

Gaetano Origo

La lettera 127 di Cartesio a Marin Mersenne.

L'intendere ed il comprendere come estensione dell'intendimento e della comprensione del contesto operativo umano e divino.

1. Una "cartella di sfida" da Cartesio a Mersenne

La scelta di analizzare l'intero contesto della CXXVII lettera indirizzata dal Descartes al Mersenne nel Luglio 1641 è originata dalla necessità di polemizzare non solo con il suo principale interlocutore, ma anche ed al contempo con la schiera numerosa dei dotti (*savants*) e degli uomini forniti, in generale di cultura salda e profonda, che talora affollano, costituendole a buon diritto, le comunità ragionevoli pensanti, che sono animate dal libero confronto con gli eruditi al fine di offrire il proprio contributo reale nella ricerca e nella soluzione, ove possibili, dei problemi filosofici del secolo decimosettimo. In ogni caso, il dibattito non si limita semplicemente a considerare i contributi offerti dagli stessi, in quanto ritenuti degni dei peculiari scopi da perseguire, ma richiede anche legittimamente la valutazione dei criteri emergenti dalle singole capacità individuali per approfondire i molteplici contenuti attraverso un confronto operativo generato dalle molteplici e diverse confutazioni, ciascuna delle quali costituisce il sano proposito degli Autori di affermare il proprio punto di vista rispetto a quello di altri Autori, come pure a quello degli Interpreti.

Il Mersenne è il principale Autore preso di mira dal Descartes, col quale stabilisce un rapporto leale e cospicuo, fondato sul rispetto delle opinioni dell'amico e corrispondente, che è, al contempo e per certi versi, anche un avversario nella disputa, del quale accetta i rilievi confutatori che non solo valgono a migliorare la esposizione dottrinarie dei contenuti delle sue Opere, ma anche il modo di polemizzare attraverso la formazione di giudizi imparziali, utili e necessari per conferire alla ricerca della verità la concreta visione della realtà. La formazione dei giudizi è, pertanto, opera sicura dell'Intelletto, come della ragione, che assumono un ruolo predominante per contrastare la realizzazione dei pregiudizi e delle false opinioni, che vengono deliberatamente costruite ad arte per impedire alla scienza ogni reale progresso verso il meglio, che non può essere, così, più adombrato dalle credenze che, imperterrite, continuano ancora ad occupare l'interesse speculativo di alcuni *benemeriti* intellettuali.

Contro il falso sapere di costoro e contro le pretese di un solo presunto anonimo interlocutore, riconosciuto pienamente capace di confutare, se pure senza arroganza propositiva, essendo il medesimo più che sufficientemente convinto degli argomenti polemici prodotti dal costruttivo dibattito filosofico nel quale prevalgono altresì le sue abilità discorsive in grado di porre l'avversario nella condizione di dovere sapere adeguatamente rispondere, il Descartes, scrivendo al Mersenne, osserva a tal proposito:

«Così prevedo che non sarà questa l'ultima disputa tra noi. Al contrario immagino che questa prima lettera sia una sorta di cartella di sfida che mi presenta al fine di vedere come lo accoglierò e se, dopo avere io stesso aperto il campo di battaglia a chiunque si faccia avanti, non farò finta di misurare le mie armi con le sue e di mettere alla prova le mie forze contro di lui. Vi confesso che avere a che fare con uomini di ingegno come lui mi procurerebbe un singolare piacere, se, stando a quello che mi ha fatto vedere, non mi sembrasse già troppo convinto «dei suoi giudizi»; ma temo molto che tutto il mio lavoro sia inutile e che, per quanto mi dia da fare per compiacerlo e per cercare di sottrarlo all'infelice convinzione che lo tiene, egli vi si immerga ancor di più cercando i mezzi per contraddirmi». ¹

La necessità di ricondurre, pertanto, l'amico anonimo sul terreno del confronto operativo aperto e leale non deve intendersi come originaria predisposizione del Descartes ad accogliere *sic et simpliciter* ciò che questi tenta in ogni modo di fargli comprendere la necessità di rivolgersi ad una riflessione articolata intorno ai problemi della scienza e del suo metodo di indagine dai ricercatori

¹ R. Descartes, *a Mersenne*, CXXVII, luglio 1641, 1305, in René Descartes-Isaac Beeckman- Marin Mersenne, *Lettere*, a cura di Giulio Belgioioso e Jean Robert Armoghaté. (Testi latini e francesi a fronte). Milano, Bompiani, 2015.

individuati, a tal punto da persuaderlo presumibilmente, ma non a convincerlo sufficientemente sull'efficacia delle argomentazioni esposte. Il Descartes ritiene, infatti, che l'unico modo per contrastarlo è quello di usare l'arma confermativa della polemica contro un avversario di tutto rispetto che solo apparentemente sembra avere depresso i propositi benevoli, mentre in realtà dimostra di essere più ostico di quanto pure lo stesso Padre Mersenne abbia potuto immaginare. Ciò vale, inoltre, per tutti gli Autori ed Interpreti che mostrano solo una apparente adesione alle idee di coloro con cui disputano, mentre in realtà sono restii, se non avversi, a disporsi al confronto con gli stessi, temendo di essere sopraffatti dalla loro potenza culturale ed ideologica, tanto da rimanere completamente indifferenti a qualunque apertura polemica promossa da tutti coloro che intendono realmente e lealmente disputare, per rinchiudersi definitivamente negli ambiti esclusivi delle proprie convinzioni.

