

Articoli/3:

Descartes e la trasformazione della meditatio in genere letterario

Massimiliano Biscuso

Articolo sottoposto a *peer-review*. Ricevuto il 20/01/2015 Accettato il 10/02/2015

Abstract: In the present essay I seek to argue that, in Descartes's *Meditationes de prima philosophia*, the reader is a necessary, but by no means sufficient, *context* for the understanding of the text itself. In the first part of the essay I investigate the reasons for Descartes's choice of transforming meditation into a communication form, and the characteristics of the way Descartes mutates it into a literary genre in contrast with the meaning of spiritual exercise it has in ancient philosophy and in modern devotional practices. In the second part I seek to clarify the rhetorical devices deployed by Descartes in the first *Meditatio* in order to predispose the reader to favourably receive the speculative theses of his work.

1. Retorica e filosofia in Descartes

La riflessione sulle forme comunicative, sui generi letterari e sul linguaggio adottati dai filosofi, non sempre frutto di scelte pienamente consapevoli, non può essere relegata tra gli aspetti marginali o le curiosità dell'indagine storico-filosofica. Se ogni discorso razionalmente argomentato, come è indubbiamente il discorso filosofico, è condizionato dall'uditorio al quale si rivolge, e se l'uditorio al quale è indirizzato il discorso filosofico è al tempo stesso universale (la ragione umana) e particolare (una singola comunità, che parla una lingua storica, che usa certe forme e non altre di espressione, che ricorre a specifici tropi retorici, a determinati schemi argomentativi, a particolari categorie ecc.)¹, allora quella riflessione si esercita sul nesso più problematico e paradossale della

¹ Per la distinzione fra uditorio particolare e universale cfr. C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris 1958; tr. it. *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, pref. di N. Bobbio, Torino 1976, spec. pp. 19-47. Per il rapporto tra filosofia e letteratura, cfr. il classico saggio di A.C. Danto, *Philosophy as/and/of Literature*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», LVIII, 1984, 1, pp. 5-20; tr. it. *Filosofia come/è/della letteratura*, in Id., *La destituzione filosofica dell'arte*, Palermo 2008, pp. 151-173. Per l'analisi delle forme di comunicazione del testo filosofico, cfr. almeno *Forme e generi del testo filosofico*, in *Enciclopedia di Filosofia*, Milano 2004, pp. 1232-1241; P. D'Angelo (a cura di), *Forme letterarie della filosofia*, Roma 2012. In entrambi i casi la meditazione non è individuata come genere letterario autonomo. Limitatamente alla storiografia filosofica, più esattamente al rapporto fra topica e retorica, cfr. M. Biscuso, *La tradizione come problema. Questioni di teoria e storia della storiografia filosofica*, Brescia 2013, pp. 35-37.

filosofia: il rapporto tra la pretesa di incondizionatezza, cioè di universalità e incontrovertibilità, cui la parola filosofica non può rinunciare pena la sua stessa dissoluzione (come nel caso della riduzione postmodernista della filosofia a «genere di scrittura»)², e la necessaria condizionatezza storica e linguistica, che la rende particolare e situata.

Le *Meditationes de prima philosophia* di Descartes³ rappresentano a questo proposito un eccellente oggetto di indagine per almeno tre ordini di ragioni. Innanzi tutto perché è particolarmente evidente il contrasto tra il tentativo di pensare in modo radicalmente nuovo, che può realizzarsi solo operando una rottura netta e irrevocabile col passato, e il ricorso a generi letterari, schemi argomentativi e figure retoriche ripresi dalla tradizione per giustificare e fondare il nuovo sapere. Ciò determina, in secondo luogo, la circostanza che nel testo cartesiano siano all'opera, in modo niente affatto accessorio, una serie di tecniche letterarie e retoriche che sembrano contrastare con singolare forza l'intento di ricondurre il discorso filosofico a principi assolutamente evidenti e a rigorose inferenze logiche, in modo da escludere perentoriamente nella dimostrazione ogni ricorso a ciò che induce alla persuasione. Infine, perché gli argomenti essenziali esposti nelle *Meditationes* erano già stati presi in considerazione nel *Discours sur la méthode* e lo saranno ancora nei *Principia*, cioè in generi letterari – l'autobiografia intellettuale e il trattato – differenti dalla meditazione e tra loro, il che permette più agevolmente di confrontare le forme di comunicazione e di misurare quanto in profondità la scelta tra di esse incida sul nucleo speculativo cartesiano⁴. Questione, questa del destinatario, che Descartes aveva ben presente,

² Cfr. R. Rorty, *Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida*, in «New Literary History», X, 1978, 1, pp. 141-160; tr. it. *La filosofia come genere di scrittura. Saggio su Derrida*, in Id., *Conseguenze del pragmatismo*, Milano 1986, pp. 107-123.

³ Testi di René Descartes: *Œuvres* (= AT), publiées par C. Adam et P. Tannery, 11 voll., Paris 1964-1974; *Opere 1637-1649* (= Op¹), a cura di G. Belgioioso, testo francese e latino a fronte, Milano 2009; *Opere postume 1650-2009* (= Op²), a cura di G. Belgioioso, testo francese e latino a fronte, Milano 2009; *Tutte le lettere 1619-1650* (= Op³), a cura di G. Belgioioso, testo francese, latino e olandese a fronte, Milano 2009².

⁴ Sulle scelte linguistiche e stilistiche cartesiane, condizionate dagli uditori ai quali si rivolge l'opera e dagli scopi prefissi, cfr. almeno H. Gouhier, *La résistance au vrai et le problème cartésien d'une philosophie sans rhétorique*, in *Retorica e barocco*, Atti del III Congresso Internazionale di Studi Umanistici, Venezia 15-18 giugno 1954, a cura di E. Castelli, Roma 1955, pp. 85-97, che mette in evidenza come Descartes, pur rifiutando la retorica, assegni alla filosofia il compito non solo di dimostrare ma anche di persuadere i lettori legati a pregiudizi formati nell'infanzia e confermati dalla educazione tradizionale (cfr. anche Id., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris 1962, pp. 76-84); P.-A. Cahné, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris 1980, che analizza da diversi punti di vista lo stile di Descartes: particolarmente interessanti sono le analisi dell'uso delle analogie nelle opere scientifiche, e della semantica e della sintassi della prosa cartesiana, che permette di situare Descartes nel suo momento storico e di comprendere la sua scrittura come esempio di prosa barocca; G. Canziani, *Some Aspects of Eloquence in Descartes's Works*, in «Argumentation», IV, 1990, pp. 53-68, il quale ritiene che la ragione dell'uso cartesiano di tanti differenti generi letterari, dal trattato alla meditazione, dal dialogo all'epistola, risieda nella consapevolezza di dover cercare «the most adequate forms to "propose" the new knowledge to interlocutors with quite different convictions»; C. Schildknecht, *Descartes oder die monologische Form der Philosophie*, in Ead., *Philosophische Masken. Literarische Formen der Philosophie bei Plato, Descartes, Wolff und Lichtenberg*, Stuttgart 1990, pp. 54-84, la quale mette in luce due aspetti del problema: da una parte l'intima connessione

come mostra la lettera del 30 aprile 1639 a Desargues, in cui il filosofo mette in evidenza che una cosa è scrivere *pour les Doctes*, un'altra *pour les Curieux*: per i primi è bene utilizzare i termini consolidati dalla tradizione, considerato il conservatorismo, linguistico e non solo, dei dotti; per i secondi, che non sono prevenuti, si potranno invece utilizzare nuovi termini francesi ed uno stile che si lascia apprezzare per l'*esprit* e la *grâce* (AT II, 554/Op³, 1017-1019)⁵. Più in generale, si può concordare con Canziani⁶ sul fatto che Descartes fosse ben cosciente che il potere della ragione non è incondizionato, né per il filosofo, che si assoggetta alla lunga procedura del dubbio per liberarsi dalle false credenze, né per il pubblico, cui il filosofo propone le sue nuove conoscenze e per ottenerne il consenso deve svolgere un'opera paziente e uno sforzo che comporta «the pedagogy of reason and cultural policy».

Non è quindi mia intenzione indagare i molteplici e spesso assai ardui problemi della metafisica cartesiana né saggiare la tenuta teorica delle soluzioni prospettate dal filosofo francese; mio scopo è invece quello di fornire un esempio di indagine contestualistica, volta a cogliere in uno specifico testo filosofico il rinvio al pubblico come *contesto* indispensabile – ma non perciò sufficiente – alla sua intelligenza: sia a quello *reale*, l'orizzonte prossimo del testo, la concreta comunità storica dei suoi lettori coevi; sia a quello *ideale*, l'orizzonte ultimo del testo, costituito in linea di principio da *tous les hommes* (AT X, 498/Op², 829)⁷. Mi limiterò, in un primo momento, ad individuare nelle *Meditationes* i destinatari del discorso filosofico cartesiano, i motivi della scelta della meditazione come forma comunicativa e le caratteristiche del modo in cui Descartes la utilizza e

di contenuto filosofico e forma letteraria dell'esposizione, dall'altra la strategia di procedere in modo mascherato, che può spiegare luoghi altrimenti poco chiari dell'opera cartesiana; J.-P. Cavallé, *Descartes stratège de la destination*, in «XVII Siècle», XLIV, 177, 1992, pp. 551-559, che scrive: «le philosophe de l'ego qui gagne et préserve son statut métaphysique dans le retrait et la solitude, est un auteur obsédé par la destination, la diffusion et la publication de sa pensée. Ce paradoxe tout à fait passionnant se traduit par le contraste, rarement révélé par les commentateurs, entre l'unité, la cohérence, la continuité de la pensée et le caractère véritablement protéiforme de l'œuvre cartésienne» (Ivi, p. 551). Rivolto esclusivamente al *Discours de la méthode*, ma comunque interessante, il contributo di M. Fumaroli, *Ego scriptor: rhétorique et philosophie dans le Discours de la méthode*, in H. Méchoulan (éd.), *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, Paris 1988, pp. 31-46, che parla di un «mos rhetoricus mis au service du mos geometricus».

⁵ Sul significato dell'uso del latino o del francese si sofferma in modo specifico E. Lojacono, *Cenni sulle lingue di Descartes e considerazioni sulla traduzione dei Principia in lingua italiana*, in *Descartes: Principia philosophiae (1644-1994)*, Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione dell'opera, Parigi, 5-6 maggio 1994, Lecce 10-12 novembre 1994, a cura di J.-R. Armogathe e G. Belgioioso, Napoli 1996, pp. 531-575; cfr. anche i testi citati nella nota precedente.

⁶ G. Canziani, *Some Aspects of Eloquence in Descartes's Works*, cit., pp. 55-56.

⁷ Non esiste un unico contesto possibile che renda intelligibile un testo: l'interprete sceglie il contesto che gli appare più appropriato e opportuno per i suoi scopi. Si cfr. ad es. le felici osservazioni metodologiche di G. Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme: Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*, Paris 2008, pp. 334-348, che contestualizza il pensiero cartesiano sullo sfondo dello scetticismo a lui contemporaneo, quello degli *Atheorum scepticorum* della risposta alle sette obiezioni delle *Meditationes* (cfr. *infra*, note 52 e 53).

la trasforma in genere letterario rispetto al significato di esercizio spirituale che essa aveva nella filosofia antica e nella pratica devozionale moderna (§§ 2-3); in un secondo momento, proverò a chiarire i dispositivi retorici messi in atto “teatralmente” da Descartes nella prima *Meditazione*, allo scopo di predisporre il lettore ad accogliere favorevolmente le tesi speculative che verranno in parte dimostrate e in parte argomentate in seguito, specialmente nelle ultime quattro meditazioni – dispositivi che non costituiscono un semplice rivestimento di quelle tesi, ma interagiscono in profondità con esse (§§ 4-6). Indagare il testo nel suo rinvio al pubblico contribuirà a coglierne eventuali aporie e punti di forza: spero così di arricchire i risultati ottenuti da altre indagini, siano esse interne al testo cartesiano, siano invece rivolte al *milieu environnant*, quale esso sia.

2. Il duplice destinatario delle *Meditationes*

A chi sono rivolte le *Meditationes*? Nella *Risposta alle seconde obiezioni* si legge:

E questa è stata la ragione per cui ho scritto delle meditazioni, invece che, come i filosofi, delle disputazioni [*Disputationes*], o, come i geometri, dei teoremi o dei problemi; per attestare cioè proprio in tal modo che voglio avere a che fare solo con coloro che non si rifiuteranno di considerare e meditare attentamente con me la cosa. Ed infatti, anche il solo armarsi per impugnare la verità rende meno idonei a percepirla, in quanto ci si ritrae dalle ragioni che persuadono a considerarla per trovarne altre che ne dissuadano (*AT VII, 157/Op¹, 887*).

La scelta di scrivere *Meditationes*, invece che *Disputationes*, costituisce una rottura con la tradizione filosofica nella quale Descartes si era formato; sia con la scolastica medioevale – essendo la *quaestio disputata* divenuta un arido e formalistico esercizio di contrapposizione di tesi, dimostrate sillogisticamente, e della loro confutazione, che il giovane Descartes aveva potuto apprendere al collegio di La Flèche –; sia con la seconda scolastica e le *Disputationes Metaphysicae* (1597) di Francisco Suárez – un testo che, studiato in gioventù da Descartes, lasciò profonde tracce nella metafisica elaborata negli anni della maturità. Nella sua sterminata opera metafisica (le *disputationes* sono ben cinquantaquattro) il teologo gesuita aveva elaborato le questioni e selezionato le sentenze e le opinioni che più gli erano sembrate servire alla dottrina rivelata, nella convinzione che «la filosofia dev'essere cristiana e ministra della divina teologia»⁸. Sebbene la teologia divina si compia tramite il discorso e il ragionamento umano, tuttavia la ragione naturale e la sua più alta produzione, la filosofia prima, non possono che essere al servizio della teologia soprannaturale⁹. Il lettore delle *Disputationes Metaphysicae* è il lettore cristiano, il quale è guidato non più con il prolisso – e antiquato – metodo del commento al testo aristotelico, che rischia di farlo

⁸ F. Suárez, *Disputazioni metafisiche I-III*, testo latino a fronte, a cura di C. Esposito, Milano 1996, p. 37.

⁹ Ivi, p. 43.

smarrire nella *ingens sylva* della tradizione, bensì con il *conveniente methodo* della disputa, che consente di «considerare le cose stesse [*res ipsas contemplari*]»¹⁰.

