele, che è quasi impossibile sostenere un'altra Filosofia senza che questa sembri, a prima vista, contraria alla fede», AT, I, 85-86; B Op, n. 25, 99-101. Cf. inoltre il seguente passaggio, di capitale importanza, contenuto in un'altra lettera inviata a Mersenne nel 1635-1636: «Avanzo pian piano, ma avanzo. Sono già arrivato alla descrizione dell'origine del mondo, ove spero di includere la più importante parte della fisica. Ora, vi dirò che, rileggendo il primo capitolo della *Genesi*, ho scoperto come per miracolo che esso poteva, almeno mi sembra, essere per intero spiegato, seguendo le mie opinioni, molto meglio che in tutte le maniere in cui lo hanno spiegato gli esegeti. Prima d'ora non lo avevo mai sperato. Adesso, però, dopo aver spiegato la mia nuova Filosofia, mi propongo di mostrare chiaramente che essa si accorda con tutte le verità della fede molto meglio di quella di Aristotele», AT, IV, 698; B Op, n. 82, 323-325.

²³ AT, I, 182; B Op, n. 36, 179 (corsivo nostro).

²⁴ AT, VII, 27; B Op I, 717.

²⁵ AT, VII, 13; B Op I, 697. Il divario fra l'ambizioso progetto cartesiano e gli strumenti argomentativi per sostenerlo non sarà esente da critiche: si veda, ad esempio, AT, VII, 128; B Op I, 849; cf. inoltre la risposta cartesiana: AT, VII, 153; B Op I, 883.

²⁶ Cf. fra gli altri, i seguenti passaggi: AT, VI, 33; B Op I, 61; AT, VI, 114 e 141; B Op I, 167 e 201; AT, VI, 34; B Op I, 725; AT, VIII-1, 7; B Op I, 1717.

²⁷ È forse per questa ragione che il rifiuto del paradigma ilemorfico, pur essendo presupposto lungo tutto l'arco della riflessione cartesiana, non è mai stato oggetto di un'analisi esplicita e dettagliata da parte del filosofo francese. A questo proposito, cf. GARBER, Daniel: *Descartes' Metaphysical Physics*. Chicago: Chicago University Press 1992, 94-116.

bolla, e il suo obiettivo oltremodo ambizioso: dimostrare che ciò che la fede invita a pensare può essere dimostrato rigorosamente in termini metafisici, e che le verità teologiche su cui si fonda rappresentano una realtà la cui evidenza può essere provata da un percorso guidato dalla *sola* ragione umana. D'altronde, lo stesso Descartes è persuaso che «in filosofia non si possa fare nulla di più utile di questo: cercare scrupolosamente una buona volta gli argomenti migliori di tutti ed esporli in modo così accurato e perspicuo che in futuro risulti a tutti che essi sono delle dimostrazioni». ²⁸ In breve, lo scopo del filosofo è rifondare metafisicamente la teologia per far emergere la «verità stessa [*veritas ipsa*]» nella sua cristallina e indubitabile evidenza, in modo da sottrarre agli atei e agli scettici ogni possibile via di fuga. ²⁹

Se sono queste le coordinate che animano l'impresa di Descartes, è con ogni probabilità riduttivo ricondurre le sue dimostrazioni al piano della semplice apologetica, o interpretarle attraverso il filtro della celeberrima prudenza cartesiana, quasi che il riferimento al Concilio costituisca un espediente retorico e politico per tutelare, *ante litteram*, il valore della propria impresa. Certo, è possibile che il filosofo si rivolga all'*auctoritas* della Chiesa e ai teologi-dottori della Sorbona per meglio rafforzare la validità teoretica della sua riflessione, come accadrà nelle risposte ad Antoine Arnauld dedicate alla questione eucaristica. ³⁰ Tuttavia, è lo stesso Descartes, in una lettera del 31 marzo 1641 inviata a Mersenne, a ridimensionare una simile interpretazione. Ciò che egli si propone è di gran lunga più decisivo, ed è pienamente conforme al progetto delineato nell'*epistola* dedicatoria delle *Meditationes*. L'obiettivo cartesiano, infatti, è sostituire, nella giustificazione del dogma, la propria filosofia con quella in uso nelle Scuole, così da fornire alle verità di fede una base metafisica più solida e «battere con le loro stesse armi coloro che mescolano Aristotele con la Bibbia, e vogliono abusare dell'autorità della Chiesa per giustificare i loro

²⁸ AT, VII, 3; B Op I, 683.