2. Confronti sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio

Il confronto del Descartes col Padre Mersenne è, invece, di tutt'altra natura in quanto il primo, pur temendo le insidiose e, tuttavia, pertinenti osservazioni dell'amico, puntualizza lo stato reale della ricerca, che si spinge verso un saldo confronto operativo, attraverso cui il Mersenne funge non solo da osservatore, ma anche, e autorevolmente, da Interprete delle istanze formulate dal Nostro, prima tra le quali signoreggia la *inevitabile e pertinente dimostrazione dell'esistenza di Dio*, visto e considerato che non si può dare per scontato che ciò che esiste sia da riferirsi solo e semplicemente al modo con cui esso è stato solo ammesso, in quanto concepito pure secondo il suo contingente principio che deve, invece, mostrarsi come fondamento che deve mirare alla vera dimostrazione dell'Esistenza dell'Essere necessario.

Se il fondamento di ciò che si concepisce semplicemente è determinato dal potere della sola immaginazione, s'intende che non è, né sarà possibile, dimostrare l'esistenza di Dio, che deriva dall'intendere il suo finito concetto che risulta, per tali versi, pienamente corrispondente a quello che l'Interprete può facilmente intendere, ma non comprendere adeguatamente. Se bisogna, pertanto, comprendere l'esistenza divina, occorre a questo punto riferirla ad un altro significato, che deve essere rintracciato oltre i limiti imposti dall'intendere, in quanto è rinviabile alla medesima immaginazione che sta, però, sotto la potenza discorsiva dell'intelletto il quale, oltre a svolgere una funzione pienamente regolativa, fa riferimento all'idea di Dio, che differisce completamente dalla sua immagine finita, poiché risulta essere più estensiva del concetto intuitivo colto nell'immagine medesima e si conforma in tal modo alla piena deduzione contenuta nella dimostrazione rigorosa compiutamente realizzata dai singoli Autori. Comprendere quanto un Autore o altri Autori affermano per convenuta dimostrazione condotta a termine, significa abbracciare completamente ogni cosa che, tuttavia, sfugge sempre all'intendimento umano, che rimane limitato al proprio concetto finito, come del resto accade nel contrasto tra il semplice concetto di un oggetto e la sua idea, dal quale sorge un serio problema per l'immaginazione che può fantasticare come vuole per spingersi alle estreme conseguenze che, se non vengono contenute dalla saggia riflessione degli Autori e dei loro Interpreti, che hanno il dovere di precisare i limiti che essa non può superare, rischiano di incidere negativamente sulla realtà che viene rappresentata dalle sole immagini corporee degli oggetti che sono, come si può facilmente constatare, completamente diverse dalla loro idea immateriale.

La responsabilità di avere costruito immagini corporee della divinità è da ascrivere unicamente a quegli Autori che hanno per lungo tempo ricercato la possibilità di rappresentarla adeguatamente ed in modo rispondente alla pienezza delle sue funzioni, con particolare riferimento al mondo della classicità greco-romana; le immagini rappresentate, così, sono apparse e, continuano, invece, ad apparire come *schemi finiti*, legati a ciò che esse sono in quanto meri oggetti corporei che sono, ancora una volta, distanti dall'idea che la mente ha della divinità incorporea ed immateriale, che risiede altresì in un contesto propriamente diverso in relazione alla prospettiva che si apre alla mente medesima sia degli Autori, sia degli Interpreti, per comprenderla nella sua essenza verace. Ciò significa che la prospettiva dell'idea di Dio deve muoversi ed articolarsi attraverso lo sviluppo della mente, che la deve condurre oltre il criterio con cui essa è stata sino ad ora rappresentata nel suo rilievo materiale, per costituirsi come autentica comprensione vera e reale dell'Essere divino cui si

riferiscono i suoi peculiari attributi dell'infinità, della perfezione e dell'eternità, che gli ineriscono pertinentemente e dei quali non si può in modo alcuno dubitare.

Dire, infatti, che Dio esiste, significa che non vi sono più fantasmi da rappresentare, così come vengono descritti dall'immaginazione finita ed arbitraria, i cui prodotti restano sempre le immagini corporee della divinità, che si solidificano, pertanto, col tempo e nel tempo, ma non hanno più la capacità di insinuarsi in un Essere, che non solo non è un corpo, ma che non è anche nello stesso modo e tempo neppure finito, poiché essendo uno spirito, gli ineriscono qualità diverse che non sono affatto compatibili con le specie dei corpi finiti. In Lui, infatti, agiscono la potenza, l'eternità e la perfezione, che sono ambiti totalmente incompresi dagli esseri finiti che sono soliti usare sempre nei modi convenienti l'immaginazione dotata di arbitrio per tentare di penetrare nella realtà divina, già dichiarata oltremodo inconoscibile, della quale gli Autori conservano ostinatamente la sua immagine corporea, nonostante che sia stata dichiarata all'unisono l'appartenenza al regno dello spirito e non a quello della natura. Il potere della mente, perciò, deve indirizzarsi secondo il Descartes verso la reale comprensione dell'idea di Dio nel quale non vi sono né grandezza, né altezza, né profondità, tipiche della descrizione analitico-sintetica dei corpi esterni naturali che appaiono, così concepiti nella loro finitudine e riferibili, pertanto, ad oggetti i cui concetti sono esplicitamente collocabili nello spazio e nel tempo e disciplinati al contempo dal movimento che tenta di spostarli dai loro posti, talora inadeguati, per situarli in posti successivi e, tuttavia, conformemente al meccanismo che agisce esternamente e che non contiene tra l'altro alcun fine, né qualche idea di finalità ad esso ascritta.

