

Quaderni
leif

Semestrale del Laboratorio di Etica
e Informazione Filosofica

Università di Catania

Direttore

MARIA VITA ROMEO

Redazione

MASSIMO VITTORIO (coordinatore), FLORIANA FERRO,
ANTONIO G. PESCE, ELISABETTA TODARO, DANIELA VASTA

Segreteria di redazione

MANUELA FINOCCHIARO, CINZIA GRAZIA MESSINA

Comitato Scientifico

PAOLO AMODIO (Università «Federico II», Napoli)
LAURA BERCHIELLI (Université «Blaise Pascal», Clermont Ferrand)
DOMENICO BOSCO (Università di Chieti-Pescara)
CALOGERO CALTAGIRONE (Università LUMSA, Roma)
RICCARDO CAPORALI (Università di Bologna)
CARLO CARENA (Casa editrice Einaudi)
DOMINIQUE DESCOTES (Université «Blaise Pascal», Clermont Ferrand)
LAURENCE DEVILLAIRS (Centre Sèvres et Institut catholique de Paris)
GÉRARD FERREYROLLES (Université Paris Sorbonne-Paris IV)
DENIS KAMBOUCHNER (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)
GORDON MARINO (St. Olaf College, Minnesota USA)
DENIS MOREAU (Université de Nantes)
GIUSEPPE PEZZINO (Università di Catania)
PHILIPPE SELLIER (Université Paris Sorbonne-Paris IV)
PAOLO VINCIERI (Università di Bologna)

Direttore responsabile

GIOVANNI GIAMMONA

Direzione, redazione e amministrazione

Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania.
Piazza Dante, 32 - 95124 Catania.
Tel. 095 7102343 - Fax 095 7102566
Email: mariavitaromeo@unict.it

ISSN 1970-7401

© 2013 - Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università di Catania

Registrazione presso il Tribunale di Catania, n. 25/06, del 29 settembre 2006

Impaginazione e stampa:

emmedue, grafica editoriale
di Pietro Marletta,
via Delle Gardenie 3, Belsito,
95045 Misterbianco (CT),
tel. 095 71 41 891,
e-mail: emmegrafed@tiscali.it

AGORÀ

Carmelo Vigna	Che cosa è bene?	5
Alberto Frigo	Montaigne et la «culture de l'âme»	11
Denis Kambouchner	Descartes, l'infini et l'autre homme	33
Maria Vita Romeo	I dubbi sul cogito di Descartes	49

SPIGOLATURE

Maria Vita Romeo	Pascal in Giappone	81
Antonio Giovanni Pesce	Augusto Del Noce. Il filosofo e la storia	84
Massimo Vittorio	Machiavelli tra utopie e ragion critica	92



Simon Vouet, *La Carità divina*, c. 1640, Paris, Musée du Louvre.

MARIA VITA ROMEO

I dubbi sul cogito di Descartes

NEL 1637, ANNO DELLA PUBBLICAZIONE del *Discours de la méthode*, Mersenne scrive a Descartes, facendogli notare la stretta affinità tra il suo «*je doute, donc je suis*»¹ ed il «*si enim fallor, sum*» di sant'Agostino. In quell'occasione, bisogna ragionevolmente ipotizzare che Mersenne abbia inviato a Descartes o una copia del *De civitate Dei*² o la trascrizione del brano di Agostino da cui era possibile dedurre tale analogia. Essendo stata purtroppo perduta questa lettera, quanto ipotizzato si evince esclusivamente dalla risposta, del giugno 1637, di Descartes al padre Mersenne:

Ho già ricevuto tutti i pacchi cui fate riferimento nella vostra ultima, ma non vi ho scritto niente del biglietto in cui c'erano gli errori di stampa, poiché erano ormai stati stampati, né del passo di sant'Agostino, poiché non mi sembra che se ne serva come me ne servo io³.

¹ *Discorso sul metodo*, in *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 61, che d'ora in poi indicheremo con BOP, I.