La ragione naturale, dunque, non è sollecitata in Suárez, come lo sarà invece in Descartes, a spogliarsi dei pregiudizi che, offuscandola, le impediscono di ricercare e trovare nuove verità, ma è invitata solamente a saper scegliere tra opinioni già date su determinate questioni per individuare tra di esse quelle vere. Si tratta infatti di una ragione naturale diversa da quella di Descartes. Perciò agli occhi dell'antico allievo del collegio di La Flèche il metodo della *disputatio*, se era giustificabile negli anni di apprendistato¹¹, non era più ammissibile come metodo per fondare una nuova metafisica, che proprio con la tradizione intendeva rompere. Anzi, al contrario, seguirlo avrebbe potuto sortire l'effetto opposto, indurre alla sospensione dell'assenso su tutte le opinioni, risultando queste al tempo stesso contrarie tra loro ed equipollenti¹².

Respingendo il metodo della *disputatio*, Descartes non nega, tuttavia, la dimensione dialogico/dialettica del filosofare, ma la disloca in uno spazio proprio, distinto da quello monologico della *meditatio*. È lo spazio dove si accoglie la voce altrà dell'obiezione, per poter dare ad essa la risposta; è lo spazio della dissipazione

¹⁰ Ivi, p. 305.

¹¹ Nelle *Regulae*, a commento della seconda, dopo essere giunto alla conclusione che solo l'aritmetica e la geometria danno luogo ad una scienza certa, Descartes riconosce il valore formativo della *disputatio*, che però deve essere abbandonata «se vogliamo seriamente proporre a noi stessi delle regole con l'aiuto delle quali salire alla vetta della conoscenza umana»: «Non per questo però condanniamo il modo di filosofare che sinora tutti gli altri hanno adottato e le macchine da guerra dei sillogismi probabili degli scolastici, adattissimi alle dispute: essi infatti esercitano, facendolo avanzare con una certa emulazione, l'ingegno dei fanciulli, per il quale è di gran lunga preferibile essere formato da opinioni di questo genere – anche se appaiono incerte, essendo controverse tra gli eruditi – piuttosto che essere lasciato libero a se stesso. Può darsi, infatti, che senza una guida si dirigano verso dei precipizi; ma, fino a quando seguono le orme dei precettori, certamente, anche se talvolta si allontanano dal vero, prendono tuttavia un cammino almeno a questo titolo più sicuro, poiché già intrapreso da persone più prudenti. E anche noi stessi siamo contenti di essere stati un tempo formati nelle scuole [...]» (ATX, 363-364/ Op2, 689-691; cors. M.B.).

¹² Nel *Discorso sul metodo* Descartes sottolinea, con grande prudenza, che la «semplice decisione di disfarsi di tutte le opinioni in precedenza accolte e credute non è un esempio che ciascuno debba seguire»; in particolare non lo debbono seguire coloro che non riescono a impedirsi di affrettare i loro giudizi e coloro che, essendo coscienti di essere meno in grado di distinguere il vero dal falso rispetto ad altri uomini, debbono contentarsi di seguire le opinioni di costoro. «Per quanto mi riguarda – commenta il filosofo francese – sarei stato senza dubbio nel numero di questi ultimi, se avessi avuto un unico maestro o se non avessi conosciuto le differenze che, da sempre, vi sono tra le opinioni dei più dotti: ma ho appreso, sin dal collegio, che non si riesce a immaginare nulla di così strano e poco credibile che non sia stato sostenuto da qualche filosofo. In seguito, viaggiando, ho constatato che tutti quelli che hanno opinioni assai contrarie alle nostre non sono per questo barbari o selvaggi, ma, al contrario, molti usano la ragione quanto noi se non di più. [...] io non potevo così scegliere alcuno le cui opinioni mi sembrasse di dover preferire a quelle degli altri» (ATVI, 16/ Op1, 41, cors. M.B.; cfr. anche 8/33). Ora, dal richiamo al tropo scettico della *dissensio* tra le *opiniones*, «la pluralité des voix», Descartes non consegue l'*epochè*, bensì la necessità di «essere la guida di me stesso» per costruire una filosofia dalle fondamenta salde. Sull'importanza del tropo scettico della *διαφωνία* in Descartes, cfr. J.R. Maia Neto, *Charron's epoché and Descartes cogito: the sceptical base of Descartes' refutation of scepticism*, in G. Paganini (ed.), *The return of scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht-Boston-London 2003, pp. 81-113. Sul confronto con lo scetticismo, cfr. *infra*, note 52-55 e 60.

dell'equivoco, del chiarimento, del rafforzamento del ragionamento, cioè dell'apologia della nuova filosofia e della pacata ma ferma rivendicazione della *libertas philosophandi*, che si estende nell'appendice dell'opera con un'ampiezza che supera di gran lunga la mole del testo delle sei meditazioni¹³.

La scelta cartesiana di scrivere meditazioni e non dispute pare essere scelta elitaria, tale da restringere ulteriormente il numero dei lettori, già esiguo, di un'opera di metafisica: essa si rivolge non a tutti i cultori della filosofia o a tutti i professori universitari, ma solo a «quelli che si vorranno dare la pena di meditare con me seriamente, e considerare le cose con attenzione». Cosa significano però la serietà e l'attenzione nel meditare richieste dal filosofo francese? Nella *Prefazione per il lettore* Descartes scrive:

Ora, però, una volta saggiati in qualche modo i giudizi degli altri, affronterò, di nuovo [*iterum*], le stesse questioni di Dio e della mente umana e, insieme, gli inizi di tutta la filosofia prima, senza però aspettarmi alcun plauso da parte dei più, né un gran numero di lettori; al contrario, anzi, non solleciterò alcuno di leggere tutto ciò, se non coloro – e so essere ben pochi [*admodum paucos*] – che sapranno e vorranno meditare seriamente con me [*serio mecum meditari*] e staccare la mente dai sensi [*mentemque a sensibus ... abducere*] e, insieme, da ogni pregiudizio [*ab omnibus praejudiciis*] (AT VII, 9/Op¹, 691-693).

La serietà è la disponibilità a condurre l'indagine fino alle conseguenze estreme, possibile solo grazie alla emancipazione dai pregiudizi ereditati dall'educazione, dall'ambiente e dall'uso dogmatico della sensibilità, per affidarsi unicamente alla capacità della ragione di riconoscere e tenere dietro al vero, quella ragione che permette al lettore di rimeditare la meditazione già condotta da Descartes, ripercorrendone il cammino. Il primo atto della nuova filosofia è dunque la scelta di liberarsi dai pregiudizi, di pensare in modo incondizionato, in modo da poter riprendere *iterum*, «da capo» – il gesto più autentico del discorso

¹³ Che la dislocazione della dimensione dialogica (obiezioni e risposte) in una parte separata, sebbene non autonoma, dell'opera sia una scelta stilistica, al pari della scelta del monologo per le sei meditazioni, è confermato dal fatto che l'opera stessa si apre nella *Praefatio ad Lectorem* con due obiezioni al *Discours* e le risposte di Descartes (AT VII, 7-8/Op¹, 689-691). Secondo J.-L. Marion, *Le statut originariamente responsorial des Meditations*, in *Descartes. Objecter et répondre*, publié sous la direction de J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, Paris 1994, pp. 3-19, tutte le opere di Descartes seguono uno «schéma responsorial» tripartito: «l'intrigue se joue en un texte, puis des objections et enfin des réponses». In particolare il testo delle sei *Meditationes* costituisce la risposta alle obiezioni formulate alla quarta parte del *Discours*. Perciò Descartes è tutt'altro che un pensatore solipsistico, e ciascuna sua opera tende a convincere il lettore dei risultati dimostrati. Io ritengo, infatti, che la solitudine sia piuttosto un *topos* retorico. Cfr. inoltre M. Miwa, *Rhétorique et dialectique dans le Discours de la méthode*, in H. Méchoulan (éd.), *Problématique et réception du Discours de la méthode et des Essais*, cit., pp. 47-55, secondo il quale, come vi sono due tipi di retorica, una da condannarsi e una da utilizzare, così vi sono due tipi di dialettica, quella sterile delle dispute tra dotti, che è «la logique d'apparence, de probabilité, de vraisemblance, ou plutôt de fausseté», e quella in un senso più ampio della obiezione e della risposta, «la logique qui admet le pour et le contre d'une même chose, c'est-à-dire qui admet le contradictoire». Descartes stesso sembra sollecitare i lettori a rivolgergli obiezioni: ciò accade sia per per il *Discours* che per le *Meditationes*, le cui *Objectiones et Responsiones* sono un «beau monument des dialogues philosophiques». Va ricordato, infine, che Descartes ricorse al dialogo nella *Recherche de la vérité*.

filosofico – il processo di fondazione della metafisica. I pregiudizi risultano legati ai sensi, cioè al multivario mondo delle esperienze umane: scegliere di liberarsi dai pregiudizi significa dunque scegliere di affidarsi alla sola ragione; ma dato che sono proprio i pregiudizi a dividere gli uomini tra loro allontanandoli dalla verità, la scelta per la ragione è la scelta per ciò che accomuna gli uomini tra loro. In linea di principio, infatti, la ragione è universale. L'apparente restringimento dell'uditorio, operato con la scelta della meditazione, cela l'intenzione di indirizzarsi a ogni uomo in quanto essere razionale.

Nel discorso inaugurale della filosofia moderna si ripresenta così la paradossalità propria di ogni filosofia fin dalle sue origini arcaiche: discorso rivolto a tutti, ma comprensibile e formulabile solo da pochi. L'uditorio di Descartes, come quello di ogni filosofo, è dunque al tempo stesso particolare e universale, storicamente determinato e idealmente libero da ogni condizionamento storico. Il discorso filosofico, quindi, dovrà essere adeguato sia all'universalità del logo che alla particolarità della situazione comunicativa, essere rivolto sia all'uomo di ogni epoca sia all'uomo barocco, parlare la lingua universale della ragione e parlare la lingua particolare del tempo. Se quindi alla ragione possono essere indirizzate le dimostrazioni *more geometrico*¹⁴ – ma con l'avvertenza di utilizzare la maniera di dimostrare analitica, che «mostra la vera via attraverso la quale la cosa è stata scoperta metodicamente» (*AT VII*, 884/ *Op'*, 885), e non la sintetica, la quale, pur essendo corretta, «non è soddisfacente quanto l'altra, né appaga l'animo di coloro che vogliono imparare, perché non insegna il modo in cui la cosa è stata scoperta» e perché le prime premesse delle dimostrazioni delle cose metafisiche sono difficilmente percepibili, in quanto «contrastano con molti pregiudizi dei sensi cui ci siamo abituati sin dalla giovane età» (886/887) –, agli uomini in carne ed ossa del suo tempo, soprattutto a quelli che non sanno ancora condursi per mezzo della sola ragione, bisognerà rivolgersi con un linguaggio persuasivo, utilizzando forme comunicative convincenti e facendo ricorso a figure retoriche adeguate allo scopo. Da ciò la decisione di ricorrere alla meditazione, che permette di utilizzare la maniera di dimostrare più efficace didatticamente («nelle mie Meditazioni ho seguito la sola analisi, che per insegnare è la via vera e la migliore», *ibid.*) e le strategie comunicative più valide e retoricamente persuasive.

Nel *Discours* il significato di “meditazione” non è più quello di “esercizio”, che esso aveva nella spiritualità filosofica antica e in quella religiosa moderna¹⁵, ma neppure quello di genere letterario. «Non so se devo intrattenermi sulle

¹⁴ Mi sono sforzato, dichiara Descartes nella *Sinossi*, «di non scrivere nulla che non possa dimostrare accuratamente e, quindi, di non aver potuto seguire altro ordine se non quello consueto ai geometri, in modo cioè da premettere tutto ciò da cui la proposizione ricercata dipende, prima di trarre una qualsiasi conclusione su di essa» (*AT VII*, 13/ *Op'*, 695). L'«ordine geometrico», chiariscono le *Seconde risposte*, «consiste solo in questo: le prime premesse devono essere conosciute senza il minimo ausilio da parte di quelle successive e tutte le altre devono essere disposte in modo da essere dimostrate solo in base a quelle che precedono» (884/885).

¹⁵ Uso qui il termine «spiritualità» nel senso che ad esso ha conferito P. Hadot nel suo celebre libro *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981), Paris 2002; *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1988), nuova edizione ampliata Torino 2005. Su Hadot cfr. *infra*, § 3.

prime meditazioni [*méditations*] che ho fatto: esse sono infatti così metafisiche e poco comuni che, forse, non piaceranno a tutti» (*AT VI*, 31/*Op¹*, 59), scrive Descartes all'inizio della quarta parte, quando l'opera abbandona l'andamento autobiografico che l'aveva fino ad allora caratterizzata per assumere la forma letteraria del trattato¹⁶, in cui si espongono sinteticamente i risultati delle riflessioni – termine nel quale si può legittimamente tradurre *méditations* – condotte dal filosofo.

Nelle *Meditationes* assistiamo al passaggio dalla prudente comunicazione dei principi della filosofia al lettore, al suo coinvolgimento nella meditazione: le *Meditationes* sono infatti rivolte a quei pochi «che sapranno e vorranno meditare seriamente *con me* e staccare la mente dai sensi e, insieme, da ogni pregiudizio» (*AT VII*, 9/*Op¹*, 693; cors. M.B.). La meditazione ritorna, perciò, in questo testo ad essere esercizio? Oppure si trasforma in genere letterario autonomo, diverso dall'autobiografia intellettuale e dal trattato?

È a tali questioni che dobbiamo adesso rispondere.

3. Le *Meditationes* di Descartes tra tradizione degli esercizi spirituali e nuovo genere letterario

Se sono numerosi gli studi che hanno sottolineato il valore pratico delle *Meditationes* cartesiane¹⁷, solo alcuni hanno provato a sostenere un legame con

¹⁶ Secondo P. D'Angelo il *Discorso sul metodo* ha «una struttura che ritroveremo in parecchie autobiografie di filosofi: la parte propriamente autobiografica si arresta quando la dottrina è stata raggiunta», appunto alla fine della terza parte (*Autobiografia*, in Id., a cura di, *Forme letterarie della filosofia*, cit., pp. 43-69, p. 46).