Ciò che deve fare, inoltre, l'Interprete, è di profondarsi con tutti i mezzi posti a disposizione dalla mente nella realtà costitutiva dell'Essere supremo, per far emergere non la sua estraneità dal mondo, ma la sua casualità piena, che si rivolge ad esso completamente, le cui azioni si accordano e concordano con l'autentica perfezione ed infinità del Dio verace che, per esistere, non ha bisogno proprio di null'altro, poiché esiste già come presupposta realtà pensante, coincidente con l'idea di sostanza, che in quanto tale, è allo stesso modo, e dall'eternità, contemplata come *Causa sui*.

«Occorre – scrive ora il Descartes nella medesima lettera – che abbia visto proprio chiaro per vedervi ciò che non ho mai avuto intenzione di mettervi e che non mi era venuto in mente prima di aver visto la sua lettera. Io ho tratto la prova dell'esistenza di Dio dall'idea che trovo in me, di un essere sovranamente perfetto, che è la nozione ordinaria che se ne ha. È vero che la semplice considerazione di un tale essere ci conduce facilmente alla conoscenza della sua esistenza, che è quasi la medesima cosa concepire Dio e concepire che esista, ma ciò non toglie l'idea che abbiamo di Dio o di un essere sovranamente perfetto sia molto differente da questa proposizione che Dio esiste, e che l'una non possa servire da medio o da antecedente per provare l'altra».²

² R. Descartes, *cit*, 1310-1311. Rispetto alla concepibilità dell'Essere supremo e della sua realtà perfetta, infinita ed eterna, giova il riconoscimento che l'Io fa per mostrare le proprie imperfezioni ed i propri limiti, visto che davanti alla sua mente si presentano tutte le perfezioni che essa attinge quando intuisce il richiamo della presenza dell'Omnisciente che le comunica – per così dire – la condizione di essere imperfetto. Ciò che è imperfetto, sostiene, infatti il Descartes, non può dare origine al perfetto stato divino che, invece, penetra nella interiorità di ciascuna anima pensante, solo che essa lo voglia esplicitamente, in modo che la medesima sia in grado di comprendere tutte le perfezioni divine che precedentemente non sono state dalla stessa mente per nulla intese, se non semplicemente solo concepite. Lo sforzo cui sono sottoposti, pertanto, gli Interpreti, è quello di superare le proprie limitazioni e di concentrarsi esclusivamente sull'idea della divinità che non può provenire dal nulla, se non dalla stessa, visto e considerato che è proprio la ragione eterna una delle sue qualità che la caratterizza come tale. Essa, in tal guisa, esercita altresì la perfezione, che è la nota predominante del suo essere, la quale, proprio perché è tale, si dispone in modo da essere vicina non solo a ciò che è limitato, ma altresì imperfetto, richiamando, così, sia gli Autori, sia gli Interpreti a comprendere la possibilità di dimostrare l'autenticità dell'Essere necessario, la cui esistenza va individuata nella riflessiva consapevolezza limitata di ogni anima che si professa dotata di somma imperfezione. «Ma non poteva dirsi lo stesso dell'idea di un essere più perfetto del mio manifestamente impossibile, – scrive il Descartes nel *Discorso sul Metodo* – che mi venisse dal nulla, ma neanche poteva venirmi da me, perché una derivazione e dipendenza dal più perfetto dal meno perfetto non implica minore contraddizione di una derivazione di qualcosa dal nulla. Restava solo che fosse stata messa in me una natura davvero più perfetta di quel che io non fossi, anzi che avesse in sé tutte le perfezioni di cui potevo avere idea, cioè per spiegarmi con una parola sola, che fosse Dio». (Cf. R. Descartes, *Discorso sul Metodo*. Traduzione di Maria Garin. Introduzione di 3. Tullio Gregory. Bari, Laterza, 2011, XIV, IV, 47).

3. “La prova dell’esistenza di Dio dall’idea che trovo in me”