² Si tratta del seguente passo del *De civitate Dei*, XI, 26: «Ed è assolutamente certo, al di là dell'illusoria apparenza delle immaginazioni e delle immagini, che io esisto e che ne ho coscienza e amore. In relazione a questi tre oggetti non si ha il timore dell'obiezione degli accademici: "E se t'inganni?". "Se m'inganno, esisto". Chi non esiste, non si può neanche ingannare e per questo esisto se m'inganno. E poiché esisto se m'inganno, non posso ingannarmi d'esistere, se è certo che esisto perché m'inganno. Poiché dunque, se m'ingannassi, esisterei, anche se m'ingannassi, senza dubbio non m'inganno nel fatto che ho coscienza di esistere. Ne consegue che anche del fatto che ho coscienza di aver coscienza non m'inganno. Come ho coscienza di esistere, così ho coscienza anche di aver coscienza. E quando faccio oggetto di amore queste due cose, aggiungo un terzo aspetto di inestimabile valore alle cose di cui ho coscienza. Non posso ingannarmi di amare, poiché non m'inganno sulle cose che amo ed anche se esse ingannano, è vero che amo cose che ingannano. Infatti non v'è motivo d'essere giustamente biasimato e giustamente trattenuto dall'amore delle cose false, se è falso che le amo. Al contrario, se quei due oggetti sono veri e certi, non si può dubitare che anche l'amore verso di loro, nell'atto che sono amati, è vero e certo. E come non si vuole non esistere, così non si vuole non esser felici. E non si può esser felici se non si esiste».

³ *Lettera a Mersenne*, giugno 1637, in *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005, p. 393. D'ora in poi indicheremo con TLB.

A quella data appare dunque sicuro che, per espressa testimonianza dello stesso Descartes, questi abbia letto il *De civitate Dei* o quanto meno il passo agostiniano inviatogli da Mersenne. Infatti, non si spiegherebbe altrimenti la giustificazione cartesiana fondata sul differente uso del principio antisettico rispetto ad Agostino («non mi sembra che se ne serva come me ne servo io»). A questo punto, sembra che la questione sia chiusa; anzi, sembra che sia soprattutto il filosofo francese a voler considerare chiusa la questione: *causa finita est*, almeno per lui.

Ma, a ben considerare, la questione non è proprio chiusa. Infatti, il 15 novembre 1638, a più di un anno di distanza dalla precedente lettera, Descartes torna a scrivere ad un Mersenne che non demorde facilmente:

Ho cercato la lettera in cui mi avete citato il passo di Agostino, ma non sono riuscito a trovarla. Non sono neppure riuscito a trovare le opere di questo santo, per vedervi ciò che mi scrivete e di cui vi ringrazio⁴.

Ora, stando a quest'ultima lettera, Descartes afferma di non aver avuto la possibilità di leggere le opere di Agostino⁵, negando così quella sua precedente giustificazione del giugno del 1637, fondata sul differente uso del «*si enim fallor, sum*» agostiniano rispetto al suo «*je doute, donc je suis*». Insomma, una stranezza che si va ad aggiungere ad un'altra: il 24 dicembre del 1640, a chiusura di una lettera inviata sempre a Mersenne, Descartes afferma:

Voi mi avete avvertito precedentemente di un passo di sant'Agostino che riguarda il mio *Penso, dunque sono*, di cui mi avete, mi sembra, chiesto di nuovo in seguito; si trova nel Libro undicesimo del *De civitate Dei*, cap. 26⁶.

Così, a quasi quattro anni di distanza da quel giugno 1637, pare che Descartes abbia finalmente avuto modo di leggere l'opera di Agostino e di effettuarne anche uno studio accurato, citando il brano in questione in maniera precisa. Tuttavia, egli non aggiunge altro, non prova nemmeno a giu-

⁴ Lettera a Mersenne, 15 novembre 1638, in TLB, p. 925.

⁵ Cfr. A. Espinas, *Descartes et la morale*, Paris, Bossard, 1925, t. I, p. 188. Su ciò cfr. anche H. Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1978, p. 15.

⁶ Lettera a Mersenne, dicembre 1640, in TLB, p. 1349.

stificarsi con Mersenne che a più riprese gli aveva chiesto lumi sull'argomento. Cosa strana, quest'ultima, perché appena qualche mese prima, in una lettera del 14 novembre 1640 inviata a Colvius, il filosofo francese aveva scritto:

Vi sono grato per avermi segnalato il passo di sant'Agostino, col quale il mio *Io Penso, dunque sono* ha qualche rapporto. Sono stato oggi a leggerlo nella Biblioteca di questa città, e trovo, in verità, che egli se ne serve per provare la certezza del nostro essere, e, in seguito per far vedere che c'è in noi una qualche immagine della Trinità, in quanto siamo, sappiamo di essere ed amiamo questo essere e questa scienza che è in noi. Io invece me ne servo per far conoscere che questo *io* che pensa è *una sostanza immateriale*, e che non ha nulla di corporeo: sono due cose molto diverse. Ed è cosa di per sé così semplice ed è così naturale inferire che si è per il fatto che si dubita, che sarebbe potuta cadere sotto la penna di chiunque; non per questo non sono ben contento di averlo trovato in Sant'Agostino, se non altro per chiudere la bocca a quegli spiriti gretti che hanno cercato di cavillare su questo principio⁷.