²⁹ Cf. AT, VII, 6; B Op I, 687: «non ho dubbi – dico – sul fatto che, se ciò accade, tutti gli errori che mai furono commessi su tali questioni saranno in breve tempo cancellati dalla mente degli uomini. La verità stessa, infatti, indurrà facilmente ogni altro uomo di ingegno e dottrina a sottoscrivere il vostro giudizio; e l'autorità indurrà gli atei, di solito più saputelli che ingegnosi o dotti, ad abbandonare lo spirito di contraddizione e a proporre forse proprio loro argomenti che sanno essere considerati come dimostrazioni da chiunque sia dotato di ingegno, per non dare a vedere di non intenderli».

³⁰ Cf. AT, VII, 251; B Op I, 1017. Sulla risposta all'obiezione di Arnauld relativa all'eucaristia e sull'accordo fra la propria posizione e il dogma, si tenga presente la seguente testimonianza cartesiana: «Quanto al testimoniare pubblicamente che sono un cattolico romano, mi sembra di averlo fatto molto esplicitamente parecchie volte: per esempio, dedicando le mie *Meditazioni* ai Dottori della Sorbona, spiegando come – nell'Eucarestia – le specie perdurino senza la sostanza del pane, e pure in altre occasioni», AT, III, 542-543; B Op, n. 352, 1625.

pregiudizi». ³¹ Come è confermato da una lettera inviata a Regius, Descartes era realmente intenzionato ad ottemperare alle indicazioni del Concilio, convinto che, «in materia, non può essere escogitata alcuna opinione più favorevole alla teologia». ³²

Ora, se è legittimo parlare di un'apologetica cartesiana, quella cui Descartes vuole dare vita, sulla scorta della propria metafisica anti-aristotelica, è più precisamente un'*apologetica dell'evidenza*, ossia una dimostrazione necessaria – *sola ratione* – di quelle stesse verità credute *per fidem*. Pertanto, se i contenuti della teologia e della filosofia sono, nello specifico, gli stessi, e se il risultato delle due discipline è il medesimo – per l'appunto, il riconoscimento dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima –, i mezzi e le premesse con cui esse giungono ad affermare le proprie conclusioni sono differenti. La metafisica, infatti, è chiamata, secondo Descartes, ad assumere sulle proprie spalle il peso dell'evidenza e dell'assoluta incontraddittorietà, sottraendo allo scettico la possibilità di attaccare criticamente la circolarità della *ratio* teologica. Se il dettato del Concilio blinda la certezza, dogmatizzandola, non dimostra tuttavia l'intrinseca evidenza e necessità dell'immortalità dell'anima, affidando all'accademico cristiano il compito di preservare le verità di fede dagli attacchi dei miscredenti attraverso il buon uso della ragione naturale. Il progetto cartesiano si iscrive dunque alla perfezione nelle pieghe barocche di questa dialettica, ricoprendo – *ad maiorem Dei gloriam* – il posto tradizionalmente riservato alla teologia. Ad ogni modo, è opportuno notare come Descartes, nelle ultime battute della sua *epistola*, riavvii il circolo, affermando che, poiché i suoi argomenti «attengono comunque alla filosofia» (*quia tamen ad Philosophiam spectant*), essi non potrebbero affermarsi come pure di per sé meriterebbero, senza il sostegno dell'autorità filosofica e teologica della Sorbona (*nisi me patrocinio vestro adjuvetis*). ³³ E questo sia per correggere o chiarire punti che risultassero non abbastanza solidi o addirittura (ma è un'ipotesi remota) incerti, sia – e soprattutto – per «dichiarare e attestare pubblicamente» che si tratta di dimostrazioni accuratissime, che valgono definitivamente e assolutamente per la mente umana. Perciò, conclude Descartes:

«non ho dubbi – dico – sul fatto che, se ciò accade, tutti gli errori che mai furono commessi su tali questioni saranno in breve tempo cancellati dalle menti degli uomini. La verità stessa, infatti, indurrà facilmente ogni altro uomo di ingegno e dottrina a sottoscrivere il vostro giudizio; e l'autorità indurrà gli atei, di solito più saputelli che ingegnosi o dotti, ad abbandonare lo spirito di contraddizione e a proporre forse proprio loro argomenti che sanno essere considerati come dimostrazioni da chiunque sia dotato di ingegno, per non dare a

³¹ AT, III, 349; B Op, n. 307, 1539–1541.