Rispetto allo svolgimento generale delle cause, tuttavia, ciascuna di esse è inevitabilmente connessa con le altre precedenti in modo retroattivo, tale che ognuna di esse costituisce un effetto, così come appaiono totalmente all’Interprete che non sa configurare un sistema di nessi in modo diverso dalla considerazione che disciplina il loro svolgimento all’infinito, secondo una relazione che impegna organizzativamente e costantemente l’Intelletto nella peculiare ricerca di tutti gli anelli che rinviano per tali rispetti, non potendone più fare a meno, alla loro Causa suprema unica. Ciò comporta, pertanto, dopo notevoli sforzi profusi, il riconoscimento inevitabile di ciò che la scienza, nel suo travagliato svolgimento plurisecolare non ammetterebbe in nessun caso, cioè l’esistenza di Dio, perché questa è completamente estranea al suo dominio nel quale – com’è noto – sono, invece, impegnati tutti gli individui ragionevoli forniti di consapevolezza, in quanto pure Interpreti che si muovono e continuano, tuttavia, sempre a dubitare. L’esigenza di ammettere, pertanto, l’esistenza dell’Essere necessario in pieno e completo possesso di tutti gli attributi ad esso circostanziatamente riferibili, che gli consentono di stare fuori dal mondo e di essere, così, compreso nella sua infinità ed eternità, costituisce la ricerca del fondamento ontologico per comprendere ulteriormente la somma casualità perfetta, che contrasta essenzialmente ed inevitabilmente con la mente imperfetta degli esseri ragionevoli di questo mondo, che dubitano sempre ad ogni piè sospinto. La casualità suprema di tale Essere saggio, sapiente ed ineffabile, è altresì da sola sufficiente per regnare e per governare al contempo da completo e giusto reggitore del mondo umano e naturale, che rivela in ogni tempo la costante necessità opposta, tutta riferita, per il caso di specie, agli esseri ragionevoli pensanti, di essere, cioè, sottoposti ad ogni progressiva e peculiare condizione emergente dal dubbio e dall’inganno, con particolare riferimento a quest’ultimo, il quale viene, secondo la narrazione cartesiana, perpetrato propriamente da qualche genio maligno, che aguzza l’ingegno per alimentare nella mente ulteriori dubbi, presenti e futuri, suscitatori di un palese scetticismo, cui si riconducono in tal modo le loro azioni dotate pure di consapevolezza. L’ontologia dell’Essere supremo risulta, così, soddisfatta nel suo fondamento sostanziale da parte di questi individui ragionevoli, che sono altresì consapevoli di non potere essere stati da Lui ingannati in ragione della sua perfezione la quale, considerata nella sua essenza costitutiva originaria secondo lo stato di necessità, non può ingannare alcuno proprio perché essa, concepita e compresa nella sua perfezione, produce, secondo reali considerazioni emergenti da valutazioni di Interpreti dotati di acuta riflessione, una inevitabile contraddizione tra ciò che è per sua costituzione originaria perfetto ed il suo opposto stato imperfetto che non può dar luogo, come suo effetto, alla imperfezione delle cose del mondo di cui l’Essere necessario è l’Autore. La sicura definizione dell’Essere supremo deriva, inoltre, dalla considerazione della sua necessità costitutiva di esistere come tale e che non può essere, pertanto, più riferita alla casualità dei processi naturali esterni, generati dal solo meccanismo della natura per mezzo del quale ogni singolo accadimento può in modo contingente manifestarsi e risultare, così, privo di una causa reale che l’abbia prodotto, o essere al contempo riferito al succedersi di infinite cause che si disperdono e che allo stato presente dei fatti narrati all’Interprete sfuggono in quanto non è in grado di riconoscere la vera causa unica che risulta per tali rispetti irrepresentabile essendo stata dal medesimo Descartes ritenuta collocabile oltre il dominio delle cose finite.

I processi naturali, come s’è visto, procedono, invece, per la loro strada e non conoscono – per così dire – interruzioni di sorta, poiché né dubitano, né pensano, e non sono autorizzati in tal modo a ritenere utile qualche progresso o regresso umano, essendo, peraltro, il loro percorso indifferente, non identificabile, peraltro, ed in nessun modo con quello compiuto dall’Io che, invece, continua a pensare e a dubitare, avendo davanti a sé poche certezze, se non l’unica evidenza che gli è data da sé medesimo in virtù della quale mostra la propria capacità di pensare che, più che essere una inclinazione, è, invece, il suo abito mentale che giammai può tradire la *missione* che gli è stata affidata dal filosofare riflessivo. La capacità di disciplinare la propria ricerca, seguendo non l’istinto inclinante immediato, ma la riflessione accorta e sagace che gli consente di esplorare la complessa attività del mondo fenomenico naturale dominato dalla legge ferrea del meccanismo che inconsapevolmente, ma con tutto – per così dire – il fervore che gli è congeniale è in grado di arruolare coloro che, pur spinti dalla

curiosità di comprendere lo svolgimento delle cose naturali, non hanno neppure una visione organica, che deve, invece, essere al contempo legittimata dalla consapevolezza di ciò che accade realmente. L'Interprete, perciò, non sceglie la via più facile, ma quella più accorta e consapevole della riflessione e mira al superamento delle anfibolie causali, che generano solamente confusione nei ricercatori che debbono, pertanto, manifestare accortezza nella distinzione palese tra le cause ed i loro effetti, alcuni dei quali vengono scambiati per le prime in quanto manca una giusta collocazione e funzione al contempo dell'apparato regolativo che deve disciplinare il loro regolare svolgimento, il quale appartiene, pertanto, unicamente all'Intelletto che è chiamato alla responsabilità consapevole di operare e di dirigere ordinando la successione dei moti naturali.