¹⁷ Il primo ad aver attirato l'attenzione sul significato pratico delle *Meditationes* in generale e della prima in particolare è stato Étienne Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (1930), Paris 19845, spec. pp. 186-187: «la première Méditation n'est plus une théorie à comprendre, c'est un exercice à pratiquer». Gilson ritiene che Descartes abbia trovato la forma meditazione, propria dell'esperienza religiosa, adatta all'affermazione della nuova filosofia: «La forme méditation, adaptée aux besoins des âmes religieuses qui veulent se pénétrer lentement de certaines vérités et se reformer au dedans à leur image, n'avait jamais semblé requise pour présenter des vérités abstraites d'ordre purement métaphysique; on comprend, au contraire, qu'elle se soit imposée à Descartes, puisqu'il avait à pénétrer de vérités nouvelles une pensée faussée par le long usage de l'erreur. Par là, cette philosophie des idées pures, si abstraite et géométrique d'intention, revêt le caractère d'une ascèse et d'une discipline de la pensée, dont l'effort s'exerce non seulement dans le doute méthodique, mais à chacune des haltes que la méditation cartésienne nous impose pour réfléchir sur ses conclusions principales et prendre le temps de les assimiler». H.G. Frankfurt riprende la tesi di Gilson, sostenendo che la meditazione filosofica cartesiana svolge un lavoro simile a quello della meditazione religiosa: «l'intention de Descartes est de guider le lecteur vers la salut en lui faisant part de la manière dont il a découvert la raison et dont il s'est par là libéré de la ténébreuse dépendance des sens qui l'avait autrefois laissé dans l'incertitude et dans l'erreur» (*Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, New York 1970; tr. fr. *Démons, rêveurs et fous. La défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, Paris 1989, p. 11). Merito della attenta lettura di Frankfurt è aver sottolineato come il protagonista della prima *Meditazione* sia l'uomo che inizia a filosofare; non trovo invece affatto convincente – come spero di chiarire nel testo, cfr. *infra*, la conclusione del § 3 – la sua proposta di leggere le *Meditazioni* come un'opera autobiografica, perché ritengo la meditazione una forma autonoma, sia pur con talune somiglianze con l'autobiografia. Sottolinea il tentativo cartesiano di fondere retorica

la spiritualità filosofica antica o con la spiritualità religiosa moderna. Discuterò in modo più succinto – per motivi che saranno chiariti in seguito – la prima ipotesi, per poi passare alla seconda.

La possibile dipendenza delle *Meditazioni* cartesiane dagli esercizi spirituali antichi è stata difesa da Pierre Hadot e recentemente riproposta da Xavier Pavié, con alcune interessanti integrazioni. Nella sua opera maggiore Hadot aveva incidentalmente sottolineato come sia possibile affrontare le questioni capitali della metafisica cartesiana, l'esistenza di Dio e la separazione dell'anima dal corpo, solo grazie al recupero del *topos* interioristico per cui la verità abita *in interiore homine*¹⁸. In seguito, polemizzando con la tesi difesa da Michel Foucault nel corso su *L'herméneutique du sujet*, secondo la quale il «momento cartesiano» rappresenterebbe la rottura epistemologica moderna con la tradizione della spiritualità antica, che intendeva trasformare il soggetto per avere accesso alla verità, Hadot aveva sostenuto:

Io penso, in effetti, che quando Cartesio sceglie di intitolare una delle sue opere *Meditazioni*, sa molto bene che quella parola nella tradizione della spiritualità antica e cristiana sta ad indicare un esercizio dell'anima. Ogni *Meditazione* è effettivamente un *esercizio spirituale*, vale a dire precisamente un lavoro di se stessi su se stessi, che bisogna avere portato a termine per passare alla tappa successiva¹⁹.

Due sono le fonti antiche alle quali Hadot pensa: la nozione stoica di rappresentazione catalettica, che richiede «una ascesi e uno sforzo consistente nell'evitare la “precipitazione” (*aproptosis, propeteia*)»²⁰, proprio come la nozione

della persuasione e precisione dell'argomentazione razionale nei diversi generi letterari praticati A.O. Rorty, *Experiments in Philosophic Genre: Descartes' Meditations*, in «Critical Inquiry», IX, 1983, pp. 545-564. Per J. Rée, *Descartes' Comedy*, in «Philosophy and Literature», VIII, 1984, pp. 151-166, sia il *Discours* che le *Meditationes* rivelano una «rhetoric of edification», necessaria ad acquistare la saggezza metafisica attraverso il lungo apprendistato dell'errore; invece, secondo G. Hatfield, *Descartes' Meditations as Cognitive Exercises*, in «Philosophy and Literature», IX, 1985, 1, pp. 41-58; poi ampliato col titolo *The Sense and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises*, in A.O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley – Los Angeles – London 1986, pp. 45-79, «the meditation mode of writing» di Descartes non è più un dispositivo retorico per ottenere ascolto, perché «his choice of the literary form of the spiritual exercise was consonant with, if not determined by, his theory of mind and of the basis of human knowledge», teoria che implica la priorità dell'intelletto sui sensi (Ivi, p. 47). C. Schildknecht (*Descartes oder die monologische Form der Philosophie*, cit.) afferma a proposito del *Discours* e delle *Meditationes*: Descartes «stellt mit den literarischen Formen der Autobiographie (und Meditation) dem theoretischen Wissen propositionaler Formen (Lehrbuchwissen) praktisches Wissen im Sinne des Beherrschens einer Methode philosophischer Wissenbildung gegenüber» (Ivi, p. 61).

¹⁸ Hadot ricorda come alla fine delle *Meditazioni* cartesiane, per illustrare il suo pensiero, Husserl citi la frase di Agostino «Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas» e la connetta col motto delfico «Conosci te stesso»: «abbiamo qui un bell'esempio di riattualizzazione e un significativo omaggio reso da Husserl alla tradizione antica, la quale trova, a suo avviso, il suo prolungamento nelle *Meditazioni* di Cartesio» (P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 115-116). Insomma, ci troveremo dinanzi ad una comune tradizione (Socrate – Agostino – Descartes – Husserl) che valorizza l'interiorità come luogo di accesso alla verità.

¹⁹ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995; tr. it. *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino 1998, p. 252; cors. M.B.

²⁰ Ivi, p. 254.

cartesiana di evidenza²¹; e la pratica del dialogo agostiniano – il riferimento mi sembra soprattutto al *Contra Academicos* –, quale premessa alla conversione e all'accesso alla verità²², analogo all'esercizio del dubbio metodico quale introduzione al cogito. Invece a Hadot il peso della tradizione della spiritualità gesuitica, sottolineata da alcuni interpreti²³, non appare significativa, in quanto gli esercizi ignaziani, facendo riferimento all'immaginazione e all'argomentazione retorica, ed essendo diretti verso le verità rivelate, non sono che un «*lointain héritage*» della tradizione degli esercizi filosofici dell'antichità²⁴. Insomma,

si Descartes a choisi la forme littéraire des Méditations, cela ne signifie pas qu'il a voulu simplement exposer une pure théorie philosophique en la présentant artificiellement sous l'aspect de soliloques à la première personne, mais qu'il a voulu conduire son lecteur à une véritable expérience de soi, qui, conformément à l'inspiration profonde de la tradition de la philosophie antique, prend sa source dans une décision, dans le choix initial d'un mode d'être et d'un mode de vie, et qui aboutit à une transformation de soi-même²⁵.

Ho già discusso in un altro intervento²⁶ il tentativo hadotiano di scorgere nelle *Meditazioni* cartesiane una ripresa degli esercizi spirituali della filosofia antica, e ad esso rimando. Qui sarà sufficiente rammentarne le conclusioni: al di là delle apparenti somiglianze, le soluzioni cartesiane appaiono assai distanti sia dalle proposte stoiche che da quelle agostiniane. Nel primo caso, infatti, basterà notare che per Descartes è soprattutto il pregiudizio, e non la precipitazione, come per lo Stoicismo, ciò che ci impedisce di accogliere la verità dell'idea evidente; inoltre, nel pensiero dell'antica scuola ellenistica non c'è spazio alcuno per il Dio non-ingannatore, che invece nel filosofo francese svolge il ruolo di garantire la corrispondenza tra verità e certezza soggettiva; se è così, infine, l'esercizio spirituale in Descartes si riduce al ricordare, dinanzi alle conoscenze di origine dubbia, di far precedere la percezione dell'intelletto all'assenso della volontà, perché per le conoscenze evidenti è condizione sufficiente aver dimostrato l'esistenza di Dio. Nel secondo caso, nonostante indubbe coincidenze con il testo di Agostino (l'*otium* quale requisito indispensabile alla meditazione, il ritorno in se stessi come condizione necessaria per poter attingere la verità, lo svolgimento in sei giornate dei colloqui di Cassiciacum), nelle *Meditazioni* non c'è nulla degli esercizi dialettici veri e propri in cui sono impegnati i personaggi del *Contra Academicos*, nulla delle tecniche di esposizione delle tesi e della loro

²¹ Ivi, p. 253.

²² P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*, Paris 2001; tr. it. *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con J. Carlier e Arnold I. Davidson*, Torino 2005, p. 170.

²³ Cfr. *infra*, note 29-30.

²⁴ P. Hadot, *L'expérience de la méditation*, in «Magazine Littéraire», n. 342, Avril 1996, Dossier: *Descartes, les nouvelles lectures*, pp. 73-76, p. 74.

²⁵ Ivi, p. 75.

²⁶ Cfr. M. Biscuso, *Morte o rinascita degli esercizi spirituali? Le Meditationes di Descartes nel dibattito tra Derrida/Foucault e Foucault/Hadot*, in «Consecutio temporum. Rivista critica della postmodernità», in: <http://www.consecutio.org/2013/04/morte-o-rinascita-degli-esercizi-spirituali/>, in cui discuto anche delle tesi di Foucault, sia in relazione a Derrida sia in relazione allo stesso Hadot.

confutazione, nulla, soprattutto, della conversione ad una vita in tutto e per tutto diversa da quella finora condotta.

Xavier Pavie ha ripreso e ampliato la lettura hadotiana di Descartes, ritrovando una forte eredità stoica sia nel *Discours* che nelle *Passions de l'âme*, ma soprattutto attribuendo al dubbio metodico praticato nelle *Meditationes* il carattere di vero e proprio esercizio spirituale: «*Le doute cartésien peut être posé comme exercice spirituel dans la mesure où celui-ci est un moyen, un outil, une technique destinée à être appliquée en soi, pour soi, dans la perspective d'accéder à la vérité*»²⁷. Tuttavia, poiché Descartes fonda la garanzia della conoscenza della verità su Dio, la pratica del dubbio quale esercizio spirituale risulta limitata e il filosofo francese si allontana dalla tradizione dei filosofi antichi, che non ricorrevano a principi trascendenti per migliorare e trasformare se stessi:

Le doute cartésien est un exercice spirituel, mais fugitif. Il ne s'y apparente que l'espace d'un instant, avant d'être confronté à Dieu et vidé de son sens, pour finalement disparaître. C'est très claire dans les Méditations métaphysiques, où deux temps sont à distinguer: un premier temps, proche des exercices spirituels antiques, axé sur l'homme; un second temps où Dieu, mis en exergue, montre la voie et fait l'objet de la méditation²⁸.

Per Pavie, quindi, solo nelle prime due meditazioni sarebbe possibile ritrovare l'eredità degli esercizi spirituali della filosofia antica; una volta che il discorso si volge a Dio per dimostrarne l'esistenza, fungendo Dio da garanzia della verità, Descartes non avrebbe più bisogno del «lavoro di se stessi su se stessi» per accedere alla verità, e la dimensione della spiritualità svanirebbe.

La maggioranza degli studiosi ha invece centrato l'attenzione sul legame con la spiritualità gesuitica. È noto che nel collegio di La Flèche, nel quale il giovane Descartes aveva studiato, durante la settimana santa per sei giorni erano sospesi tutti gli studi e le comunicazioni con l'esterno, affinché gli allievi si dedicassero agli esercizi spirituali, alla devozione e alla contemplazione. La base di queste pratiche erano gli *Exercitia spiritualia* di Sant'Ignazio di Loyola. Leslie J. Beck ha per primo attirato l'attenzione sulla traccia che la struttura tecnica degli *Exercitia* ignaziani avrebbe lasciato nelle *Meditationes* cartesiane²⁹. Gli studi successivi³⁰ hanno però mostrato come nelle opere di Descartes in generale, e

²⁷ X. Pavie, *XVII^e siècle: le doute cartésien comme exercice spirituel*, in Id., *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Paris 2012, pp. 221-234, p. 230.

²⁸ Ivi, p. 232.

²⁹ L.J. Beck, *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*, Oxford 1965, pp. 28-38.

³⁰ Mentre W.J. Stohrer, *Descartes and Ignatius Loyola: La Flèche and Manresa Revisited*, in «Journal of the History of Philosophy», XVII, 1979, 1, pp. 11-27, C. Santinelli, «Imago in phantasia depicta...». *Immaginazione corporea e pensiero immaginativo nell'opera di Descartes*, in *Materiali per una storia e teoria dell'immaginazione*, in «Quaderni dell'Istituto di Filosofia – Urbino», VI, 1999, pp. 99-153, pp. 138-143, e soprattutto Z. Vendler, *Descartes' Exercices*, in «Canadian Journal of Philosophy», XIX, 1989, 2, pp. 193-224, ritengono che gli *Exercitia* ignaziani siano stati un modello per Descartes; A. Thomson, *Ignace de Loyola et Descartes. L'influence des exercices spirituels sur les œuvres philosophiques de Descartes*, in «Archives de Philosophie», XXXV, 1972, pp. 61-85, si mostra più cauto, sottolineando piuttosto il ruolo del *Manuale Soliditatis* di Veron, che diviene principale termine di confronto nell'interpretazione di M. Hermans, M.

nelle *Meditationes* in particolare, non vi sia traccia diretta degli *Exercitia*, e come si debbano casomai supporre «*nombreuses médiations historiques et institutionnelles*»³¹, la più significativa delle quali sembra essere il *Manuale Soliditatis Beatae Mariae Virginis* di François Veron³², che molto probabilmente il giovane Descartes lesse.