Tentiamo di mettere ordine nella vicenda filosofica: in questa lettera a Colvius, il filosofo francese ci fa sapere che finalmente ha letto il passo di Agostino presso la biblioteca di Leida («Sono stato oggi a leggerlo nella Biblioteca di questa città») ed ha «scoperto» quello che già egli stesso aveva rivelato a Mersenne nel 1637: ovverosia, che c'era bensì analogia tra la sua formula e quella di Agostino, ma l'uso era diverso. Ne prendiamo atto, anche se non comprendiamo come Descartes, sull'uso diverso della formula, abbia tratto le stesse conclusioni quasi tre anni prima, senza leggere allora nemmeno un passo dell'Ipponate. Intendiamoci, di solito nelle lettere si è costretti a riassumere, a restare in superficie senza dare spazio ad opportuni approfondimenti. E indubbiamente questo è pure il caso di Descartes. Nondimeno, fino a questo momento il nostro filosofo ingenera l'impressione, se non il sospetto, che voglia tergiversare, che voglia eludere la questione posta da Mersenne e poi da altri.

In soccorso di un Descartes messo in difficoltà dalle osservazioni di un Mersenne o di un Colvius giunge la tesi di Henri Gouhier⁸, secondo cui

⁷ Lettera a Colvius, in TLB, p. 1333.

⁸ Cfr. H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, cit., pp. 17-8.

l'autore del *Discorso sul metodo*, nel 1637, avrebbe letto il brano di Agostino solo dalla trascrizione che ipoteticamente ne avrebbe fatto Mersenne nella lettera di quello stesso anno. Infatti, non si sa con certezza dove Descartes risiedesse nel 1638; di certo non si trovava in una città universitaria, quindi non era facile per lui procurarsi il testo di Agostino. Invece, a partire dall'aprile del 1640 egli si trova proprio a Leida, città universitaria. Pertanto, quando riceve la lettera di Colvius, ove anche quest'ultimo gli fa notare il passo di sant'Agostino, egli può facilmente procurarsi il *De civitate Dei* in biblioteca e consultare finalmente il brano in questione.

In sintesi, questa è la tesi di Gouhier che, se da un lato sembra chiarire alcuni dubbi, dall'altro non li dissolve del tutto. Resta, infatti, da capire 1) perché nella lettera del 1637 Descartes ammetta implicitamente di conoscere l'opera o quanto meno il passo del *De civitate Dei*, visto che ne esprime persino un giudizio; 2) e perché nel 1638, esattamente dopo diciotto mesi, dichiara di non trovare più né la lettera di Mersenne né le opere di Agostino. Inoltre, ammettendo che abbia perso la lettera di Mersenne, in cui era riportato il brano agostiniano, e che solo nella primavera del 1640, trovandosi a Leida, abbia avuto modo di leggere il passo del *De civitate Dei*, come mai, nella lettera a Mersenne del 24 dicembre 1640, si limita a dargli le coordinate dell'opera agostiniana – «si trova nel Libro undicesimo del *De civitate Dei*, cap. 26» – senza fornirgli alcuna spiegazione? e perché, invece, nel novembre del 1640, fornisce a Colvius una spiegazione più dettagliata?

Come abbiamo visto, nella lettera a Colvius, Descartes afferma senza indugio alcuno che Agostino si sarebbe servito del principio in questione, per «provare la certezza dell'essere» e per provare che il nostro essere è ad immagine e somiglianza di Dio. Egli invece si serve del suddetto principio per «far conoscere che l'io che pensa è una *sostanza immateriale*». Un'affermazione, quest'ultima, che ancora una volta non può non sorprendere, poiché nella *Meditatio* II Descartes non utilizza il termine «sostanza immateriale». In verità, in quest'opera non troviamo nemmeno la formula «*ego cogito, ergo sum*». Quanto al concetto di *imago Dei*, come sappiamo, esso sarà oggetto della *Meditatio* III. Addirittura, su questa questione Jean-Luc Marion arriva a scrivere:

Le differenze invocate da Descartes per distinguersi da Agostino non riposano di fatto che su citazioni inesatte del suo stesso testo; [...] Descartes non prova razionalmente, almeno qui, in che cosa il suo *ego sum* differisca da quello di Agostino⁹.