4. *Cose estese e cosa pensante.*

Il meccanismo delle *cose estese*, derivante, così, dalla regolarizzazione dello svolgimento di tale ordine disciplinato dall'Intelletto, una volta individuato come articolazione estensiva delle cause che procedono, sia progressivamente, sia retroattivamente con i loro relativi effetti, costituisce di per sé la ragione per comprendere l'attività processuale di un sistema pienamente costruito e rispondente alla estrinsecazione delle forze naturali, che si richiamano puntualmente al loro interno dinamismo in virtù del quale ciascuna componente di esse è mirabilmente e perfettamente connessa con le altre.

La *res cogitans*, di contro, è l'attività del pensare, che ha a fondamento sempre il dubbio e non fa altro che pensare tutto ciò che le è dato da pensare; sicché non potrebbe mai esistere se non fosse pienamente consapevole di pensare; il dubbio, perciò, è decisamente coinvolto in se stesso sino all'estremo delle proprie forze, che la mente palesa per affermare decisamente il proprio potere di pensare che, pensando eternamente se stesso, individua la causa originaria del proprio *esserci*, che non si può trovare se non altro in sé stesso, e per ribadire, inoltre a chiare note che il pensare si connette inevitabilmente all'essere che, in quanto pure *esserci*, è sempre dentro il pensare.

Nello svolgimento individuato delle articolazioni sofisticato-sillogistiche del pensare sta, ancora una volta, tutta la sua potenza proprio perché essa viene intesa come esposizione discorsiva, che va alla ricerca dell'essere che, per potere essere adeguatamente compreso nella sua piena connessione con il pensare, deve dirigersi riflessivamente in sé stesso, tanto da apparire completamente come essere che, tuttavia, e sempre, fa parte del pensare. Il pensare verace e reale dell'essere è, così, la manifestazione autentica della completa certezza di sé, in quanto pensa dentro di sé, che è, perciò, al contempo utile non solo per evidenziare la propria certezza, ma anche la propria autonomia, in costante e palese riferimento a tutto ciò che si può altresì pensare e ritenere per vero.

L'impegno degli Interpreti volge in tal modo alla considerazione di se stessi come esseri che pensano e che potranno sempre pensare; allo stesso modo gli Autori, in regime di piena consapevolezza di intenti e sotto la spinta di ulteriori stimoli generati dal dubitare permanente che consente loro di pervenire adeguatamente e costantemente alla certezza autentica di sé, mostrando di volere comprendere la realtà dei singoli discorsi che hanno di mira la soluzione dei problemi generati dalla ricerca filosofica intorno ai presenti e ai futuri scenari, verso i quali il pensare autentico si dirige inevitabilmente.

Il pensare, invece, che si profila o già si è realizzato come meccanismo attivo, risulta, sia agli Autori, sia agli Interpreti, ancora una volta inadeguato completamente poiché vede – per così dire – scorrere imperturbabilmente gli avvenimenti del corso del mondo dei quali essi sono solo i legittimi testimoni silenziosi di ciò che accade, proprio perché tutto ciò che avviene è designato dal meccanismo eterno contemplante lo stato di necessità semplice le cui ragioni sono esclusivamente individuate come determinanti, ma non riflettenti lo svolgimento reale del corso del mondo.

L'efficacia del dubbio che si esplica attraverso il pensare costituisce, al contrario, ed ancora una volta la capacità esercitata da tutti i ricercatori, in quanto riconosciuti sempre nel ruolo di Autori e di Interpreti, benemeriti di questa funzione, di sapersi concretamente sintonizzare con le proprie forze organizzative e debbono, pertanto, essere presenti sempre a se stessi in modo consapevole e costante, poiché sono essi gli attori di ciò che li vede protagonisti impegnati nella ricerca attiva delle certezze autentiche che sono, tuttavia, incanalate sempre nel dubbio e che al contempo non possono sfuggire

al pensare che, in quanto tale, né può, né potrà mai essere – per così dire – isolato dal proprio essere, visto e considerato che esso si consolida efficacemente sempre con sé.

«Allora, – scrive ancora il Descartes – in quanto io sono certo di essere una cosa che pensa, non sarà che così so già anche che cosa è richiesto perché io sia certo di qualcosa? Di sicuro in quella conoscenza, che ho per prima, non c'è altro che una percezione chiara e distinta di quel che affermo, e cioè appunto che io sono una cosa che pensa; ma di sicuro essa non basterebbe a rendermi certo che quel che affermo è vero anche di fatto, se potesse mai accadere che fosse falso qualcosa che io percepissi con altrettanta chiarezza e distinzione; e quindi mi sembra di poter già stabilire come regola generale che è vero tutto quel che io percepisco molto chiaramente e distintamente».³

5. *Io sono una cosa che pensa*

La constatazione che l'Io sia sempre una cosa pensante, o una *res cogitans*, che è in grado di pensare in virtù di una regola che proviene dal dubitare sempre ed in ogni caso di ciò che gli appare e che si qualifica come semplice apparire, che, talora, si mostra come apparenza che non gli consente di vedere adeguatamente ciò che gli appare realmente, diminuisce, in verità, il valore del medesimo vedere in quanto l'Io dubita ancora della cosa vista della quale non ravvisa, pertanto, alcuna certezza. Nel momento in cui si scoprono i veli, ovvero che l'apparenza non ha ottenuto la vittoria sperata, poiché viene superata dalla certezza in virtù della quale l'Io vede realmente e distintamente ciò che gli appare, viene, perciò, consentito di vedere ciò che esso richiedeva già sin dall'inizio del suo dubitare che si può nel frattempo sciogliere nella *cosa pensante* che continua, tuttavia, a pensare, nonostante che non si sia definitivamente allontanata dal dubbio, che prosegue imperterrito a percorrere la via che lo conduce alla vera e piena consapevolezza di sé.