³² AT, III, 503; B Op, n. 343, 1599.

³³ AT, VII, 5; B Op I, 685.

vedere di non intenderli. Ed infine tutti gli altri crederanno facilmente a tanti testimoni, e non ci sarà al mondo più alcuno che osi revocare in dubbio l'esistenza di Dio, o la distinzione reale dell'anima umana dal corpo». ³⁴

3. LE VERITÀ ETERNE

L'occupazione metafisica di alcuni luoghi chiave assegnati storicamente alla teologia e la messa in questione del supporto filosofico di ascendenza aristotelica appaiono con forza ancora maggiore nelle considerazioni cartesiane sulla natura creata delle verità eterne. Con questa teoria, che procede in parallelo ai testi destinati alla pubblicazione e che si sviluppa lungo tutto l'arco della sua riflessione, Descartes dà corpo ad un pensiero inaudito, destinato a generare un contraccolpo nel panorama della filosofia europea. ³⁵ Nella prima occorrenza della dottrina (15 aprile 1630), poco prima di formularne le linee guida, Descartes precisa a Mersenne che, per quanto concerne la

«vostra questione di Teologia, benché superi la capacità della mia mente, non mi sembra essere estranea alle mie competenze, poiché *non riguarda ciò che dipende dalla rivelazione – cosa che chiamo propriamente Teologia –, ma è piuttosto metafisica e deve essere esaminata dalla ragione umana. Ora, ritengo che tutti coloro ai quali Dio ha dato l'uso di questa ragione siano obbligati ad usarla soprattutto per cercare di conoscerlo e di conoscere se stessi*». ³⁶

Con questo rilievo, Descartes si priva in modo consapevole del *medium* offerto dalla rivelazione per avventurarsi nei meandri metafisici dell'*essentia Dei* con il solo lume offerto dalla ragione naturale. Non si tratta di una considerazione isolata, poiché tale scelta sarà confermata in altri tre luoghi dedicati all'esposizione della teoria. ³⁷ Ad ogni modo, come vedremo a breve, benché la dottrina cartesiana appartenga al solo dominio metafisico, non per questo è lecito supporre che non abbia delle ricadute anche in ambito teologico.

Il legame critico che la teoria di Descartes stabilisce con la tradizione precedente è confermato da alcuni riferimenti impliciti alle *Disputationes metaphysicae* di Francisco Suárez. ³⁸ Descartes cita infatti il testo suare-

³⁴ AT, VII, 6; B Op I, 687.

³⁵ Per un primo approccio all'importanza assunta dalla dottrina cartesiana, cf. NADLER, Steven: *The Best of All Possible Worlds. A Story of Philosophers, God, and Evil in the Age of Reason*. New York: Princeton University Press 2008; trad. it., *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del male*. A c. di F. Piro. Torino: Einaudi 2009.

³⁶ AT, I, 143-144; B Op, n. 30, 145 (corsivo nostro).

³⁷ A questo proposito, cf. AT, I, 150; B Op, n. 31, 151; AT, I, 153; B Op, n. 32, 153; AT, IV, 117; B Op, n. 454, 1913.

³⁸ A questo proposito, cf. CRONIN, Timothy J.: *Objective Being in Descartes and Suárez*. Roma: Gregorian University Press 1966; MARION, Jean-Luc: *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogies, création des vérités éternelles et fondement*. Paris: Puf 1981.

ziano, aggiungendovi però una negazione destinata a ribaltare l'impostazione filosofica difesa dal gesuita spagnolo. In una riformulazione del Dilemma di Eutrifone, Descartes afferma che Dio non conosce le verità eterne perché dotate, *ex se*, vale a dire senza attendere il concorso divino, di una propria autonomia e indipendenza; al contrario, esse sono vere e possibili *solo* perché Dio ha deciso così e non altrimenti.³⁹ Le verità eterne, pertanto, al pari di ogni altra creatura, «sono state stabilite da Dio e ne dipendono interamente».⁴⁰ È opportuno precisare che Descartes non si sta limitando a sottolineare, sulla scia di una riflessione riconducibile a Tommaso d'Aquino,⁴¹ la dipendenza delle verità eterne dall'intelletto divino; ben più radicalmente, egli ne sta affermando la creaturalità, cioè il fatto che esse siano il risultato della causalità *libera ed efficiente* di Dio.⁴² Lo scarto nei confronti della tradizione precedente è radicale. La stessa necessità delle verità eterne, sulla cui base l'uomo può erigere le sue cattedrali filosofiche, è in sé contingente, sia perché Dio non era vincolato alla loro creazione, sia perché avrebbe potuto, se solo avesse voluto, attribuire loro un differente contenuto. Come Descartes precisa in una lettera a padre Mesland, sebbene l'uomo non possa concepire un mondo retto da verità in contraddizione con quelle attuali, non è comunque autorizzato ad escludere che Dio potesse crearlo, finendo per commisurare il libero esercizio dell'onnipotenza divina allo statuto della propria comprensione.⁴³ Di con-