Infatti, a un attento esame risaltano più le differenze tra la letteratura devozionale gesuitica e le meditazioni cartesiane che i debiti contratti dalle seconde nei confronti della prima. Si può affermare, infatti, che gli esercizi spirituali dei padri gesuiti siano stati riutilizzati almeno nella cornice letteraria nella quale il testo delle *Meditazioni* dispone i contenuti concettuali. Come negli *Exercitia* ignaziani – mi soffermerò brevemente su di essi in quanto base della spiritualità gesuitica – ciascun giorno della settimana è dedicato a oggetti separati di un esame progressivo, che comprende però anche ripetizioni e revisioni³³, così le sei *Meditationes* trattano in giorni differenti³⁴ argomenti

Klein, *Ces exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués*, in «Archives de Philosophie», LIX, 1996, pp. 427-440. G. Hatfield, *The Sense and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises*, cit., sostiene che i paralleli tra la tradizione degli esercizi spirituali, non solo gesuitici ma anche agostiniani (Hatfield rammenta gli *Exercices spirituels* di Eustache de Saint-Paul, Paris 1623, ed. aumentata 1640), e la struttura delle *Meditationes* di Descartes sono «striking» (Ivi, p. 49). B. Rubidge, *Descartes's Meditations and Devotional Meditations*, in «Journal of the History of Ideas», LI, 1990, 1, pp. 27-49, infine, tende a ridimensionare in generale la dipendenza di Descartes da tutta la letteratura devozionale, non solo dagli *Exercitia*: «The reference to the meditation genre serves only to underline Descartes's views on how his arguments should be studied, and to remind his audience that he is not attacking or undermining the position of the Church. Awareness of the Meditations's allusion to the meditation genre tells us about Descartes's caution in presenting his ideas, but it should not alter our understanding of those ideas themselves». Più complessa la lettura di A.O. Rorty, *Experiments in Philosophic Genre: Descartes's Meditations*, cit., la quale ritiene che Descartes sia stato attratto da diversi tipi di esercizi spirituali, sia filosofici antichi che devozionali moderni: l'«intellectual ascensional mode» della meditazione di derivazione neoplatonica, che rafforza la sua convinzione che la mente contenga le formule del mondo materiale (Ivi, p. 551); il «penitential mode», di derivazione ignaziana, che esercita su lui una forte attrazione «because it stresses the activity of the will in rejecting error: the penitent detaches himself from his false beliefs by a series of exercises that reveal and strengthen his will. Ironically enough, this view is used to support the Enlightenment rationalism that emphasizes the autonomy of the individual inquiring mind» (Ivi, p. 552); l'«analytic-architectonic meditation», che consente di giungere per mezzo della catarsi scettica alle verità autoevidenti (Ivi, pp. 553-554).

³¹ M. Hermans, M. Klein, *Ces exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués*, cit., p. 438.

³² François Veron (1575?-1649) entrò nella Compagnia di Gesù nel 1595, dalla quale uscì nel 1620, per diventare curato di Charenton. Insegnò filosofia a La Flèche dal 1608 al 1611, dunque negli anni in cui Descartes frequentava il collegio. Nel 1608 pubblicò il *Manuale Soliditatis Beatae Mariae Virginis*, che ebbe numerose riedizioni (cfr. M. Hermans, M. Klein, *Ces exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués*, cit., p. 428, nota 2); il *Manuale* era probabilmente incluso tra le letture spirituali che i collegiali erano tenuti a fare (Ivi, p. 433).

³³ Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, introduzione, versione e note di G. De Gennaro S.I., in *Gli scritti*, a cura di M. Gioia, Torino 1977, p. 92.

³⁴ Ma si ricordi che anche i dialoghi del *Contra Academicos* di Agostino si svolgevano in sei giorni. La scansione temporale delle meditazioni è esplicitamente segnalata da Descartes e costituisce parte fondamentale dell'impianto letterario dell'opera. La prima *Meditazione* prende l'avvio in un momento determinato del tempo: «oggi [*hodie*] ho liberato la mente da ogni preoccupazione [...]» (AT VII, 17-18/Op1, 703). All'inizio della seconda si legge: «Dalla meditazione di ieri [*hesternā*] [...]» (23/713). La quarta inizia: «Mi sono così abituato, in questi giorni [*his diebus*] [...]» (52/751) e finisce: «oggi [*hodie*] non ho imparato soltanto cosa io debba evitare per non sbagliare, ma anche [...]» (62/763). Nella quinta Descartes ritiene giunto il momento

diversi, sebbene necessariamente concatenati fra di loro: le ragioni del dubbio universale, il cogito, l'esistenza di Dio, la verità, la natura del corpo e la sua distinzione dall'anima. Inoltre, per poter praticare i «grandi esercizi» l'esercitante deve liberarsi dagli impegni, allontanandosi dalle occupazioni, dalla famiglia e dagli amici, lasciando la sua dimora abituale, «prendendo un'altra camera dove abitare nel più grande raccoglimento possibile», predisponendosi così a ricevere grazie e doni dalla somma bontà divina³⁵. Analogamente, anche le meditazioni metafisiche richiedono un deciso isolamento dal mondo. Nelle battute iniziali della prima *Meditazione* si legge: «Opportunamente, dunque, oggi ho liberato la mente da ogni cura [*curis*]; mi sono preso un tempo libero privo di preoccupazioni [*securum ... otium*]; mi ritiro in solitudine [...]» (*AT VII, 17/Op¹, 703*)³⁶.

Nonostante tali analogie, le *Meditationes* e gli *Exercitia* si differenziano evidentemente per contenuti e per scopi. Il primo è un testo filosofico e non religioso. Gli esercizi spirituali proposti da Ignazio di Loyola sono rivolti al cristiano, al cattolico: il contenuto sono i nostri peccati, la vita, passione e resurrezione di Cristo; il direttore sta all'esercitante come la Chiesa al credente: è sua guida alla salvezza. Le meditazioni di Descartes sono rivolti a tutti, non solo al cristiano, perché sono opera di filosofia. Anzi, al limite, per il cristiano potrebbero essere superflue. Nella *Epistola dedicataria* il filosofo sottolinea che le due questioni di Dio e dell'anima sono «le più importanti tra quelle che devono essere dimostrate per mezzo della filosofia, piuttosto che della teologia». Se per i cristiani è sufficiente credere per fede nell'esistenza di Dio e nell'immortalità dell'anima, non così è per gli atei. Costoro infatti accuserebbero di cadere nel circolo vizioso chi affermasse 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» (*AT VII, 2/Op¹, 681*). Insomma, le *Meditationes* Descartes si fanno carico della «crisi pirroniana» che si è aperta, cioè della possibilità di rivolgere la ragione contro le verità della fede³⁷: contro gli *hodierni Sceptici* (548-549/1379) non è più sufficiente il discorso edificante, bisogna ricorrere alle armi della filosofia.

La differenza più importante sta quindi non tanto nell'oggetto dei due testi, Dio e l'anima, ma nella contrapposizione tra il carattere teoretico delle *Meditationes* cartesiane, che intendono dimostrare l'esistenza del primo e

di liberarsi da tutti i dubbi in cui era caduto «nei giorni passati [*superioribus diebus*]» (63/765). E infine nella sesta afferma che «i dubbi iperbolici dei giorni passati [*superiorum dierum*] devono essere respinti come ridicoli» (89/799).

³⁵ Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, cit., p. 99.

³⁶ Tr. it. leggermente modificata. Il soggiorno in Olanda è così ricordato da Descartes nel *Discours*: «Sono passati proprio otto anni da quando questo desiderio mi indusse ad allontanarmi da tutti i luoghi dove potevo conoscere qualcuno e ritirarmi [*me retirer*] qui, in un paese dove la lunga durata della guerra ha imposto un ordine tale che gli eserciti che vi sono stanziati non sembrano servire ad altro se non a far sì che si goda dei frutti della pace con una tranquillità [*sûreté*] ancor più grande, e dove, in mezzo alla folla di un popolo assai attivo e preoccupato dei propri affari più che curioso di quelli altrui, senza perciò mancare di alcuna delle comodità che si trovavano nelle città più popolate, ho potuto vivere solitario ed appartato [*solitaire et retiré*] come nei deserti più lontani» (*AT VI, 31/Op¹, 59*).

³⁷ Cfr. *infra*, note 52-53.

l'immortalità della seconda, e la natura spirituale degli *Exercitia* ignaziani, che vogliono rendere gloria a Dio e salvare l'anima dell'esercitante. Contrapposizione che rivela un triplice significato:

1) gli esercizi spirituali sono rivolti di fatto ai soli credenti, ai cattolici, mentre le meditazioni cartesiane sono proposte, almeno in linea di principio, a tutti gli uomini, credenti e miscredenti;

2) gli esercizi spirituali hanno una struttura tecnica – si potrebbe parlare, foucaultianamente, di «tecnologie del sé» –, di cui non c'è traccia nelle meditazioni cartesiane;

3) gli esercizi spirituali sono rivolti all'uomo tutto intero, anima e corpo, non solo alla sua mente, come delle meditazioni cartesiane.

Ignazio infatti non solo aveva proposto una serie codificata, complessa e reiterata di esercizi che coinvolgono tutte le *facoltà spirituali* umane – e per questo motivo li aveva chiamati «spirituali»³⁸ –, l'intelletto, la memoria, la volontà, l'immaginazione e i sensi, ma aveva dato anche precise indicazioni di come impiegare il *corpo* per renderlo docile strumento dell'ascetica cristiana.

Nulla di tutto questo nelle *Meditationes* di Descartes. Non c'è nessuna codificazione delle meditazioni che possa far pensare agli esercizi spirituali, nessuna tecnica messa all'opera, nessuna precettistica. Certamente la costruzione del vero sapere su Dio, l'anima e la sua distinzione dal corpo è possibile solo sulla base del fondamento indubitabile del *cogito*, e questo è attingibile grazie ad un processo di purificazione della mente dai pregiudizi che derivano dai sensi e dall'educazione. Ed è altrettanto vero che per attuare tale purificazione anche l'immaginazione e la memoria devono dare il loro contributo – e lo possono dare purché siano ricondotte all'obbedienza alla ragione³⁹ –: la prima permettendo quegli esperimenti mentali che scandiscono le tappe del dubbio metodico («Dunque, ammettiamo pure che sogniamo [*Age, ergo, somniemus*] e che non sono veri questi particolari [...] e che neppure abbiamo, forse, queste mani e questo corpo», *AT*VII, 19/*Op*¹, 705; «consideriamo fittizio [*demus esse fictitium*] tutto questo che s'è detto su Dio», 21/709; «Supporrò [*Supponam*] dunque [...] un certo Genio maligno», 22/709; e, retrospettivamente, nella sesta *Meditazione*: «ancora ignoravo, o almeno *fingevo* [*fingerem*] di ignorare, l'autore della mia origine», 77/783; cors. M.B.); la seconda consolidando quanto stabilito dalla ragione, in modo da contrastare la forza dell'abitudine, che induce a ricadere

³⁸ Per il fondatore della Compagnia di Gesù, «con il nome di esercizi spirituali si intende ogni modo di esaminare la coscienza, di meditare, di contemplare, di pregare oralmente e mentalmente e di altre attività spirituali [...] come sono esercizi corporali il passeggiare, il camminare, il correre, così si chiamano esercizi spirituali tutti i modi di preparare e di disporre l'anima a togliere da sé tutti i legami disordinati e, dopo averli tolti, di cercare e trovare la volontà divina nell'organizzazione della propria vita per la salvezza dell'anima» (Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, cit., p. 91).

³⁹ Si noti, ad es., come la memoria possa svolgere due ruoli opposti: da un lato, la *mendax memoria* deve essere messa a tacere, perché conserva le vecchie e fallaci opinioni (*AT*VII, 24/*Op*1, 713); dall'altro, però, il suo ausilio è insostituibile: una volta svuotata dai pregiudizi ricevuti dai sensi e dall'educazione, perché questi siano sconfitti, deve ricordarsi dei motivi del dubbio.

nelle vecchie credenze («aver osservato questo ancora non basta, perché devo aver cura di ricordarmene [*curandum est ut recorder*]», 23/709).

Il protagonista delle meditazioni cartesiane, dunque, non è l'uomo nella integralità delle sue facoltà e nella disponibilità del corpo proprio, ma la *mens*⁴⁰, quella mente che già all'inizio dell'opera è stata liberata da ogni cura, ed è poi invitata a liberarsi da ogni legame con la corporeità e con il mondo, cioè con i sensi e l'esperienza, da tutte le opinioni che si sono formate e fissate nella mente, offuscandone la capacità di concepire in modo chiaro e distinto. Il soggetto non deve trasformarsi tutto intero per poter accogliere il segno di Dio che gli indicherà l'elezione, ma sublimarsi a mente – la seconda edizione dell'opera muta non a caso il sottotitolo della prima da *animae immortalitate* in *animae a corpore distinctio*: la dimostrazione della distinzione della mente dal corpo è la condizione di possibilità per il rovesciamento delle opinioni tradite e per l'edificazione della nuova filosofia – e seguire il metodo vero, con la garanzia che gli conferisce la dimostrazione del Dio non-ingannatore.

Insomma, il fatto che le *Meditationes de prima philosophia* siano anche un testo performativo, che dà indicazioni al lettore su come leggere il testo denotativo, affinché questi possa assimilarne non superficialmente il contenuto, non significa che esse siano esercizi spirituali.

Le *Meditationes de prima philosophia* non possono allora essere lette come una ripresa dei motivi e delle finalità caratteristici tanto della tradizione della spiritualità filosofica antica, quanto della spiritualità religiosa moderna. Nel testo cartesiano siamo dinanzi piuttosto ad una terza forma di meditazione: se nella spiritualità gesuitica la meditazione da esercizio filosofico funzionale all'arte della vita era divenuta pratica devozionale, ora essa si trasforma nel genere letterario più idoneo a divulgare la nuova metafisica.

Questo non significa negare che le forme precedenti di meditazione abbiano potuto fornire, oltre che una riserva di tropi retorici, anche spunti significativi per la trasformazione della *meditatio* da esercizio spirituale in genere letterario. Si pensi, ad es., ad alcuni passi del *Manuale* di padre Veron. Nella quarta parte (*Quid sit meditatio*) del capitolo XIV (*De oratione tum vocali tum mentali*), Veron definisce la meditazione «una riflessione attenta di una cosa pia, ordinata per suscitare nella volontà affetti pii e stabili». Ciò che la distingue dal modo ordinario di pensare è la ferma attenzione su un unico oggetto. Così

meditare nello scrivere [*meditari scriptionem*] [...] non è scrivere la prima cosa che ci viene in mente, ma scrivere qualcosa dopo un'attenta e prolungata attività della mente; meditare nel leggere [*meditari lectionem*] [...] non è scorrere superficialmente il testo, ma leggere, rileggere, coglierne la perizia tecnica, le figure, i periodi ecc.⁴¹.

⁴⁰ Secondo A.O. Rorty, *Experiments in Philosophic Genre: Descartes' Meditations*, cit., p. 548, già nelle *Regulae* Descartes si indirizzava non all'*anima* degli esercizi spirituali, ma all'*ingenium* protagonista della ricerca scientifica.

⁴¹ F. Veron, *Manuale Soliditatis Beatae Mariae Virginis* [...], (Mussiponti 1608) Coloniae 1612, pp. 607-608.

È proprio questa l'operazione che Descartes ritiene di aver compiuto e che chiede al suo lettore di ripetere: se il filosofo ha scritto dopo una attenta e prolungata riflessione, il lettore deve dedicare una *singularem attentionem* nel leggere e rileggere le singole meditazioni, soprattutto le prime due, le quali permettono di sconfiggere i pregiudizi, che impediscono di comprendere o che inducono a rifiutare le verità scoperte nelle restanti quattro (AT VII, 131/Op¹, 855). Ancor di più, Descartes chiede al lettore di essere complice nella propria impresa, e affinché ciò possa avvenire, il filosofo mette in scena la propria meditazione in modo che il lettore ne divenga lo spettatore empatico, totalmente coinvolto nella rappresentazione della liberazione dai pregiudizi e della acquisizione della verità.