La *cosa pensante* è, così, ancora una volta individuata come un'attività che pensa ininterrottamente ed è internamente organizzata al pari della *sostanza estesa*, ma in modo completamente diverso da questa, poiché si dirige essenzialmente verso tutti gli individui ragionevoli pensanti, costituendo, così, prima ancora di Kant, una comunità di esseri ragionevoli pensanti e riflettenti sul destino dell'Io e di tutti gli Attori del processo teoretico.

Autori e Interpreti, infatti, sono costantemente spinti dalla certezza di considerare l'attività dell'Io pienamente consapevole dei limiti che ad esso s'impongono nell'ambito del coinvolgimento comunitario, che lo vede protagonista con tutti gli altri esseri ragionevoli adeguatamente pensanti, non più provvisoriamente raccolti, ma efficientemente e realmente indirizzati a costituirsi come anima che ha tutte le caratteristiche di essere pienamente una *res cogitans*. Essa, così, non può essere assolutamente né immaginata, né tanto meno identificata come un corpo, ovvero, ancora una volta

³ R. Descartes, *Meditazioni Metafisiche*. Traduzione e Introduzione di Sergio Landucci. Bari, Laterza, 2018, III, 57-59. [*L'esistenza delle cose materiali e distinzioni reali della mente dal corpo*]. Relativamente alle idee chiare e distinte esplicanti l'evidenza e la certezza assunte dalla coscienza in quanto Io che dubita e che pensa, pensando tutto ciò che è capace di pensare, al fine di rendere i concetti esposti evidenti di per sé, senza alcuna contraddizione ed altresì privi di nullità, il Descartes osserva acutamente che, sommando due o più quantità omogenee, è facile scorgere il risultato immediato, che è intuitivo ed incontrovertibilmente tale, poiché né si contraddice, né può risultare un'altra somma diversa da quella che è dedotta da quella degli addendi considerati per l'evidenza intuitiva, che conferma a chiare note la certezza del risultato. Di ciò non è possibile ingannarsi, né tanto meno ritenere che un Dio sapiente, saggio e perfetto abbia potuto esercitare, con la sua potenza, un inganno di calcolo, poiché si contraddirebbe manifestamente, così come potrebbe ingannare un altro qualsiasi individuo ragionevole che dichiarasse la propria imperfezione e la propria limitazione, riconoscendole pienamente come tali. L'induzione all'errore, pertanto, secondo il Descartes, non appartiene alla ragione eterna che, se fosse completamente considerata pure nella sua indifferenza, non potrebbe arrecare alcun male nel pensare umano, poiché non conterrebbe alcun legame con gli individui ragionevoli che conserverebbero in ogni caso la piena e completa autonomia, ignari della presenza di un Essere necessario di cui né riescono né riusciranno mai a concepire la presenza e l'esistenza. «Ma – si obietterà – scrive il Descartes – allorché consideravo qualcosa di molto semplice e facile in aritmetica o in geometria, come per esempio $2+3=5$, almeno cose come queste non le intuivo forse tanto chiaramente da poter affermare che erano vere? Ebbene sì, se di poi ho giudicato che si deve dubitare anche di cose come queste, non è stato per altra ragione perché mi veniva in mente che potrebbe darsi che un Dio mi abbia dotato di una natura tale che io mi inganni anche a proposito di quanto mi sembri chiarissimo: senonché ogni qualvolta mi presenta alla mente appunto questa vecchia opinione della somma potenza di Dio, non posso non riconoscere che solo che egli lo voglia, gli sarebbe ben facile far sì che io mi sbagli anche in quel che ritengo di vedere, con gli occhi della mente, quanto mai chiaramente» (59).

con la *res extensa*, poiché ciò che la distingue propriamente da questa, è la capacità di potere pensare sempre ed in ogni modo, avendo come unico abito la riflessione che è universalmente contenuta in tutti gli *Io* pensanti di questa specie che differiscono ancora una volta, per coloro che non lo abbiano né inteso, né compreso, dalla realtà della materia organizzata che si muove entro l'illimitato consenso arbitrario da essa adeguatamente disposto e secondo la finalità in essa insita e pienamente realizzata. Inoltre l'anima, esplicitata come *res cogitans* ed intesa come pura immagine di sé, richiede di essere considerata come tale, tanto da doversi vedere solo come appare; e, pertanto, come nessun corpo, poiché, diversamente, perderebbe i requisiti di sostanza pensante, per mezzo dei quali essa è concepita come diversa da questo, perché i suoi tratti risultano pienamente incompatibili con lo stesso corpo, la cui struttura materiale, invece, è compositamente mobile ed è al contempo dotata di estensione. Dire, perciò, che *l'anima è estesa significa contraddirsi esplicitamente*, poiché essa inerisce alla sua essenza, che è pertinentemente semplice, mentre il corpo o i corpi sono dotati unicamente di materia che si estende per mezzo del movimento nello spazio e nel tempo ed è, perciò, riferita essenzialmente a determinate specie, in relazione costante e palese ai fini cui è chiamata dalla natura organizzata ad esplicare.