³⁹ Cf. AT, I, 140-150; B Op, n. 31, 151: «Per quanto riguarda le verità eterne, ripeto che sono vere e possibili soltanto perché Dio le conosce come vere e possibili, e non, al contrario, che sono conosciute come vere da Dio quasi fossero vere indipendentemente da lui. E se gli uomini intendessero bene il senso delle loro parole, sarebbero blasfemi qualora dicessero che la verità di qualcosa precede la conoscenza che ne ha Dio, poiché in Dio volere e conoscere non sono che uno; di modo che *per ciò stesso che vuole qualcosa, la conosce, e perciò soltanto tale cosa è vera*. Non bisogna dunque dire che *se Dio non esistesse, queste verità sarebbero comunque vere*; l'esistenza di Dio, infatti, è la prima e la più eterna di tutte le verità che possono essere e la sola da cui procedano tutte le altre».

⁴⁰ AT, I, 145; B Op, n. 30, 147.

⁴¹ Cf. ad esempio, THOMAS DE AQUINO: *Summa Theologiae*. Cura et studio fratrum praedicatorum. Roma: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide 1888 (= Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, IV), q. 10, a. 3, 97-98. Cf. inoltre q. 16, a. 7, 215.

⁴² Cf. AT, I, 151-152; B Op, n. 32, 153: «Mi chiedete *in quale genere di causa Dio ha disposto le verità eterne*. Vi rispondo che è *nello stesso genere di causa* nel quale ha creato ogni cosa, cioè *come causa efficiente e totale*. È certo infatti che egli è autore tanto dell'essenza quanto dell'esistenza delle creature: ora, quest'essenza non è nient'altro che queste verità eterne, che io non concepisco affatto emanare da Dio, come i raggi dal Sole; so, però, che Dio è autore di tutte le cose e che queste verità sono qualche cosa, e di conseguenza che ne è l'autore».

⁴³ Cf. AT, IV, 18; B Op, n. 454, 1913-1915: «Quanto alla difficoltà di concepire in che modo per Dio è stato libero e indifferente far sì che non fosse vero che i tre angoli di un triangolo fossero uguali a due retti, o in generale che i contraddittori non potessero stare insieme: tale difficoltà si può facilmente superare considerando che la potenza divina non può avere limite alcuno; e poi ancora, considerando che il nostro spirito è finito e creato di una natura tale da poter concepire come possibili le cose che Dio ha voluto fossero veramente possibili, ma non tale da poter anche concepire come possibili quelle cose che Dio avrebbe potuto

sequenza, se «siamo sicuri che Dio può fare tutto quel che noi possiamo comprendere», non siamo tuttavia nelle condizioni di affermare che Egli «non possa fare quello che non possiamo comprendere, poiché sarebbe temerario pensare che la nostra immaginazione abbia la stessa estensione della sua potenza».44

La speculazione cartesiana muove dunque dall'attributo divino dell'onnipotenza e, vagliandone metafisicamente la portata e le implicazioni, giunge a formulare una critica radicale nei confronti di qualunque approccio – nel caso specifico, quello suareziiano – ne limiti l'estensione. Secondo il filosofo francese, l'*omnipotentia Dei*, nella sua signoria creatrice, non può essere circoscritta, al pari della *episteme* umana, nell'orizzonte del possibile; in qualità di «ratio veri et boni», è necessario attribuire a Dio la possibilità di aver potuto realizzare anche ciò che l'uomo considera attualmente impossibile.45 A dispetto della tradizione, per Descartes la potenza di Dio non è vincolata o uniformata alla *ratio entis*, ma è la stessa *ratio entis* ad essere il prodotto non necessario della causalità divina. Posta l'onnipotenza come pietra angolare del proprio edificio, ed escluso qualunque strumento di proporzione funzionale a limitarne la portata, Descartes ne deduce la natura incomprendibile. Nell'analisi cartesiana, onnipotenza e incomprendibilità rappresentano due attributi che si richiamano a vicenda: l'onnipotenza, per essere realmente tale, comporta l'incomprendibilità dell'essenza divina. A sua volta, la natura incomprendibile di Dio è preservata dalla natura *creata* delle verità eterne: se esse non fossero liberamente create, ma rappresentassero dei modelli co-originari all'*essentia Dei*, l'uo-