Le caratteristiche della meditazione come genere letterario creato da Descartes possono essere così riassunte:

- 1) andamento esplicitamente monologico del discorso filosofico;
- 2) scelta di assegnare ad ogni singola questione uno spazio autonomo;
- 3) soluzione delle questioni che si articola in un percorso fenomenologico di ricerca e scoperta della verità, che inizia dalla rimozione degli ostacoli che lo impediscono;
- 4) il soggetto del percorso è al tempo stesso singolare e universale: l'io che medita è tanto l'io empirico, non nascosto ma esibito come tale, quanto l'io universale della ragione pensante;
- 5) uso di particolari tropi retorici (la decisione radicale di produrre discontinuità nella propria vita, il ritorno a sé ecc.) per coinvolgere il lettore nel percorso fenomenologico, cioè per permettere l'identificazione dell'io empirico del lettore con l'io trascendentale.

Il genere della meditazione⁴² si situa così a metà strada tra l'autobiografia⁴³ e il trattato⁴⁴, tra la narrazione della propria vicenda intellettuale e l'esposizione sistematica, didattica e critica di un ambito disciplinare specifico.

⁴² Non è qui possibile affrontare la questione se, e in quale misura, opere come le *Cartesianische Meditationen* di Husserl appartengano al genere letterario inaugurato da Descartes; certamente, però, sembrano dividerne alcuni aspetti.

⁴³ G. Chiurazzi ritiene, al contrario, che «il *Discorso sul metodo* (1637) e le stesse *Meditazioni metafisiche* (1641) siano in gran parte delle autobiografie intellettuali» (*Autobiografia*, in *Enciclopedia di Filosofia*, cit., pp. 1233-1234, p. 1233). P. D'Angelo attribuisce solo la prima delle due opere al genere autobiografico, scrivendo: «il più cospicuo esempio» di come «l'autobiografia si insinu[i] in molti scritti filosofici, anche in quelli che non dovrebbero affatto avere un'allure autobiografica e una curvatura personale, e che anzi, per la loro esplicita natura, dovrebbero puntare alla massima universalità» è costituito proprio dal *Discorso sul metodo* di Cartesio (*Autobiografia*, in Id. [a cura di], *Forme letterarie della filosofia*, cit., pp. 43-69, p. 46). Sull'argomento cfr. anche D. Judovitz, *Autobiographical Discourse and Critical Praxis in Descartes*, in «Philosophy and Literature», V, 1981, 1, pp. 91-107; P. Riley, *Character and Conversion in Autobiography*, Charlottesville-London 2004, cap. 3.

⁴⁴ Sul trattato come genere letterario cfr. F. D'Agostini, *Trattato/Saggio*, in P. D'Angelo (a cura di), *Forme letterarie della filosofia*, cit., pp. 275-305, che scrive: «il trattato *insegna, raccoglie* un materiale disperso in una sintesi originale, e *innova* criticamente una tradizione o *rovescia* le opinioni correnti. È questa la definizione messa a punto nella modernità, ed è proprio in base a questa definizione che tra Sei e Settecento il trattato diventa il genere filosofico per eccellenza» (Ivi, p. 278). La prosa filosofica del trattato non è solo prosa di ricerca né solo prosa didattica:

4. La prima *Meditatio* come teatro filosofico

A più riprese è emersa la differenza tra le prime due meditazioni, in particolare la prima, e le altre quattro, come se in quelle permanesse più marcatamente la traccia degli esercizi spirituali. È ora giunto il momento di affrontare la questione. Nelle due prime *Meditazioni*, in cui si rappresenta – proprio nel senso del mettere in scena – la vicenda, via via più drammatica, del dubbio metodico, che conduce però all'esito felice del cogito e prelude al successivo processo di acquisizione della verità, avviene la metamorfosi della meditazione da esercizio a forma di scrittura, propria dei successivi quattro capitoli.

Ad alcuni studiosi tutte le *Meditationes de prima philosophia* sono apparse come «une extraordinaire mise en scène» della metafisica⁴⁵, come un «grande solenne teatro»⁴⁶. Ma questi giudizi sono dovuti all'eco che, generato dalle voci della prima *Meditazione* – a cui, d'ora in poi, ci rivolgeremo –, continua a risuonare nelle altre meditazioni. La definizione di *teatro filosofico* conviene però solo ad essa. Si badi bene: dire «teatro filosofico» non significa affermare che la rappresentazione mette in scena una finzione, perché ciò che viene narrato è il verace processo di fondazione della metafisica; al contrario, è la fondazione della metafisica ad essere esposta come se fosse una finzione: in questo caso un dramma, che narra la perdita di ogni certezza precedentemente posseduta. Non diversamente in questo dalla esposizione del metodo per ben condurre la propria ragione nel *Discours de la méthode*, che viene proposto «solo come una storia [histoire] o, se preferite, una favola [fable]» (AT VI, 4/Op¹, 29); oppure dalla trattazione scientifica della natura, che è esposta anch'essa come una favola in *Le Monde* (AT XI, 31/Op², 249) e come tale è richiamata nella quinta parte del *Discours*, una favola che racconta cosa sarebbe un «mondo nuovo», creato da Dio «negli spazi immaginari». Come queste esposizioni servono al filosofo francese a «poter dire più liberamente il mio giudizio» (AT VI, 42/Op¹, 73), non solo rispetto ai dotti, come dichiara, ma soprattutto rispetto alla censura dell'Inquisizione; così il teatro filosofico della prima *Meditazione* è lo strumento per trasformare il lettore/spettatore, provocare in lui quella purificazione dai pregiudizi che gli permetterà di accogliere la verità della filosofia cartesiana.

«il trattato è anche e soprattutto (specie nella modernità) prosa *d'intervento*, che mira a correggere errori e se mai a rovesciare false credenze acquisite» (Ivi, p. 279).

⁴⁵ Cfr. J.-P. Cavaillé, *Descartes stratège de la destination*, cit., p. 556: «Les Méditations se présentent comme une extraordinaire mise en scène de la métaphysique cartésienne, machinée par son auteur: l'ego cartésien – qui pour être universel, n'en reste pas moins toujours l'ego singulier de l'individu Descartes –, en aval du texte des Méditations, ce soliloque fondateur (en tout point comparable à ceux qui occupent le centre du drame baroque européen), piège ainsi la parole de ses premiers destinataires et transforme la dispute philosophique en un véritable théâtre de la gloire cartésienne».

⁴⁶ M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*, in Id., *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris 1972; tr. it. *Storia della follia nell'età classica*, con l'aggiunta di *La follia, l'assenza di opera e il mio corpo, questo foglio, questo fuoco* (1998), Milano 2002², pp. 485-509, p. 506.

Il carattere teatrale del testo ci appare chiaro quando poniamo mente al fatto che nella prima *Meditazione* un protagonista e un antagonista compaiono in scena e vi svolgono un'azione nella quale coincidono fabula e intreccio, in un tempo e in un luogo determinati. La voce narrante è il Filosofo medesimo, narratore omodiegetico, perché protagonista della vicenda rappresentata – la decisione di rovesciare tutte le opinioni fino ad allora credute e l'esercizio del dubbio spinto fino al parossismo. Il Filosofo è dunque anche il personaggio principale: egli svolge un lungo monologo, nel quale viene evocato solo alla fine l'antagonista, il Genio maligno, a cui non viene mai concesso di parlare, ma che fa ugualmente sentire la sua parola ammaliatrice nel discorso dello stesso protagonista.

Il Filosofo-personaggio, che è rappresentato come «un uomo che inizia a filosofare per la prima volta» (*Colloquio con Burman*, AT V, 146/Op², 1247), spinge la sua onestà intellettuale fino a dubitare di tutte le certezze che si basano sulle sensazioni, fino a credere che sogno e follia possano gettare la loro lunga e inquietante ombra sulla certezza del proprio corpo e di sé. Per dubitare però delle cose più semplici e generali, vere anche per i dormienti e gli insani, come le figure, i colori, i suoni, e poi i luoghi, cioè gli spazi e le grandezze, e quindi le conoscenze matematiche che hanno ad oggetto questi ultimi, deve intervenire l'antagonista, il Genio maligno, tanto potente quanto astuto, che impiega tutta la sua arte per ingannare. Egli prende il posto del Dio ingannatore, la cui entrata in scena era stata per un attimo annunciata: un Dio onnipotente, che potrebbe indurre l'uomo a ingannarsi anche sulle verità che sembrano più evidenti e sicure. Non avendo ancora guadagnato la vera nozione di Dio, rispetto alla quale l'idea di Dio ingannatore si rivelerà in sé contraddittoria⁴⁷, Descartes è costretto a ricorrere a una contraddizione di livello, per così dire, inferiore: alla contraddizione tra la *vetus opinio* di un Dio onnipotente, che perciò potrebbe ingannare l'uomo, e l'altra opinione di un Dio sovranamente buono, cui ripugna che l'uomo sempre si inganni⁴⁸. Infatti, se già a livello di opinioni non si desse

⁴⁷ Cfr. la quarta *Meditazione*, AT VII, 53/Op¹, 751, e il *Colloquio con Burman*, AT V, 151/Op², 1255.

⁴⁸ Infatti «l'idea di un Dio potentissimo che abbia condannato la mente umana all'inganno è concepibile solo in quanto è sorretta da un'idea oscura e confusa di Dio» (E. Scribano, *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*, Bari-Roma [1997] 2003³, p. 32), in quanto negherebbe la veracità divina. Ora, mentre la nozione del Dio ingannatore si basa su una semplice opinione e dato che la dimostrazione della esistenza del vero Dio avviene nella terza *Meditazione*, si deve concludere che la sostituzione del Dio ingannatore col Genio maligno quale antagonista del Filosofo è funzionale allo svolgimento dell'azione della prima *Meditazione*. Sulla figura del Dio ingannatore e del Genio maligno, cfr. il classico studio di T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno. Note in margine alle Meditationes di Descartes*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LIII, 1974, 4, pp. 477-516; E. Scribano, *L'inganno divino nelle Meditazioni di Descartes*, in «Rivista di Filosofia», XC, 1999, 2, pp. 219-251, ha messo in evidenza un'altra fonte della possibile origine divina dell'errore, assai più prossima della dottrina occamista: la nona *Disputatio metaphysica* di Suárez, *De falsitate*. In essa il filosofo spagnolo si pone il medesimo problema che si porrà Descartes: l'ipotesi di un «Dio o un angelo, che, se è

questa prima contraddizione, la potenza dell'antagonista Dio ingannatore non avrebbe permesso alcuno svolgimento dell'azione scenica, perché nessuna idea evidente, neppure il cogito, potrebbe essere al riparo della sua onnipotenza ingannatrice; di qui la necessità di sostituirlo con un antagonista più debole e di lasciare la scena al Genio maligno, simbolo barocco della radicale, ma non assoluta, divaricazione tra certezza e verità: egli vuole far sì che la certezza dell'evidenza non possa tradursi nell'evidenza della verità, vuole cioè rendere inefficace il metodo, che basandosi proprio sull'evidenza delle idee, non dovrebbe necessitare in quanto tale di fondazione ulteriore.

Ma, pur apparendo il peggior antagonista, il Genio maligno si rivelerà il miglior alleato, *malgré lui*, del protagonista, che dubitando di tutto – in realtà: affermando di dubitare di tutto senza estendere in effetti il dubbio alla totalità delle opinioni⁴⁹ –, dubitando anche delle verità matematiche, sarà spinto proprio dalla presenza virtuale – più che possibile, e perciò efficace – del Genio maligno a riconoscere di non poter però dubitare del fatto di stare dubitando. Sarà insomma proprio la comparsa sulla scena del Genio maligno a far scoprire al Filosofo la soluzione, il punto archimedeo in cui certezza e verità coincidono senza residuo alcuno: il cogito.

Lo spazio, il tempo

Alle unità teatrali di spazio, tempo e azione corrispondono nella prima *Meditazione* tre luoghi comuni della meditazione: la solitudine, il momento opportuno e l'esercizio propedeutico del dubbio.

Lo spazio: la solitudine. Una stanza in una casa tranquilla e silenziosa, probabilmente isolata. Il protagonista siede «vicino al fuoco», indossa «una vestaglia invernale», il che vuol dire che non ha intenzione di uscire. Maneggia «questo foglio di carta» (*AT VII, 18/Op¹, 705*), è intento a scrivere o, meglio, sta riflettendo prima di scrivere. La scena deve rappresentare la solitudine in cui il pensatore si raccoglie nella meditazione pensante per scendere laddove abita la verità, *in interiore homine*.

malvagio, può proporre qualcosa di falso in modo tale che l'intelletto non possa dissentire». La scelta di misurarsi col Genio maligno piuttosto che con il Dio ingannatore, deriva dal fatto, secondo Scribano, che all'azione dell'*angelus malus* o del *genius malignus* non costringe la mente all'assenso, come invece potrebbe fare la potenza del Dio ingannatore, che ha creato la mente umana. La studiosa nota, infine, come il Dio ingannatore ipotizzato nella prima *Meditazione* e il Dio creatore delle verità eterne e di una mente umana capace per la sua sola perfezione di raggiungere il vero della quinta *Meditazione* non coincidano.

⁴⁹ All'inizio della quarta *Meditazione*, dopo la dimostrazione dell'esistenza di Dio, Descartes scrive: «riconosco che non è possibile che egli [Dio] mi faccia mai sbagliare: in ogni sbaglio, od inganno, si trova infatti una qualche imperfezione» (*AT VII, 53/Op¹, 751*). Che l'inganno derivi necessariamente da un qualche difetto, insieme all'altro assunto, che nella causa ci debba essere almeno tanta realtà quanta nell'effetto sono per J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967; tr. it. *La scrittura e la differenza*, Torino (1971) 1990, p. 75, due «assiomi, la cui determinazione è dogmatica», perciò essi non solo «sfuggono al dubbio», ma permettono addirittura a Descartes di dimostrare rispettivamente la veracità e l'esistenza di Dio. In questo senso il *de omnibus dubitandum* non sembra essere affatto così universale e radicale come il filosofo francese pretenderebbe.

Il tempo: il momento opportuno. Un momento ben preciso della vita del protagonista, in cui le forze sono tanto mature che a quel momento potrà seguire solo il loro declino: «il compito mi pareva però enorme, ed attendevo un'età tanto matura che dopo di essa non ce ne sarebbe stata alcuna altra più adatta» (17/703), dichiara il filosofo all'inizio della prima *Meditazione*. Un momento, inoltre, di libertà dagli impegni e le occupazioni inopportune.