In ogni caso, la loro componente materiale, oltre ad evidenziare la visibilità degli stessi, mostra altresì la capacità di un corpo a muoversi da sé con legittima spontaneità, per raggiungere successivamente un altro corpo, che viene, così, spinto oltre le innumerevoli distanze non quantificabili dal movimento originario ricevuto. Continuare, pertanto, ad ammettere che il corpo è dotato pure di un'anima, significa contraddirsi pienamente per la seconda volta, mentre è più facile delineare una nuova prospettiva che si viene a configurare nella mente che ha di mira propriamente l'anima che deve essere, pertanto, compresa come definitivamente scevra dai fantasmi prodotti dalla sua immaginazione arbitraria e che deve, invece, *dialogare col corpo col quale essa costituisce una indissolubile unità la quale deve essere intesa, pertanto, come individuo*. Esso, per essere tale, non può, secondo la sua accezione semantica, assolutamente dividersi in altre specie inferiori o superiori, essendo l'unico le cui funzioni peculiari di essere pensante gli appartengono propriamente ed esclusivamente, in quanto essere che contiene in sé l'essenza sua, che si manifesta altresì come pensare umano, dotato pur sempre di consapevole dubbio; ciò che si può, pertanto, vedere ed al contempo immaginare, sono sicuramente le funzioni complete di un individuo fornito non solo di mezzi operativi, ma anche di fini da realizzare, mentre la sua anima, separata e distinta dal corpo, è semplicemente un'essenza vivente, non comunicante ancora con le altre, in quanto puri e semplici spiriti, se non concorresse la sua idea di sostanza che la caratterizza come *cosa pensante* che, per essere tale, non è più cosa, se non autentico pensare e dubitare.

Essa è, inoltre, *attività fantastica*, produttrice di immagini rilevanti ed autentiche e non più di fantasmi legittimati dall'arbitrio, e ciò prim'ancora che il Vico facesse la propria apparizione sulla scena filosofica e poetica e caratterizzasse l'attività umana come immaginazione produttiva degli universali fantastici che sono suscitati e raggiunti in tutti gli individui pensanti poeticamente conformemente ai diversi tempi storici in cui essi sono vissuti⁴.

⁴ Cf. G.B. Vico; *Le Orazioni Inaugurali*. I-VI, a cura di Gian Galeazzo Visconti. Bologna, Il Mulino, 1982. Relativamente alla fantasia, intesa come sviluppo ed articolazione degli *universali fantastici* realizzati ed esposti dalla immaginazione produttiva che è libera e non dipendente da costruzioni geometriche nelle quali si esercita l'intelletto matematico che lo realizza in conformità al progetto in esso contenuto secondo ordine e regolarità, il Vico scrive nella *I Orazione inaugurale* tenuta alla presenza del Re Carlo III di Borbone il 18 Ottobre 1699, che la fantasia è propriamente diversa dall'intelletto perché è divinamente fornita di qualità che si conformano agli ingegni dei giovinetti che nella loro età si alimentano delle immagini che li introducono in luoghi sempre nuovi, mai prima stimati accessibili, sollecitandoli, così, ad ulteriori penetrazioni fantastiche, che risultano sempre nuove per la loro realizzazione che è stimolata, pertanto, dall'esigenza di rinnovarsi audacemente: «Poi, – osserva il Vico – quella facoltà, che è detta fantasia, di rappresentare con immagini la realtà, quando produce e crea idee nuove dimostra e conferma senz'altro la sua origine divina. Essa immaginò le divinità maggiori e le minori; essa immaginò gli eroi, essa ora svolge le sue idee, ora le collega, ora le distingue; essa pone sotto i nostri occhi terre infinitamente lontane, abbraccia quelle distanti tra loro, valica quelle inaccessibili, scopre quelle inesplorate, apre strade per quelle impervie» (I, 83).

6. *Piccoli-grandi chiarimenti sulla natura dell'anima*

Per concludere, osserviamo ciò che scrive ancora il Descartes, dopo avere abbondantemente chiarito l'idea e la funzione dell'anima, che è sostanza spirituale distinta dal corpo e che, in quanto tale, può essere costituita come pensiero cui inerisce inevitabilmente il pensare autentico dei diversi individui ragionevoli che operano, sotto pure l'influsso costante e permanente del dubbio, nelle diverse situazioni temporali e nelle circostanze molteplici alle quali sono chiamati ad offrire il proprio reale contributo operativo:

«Allo stesso modo, – scrive il Nostro – è certo che, dopo avere conosciuto la natura della nostra anima seguendo i gradi attraverso i quali vi sono pervenuto io, e dopo aver riconosciuto per questa via che essa è una sostanza spirituale, per il fatto che vedo che tutti gli attributi che appartengono alle sostanze spirituali che le convengono, non è stato necessario essere un grande filosofo per concludere, come ho fatto io, che essa non è corporea: è senza dubbio certo, però, che bisogna avere l'intelligenza aperta e non comune per vedere che una cosa consegue dall'altra e per trovare vizioso questo ragionamento. Ciò che lo prego di farmi vedere e che mi aspetto di apprendere da lui, quando vorrà darsi la pena di istruirmi. Quanto a me, non gli rifiuterò i miei piccoli chiarimenti, se ne ho bisogno e se vuole agire come in buona fede. Sono»⁵.