Alla luce di tutto ciò, non sembra affatto un caso che Descartes si rivolga a Colvius, per giustificare la differenza tra la sua filosofia e quella di Agostino: egli, infatti, non poteva fornire una simile spiegazione a un Mersenne o ad un Arnauld, teologi di fama e esperti conoscitori del pensiero agostiniano, che non avrebbero certamente avuto alcuna remora a fargli notare l'infondatezza della sua giustificazione. Per Agostino, infatti, è vero che il pensiero trae dal dubbio la certezza della sua esistenza, ma non solo. Infatti, nel *De Trinitate*, e precisamente nel libro VII e nel libro X, l'Ipponate insiste sull'idea che l'anima è una sostanza spirituale che non ha nulla di corporeo.

Ogni spirito sa di sé, con certezza, di comprendere, di esistere e di vivere. Lo spirito dunque non aggiunga nulla al fatto che conosce se stesso, quando ode il comando di conoscere se stesso. Esso, infatti, sa con certezza che questo comando è rivolto a sé, a sé che esiste, che vive, che comprende. Ma esiste anche il cadavere, anche gli animali vivono: ma né il cadavere né gli animali comprendono. Sa dunque di esistere e di vivere nel modo stesso in cui esiste e vive l'intelligenza. [...] Di conseguenza ciò che comprende esiste e vive¹⁰.

E a sottolineare la veracità delle cose che si conoscono con lo spirito rispetto a quelle che si conoscono con i sensi, poco più avanti Agostino afferma:

⁹ J.-L. Marion, *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, tr. it. di I. Agostini, Firenze, Le Monnier, 2010, p. 25.

¹⁰ *De Trinitate*, 10.13. Sempre a sottolineare la differenza tra le cose spirituali e quelle corporali, Agostino scrive: «Coloro che ritengono che lo spirito è o un corpo o la coesione e l'equilibrio di un corpo vogliono che tutti questi atti dello spirito siano degli accidenti la cui sostanza sarebbe l'aria, il fuoco o qualche altro corpo che essi identificano con lo spirito. L'intelligenza si troverebbe dunque nel corpo come un suo attributo; il corpo sarebbe il soggetto, questa un accidente del soggetto. Il soggetto cioè sarebbe lo spirito, che essi ritengono sia un corpo, l'intelligenza sarebbe un accidente del soggetto; così come tutte le altre cose di cui abbiamo certezza, come abbiamo ricordato. Vicina a questa è l'opinione di coloro che ritengono che lo spirito non sia un corpo, ma lo considerano la coesione e l'armonia del corpo. La differenza consiste nel fatto che i primi dicono che lo spirito è una sostanza come soggetto, nel quale l'intelligenza si radica quale accidente, mentre gli altri affermano che lo spirito stesso si radica quale accidente in un soggetto, cioè nel corpo di cui è la coesione e l'armonia. Di conseguenza possono pensare l'intelligenza diversamente che come un accidente radicato nello stesso soggetto, cioè nel corpo?» (*De Trinitate*, 10. 15).

Ma poiché si tratta della natura dello spirito, rimuoviamo dalla nostra considerazione tutte le conoscenze che ci provengono dall'esterno per mezzo dei sensi del corpo e consideriamo con più diligenza ciò che abbiamo stabilito, cioè che tutti gli spiriti conoscono se stessi con certezza. [...] Di vivere, tuttavia, di ricordare, di comprendere, di volere, di pensare, di sapere e giudicare, chi potrebbe dubitare? Poiché, anche se dubita, vive; se dubita, ricorda donde provenga il suo dubbio; se dubita, comprende di dubitare; se dubita, vuole arrivare alla certezza; se dubita, pensa; se dubita, sa di non sapere; se dubita, giudica che non deve dare il suo consenso alla leggera. Perciò chiunque dubita di altre cose, non deve dubitare di tutte queste, perché, se non esistessero, non potrebbe dubitare di nessuna cosa¹¹.

Da ciò Agostino deduce chiaramente che «lo spirito, conoscendo se stesso, conosce la sua sostanza»; infatti

è del tutto illogico affermare che si conosce una cosa di cui si ignora la sostanza. Perciò mentre lo spirito si conosce, conosce la sua sostanza e, se si conosce con certezza, conosce con certezza la sua sostanza. [...] Dunque non è nessuna di queste cose, ed il comando di conoscersi si riconduce a questo: che esso sia certo di non essere alcuna delle cose di cui non è certo e che sia certo solo di essere ciò che esso è certo di essere¹².

Alla luce di quanto esaminato finora, appare alquanto difficile credere che Descartes non conoscesse né stimasse le opere di sant'Agostino. A prova di ciò basterebbe la lettera cartesiana indirizzata a Padre Marin Mersenne nell'aprile del 1641:

Coloro che dicono che Dio inganna continuamente i dannati, e che può anche ingannarci continuamente, contraddicono la base stessa della fede e di tutta la nostra credenza che Dio *non può mentire*. Ciò è ripetuto in tanti luoghi in Sant'Agostino, San Tommaso e altri che mi stupisco che qualche teologo lo contraddica, ed essi devono rinunciare ad ogni certezza se non ammettono come assioma che *Dio non può ingannarci*¹³.