Siamo dunque dinanzi alla *rappresentazione* di un vero e proprio esercizio ascetico, che si articola in tre atti di negazione: a) dei *negotia*, qualunque essi siano; b) dei pericoli derivanti dalle frequentazioni mondane, che potrebbero insidiare la quiete del filosofo e privarlo di quella indipendenza di giudizio che è essenziale per il corretto svolgimento della meditazione; c) delle inquietudini che potrebbero derivare dal commercio intellettuale con dotti che, con la loro vanità confutatoria, non permetterebbero di svolgere in tutta la profondità possibile la meditazione.

Sono gli atti che predispongono il soggetto al «generale rovesciamento» delle proprie opinioni, ad emanciparsi dai pregiudizi, per pensare in modo puro.

L'azione: l'esercizio del dubbio

Mi sono accorto ormai da diversi anni di quante cose false avessi, sin dalla giovane età, ammesso come cose vere, e di quanto dubbio fosse tutto ciò che, in seguito, vi avevo costruito sopra, e di come, quindi, se desiderassi un giorno stabilire qualcosa di solido e di duraturo nelle scienze, fosse necessario una volta nella vita rovesciare tutto sino in fondo [*omnia semel in vita esse evertenda*]⁵⁰ e di ricominciare dalle prime fondamenta (*AT VII*, 17/*Op*¹, 703).

L'antefatto è quindi una storia di conoscenze presunte e di disinganni, di revisioni incomplete e insoddisfacenti⁵¹. Ma adesso si è deciso fermamente di riesaminare dalle fondamenta tutto l'edificio del sapere (decisione tanto ardua che solo una volta nella vita può essere presa), ed è giunto il momento opportuno per iniziare l'impresa. L'azione può cominciare.

La distruzione di tutte le antiche opinioni del protagonista avviene in tre momenti distinti: a) dubbio sulle sensazioni esterne; b) dubbio sulle sensazioni

⁵⁰ Sulle occorrenze di *semel in vita* nell'opera cartesiana, cfr. P.-A. Cahné, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, cit., pp. 302-304.

⁵¹ Tale storia è narrata non nella prima, ma nella sesta *Meditazione* (*AT VII*, 74-76/*Op*1, 779-783), ed è introdotta da queste parole: «E anzitutto, certo, ripeterò in me quali siano le cose che prima d'ora ho ritenuto come vere in quanto percepite col senso e le cause per cui ho ritenuto ciò; poi valuterò anche le cause per le quali, in seguito, le ho revocate in dubbio; ed infine esaminerò cosa ora debbo credere». Cfr. anche l'esordio de *La ricerca della verità mediante il lume naturale*: ogni uomo è entrato «ignorante nel mondo e, poiché la conoscenza della sua prima età si è appoggiata solo sulla debolezza dei sensi e sull'autorità dei precettori, è pressoché impossibile che la sua immaginazione non si trovi colma di una infinità di falsi pensieri, prima che questa ragione possa assumerne la guida» (*AT X*, 496/*Op*2, 827).

interne; c) dubbio sulle conoscenze matematiche⁵²; e sulla base di un assunto metodico inflessibile:

A tal fine, però, non sarà necessario provare che esse [le antiche opinioni] sono tutte false, cosa di cui mai, forse, potrei venire a capo; ma, poiché la ragione mi persuade ormai che si deve sospendere l'assenso su quelle che non sono del tutto certe ed indubbe con cura non minore che su quelle palesemente false, per buttarle via tutte mi basterà trovare, in ciascuna di esse, una qualche ragione di dubbio (18/703).

Si è scritto che Descartes sembri riprendere «le ragioni di dubbio classiche»⁵³; lo stesso filosofo francese dichiara di essere «ormai da tempo a conoscenza dei molti libri scritti sull'argomento dagli Accademici e dagli Scettici» (130/855). In realtà, non solo vi sono delle profonde differenze con lo scetticismo antico, il quale non dubitava dell'esistenza del mondo extra-mentale né conosceva le potenzialità scettiche dell'onnipotenza divina, ma un'attenta lettura degli scritti cartesiani ha messo in evidenza come il confronto polemico si sviluppi non con gli antichi bensì con gli *hodierni Sceptici* e con le loro posizioni sostanzialmente negatrici di Dio e della immortalità dell'anima (548-549/1379)⁵⁴ (il che, ovviamente, non significa che Descartes non possa aver ripreso aspetti dello scetticismo antico, né che gli scettici moderni non abbiano attinto, per i loro fini, al patrimonio dello scetticismo antico). Comunque, sia rispetto alla versione antica, accademica o pirroniana, sia rispetto alla versione moderna, lo scetticismo appare a Descartes come un sistema di pensiero rovesciato: si presenta come la medicina del dogmatismo, ma in realtà è la malattia (171-172/909); fa dell'esercizio del dubbio non lo strumento per raggiungere la verità incontrovertibile, bensì il principio

⁵² Seguo, nella distinzione di questi tre aspetti nella prima *Meditazione*, il profondo studio di L. Scaravelli, *La prima Meditazione di Cartesio*, Firenze 1951; ora in *Opere*, a cura di M. Corsi, I, *Critica del capire e altri scritti*, Firenze 1968, pp. 197-287.

⁵³ Cfr. R.H. Popkin, *The History of Scepticism. From Erasmus to Spinoza*, rev. and enl. ed., Berkeley 1979; tr. it. *Storia dello scetticismo. Da Erasmo a Spinoza*, Milano 1995, pp. 231-282, p. 237, il quale, però, aggiunge anche che Descartes ricalca le posizioni del neopirronismo secentesco. Si tratta di un lavoro classico sullo scetticismo moderno e sulla relazione fra Descartes e questa corrente di pensiero, per alcuni aspetti discutibile, soprattutto quando sostiene l'immane esito fideistico della scepsi moderna.

⁵⁴ Non è scopo di questo studio indagare il complesso rapporto di Descartes con lo scetticismo, antico e moderno: tra gli studi più recenti, che sottolineano la relazione con lo scetticismo moderno piuttosto che con quello antico, cfr. J.R. Maia Neto, *Charron's epoché and Descartes cogito*, cit., sul rapporto con Charron; J.-P. Cavaillé, *Scepticisme, tromperie et mensonge chez La Mothe Le Vayer et Descartes*, in G. Paganini (ed.), *The return of scepticism*, cit., pp. 115-131, sul rapporto con La Mothe Le Vayer; P. Rodano, *Lo scetticismo di Cartesio*, in M. De Caro ed E. Spinelli (a cura di), *Scetticismo*, Roma 2007, pp. 85-103, che pure riferisce lo scetticismo di Descartes a quello di Montaigne e dei libertini; e poi soprattutto gli studi di G. Paganini: *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza 1991, che ricostruisce dettagliatamente la storia dello scetticismo moderno da Charron e Sanchez fino a Hume, dedicando ampio spazio alle discussioni intorno al dubbio cartesiano; *Skepsis*, cit., 2008, pp. 229-348, che analizza in modo approfondito il *bon usage* cartesiano del dubbio nel contesto dello sviluppo dello scetticismo moderno, con particolare riferimento a Le Vayer e Sanchez (o Sanches); *Descartes and Renaissance Skepticism: the Sanches Case*, in J.R. Maia Neto, G. Paganini, J.C. Laursen (eds.), *Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*, Leiden-Boston 2009, pp. 249-267, sul rapporto con Sanchez.

e la/il fine dell'indagine filosofica: come scrive nel *Discours*, al contrario degli scettici, che «dubitano solo per dubitare [...] il mio proposito tendeva tutto a rendermi certo [*m'assurer*]» (*AT VI*, 29/*Op¹*, 57)⁵⁵. E perciò è un sistema di pensiero debole: quando ormai il sapere sarà stato tratto in salvo, assicurato dalla veridicità divina⁵⁶, «i dubbi iperbolici dei giorni passati» appariranno «ridicoli» (*AT VII*, 89/*Op¹*, 799) e i libri degli scettici saranno giudicati una «poltiglia», di cui è «nauseato» (130/855).

a) Nella prima *Meditazione* il fatto che i sensi esterni ingannino è scontato e non ha bisogno di giustificazioni particolari: «Tutto ciò che ho sinora ammesso come massimamente vero l'ho ricevuto o dai sensi o attraverso i sensi; talvolta, però, li ho colti in fallo, ed è prudente non confidare mai completamente in chi ci ha ingannato anche per una volta» (*AT VII*, 18/*Op¹*, 705). Nelle tradizioni filosofiche anti-empiristiche, sia scettiche che dogmatiche, l'inaffidabilità della conoscenza sensibile è quasi un luogo comune: gli stessi esempi si ritrovano a distanza di secoli, come l'osservazione della sesta *Meditazione* che «torri, che erano sembrate rotonde da lontano, apparivano quadrate da vicino». Questo, e infiniti altri casi, confermano l'erroneità dei «giudizi dei sensi esterni» (76/783).

b) L'individuazione delle sensazioni interne non è immediatamente agevole nella prima *Meditazione*. Nella sesta, invece, si dice con chiarezza che in moltissimi casi sono erronei i giudizi fondati non solo sui sensi esterni, «ma anche su quelli interni: poiché, vi è cosa più intima del dolore? e, tuttavia, ho sentito talora dire da persone mutilate nelle braccia e nelle gambe, che sembrava loro qualche volta di provar dolore nella parte amputata» (76-77/783). A ciò Descartes aggiunge altre due generalissime ragioni di dubbio: sarà sufficiente analizzare la prima – la seconda è la follia –, l'impossibilità di distinguere rigorosamente la veglia dal sogno senza ricorrere a null'altro al di fuori di questi stessi stati mentali. Grazie a tale analisi potremo individuare agevolmente il punto in cui nella prima *Meditazione* si passa dall'analisi delle ragioni di dubbio sulle conoscenze offerte

⁵⁵ Al contrario P. Rodano, *Lo scetticismo di Cartesio*, cit., sostiene che «lo scetticismo non costituisce un momento solo provvisorio della filosofia cartesiana, [...] ma rappresenta piuttosto, e in diversi sensi, il cuore vero e proprio del pensiero cartesiano». Tale scetticismo, che con le ipotesi estreme del Genio maligno e del Dio ingannatore, capace nella sua onnipotenza di far coesistere i contraddittori, capace cioè di farci pensare «che i principi logici primi comandino sì il nostro modo di pensare, ma non la struttura ontologica di ciò che è», «supera d'un balzo quello di Sesto Empirico e dei suoi moderni discepoli libertini». Ma, si è detto, l'ipotesi del Dio onnipotente ingannatore è solo evocata e mai presa sul serio. Sono d'accordo con la studiosa, però, nelle conclusioni: dando luogo ad un cogito «vuoto di mondo», tale fondazione cartesiana dovrà «ripiegare sul tradizionale terreno della garanzia metafisica di Dio», divenendo dogmatico e soggetto alla critica scettica. La difficoltà di valutare l'effettiva portata dello scetticismo cartesiano è evidente già nel primo dibattito sul filosofo francese: cfr. in proposito C. Borghero, *Le discussioni sullo scetticismo di Descartes*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXXVII, 1998, 1, pp. 1-25.

⁵⁶ Praticare il dubbio scettico è come cadere *in profundum gurgitem*, in cui non si possono appoggiare i piedi sul fondo né si riesce a nuotare in superficie: cfr. l'esordio della seconda *Meditazione* (*AT VII*, 24/*Op¹*, 713), e poi la *La recherche de la vérité*, in cui l'argomento dell'indistinzione tra sogno e veglia produce «dubbi così generali» che potrebbero portare all'ignoranza di Socrate o all'incertezza dei Pirroniani, «ed è questa un'acqua profonda ove non mi pare possa toccarsi il fondo» (*AT X*, 512/*Op²*, 845).

dai sensi esterni a quelle sulle conoscenze indotte dai sensi interni: la sensazione di sentire il mio corpo («come si potrebbe però negare che queste stesse mani e tutto questo mio corpo siano?»), situato in una particolare posizione dello spazio e nel tempo («in questo momento sono qui, siedo vicino al fuoco, indosso una vestaglia invernale, maneggio questo foglio di carta»), è vanificata nella sua pretesa di verità dalla constatazione che sono uomo e che di notte sono solito dormire, patendo nel sonno [*in somnis*] tutte le stesse cose, e talvolta anche meno verosimili» di quelle che si rappresentano i folli da svegli, per cui vedo chiaramente che «la veglia non può mai essere distinta dal sonno [*a somno*] con indizi certi da restarne stupefatto» (19/705)⁵⁷.

c) L'altra fortissima ragione di dubbio è ricordata sinteticamente dalla sesta *Meditazione*: «in quanto ancora ignoravo, o almeno fingevo di ignorare, l'autore della mia origine, non vedevo alcun indizio contrario a che io fossi per natura costituito in modo tale da sbagliarmi anche in ciò che mi appariva verissimo» (77/783). Non solo «la Fisica, l'Astronomia, la Medicina e tutte le altre discipline che dipendono dalla considerazione delle cose composte», cioè traggono in ultima analisi il loro materiale dalla sensazione, sono incerte per i motivi sopra adottati contro la veracità del senso esterno ed interno, ma lo sono anche le cose semplici, «la natura corporea in generale la sua estensione; la figura delle cose estese; la loro quantità, ossia la grandezza ed il numero; il luogo in cui esistono, ed il tempo in cui durano», e perciò l'Aritmetica e la Geometria. Se l'ombra del dubbio gettato dall'indistinzione fra sonno e veglia non le raggiungeva – «Che sia desto o che dorma, infatti, due e tre, sommati fra loro fanno cinque, ed il quadrato non ha più di quattro lati» (20/707) –, l'ipotesi estrema, ma non per questo a rigore impossibile, dell'esistenza non di un Dio ottimo, fonte di verità, ma di «un certo Genio maligno [...] sommamente potente ed astuto», che «abbia impiegato tutta la sua abilità a farmi sbagliare» (22/709), annulla anche la veridicità assoluta delle conoscenze matematiche, l'unica che sembrava salvarsi dall'esercizio metodico del dubbio.