⁵ R. Descartes, *Lettere*, cit, 1311. Per caratterizzare adeguatamente la funzione dell'immaginazione in ragione del sentire o del percepire senza la presenza dell'intelletto che, invece, può sentire o percepire attraverso la regola che identifica un molteplice che viene riconosciuto come tale e compreso con certezza e distinzione, bisogna evidenziare ciò che v'è originariamente nell'intelletto allorché gli animi si dispongono solo a percepire i relativi fenomeni qualificati come oggetti della mente vengono disposti dall'attività dello stesso che li disciplina e li comprende nella loro molteplicità individuata e immaginata come tale. «Inoltre, in me – scrive il Descartes nella *VI Meditazione* – trovo anche delle facoltà di pensare in modo affatto peculiari, come sono la facoltà di immaginare e di sentire; e senza di queste posso intendere con l'intelletto me stesso tutto intero, mentre viceversa non posso intendere quelle due facoltà senza di me, cioè senza una sostanza intellettuale a cui ineriscono, che nel loro concetto formale includono pur in qualche modo l'intelligenza; e da ciò comprendo che esse si distinguono da me come i modi da una cosa». (Cf. R.Descartes, *Meditazioni metafisiche*, VI, cit, 131). Sul criterio della distinzione e della certezza, assunti dall'intelletto o dalla mente come fondamenti del pensare puro, privo della connessione con i sensi, ed in riferimento palese all'idea intesa come formazione della mente e non delle astratte immagini percepite come fantasmi della realtà, osserviamo ciò che scrive il Giannetto, parlando dell'idea di chiliagono, che è un poligono formato da mille lati, la cui conoscenza diretta da parte degli esseri finiti e ragionevoli è riferita alla sola apprensione parziale dell'oggetto scandita dai modi e dai tempi diversi con cui esso viene appreso da questi, mentre se fosse appreso da Dio, si constaterrebbe che lo stesso sarebbe compreso immediatamente e distintamente, in un istante, poiché alla divinità inerisce non solo la immediatezza e l'infinità, ma anche la capacità di comprendere ciascuna cosa e di penetrare nella profondità di tale oggetto per evidenziarlo come esso è realmente, avendo pienamente superato completamente e totalmente la distinzione, che è tipica dell'intelletto finito, tra le parti e il tutto. «Si potrebbe certamente affermare – scrive il Giannetto – che per pensare il chiliagono si deve avere la possibilità di rappresentare sensibilmente il poligono, il lato e il numero, però, ciò che sfugge, volendo tener presente la rappresentabilità degli elementi di cui consta il chiliagono, sta nel fatto che la pensabilità del chiliagono non è riducibile agli elementi in esso analiticamente inclusi. La pensabilità dell'essenza chiliagono è diversa dalla pensabilità degli elementi che analiticamente la compongono; perché si possa pensare il chiliagono si richiede un processo diverso che coglie l'essenza fuori dalla rappresentazione sensibile. Collegando questa considerazione all'intelletto divino, risulta che l'atto con cui Dio conosce un'essenza geometrica non può non superare l'opposizione che c'è tra idea completa e analisi delle singole idee di cui la prima consta: che la visione che Dio ha dell'essenza geometrica è ad un tempo distinta e immediata, ossia è contemporaneamente in grado di cogliere i singoli elementi di cui consta l'idea completa e di intendere immediatamente l'essenza non in modo successivo progressivamente incrementabile come avviene per un essere finito. (Cf G.Giannetto, *Riflessioni su Leibniz. Pensiero e Intelletto divino*, in *Criterio*. Nuova Serie Filosofica diretta da Raffaello Franchini. Napoli, Morano, 1987, V, I, I, 1987, 47).

Estratto

Attraverso l'esame della Lettera 127 di Cartesio a padre Marin Mersenne, si ricava che il concepire e l'intendere, come l'intendere e il dimostrare, non sono due modi astratti di essere, ma due modi di pensare, che contribuiscono a realizzare il proprio essere, tanto che il concepire è ridotto all'intendere, e questo all'atto della comprensione di ciò che accade nel mondo e che si manifesta come primato del pensiero che deve sforzarsi per ricercare sempre e compiutamente il proprio essere.

Cinque parole chiavi

- 1) Diversità tra il concepire e l'intendere il concetto di una cosa; 2) L'intendere ed il comprendere come modi diversi per esplicare l'idea di Dio; 3) Comprendere per gli Autori e per gli Interpreti; 4) Sostanza pensante e sostanza estesa; 5) Pensare come essere e come esserci.

Abstract

The conciving and the understanding as the understanding and the proving are not only two abstract waies of being, but also two waies of thinking that help in achieving own human being, so that the conciving is reducing to the understanding, and this to the act of the comprehension of what happens in the world and that reaveals itself as supremacy of the think that must strive for looking it again always and completly own being.

Key five words

- 1) Difference between the conception and the understanding of the conception of every thing; 2) The understanding and the comprehension as two different means for explaining the God's idea; 3) To comprehend as the Authors and as the Interpreters; 4) Thinking substance and extensive substance; 5) To think as to be and as being in.