rendere possibili, ma che ha tuttavia voluto rendere impossibili. La prima considerazione, infatti, ci fa conoscere che Dio non può essere stato determinato a far sì che fosse vero che i contraddittori non possano stare insieme e che, di conseguenza, ha potuto fare l'opposto; l'altra considerazione ci assicura poi che, benché ciò sia vero, noi non dobbiamo cercare di comprenderlo, poiché la nostra natura non ne è capace. E benché Dio abbia voluto che alcune verità fossero necessarie, ciò non equivale a dire che le abbia volute necessariamente: infatti, una cosa è volere che esse fossero necessarie, e tutt'altra volerlo necessariamente, ovvero essere necessitato a volerlo».

44 AT, I, 146; B Op, n. 30, 147.

45 Cf. AT, V, 223-224; B Op, n. 665, 2581: «Ora, a me non sembra che si debba dire di cosa alcuna che non possa essere fatta da Dio. Infatti, poiché tutto ciò che vi è di vero e di bene [*ratio veri et boni*] dipende dalla sua onnipotenza, non oserei neppure dire che Dio non possa far sì che vi sia un monte senza valle, o che uno e due non facciano tre, ma dico solo che Dio mi ha dato una mente tale da non poter concepire un monte senza valle, o una somma di uno e due che non faccia tre, e così via, e che tali cose implicano contraddizione nel mio concetto»; cf. inoltre AT, V, 272; B Op, n. 677, 2619: «Vi preoccupa la potenza divina, che ritenete possa togliere tutto ciò che è in un vaso e, al tempo stesso, impedire che i suoi lati si riuniscano. Io, invece, poiché so che il mio intelletto è finito, e la potenza di Dio infinita, non pongo mai alcun limite ad essa, ma considero soltanto cosa possa essere da me percepito o non percepito e diligentemente mi sforzo affinché nessuno dei miei giudizi contrasti con la mia percezione. Per questo, oso affermare che Dio può tutto ciò che percepisco essere possibile; non mi azzardo, però, a negare che egli possa ciò che ripugna al mio concetto, limitandomi a dire che implica contraddizione».

mo potrebbe servirsi della loro intrinseca necessità per approssimarsi, nei limiti del proprio *status* creaturale, al mistero divino. In termini concreti, se Dio non avesse disposto della *ratio entis*, tracciandone liberamente le condizioni, la *ratio* umana avrebbe potuto perlomeno ricondurre il piano originario dell'azione divina nel dominio logico della non contraddizione.

L'incomprensibilità divina, ad ogni modo, se non permette all'uomo di accedere *in mentem Dei*, negando ogni accesso univoco alla sua essenza,⁴⁶ non esclude che egli sia pienamente consapevole della sua esistenza. Ciò su cui Descartes sta concentrando la propria attenzione, infatti, è precisamente lo scarto epistemico che ci separa da Dio, senza che questa considerazione implichi il venir meno della certezza del legame che unisce le creature al loro Creatore. Per tali ragioni, se possiamo conoscere la grandezza di Dio, non possiamo comprenderla:

«il fatto stesso, però, che la giudichiamo incomprendibile ce la fa stimare di più; così come un Re ha una maestà maggiore quando è meno familiarmente conosciuto dai suoi sudditi, a condizione tuttavia che essi non pensino per questo di non avere un Re e che lo conoscano a sufficienza per non dubitarne». ⁴⁷

Insomma, pur non potendo comprendere le *rationes* di Dio, siamo sicuri della sua presenza, poiché l'esistenza di Dio «è la prima e la più eterna di tutte le verità che possono essere e la sola da cui procedano tutte le altre». ⁴⁸ Riconosciamo quindi l'esistenza necessaria del Creatore, senza per questo poterla concepire. Possiamo difatti «toccare con le mani una montagna», ma non possiamo certo «abbracciarla come faremmo con un albero», visti i limiti, in questo caso fisici, che ci costituiscono. E tuttavia, se *comprendere* (*comprehendere*) una data cosa significa «abbracciarla» con la mente, per *conoscerla* è «sufficiente toccarla con il pensiero» (*attingere cogitatione*). ⁴⁹ Descartes istituisce così un'asimmetria fra gli strumenti conoscitivi a nostra disposizione e un Dio che pare sottrarsi, nella sua radicale incomprendibilità, al pieno possesso della *episteme* umana. Pertanto, se il Dio creatore delle verità eterne è pensabile e conoscibile, non è però *integralmente* comprensibile, benché rimanga il fondamento immanente della razionalità dell'uomo.