Si aggiunga che Mersenne e Arnauld conoscevano molto bene le opere di sant'Agostino, e perciò non potevano non cogliere la stretta analogia tra Descartes e l'Ipponate. Un'analogia che Louis De La Forge, il quale viene collocato da Gouhier tra i membri del cosiddetto agostinismo cartesianiz-

¹¹ Ivi, 10. 14.

¹² Ivi, 10. 16.

¹³ *Lettera a Mersenne*, 21 aprile 1641, in TLB, p. 1447.

zato¹⁴, nella *Préface* del 1677 al *Traité de l'homme* di Descartes, dopo aver esposto la dottrina delle *Meditazioni metafisiche* scrive: «Écoutons maintenant saint Augustin, lequel, à la fin du neuvième chapitre, et dans tout le dixième, du 10 livre de la *Trinité*, dit ces excellentes parole»¹⁵, e cita di seguito per intero i suddetti capitoli del *De Trinitate*.

D'altra parte, lo stesso Gouhier fa notare come davanti a due testi agostiniani, quali il *De libero arbitrio* e soprattutto il *De Trinitate*, ove si dimostra sia l'esistenza dell'anima, sia la sua immaterialità, non si possa non pensare alla *Seconde Méditation* cartesiana, la cui analogia è talmente evidente che risulta difficile non porre la questione se Descartes abbia più o meno volontariamente cancellato un ricordo¹⁶.

Eppure, nonostante quest'evidenza, Gouhier prende le distanze da quest'ultima ipotesi, difesa invece da Léon Blanchet¹⁷ e da Alfred Espinas. Infatti, benché sia evidente la stretta analogia fra il *De Trinitate* e le *Meditazioni*, da ciò non si può dedurre, secondo Gouhier, che Descartes abbia letto l'opera di Agostino prima di pubblicare le sue *Meditazioni*. D'altronde, fa notare ancora Gouhier, nessuno dei suoi corrispondenti gli ha segnalato questo testo di Agostino. Arnauld, Colvius e Mersenne, per esempio, si sono limitati a segnalargli il *De civitate Dei* e il *De libero arbitrio*. Solo nel 1648 Arnauld gli invierà il riferimento del *De Trinitate*.

Si aggiunga che, nella prospettiva di Gouhier, se Descartes avesse realmente letto il *De Trinitate*, avrebbe certamente potuto rispondere ad Arnauld o a Mersenne di «possedere qualcosa di superiore rispetto a ciò che loro gli segnalavano»¹⁸. Insomma, secondo questa tesi, non ci sarebbe affatto da meravigliarsi che un grande filosofo come Descartes, nel XVII secolo, non avesse letto niente di Agostino. Tutto normale. E neppure dovrebbe destare meraviglia che il grande Descartes leggesse di Agostino solo i brani che i suoi corrispondenti si accanivano a presentargli. Insomma, i suoi pe-

¹⁴ H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, cit., pp. 13-4.

¹⁵ L. De La Forge, *Préface* a R. Descartes, *Traité de l'homme*, avec les remarques de L. De La Forge, Paris, Theodor Cirard, 1677², pp. 51-7.

¹⁶ «Il serait difficile de ne pas poser la question d'un souvenir plus ou moins volontairement oublié» (H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, cit., p. 174).

¹⁷ Cfr. L. Blanchet, *Les antécédents historiques* du «*Je pense, donc je suis*», Paris, Alcan, 1920.

¹⁸ Cfr. H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin, 1924, p. 291.

tulanti corrispondenti si erano limitati a segnalargli soltanto il *De civitate Dei* e il *De libero arbitrio*; quindi Descartes non conosceva, non poteva conoscere e non era tenuto a conoscere il *De Trinitate*. E se qualcuno avesse un residuo di dubbio, Gouhier è ben disposto a fornire la sua controprova definitiva: se Descartes avesse letto il *De Trinitate* e vi si fosse ispirato, non avrebbe esitato a confessarlo ai suoi corrispondenti¹⁹.