5. Il *topos* dell'indistinzione tra veglia e sogno: tradizioni e usi

Proviamo ora a scrutare più da vicino uno almeno di questi passaggi: come l'indistinzione tra veglia e sonno/sogno porti alla necessità di dubitare dell'esistenza del corpo proprio, dell'esistenza di «questi occhi, questa testa, queste mani» (20/707), degli altri corpi e quindi del mondo esterno alla mente, più precisamente del mondo tale e quale ci appare ai sensi, composto di cose composte (e quindi non delle cose semplici prese per sé, l'estensione, la figura, le quantità). Se fermiamo l'attenzione sull'argomento dell'indistinzione tra veglia e sogno, esso si rivela un *topos* comune a due tradizioni assai prossime eppure distinte, che Descartes utilizza nel processo del dubbio metodico combinandone gli effetti e ricorrendo a un meccanismo propriamente teatrale

⁵⁷ In entrambi i casi *OpI* traduce il *somnus* del testo con «sogno».

di rappresentazione, in modo da moltiplicare la potenza del dubbio e insieme da produrre una più efficace persuasione nel lettore.

La prima tradizione, che chiameremo “barocca”, attribuisce al mondo e alla vita umana, in quanto vita mondana, la medesima inconsistenza, seduzione e (falsa) credibilità del sogno. L’immagine pindarica dell’uomo come «sogno di un’ombra» (*Pitiche* VIII, 95-96), in un’epoca di conflitti laceranti e di profondi mutamenti culturali ed economico-sociali quale è la prima metà del Seicento, ritorna frequentemente nel teatro e nella letteratura barocca. Solo per fare alcuni esempi, la ritroviamo in Francia nel romanzo di Honoré d’Urfé *Astré* (1607), nella tragi-commedia di Jean Rotrou *Les occasions perdues* (1631)⁵⁸. Shakespeare scrive:

Come l’edificio senza fondamenta di questa visione, le torri ricoperte dalle nubi, i palazzi sontuosi, i templi solenni, questo stesso vasto globo, sì, e quello che contiene, tutto si dissolverà. Come la scena priva di sostanza ora svanita tutto svanirà senza lasciare traccia. Noi siamo della materia di cui son fatti i sogni e la nostra piccola vita è circondata da un sonno (*The Tempest* [1611], atto iv)⁵⁹.

Ma soprattutto la ritroviamo ne *La vida es sueño* (1635) di Pedro Calderón de la Barca, secondo cui tutto nella vita appare incerto, soggetto alla fortuna e destinato a svanire: «così sono giunto a sapere – dichiara Sigismondo alla fine della commedia, riassumendo “il sugo della storia” – che tutta la felicità umana infine passa come un sogno» (atto III, scena 14)⁶⁰.

⁵⁸ Ne *La recherche de la vérité* Eudosso chiede: «Non avete mai udito nelle commedie questa espressione di stupore [étonnement]: Dormo o son desto?» (*AT* X, 511/*Op*2, 845). In nota i curatori citano proprio le opere di Rotrou e di d’Urfé. L’étonnement de *La recherche* è il medesimo stupor delle *Meditationes* (*AT* VII, 19/*Op*1, 705); sullo stupor, cfr. P.-A. Cahné, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, cit., pp. 128-145, che tra l’altro lo connette al θαυμάζειν platonico (*Thaet.* 155d). Ma il riferimento più opportuno sarebbe stato alla «stupefacente [ἄτοπος] somiglianza» tra percezioni vigili e percezioni oniriche di *Thaet.* 158c: cfr. poco dopo nel testo. Aggiungo che ἄτοπος per eccellenza è Socrate, capace di stupire gli interlocutori, di spiazzarli ed avviarli alla ricerca autonoma della verità (cfr. *Symp.* 175a).

⁵⁹ Secondo P.-A. Cahné, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, cit., p. 313, l’indistinzione tra reale e immaginario è uno dei «grands lieux communs de la littérature baroque», che Descartes condivide con la cultura del suo tempo insieme all’immagine del mondo come teatro e all’idea dell’inconsistenza generale di tutto. In effetti, il luogo comune dell’indistinzione tra veglia e sogno è in questi testi strettamente intrecciato agli altri due luoghi comuni: serve infatti a sottolineare la non sostanzialità della vita terrena, la sua fuggevolezza e inconsistenza, analogamente alla rappresentazione teatrale e al sogno, che appaiono veri finché si è presi da essi, ma la cui credibilità svanisce alla fine della rappresentazione e al risveglio. Sulle relazioni fra il filosofo francese e la cultura barocca, o meglio la molteplicità di aspetti di tale cultura, cfr. anche E. Lojacono, *Descartes e le “culture” barocche. Appunti su alcune recenti interpretazioni*, in «Giornale critico della filosofia italiana», LXX, 1991, 1, pp. 1-14; P.-A. Cahné, *Le philosophe du temps baroque*, in «Magazine Littéraire», 342, 1996, pp. 51-53.

⁶⁰ Non ci sono prove certe che Descartes abbia letto la commedia di Calderón. Ma, come ho chiarito sopra nel § 1, non si tratta qui di indagare sulle fonti di Descartes, ma di comprendere le *Meditazioni* nel contesto delle pratiche di comunicazione letterarie, e più specificamente teatrali, del proprio tempo. Cito da P. Calderón de la Barca, *La vita è sogno*, in *Teatro*, introd. di E. Caldera, tr. it. di C. Berra ed E. Caldera, Torino 1981.

La seconda tradizione, che definiremo “platonica”, consiste nell’utilizzare il tema del sogno, strettamente associato a quello della follia (proprio come nella prima *Meditazione*), per confutare il valore cognitivo della sensazione e le forme di relativismo che sull’identificazione di conoscenza e percezione sensibile si fondano. Nel *Teeteto* il Socrate platonico sostiene l’impossibilità di fornire una prova del fatto che, in un certo momento, si sia svegli o si stia dormendo e sognando, perché sia in uno stato che nell’altro «tutto si succede perfettamente uguale» (158c-d). Il dubbio, la controversia, nasce dunque dalla constatazione che l’anima ritiene vere le opinioni in lei presenti nello stato in cui si trova senza riuscire a fornire la prova di tale verità, a causa della stupefacente somiglianza tra le percezioni vigili e quelle oniriche. Lo stesso avviene nella follia. La soluzione platonica consisterà nell’abbandonare la convinzione del valore cognitivo della sensazione, proprio in quanto latrice di inganni⁶¹.

Cose vecchie e risapute, obiettava Hobbes, l’incertezza delle cose sensibili e la difficoltà di distinguere la veglia dai sogni, che già Platone e i filosofi antichi avevano discusso; e tuttavia necessarie da ribadire, ribatteva Descartes, se si vuole preparare il lettore a distinguere tra le cose intellettuali e quelle corporee e guarire una malattia (*AT VII*, 171-172/*Op.*¹, 909) che, evidentemente, affligge ancora oggi gli uomini: quella di non saper distinguere anima e corpo, passo necessario per dimostrare l’immortalità dell’anima che, insieme all’esistenza di Dio, sono

⁶¹ L’argomento platonico ritorna in forma aporetica in Carneade: secondo la testimonianza di Cicerone (*Lucullus*, 88-90), gli Stoici non possono difendere la veridicità della rappresentazione catalettica in quanto questa si basa sulla sensazione e la sensazione, come mostrano, tra gli altri, appunto, gli argomenti del sogno e della follia, non dà segni sufficienti di meritare l’assenso e l’apprensione, perché le apparenze, «nel momento in cui appaiono», appaiono con la medesima forza persuasiva tanto nel sonno quanto nella veglia, tanto nella condizione di lucidità quanto in quella di follia, sì da rendersi indistinguibili nel loro valore di verità (cfr. anche *ivi*, 48, 51-52; il tema prosegue fino a giungere ad Agostino, *Contra Academicos*, II, 5.11; III, 11.25 e 12.28). E ritorna, pur declinato differentemente, ma ugualmente concludentesi nell’*ἔποχῃ*, nella tradizione pirroniana: infatti Enesidemo – o chi ha elaborato il tropo attribuito tradizionalmente a Enesidemo – sostiene che le rappresentazioni che abbiamo in condizioni differenti sono tra loro incomparabili, e la loro esistenza o inesistenza non è assoluta ma relativa allo stato in cui ci troviamo, ragion per cui non possiamo affermare che le rappresentazioni che abbiamo durante la veglia siano di per sé più vere di quelle che abbiamo in sogno (*Pyrrhoniae Hypotyposes φαίνεται*], sebbene le apparenze saranno diverse secondo le differenti costituzioni di ciascuno, ma solo della congruenza dell’apparenza con la cosa, sulla cui natura non ci si potrà pronunciare (*Pyrrhoniae Hypotyposes Adversus mathematicos VIII*, 368] abbia abbandonato ogni presupposto realistico: una breve trattazione della questione in M.L. Chie-sara, *Storia della scetticismo greco*, Torino 2003, pp. 167-168, con indicazioni sulla letteratura secondaria, che propende per una risposta positiva; noto che la studiosa parla curiosamente di «Dio maligno di Cartesio»). Anche in Descartes l’argomento dell’indistinzione tra sogno e veglia, e tra follia e lucidità, non permette di dubitare propriamente dell’esistenza del mondo in quanto estensione, figura e quantità, ma, come detto, del mondo quale ci appare ai sensi, fatto di cose composte. Perché si dubiti anche del mondo delle cose semplici, il sogno e la follia devono trasformarsi nell’incubo e nel delirio del Genio maligno, un incubo e un delirio che il sereno scetticismo antico non conobbe. Un’indagine contemporanea, acuta e paradossale, che ritiene impossibile eliminare l’ombra di incertezza che il sogno getta sulle nostre azioni, è quella di Roger Callois, *L’incertitude qui vient des rêves*, Paris 1956; tr. it. *L’incertezza che viene dai sogni*, Milano 1983.

verità che gli *hodierni Sceptici* non intendono riconoscere, adducendo il motivo che «non c'è alcun argomento certo che li spinga a farlo» (549/1379).

Per poter pienamente apprezzare il modo in cui l'argomento dell'indistinzione tra sogno e veglia viene messo in scena nelle *Meditationes* da Descartes, al fine di convincere più efficacemente il lettore della insostenibilità della posizione degli Scettici odierni, è necessario riferire il testo cartesiano ai testi letterari barocchi, in cui il tema ricorre. In particolar modo, bisogna attirare l'attenzione su *La vida es sueño*, in cui Calderón riprende il tema filosofico dell'indistinzione tra rappresentazione onirica e vigile: Sigismondo, imprigionato in una torre e ignaro di essere principe ereditario di Polonia, dopo essere stato drogato, viene risvegliato nel palazzo reale e trattato come monarca, per poi di nuovo essere addormentato. Al secondo risveglio, in catene nella torre, egli non può che dichiarare di ignorare se sogna oppure no:

neppure ora mi sono svegliato, che, per quanto intendo, Clotaldo, sto ancora dormendo. E l'inganno mio non è grande; che se è stato sognato quel che ch'io vidi tangibile e certo, quel che vedrò sarà incerto, e non è meraviglia che, privo come sono di forze, poiché vedo essendomi addormentato, ch'io sogni essendo sveglio (atto II, scena 18).

Ora, importa sottolineare come in Calderón il tema *filosofico* sia inserito all'interno del tema *edificante* della mutevolezza e incostanza di tutto ciò che avviene in questa terra. Ma l'argomento può svolgere la sua funzione edificante solo se, paradossalmente, ribadisce la distinzione tra sogno e veglia: il disinganno mi dice che questa vita, coi suoi piaceri e i suoi dolori, è ingannevole e fuggibile come un sogno. Se quello che vivo è sogno – conclude Sigismondo –

se è vanagloria, chi per umana vanagloria perde una gloria divina? [...] Dunque, se a questo giunge il mio disinganno, se io so che il piacere è una bella fiamma che si converte in cenere al primo vento che soffia, volgiamo l'animo all'eterno (atto III, scena 10).

Le vicende di Sigismondo, il suo inganno e disinganno, sono dunque una rappresentazione nella rappresentazione: ciò che sembra vero al personaggio, l'indistinzione tra sogno e veglia, appare però allo spettatore come rappresentazione di un'apparenza, perché questi sa sempre quello che il personaggio sa solo alla fine; mentre quello che il personaggio apprende nel corso della vicenda drammatica, saper distinguere la veglia dal sogno, cioè il valore dell'eterno da quello del transeunte, è ciò che lo spettatore dovrà anche lui apprendere nel corso della visione della commedia.

È esattamente questo meccanismo teatrale ad essere messo in scena nella prima *Meditazione*. Se è indubbio il fatto che in Descartes l'argomento assume un significato squisitamente *filosofico* e non edificante, e per questo si riallaccia direttamente alla tradizione platonica anche nella finalità, è altrettanto vero che al lettore – che ha un compito di certo assai più difficile di quello dello spettatore della commedia di Calderón – è richiesto di partecipare alla rappresentazione,

di identificarsi con il personaggio messo in scena e con la voce che lo guida: è la forma della meditazione che lo esige. Per cui non dubiterà del fatto che il filosofo che narra e il filosofo che sogna non abbiano la stessa funzione, né che non siano gli stessi. Né si accorge che il Filosofo-narratore rappresenta la vicenda del Filosofo-personaggio, che dubita se sogni o sia desto, senza dubitare se stia sognando oppure se sia sveglio. Ma, come in Calderón, anche in Descartes l'indistinzione è finzione scenica, rappresentativa:

[...] vedo così bene che la veglia non può mai essere distinta dal sonno [*a somno*] con indizi certi da restarne stupefatto; e questo stesso stupore quasi [n.b.!] rafforza in me l'opinione che io dorma [*somni*]. Dunque, ammettiamo pure che sogniamo [*somniemus*] e che non sono veri questi particolari, ossia che apriamo gli occhi, muoviamo la testa, stendiamo le mani, e che neppure abbiamo, forse, queste mani e tutto questo corpo (*AT VII, 19/Op¹, 705*)⁶².

Con notevole acutezza Scaravelli ha notato come, sebbene mascherato dalla fluidità dello stile, qui si produca «un vero e proprio salto» logico⁶³. Dalla indistinzione tra veglia e sogno e dallo stupore che tale indistinzione produce si salta alla netta distinzione fra sogno e veglia e all'assunzione dello stato di sonno, che non poteva darsi neppure per ipotesi come distinto dal suo opposto, in forza di quella indistinzione, né poteva in alcun modo essere prodotto dallo stupore.

È infatti solo a patto di mantenere presente intorno al mondo del sogno – mondo di cose non vere, – un mondo di cose vere, che quel mondo di sogno può venir considerato e ritenuto sul serio mondo di sogno; ed è solo in base a questa *distinzione* che Cartesio può ritenere che ciò che vede è non-vero⁶⁴.