⁴⁶ Sul rifiuto dell'univocità cartesiana, cf., ad esempio, i passaggi seguenti: AT, V, 347; B Op, n. 694, 2687; AT, VII, 433; B Op I, 1227; AT, VIII, 24; B Op I, 1745-1747.

⁴⁷ AT, I, 145; B Op, n. 30, 147 (corsivo nostro).

⁴⁸ AT, I, 150; B Op, n. 31, 151.

⁴⁹ Ecco il passo completo: «so, però, che Dio è autore di tutte le cose e che queste verità sono qualche cosa, e di conseguenza che ne è l'autore. Dico che lo so e non che lo concepisco o lo comprendo; si può infatti sapere che Dio è infinito e onnipotente, benché la nostra anima, essendo finita, non lo possa comprendere né concepire; allo stesso modo possiamo certamente toccare con le mani una montagna, ma non abbracciarla come faremmo con un albero o con qualunque altra cosa che non eccedesse la grandezza delle nostre braccia: comprendere, infatti, è abbracciare con il pensiero, ma per sapere una cosa è sufficiente toccarla con il pensiero», AT, I, 152; B Op, n. 32, 153.

A questo punto, possiamo svolgere alcune considerazioni sulle conseguenze dell'approccio cartesiano. Se il cammino delle *Meditationes*, le cui premesse e i cui obiettivi erano stati esposti nell'*Epistola dedicataria*, si proponeva una fondazione e giustificazione metafisica della teologia, fondando in modo apodittico e con il massimo grado di evidenza l'accordo fra le due discipline, è legittimo interrogarsi sul loro legame alla luce della teoria sulla libera creazione delle verità eterne. Come abbiamo sottolineato in precedenza, il sistema di attributi divini che Descartes descrive con la sua dottrina è fondato a livello metafisico. La teoria si colloca quindi su un piano che non presuppone alcun concorso teologico. Il filosofo francese, infatti, analizzando il cuore dell'*essentia Dei*, decide consapevolmente di non servirsi del *medium* offerto dalla rivelazione. Ora, se il dato *incarnato* dalla *revelatio* preserva la trascendenza di Dio dalla compiuta apprensione cogitativa dell'uomo, consegna comunque all'ordine delle sue ragioni uno strumento di proporzione per approssimarsi al mistero divino. Privandosi della mediazione offerta dalla rivelazione, e dunque dall'incarnazione, Descartes rinuncia al contenuto storicamente determinato della *parola* divina, necessaria per istituire una relazione vitale fra il Creatore e le proprie creature. In tal modo, il filosofo francese fornisce una descrizione metafisica della natura di Dio secondo la *sola* potenza – una potenza che egli riconosce assoluta, incomprendibile e, soprattutto, *indifferente*.

L'indifferenza si affianca agli altri attributi divini a partire dalle risposte cartesiane alle seeste obiezioni. In questa sede, rispondendo alle osservazioni di Mersenne, Descartes giunge ad affermare che la «somma indifferenza in Dio» rappresenta un «sommo argomento della sua onnipotenza». ⁵⁰ La riflessione sulla natura creata delle verità eterne è condotta alle sue estreme conseguenze: il filosofo francese sostiene infatti che la *creatio* divina non è stata guidata da alcun modello, neppure da quella «idea del bene [*ista boni idea*]» di cui la tradizione filosofica e metafisica si era sempre servita per istituire una mediazione fra la trascendenza del Creatore e la fragilità della *ratio* umana. ⁵¹ Ora, l'idea che l'affermazione dell'indifferenza divina finisca per smentire o problematizzare il dettato della rivelazione, ponendo in questione il rapporto che unisce il Dio della tradizione teologica a quello della filosofia, è un pensiero che non ha attraversato la mente

⁵⁰ AT, VII, 432; B Op I, 1225.