Eppure, a noi sembra evidente l'atteggiamento contraddittorio di Descartes su questa questione: per esempio, la lettera di Descartes a Mersenne, dell'aprile del 1641, rivela ancora una volta l'atteggiamento alquanto incongruente del filosofo francese che, come abbiamo visto, a distanza di pochi mesi o afferma o nega di conoscere le opere di Agostino. Si pensi alla risposta, del 4 giugno del 1648, ad una lettera di Arnauld, ove Descartes non accenna minimamente a quanto affermato dal teologo di Port-Royal, il quale si felicitava con l'autore delle *Meditazioni*, per aver trovato nella sua dottrina della distinzione tra anima e corpo una stretta somiglianza con quanto affermato da sant'Agostino nel *De Trinitate*:

Le vostre dissertazioni sulla distinzione della mente dal corpo, certo, mi paiono chiare, perspicue e divine; e non senza grande diletto mi sono accorto che – giacché nulla è più antico della verità – più o meno le stesse cose sono state oggetto di discussione da parte di Sant'Agostino, in quasi tutto il libro X del *De Trinitate*, ma specialmente del capitolo 10²⁰.

¹⁹ Sostenitore di un tomismo cartesiano, Gouhier critica i sostenitori dell'agostinismo cartesiano come Gilson, Espinas e Blanchet. Quest'ultimo, in particolare, sarebbe andato contro ogni criterio di scientificità, inferendo, dalla "semplice" analogia tra il *De Trinitate* e le *Meditazioni*, che Descartes avrebbe letto l'opera di Agostino prima di pubblicare le *Meditazioni*. Così Gouhier si domanda se da questa semplice analogia sia «legittimo concluderne: Descartes ha letto il *De Trinitate* prima di scrivere le sue *Meditazioni*?». E continua: «Notiamo che nessuno dei suoi corrispondenti gli ha segnalato questo testo; è solo nel 1648 che Arnauld gli invierà questo riferimento; bisogna dunque supporre che egli ha volontariamente nascosto questa lettura, poiché quando gli si raccomandava dei testi del *De Civitate Dei* o del *De libero arbitrio*, lui che si diceva felice di essere d'accordo con il maestro della filosofia cristiana, avrebbe potuto brandire il suo *De Trinitate* e gridare ai suoi corrispondenti: "Ma io possiedo qualcosa di meglio rispetto a ciò che voi mi segnalate". Tutto questo rende molto arida l'affermazione di Blanchet: "la probabilità di una lettura del *De Trinitate*, fatta anteriormente alla redazione delle *Meditazioni*, ci appare almeno molto grande e vicinissima alla certezza". D'altra parte non bisogna esagerare l'influenza delle letture su uno spirito come questo che ha definitivamente dichiarato il valore delle filosofie passate» (H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, cit., p. 291).

²⁰ «Ce que vous avez écrit de la distinction qui est entre l'âme et le corps me semble très clair, très évident, et tout divin, et comme il n'y a rien de plus ancien que la vérité, j'ai eu une singulière

Eppure, non solo Descartes non poteva non conoscere le opere di Agostino, fosse solo dalle segnalazioni dei suoi corrispondenti, ma non poteva non riconoscere l'autorità di questo santo:

Vi sono molto obbligato – scrive Descartes a Mesland nel 1644 – per le informazioni che mi date sui luoghi di sant'Agostino che possono servire a confermare le mie opinioni; altri miei amici avevano già fatto qualcosa di simile e provo una grandissima soddisfazione nel constatare che i miei pensieri s'accordano con quelli di un personaggio così santo ed eminente²¹.

Alla luce di tutto ciò, risulterebbe poco chiara la scelta cartesiana di rinunciare a servirsi di un'alleanza così vantaggiosa, quale era quella agostiniana, che certamente avrebbe dato man forte, specie contro gli scettici, al suo argomento sull'esistenza immateriale dell'*ego*. Eppure, su ciò Descartes non sembra mostrare esitazione alcuna; come infatti si evince dalla risposta ad Arnauld, egli preferiva difendersi da sé, con i suoi propri argomenti, piuttosto che servirsi di quelli di altri, si trattasse pure di Agostino:

Non mi dilungherò qui a ringraziare il Signore Illustrissimo [Arnauld] per avermi appoggiato con l'autorità di sant'Agostino ed avere esposto i miei argomenti in un modo che sembra quasi che egli tema che ad altri non appaiono abbastanza forti²².