Occorre, allora, chiedersi quale sia la funzione del salto logico e come esso avvenga. Ebbene, è il Filosofo-narratore a indurre il Filosofo-personaggio al salto. Infatti, il Filosofo-personaggio era rimasto stupito dalla constatazione di non possedere indizi certi per distinguere il sonno dalla veglia, quindi non avrebbe avuto ragione a supporre di sognare più che di essere sveglio. E qui, nell'immobilità dello stupore o, se si vuole, nella puntualità analitica dell'indistinzione, l'azione si sarebbe arrestata. Perciò deve intervenire il Filosofo-narratore a sbloccare la situazione, a sciogliere il dubbio: «sogno o son desto?», e a decidere che il Filosofo-personaggio stia dormendo e sogni di possedere qualcosa che non sa se

⁶² Si noti come, nella quarta parte del *Discours*, Descartes aveva esplicitamente ammesso il carattere artificioso, finzionale, del dubbio derivante dal sogno: «decisi di far finta [*feindre*] che tutte le cose che mi erano venute sino ad allora alla mente non fossero più vere delle illusioni dei miei sogni». Tale dubbio allora occupava la terza posizione, dopo il dubbio sulle conoscenze matematiche, ed aveva come oggetto non solo i corpi composti, ma anche il mondo e il luogo: «potevo fingere [*feindre*] di non avere alcun corpo, e che non vi fosse alcun mondo, né alcun luogo in cui fossi» (*AT VI, 32/Op1, 61*).

⁶³ L. Scaravelli, *La prima Meditazione di Cartesio*, cit., p. 240. La «magia dello stile» (Ivi, p. 251) della prima *Meditazione* consiste per il filosofo fiorentino nella fluidità e scorrevolezza del discorso, che «dà l'impressione d'un ragionamento che si sviluppa e si svolge senza modificare mai la struttura del procedimento critico» (Ivi, p. 199).

⁶⁴ Ivi, p. 241.

davvero possiede: il suo corpo. Cioè, se per il Filosofo-personaggio sogno e veglia non si distinguono mai, né nella stupefatta constatazione della loro indistinzione né nella supposizione di stare dormendo, per il Filosofo-narratore si distinguono sempre, altrimenti non avrebbe potuto (far) supporre di stare sognando, in quanto non sarebbe potuto uscire dall'indistinzione: egli nell'indistinzione non c'è mai stato né mai s'è stupito⁶⁵. Infatti, il Filosofo-narratore conosce già (ha già dimostrato?) l'esistenza di un Dio verace e non ingannatore, vero principio e fondamento della propria metafisica. Solo un tale Dio consente di concludere che «i dubbi iperbolici dei giorni passati devono essere respinti come ridicoli. Soprattutto quello supremo del sonno [*de somno*] che non distinguevo dalla veglia» (AT VII, 89/*Op*¹, 799).

Possiamo così quasi toccare con mano la forza con cui un dispositivo retorico, la rappresentazione letteraria dell'indistinzione fra sogno e veglia, utilizzato all'interno di una specifica tradizione, quella barocca della vanità della vita terrena, quando venga trasposto all'interno di un diverso discorso, la *rappresentazione* filosofica della fondazione metafisica del sapere, retroagisce su di esso, spezzando la consequenzialità della pura dimostrazione. Nel suo contesto letterario, esemplificato ne *La vida es sueño*, il dispositivo retorico svolgeva la funzione di affermare l'inconsistenza della vita terrena, vana come un sogno; nel sapere tale vanità consiste la saggezza umana:

[...] poiché so che tutta questa vita è un sogno, da me partite ombre, ch'ora fingete corpo e voce ai morti miei sensi, quando in realtà non avete né voce né corpo. [...] Or vi conosco, or vi conosco e so che così fate con chiunque dorme: per me non vi son più finzioni: disingannato ormai, ben so che la vita è un sogno (atto III, scena 3).

Nelle *Meditationes* di Descartes, invece, la rappresentazione dell'indistinzione tra sogno e veglia può svolgere la sua specifica funzione, quella di gettare il dubbio sulle percezioni sensibili fino a far dubitare dell'esistenza del corpo proprio, permettendo così la purificazione della mente dagli inganni dei sensi, solo a patto di interrompere con un salto logico la dimostrazione. Il lettore, finché è catturato dalla rappresentazione che il Filosofo-narratore gli mette dinanzi agli occhi, con essa si immedesima e da essa viene preso, come se sognasse. Deve destarsi dall'incanto per accorgersi

⁶⁵ Ma non basta: alla fine della prima *Meditazione*, con una spettacolare rovesciamento, Descartes paragona l'esercizio del dubbio metodico, che comprende l'indistinzione tra sonno e veglia, alla veglia, e la tendenza a ricadere nelle vecchie abitudini di dar credito ai sensi e alle opinioni apprese dai precettori al sonno: «E come uno schiavo che godeva forse nel sonno [*in somnis*] di una libertà immaginaria, una volta che abbia iniziato a sospettare di dormire, paventa d'essere svegliato e tiene gli occhi chiusi, cullato da blande illusioni, così io ricado spontaneamente nelle vecchie opinioni e ho paura di ridestarmi, paura che la laboriosa veglia che segue ad una dolce quiete debba essere trascorsa, in futuro, non in una qualche luce, ma tra le inestricabili tenebre delle difficoltà ormai mosse» (AT VII, 23/*Op*¹, 711). Quale «io» ricade nelle vecchie abitudini? Evidentemente quello del Filosofo-personaggio, che ancora è all'inizio del percorso fenomenologico, che lo porterà a diventare il Filosofo-narratore. Si noti, di nuovo, l'analogia con le vicende della commedia di Calderón, dove Sigismondo è anch'egli un *captivus* che sogna e teme il risveglio (atto II, scena 18).

della finzione e cogliere «l'architettura segreta [di] questa Meditazione»⁶⁶.

6. Stili, uditori, discorsi

Rimane ancora da mostrare quanto si modifichino le procedure dimostrative e/o argomentative e l'uso delle figure retoriche quando cambiano gli stili e quindi i destinatari. Teniamo presente che il *Discours sur la méthode* è una introduzione in francese ai saggi scientifici sulla diottrica, le meteore e la geometria, una *histoire* o una *fable*, cioè una sorta di romanzo filosofico di formazione, rivolta a un pubblico ampio di *curieux*; le *Meditationes* e i *Principia philosophiae* sono invece scritti in latino e rivolti a un pubblico ristretto di dotti: le prime sono riflessioni filosofiche sui principi primi del sapere, i secondi un trattato di metafisica e fisica ad uso delle scuole. Prendiamo come esempio l'esordio, ossia la decisione di dover dubitare di tutto, e rileviamone sinotticamente le differenze (v. TAVOLA SINOTTICA).

L'esame avrebbe potuto estendersi anche al dubbio circa le sensazioni esterne e interne e le conoscenze matematiche, e certamente sarebbe stato interessante, ma avrebbe dovuto farsi carico anche dei mutamenti diacronici del pensiero cartesiano – si pensi soltanto alla figura del Genio maligno, che non compare ancora nel *Discours* e non compare più nei *Principia*, sostituito da un generico *quocunque* tanto *potens* quanto *fallax* – complicando il discorso, senza riuscire a dirci molto di più di quanto si possa già evincere dal confronto fra i passi proposti. Sinteticamente si può osservare che:

a) nelle *Meditationes* Descartes argomenta molto più estesamente che nel *Discours* o nei *Principia* la necessità di dubitare di tutte le conoscenze fino ad allora acquisite;

b) il motivo della impossibilità del dubbio universale anche nella vita pratica non compare nelle sole *Meditationes*, per evidenti ragioni di compattezza stilistico-retorica prima ancora che logica: doveva essere accentuata la drammaticità e la radicalità del pensatore che intraprende da capo la costruzione del sapere;

c) il compito stesso della rifondazione radicale del sapere appare nel solo testo delle *Meditationes*, mentre nel *Discours* e nei *Principia* è sostituito da quello meno enfatico, ma non meno serio e importante, della ricerca della verità;

d) funzionale a ciò è il luogo del ritorno all'interiorità e alla solitudine, necessaria al raccoglimento pensante, luogo che non può comparire nella prosa accademica dei *Principia*, prosciugata da ogni aspetto personale e decisamente indirizzata ad un uditorio accademico. Invece nelle *Meditationes* tale luogo è perfettamente adeguato allo stile letterario della meditazione, cioè di un testo da leggere e rileggere, non solo da comprendere ma da assimilare, in modo da operare nel lettore una conversione alla nuova filosofia. Tale *topos* non compare neppure nel passo che abbiamo riportato del *Discours*, dove però, all'inizio della Seconda parte, si legge:

⁶⁶ L. Scaravelli, *La prima Meditazione di Cartesio*, cit., p. 199.

Mi trovavo allora in Germania, ove ero stato richiamato dalle guerra che non è ancora terminata; e, ritornando presso l'esercito dall'incoronazione dell'imperatore, l'inizio dell'inverno mi bloccò in un accampamento dove, non trovando alcuna conversazione che mi distraesse e non avendo, per fortuna, preoccupazioni o passioni che mi angustiassero, rimanevo tutto il giorno chiuso da solo in una stanza riscaldata, dove avevo tutto l'agio d'intrattenermi con i miei pensieri. E, tra questi, uno dei primi fu il considerare che spesso non vi è tanta perfezione nelle opere composte di più parti e fatte da mani di diversi maestri, quanta se ne trova in quelle cui uno solo ha lavorato (*AT* VI, 11/*Op*¹, 35-37).

E dopo aver fatto l'esempio della costruzione delle città e della legislazione dello Stato:

le scienze dei libri, almeno quelle che hanno solo ragioni probabili e senza dimostrazioni, essendo state costruite e accresciute poco a poco sulle opinioni di molte diverse persone, non si avvicinano tanto alla verità quanto i semplici ragionamenti che può fare naturalmente un uomo di buon senso sulle cose che si presentano. Così pensavo che, poiché tutti siamo stati bambini prima di essere uomini, e poiché siamo stati per molto tempo sotto la guida dei nostri appetiti e dei nostri precettori che spesso erano gli uni contro altri senza che, forse, né gli uni né gli altri ci consigliassero sempre al meglio, è quasi impossibile che i nostri giudizi siano così puri e solidi quanto lo sarebbero stati se avessimo goduto per intero dell'uso della ragione sin dalla nascita e se fossimo stati guidati sempre solo da essa (12-13/37).

Ciò che nel *Discours* è ricostruito autobiograficamente come lenta formazione della propria filosofia, nella prima *Meditatio*, grazie al criterio teatrale dell'unità di tempo, diventa risoluzione radicale, presa una volta per tutte; il caso fortuito di trovarsi in un quartiere d'inverno si muta nella scelta volontaria della solitudine e della quiete – che certamente il filosofo ricercò –; i pensieri che attirano l'attenzione del filosofo si trasformano in oggetto di una riflessione metodicamente condotta. La storia del *Discours* è stata riscritta nelle *Meditationes* come rappresentazione.

TAVOLA SINOTTICA

DISCOURS
(AT VI, 31/OPI, 59)

MEDITATIONES
(AT VII, 17-18/OPI, 703)

PRINCIPIA
(AT VIII, 5/OPI, 1713)

Parte quarta

Non so se devo intrattenermi sulle prime meditazioni che ho fatto: esse sono infatti così metafisiche e poco comuni che, forse, non piaceranno a tutti. Ciò nonostante, perché si possa giudicare se i fondamenti che ho adottato sono solidi, mi trovo in qualche modo costretto a parlarne.

Avevo da molto tempo notato che, per i costumi, occorre seguire opinioni che si sanno essere molto incerte come se fossero indubitabili, come si è detto sopra:

ma, poiché desideravo allora dedicarmi solo alla ricerca della verità, pensavo che occorresse che facessi tutto il contrario e che rigettassi, come assolutamente falso, tutto ciò in cui potessi immaginare il benché minimo dubbio per vedere se, ciò fatto, non restasse qualcosa in cui credevo che fosse del tutto indubitabile.

Prima meditazione

Mi sono accorto ormai da diversi anni di quante cose false avessi, sin dalla giovane età, ammesso come vere, e di quanto dubbio fosse tutto ciò che, in seguito, vi avevo costruito sopra, e di come, quindi, se desiderassi un giorno stabilire qualcosa di solido e di duraturo nelle scienze, fosse necessario una volta nella vita rovesciare tutto sino in fondo e ricominciare dalle prime fondamenta; il compito mi pareva però enorme, ed attendevo un'età che fosse tanto matura che dopo di essa non ce ne sarebbe stata altra più adatta ad apprendere le discipline. Per la qual cosa ho tempo-reggiato tanto a lungo che passerei

III. Questo dubbio non deve essere intanto esteso alla pratica di vita

Ma intanto, occorre che questo tipo di dubbio sia ristretto alla sola contemplazione della verità. Per quanto concerne la pratica di vita, infatti, poiché spessissimo l'occasione per l'azione ci sfuggirebbe, prima che riuscissimo a liberarci dei nostri dubbi, non poche volte siamo costretti ad abbracciare ciò che è soltanto verosimile; o talvolta anche a scegliere uno tra due partiti, benché l'uno non appaia più verosimile dell'altro.

I. Colui che cerca la verità deve, per una volta nella vita, dubitare di tutto, per quanto è possibile

Poiché siamo nati infanti, e abbiamo formulato i più svariati giudizi intorno alle cose sensibili prima di avere il pieno uso della nostra ragione, molti pregiudizi ci distolgono dalla conoscenza del vero; e sembra che non possiamo liberarcene se non sforzandoci, una volta nella vita, di dubitare di tutte quelle cose nelle quali possiamo trovare un sia pur minimo sospetto di incertezza.

poi dalla parte del torto se sprecassi nel deliberare il tempo che resta per agire. Opportunamente, dunque, oggi ho liberato la mente da ogni preoccupazione; mi sono preso un tempo libero privo di preoccupazioni; mi ritiro in solitudine; mi dedicherò finalmente, sul serio e in libertà, a questo generale rovesciamento delle mie opinioni.

A tal fine, però, non sarà necessario mostrare che esse sono tutte false, cosa di cui mai, forse, potrei venire a capo; ma, poiché la ragione mi persuade ormai che si deve sospendere l'assenso su quelle che non sono del tutto certe e indubbe con cura non minore che su quelle palesemente false, per buttarle via tutte mi basterà trovare, in ciascuna di esse, una qualche ragione di dubbio. E neppure dovranno, a tal fine, essere percorse una ad una, perché sarebbe un compito infinito; ma, dato che, una volta scalzate le fondamenta, tutto ciò che è costruito sopra di esse crollerà da sé, attaccherò subito i principi stessi sui quali si reggeva tutto ciò in cui un tempo credevo.

II. Ciò che è dubbio deve addirittura essere considerato come falso

Anzi meglio: quelle cose delle quali verremo a dubitare, sarà utile prenderle per false, affinché possiamo trovare in modo tanto più chiaro quel che sia più certo e più facile a conoscersi.