⁵¹ Cf. inoltre AT, VII, 435-436; B Op I, 1229: «A chi presti attenzione all'immensità di Dio, è manifesto che non ci può essere assolutamente nulla che non dipenda da lui; non solo nulla di sussistente, ma anche nessun ordine, nessuna legge, o nessuna ragione di vero o di buono [*rationem veri et boni*]: altrimenti, infatti, come si diceva poco sopra, egli non sarebbe stato del tutto indifferente a creare le cose che ha creato. Se una qualche ragione di bene [*ratio boni*] avesse preceduto la sua preordinazione, essa lo avrebbe determinato a fare l'ottimo; ma, al contrario, è perché si è determinato a fare le cose che ora esistono che esse – come è scritto nella *Genesi* – sono molto buone, il che vuol dire che la ragione della loro bontà dipende dal fatto che egli ha voluto farle così».

di Descartes. Saranno i suoi critici ad inchiodare la dottrina alle sue possibili implicazioni. Alla luce della teoria cartesiana, diverrà urgente e necessario, in altri termini, interrogarsi sulle reali possibilità di corrispondere alla rivelazione della parola divina. Gli avversari di Descartes dovranno allora, proprio per tutelare la concordia fra teologia e metafisica, a loro avviso messa a repentaglio dai presupposti della dottrina, rifiutarne le premesse per disattivarne le eventuali conseguenze. La risposta della filosofia moderna al suo fondatore si costituirà così come un grande progetto di teodicea.

Secondo i critici di Descartes, infatti, una volta posta a tema la natura creata delle verità eterne, e conferito a Dio l'attributo dell'indifferenza, non è più possibile interrogarsi sulle finalità sottese alla *creatio* divina, fornendo una giustificazione, seppur parziale, delle sue ragioni. A tal proposito, secondo Leibniz la teoria cartesiana priverebbe Dio del suo vero volto, riconducendo la bontà che ne caratterizza la natura ad una scelta dettata dal puro arbitrio. L'indifferenza propria del Dio cartesiano, inoltre, non ci permetterebbe neppure di distinguerlo realmente da un tiranno, le cui azioni non sono sempre dettate dal benessere dei propri sudditi.⁵² Insomma, la dottrina propugnata da Descartes finirebbe per distruggere l'amore e la gloria di Dio.⁵³ Ritroviamo considerazioni simili nell'opera di Malebranche, una delle figure più influenti del panorama post-cartesiano. Secondo l'oratoriano, se le verità eterne fossero il risultato della libera volontà del Creatore, non avremmo la possibilità di fondare alcuna scienza, perché non potremmo escludere, vista la natura indifferente dell'essenza divina, che Dio intervenga nuovamente nel mondo, modificando il contenuto e i principi della propria *ordinatio*.⁵⁴ Per sfuggire a simili conseguenze, la

⁵² Cf. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Leibniz an Honoré Fabri*, in: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Ed. Akademie der Wissenschaften (A). Darmstadt 1923 -, II, 1 B, 463: «Unde alius mea sententia gravissimus et periculosissimus ejus error nascitur, quod Bonitas pendeat a libero Dei arbitrio, non a natura rei. Hoc enim admissio frustra de Justitia Dei disputamus, qua sublata non tantum admissa Cartesio redemptionis mysteria laborant, sed et in universum amor Dei tollitur, nam quid est quod Deum, id est optimum universi regem a Tyranno distinguat, si ejus voluntas bonitatis causa est: aut cur ab eo bona potius quam mala nostra expectemus, si caeco quodam impetu sine ulla ratione, id est ob solam voluntatem suam eligit. Neque est cur promissis ejus credamus si veracem esse non constat. At, inquires, verax est, quia perfectus; recte, perfectionis igitur natura non pendet a Dei arbitrii voluntate, nisi Deum ipsum a sui ipsius arbitrio pendere ponamus».

⁵³ Cf. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Discours de Métaphysique*, A, VI, 4 B, II, 1532-1533: «Aussi, disant que les choses ne sont bonnes par aucune règle de bonté, mais par la seule volonté de Dieu, on détruit, ce me semble, sans y penser, tout l'amour de Dieu, et toute sa gloire. Car pourquoi le louer de ce qu'il a fait, s'il serait également louable en faisant tout le contraire? Où sera donc sa justice et sa sagesse; s'il ne reste qu'un certain pouvoir despotique, si la volonté tient lieu de raison, et si selon la définition des tyrans, ce qui plait au plus puissant est juste par là même?».