Ma perché un simile rifiuto? In fondo, se un'autorità come quella di Agostino non avrebbe certamente potuto che rafforzare, contro gli scettici, un argomento debole; di certo non avrebbe indebolito un argomento di per sé forte. Ora, secondo Marion, un simile atteggiamento da parte di Descartes si può giustificare solo se fondato su delle ragioni valide; ragioni che, a detta del critico cartesiano, questa volta sono solide. Quando, nel

satisfaction de voir que presque les mêmes choses avoient été autrefois agitées [fort clairement] fort agréablement par saint Augustin, dans tout le livre dixième de la Trinité, mais principalement au chapitre dixième»; «Quæ de mentis a corpore distinctione disseruisti, certe clara perspicua, divina mihi videntur, atque ut veritate nihil antiquius, eadem fere a S. Augustino, toto pene libro 10 de Trinitate, sed maxime capite 10, luculenter esse disputata non sine magna voluptate percepi» (*Lettere de Arnauld à Descartes*, 3 juin 1648, in Descartes, *Correspondance avec Arnauld et Morus*, texte latin et traduction, introduction et notes par G. Lewis, Paris, Vrin, 1953, p. 61).

²¹ *Lettera a Mesland*, 2 maggio 1644, in TLB, p. 1909.

²² *Risposta alle quarte obiezioni*, in BOP, I, p. 977.

1641, Descartes pubblica le *Meditazioni*, Arnauld ad apertura della sua obiezione si felicita con l'autore per avere stabilito,

quale principio di tutta la sua Filosofia, il medesimo principio del Divino Agostino, uomo di penetrante ingegno e nei confronti del quale si deve avere la più grande ammirazione non solo in Teologia, ma anche in Filosofia²³.

Ed infatti – precisa in maniera più esplicita Antoine Arnauld – nell'opera agostiniana *De libero arbitrio*, II, 3, 7, si legge:

per cominciare da ciò che è più manifesto, la prima cosa che ti chiedo è se esisti; o forse temi di sbagliarti sul fatto che me lo stai chiedendo visto che, se non esistessi, non potresti assolutamente sbagliare?²⁴

Ora, per meglio far notare la somiglianza tra il ragionamento agostiniano e quello cartesiano, Arnauld fa seguire subito dopo un brano della *Meditatio* II ove si legge:

Ma esiste un non so quale ingannatore, sommamente potente, sommamente astuto che, ad arte, mi fa sbagliare sempre²⁵.

Per Arnauld, dunque, nessun dubbio: il suo Agostino e Descartes fondavano le loro rispettive filosofie a partire dallo stesso principio. In quest'occasione, Descartes, rispondendo all'obiezione di Arnauld, si limita semplicemente a ringraziarlo, senza nemmeno provare questa volta a giustificarsi. Eppure, secondo Marion, in quest'ultimo caso Descartes avrebbe potuto «difendersi»; se non l'ha fatto, forse è stato per non alienarsi le simpatie di un agostiniano dichiarato. Se, infatti, precisa Marion, paragoniamo i due testi in questione – quello di Agostino e quello di Descartes – notiamo subito una differenza: Agostino «deduce l'esistenza direttamente dal fatto di ingannare se stessi», in tal modo l'argomento di Agostino «rimane

²³ *Quarte obiezioni*, in BOP, I, p. 945.

²⁴ Questo brano agostiniano è riportato da Arnauld in latino: «Abs te quæro, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis, an tu forte metuis, ne hac in interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?» (*Quarte obiezioni*, in BOP, I, p. 946).

²⁵ «Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me sempre fallit. Haud dubie ego etiam sum, si me fallit» (*Meditazioni*, in BOP, I, p. 713). Questo brano delle *Meditazioni* è riportato da Arnauld nella sua quarta obiezione alle *Meditazioni*, in BOP, p. 947.

nel quadro dell'identità della mente con sé stessa». Descartes, invece, parla di un ingannatore esterno, che mi inganna, che è altro da me. Così, deduce Marion,

contrariamente a ciò che pretende Arnauld [...] non si tratta di uno stesso ragionamento: in un caso, una tautologia, nell'altro un interlocutore – un'identità o un dialogo²⁶.

Pertanto se la formula cartesiana «*ego sum, ergo cogito*» del 1627²⁷, del 1637²⁸ e del 1644 rinvia alla tautologia «*si non esses, falli omnino non posses*» di Agostino; la formula «*ego sum, ego existo*» della *Meditatio* II²⁹ si regge sulla formula «*ego sum, si me fallit*» del Descartes del 1641. Sicché Marion può concludere:

In quest'ottica si comprende [...] come Descartes non conquistò la sua tesi originale se non *contro* quella di Agostino (e, allo stesso tempo, *contro* i suoi propri enunciati del 1637 e 1644)³⁰.

Ciò spiegherebbe anche perché Descartes non abbia esitato a sottolineare, quasi con sufficienza, che il ragionamento secondo cui «*si è per il fatto che si dubita*» sia così semplice e così naturale che sarebbe potuto cadere sotto la penna di chiunque. Ed un «chiunque» era proprio sant'Agostino. «Difficilmente – esclama Marion – si può immaginare maggiore insolenza»³¹.