⁵⁴ MALEBRANCHE, Nicolas: *Éclaircissement X*, in: *Éclaircissements. Réponse à Régis. Annexes*. Éd. J.-C. Bardout. Paris: Vrin 2006, 132: «Certainement, si les vérités et les lois éternelles dépendaient de Dieu, si elles avaient été établies par une volonté libre du Créateur, en

riflessione successiva cercherà di innestare nell'essenza indifferente e incomprendibile del Dio creatore delle verità eterne un principio di ragione, sia esso l'*heureuse nécessité* morale di Leibniz o la *sagesse* imperturbabile del Dio malebranchiano. In sostanza, si tratterà di consegnare alla *ratio* finita dell'uomo uno strumento che gli consenta non solo di conoscere, ma di comprendere, nei limiti delle sue possibilità, l'*essentia Dei*. Le verità eterne saranno così ricondotte nell'intelletto divino, sottraendole alla causalità efficiente del Dio di Descartes.

Alla luce della sua ricezione, possiamo rilevare come il progetto delle *Meditationes*, nato per dimostrare e preservare l'unicità del vero, finisca per riproporre e rilanciare con ancora più forza i problemi che era chiamato a risolvere, una volta posto in relazione con le considerazioni sulla natura creata delle verità eterne. Gli avversari cartesiani si troveranno dunque costretti a rifiutare i presupposti e le implicazioni della teoria per tutelare ciò che Descartes credeva di aver definitivamente accertato. Ad ogni modo, il dibattito nato nel seno della teoria cartesiana ci impone di riflettere su un aspetto ancora più importante. Nel cuore della filosofia moderna, nel processo stesso di fondazione del suo canone, Descartes ha posto la libertà di Dio come paradigma per interpretare il mondo. L'evidenza metafisica del *cogito* si articola dunque a partire dal dialogo originario con la condizione della sua possibilità. E se la *ratio* metafisica immanente a questo percorso giunge a dimostrare l'esistenza di Dio, non risolve, tuttavia, quello scarto infinito che precede e rende possibile l'indagine. Per queste ragioni, a dispetto di un approccio storiografico che interpreta la modernità come la sostituzione della questione – teologica e metafisica – dell'essere divino a favore della centralità e autonomia del soggetto, la filosofia moderna continua a ricercare la legittimità della propria parabola intellettuale riferendosi ad una trascendenza che si scopre libera e, forse, incomprendibile.

un mot si la Raison que nous consultons n'était pas nécessaire et indépendante, *il me paraît évident qu'il n'y aurait plus de science véritable* [...] Car enfin, s'il n'était pas absolument nécessaire que 2 fois 4 fussent 8, ou que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, quelle preuve aurait-on que ces sortes de vérités ne seraient point semblables à celles qui ne sont reçues que dans quelques universités, ou qui ne durent qu'un certain temps? *Voit-on clairement que Dieu ne puisse cesser de vouloir ce qu'il a voulu d'une volonté entièrement libre et indifférente?*» (corsivo nostro).

Abstract

Il presente articolo si concentra sulle implicazioni teologiche e metafisiche del principio dell'unità del vero (presentato nella bolla papale Apostolici regiminis) nel passaggio dalla tarda Scolastica alla filosofia moderna, e anzi come gesto "fondativo" di quest'ultima. In particolare, l'articolo si propone di analizzare il ruolo svolto da tale principio nel processo di costituzione della metafisica moderna, concentrandosi sulle Disputationes metaphysicae di Francisco Suárez e sull'Epistola dedicatoria alle Meditationes de prima philosophia di Descartes. Grazie alla mediazione esercitata da Suárez e Descartes, si assiste alla sistematizzazione della concordanza fra la dottrina teologica e la dottrina filosofica della verità. Entrambi questi autori, infatti, tentano, ciascuno a suo modo, di realizzare le indicazioni della bolla papale con l'obiettivo di fondare metafisicamente la corrispondenza fra la verità teologica e la verità filosofica

Abstract

This article deals with the theological and metaphysical implications of the principle of the unity of truth (presented in the papal bull Apostolici regiminis) in the passage from Scholasticism to Modern Philosophy. The article aims to analyze the role played by this principle in grounding the Modern metaphysics, focusing on both Francisco Suárez's Disputationes metaphysicae and René Descartes' Letter of Dedication to the Meditationes de prima philosophia. Thanks to Suárez and Descartes, the systematization of the concordance between theological and philosophical doctrine of truth is realized. Indeed, both these thinkers tried, each in his own way, to accomplish the indications of the papal bull with the purpose of metaphysically instituting the correspondence between theological and philosophical truth.