Alla luce di tutto ciò, secondo Marion, Descartes rifiuta l'autorità di Agostino sol perché quest'ultimo si atteneva alla formula canonica, «*se dubito esisto*», formula che restava chiusa all'interno del soggetto stesso, disconoscendo l'alterità grazie alla quale, invece, si rende possibile la certezza dell'ego. Descartes, dunque, si rifa inizialmente alla formulazione canonica «*ego cogito, ergo sum*», per poi sostituirla con la formulazione non canonica,

²⁶ J.-L. Marion, *Questioni cartesiane*, cit., p. 26.

²⁷ Cfr. *Regole per la direzione dell'ingegno*, in *Opere postume 1650-2009*, regola III, p. 695. D'ora in poi indicheremo con BOP, II.

²⁸ Nella redazione in lingua francese del *Discorso sul metodo* troviamo l'espressione: *Je pense, donc je suis*, in BOP, I, cit., p. 60.

²⁹ *Meditazioni. Seconda*, in BOP, I, cit., 714.

³⁰ J.-L. Marion, *Questioni cartesiane*, cit., p. 26.

³¹ Ivi, nota 51.

espressa nelle *Meditazioni*, «*ego sum, ego existo*», ove l'esistenza dell'io sembra essere garantita dall'altro che mi può ingannare. Occorre inoltre sottolineare che la certezza dell'esistenza dell'io non è frutto di un sillogismo del tipo: «tutto ciò che pensa esiste, io penso, quindi io esisto»; è una verità che è colta non già col ragionamento bensì con l'intuizione. Il «*penso dunque sono, ossia esisto*» assume dunque tutte le caratteristiche del principio primo, su cui fondare l'edificio filosofico che Descartes ha in mente. Si tratta di un atto intuitivo grazie al quale io percepisco la mia esistenza in quanto essere pensante, dal momento che non c'è separazione tra pensare ed essere:

Quando ci accorgiamo di essere cose pensanti, questa è una nozione prima, che non viene conclusa in base a sillogismo alcuno; e neanche quando qualcuno dice, *io penso, dunque sono, ossia esisto*, egli deduce dal pensiero l'esistenza attraverso il sillogismo, ma la viene a conoscere per semplice intuito della mente come una cosa per sé nota, come risulta dal fatto che, se l'avesse dedotta attraverso un sillogismo, avrebbe prima dovuto conoscere questa premessa maggiore, *tutto ciò che pensa è, ossia esiste*; senz'altro, invece, l'apprende piuttosto a partire dal fatto che esperisce in sé che non è possibile che pensi se non esiste. Appartiene infatti alla natura della nostra mente di formare proposizioni generali della conoscenza di quelle particolari³².

Senza dubbio, l'interpretazione di Marion è affascinante ma non pienamente convincente, giacché non spiega il motivo per cui Descartes ritornerà nel 1644, nei suoi *Principi di Filosofia*, ad abbracciare la famosa formula canonica tanto disprezzata³³.

Sui rapporti tra sant'Agostino e Descartes, appare plausibile la tesi di Alfred Espinas³⁴, secondo cui l'autore del *Discorso sul metodo*, già non del tutto esente da risonanze agostiniane, comincia a subire in modo più rile-

³² *Meditazioni. Seconde risposte*, in BOP, I, p. 867.

³³ «E laddove ho detto che questa proposizione: *io penso, dunque sono* è, tra tutte, la prima e la più certa che si presenti a colui che filosofi con ordine, non per questo ho negato che, prima di essa occorra sapere *cosa sia il pensiero, cosa l'esistenza, cosa la certezza*, e ancora, *che non può essere che ciò che pensa non esista*, e così via; ma poiché queste nozioni sono semplicissime, e tali che da sole non ci fanno conoscere alcuna cosa esistente, per questo ho ritenuto che non fosse necessario enumerarle» (*Principi della filosofia*, I parte, X, in BOP, I, p. 1717). Su ciò cfr. anche il *De Trinitate*.

³⁴ A. Espinas, *Descartes et la morale*, cit., pp. 184-211.

vante il fascino di Agostino nel periodo in cui frequenta il cardinale Bérulle ed i suoi discepoli Condren e Gibieuf³⁵. Tale periodo cade tra la fine della stesura delle *Regulae* (1627-29) e l'inizio dei lavori sulle *Meditazioni*. A prova di tale influenza agostiniano-berulliana, si consideri la diversa prospettiva gnoseologica tra queste due opere cartesiane che fanno quasi da *terminus a quo* e da *terminus ad quem*: le *Regulae* sembrano adottare la soluzione platonica espressa nel *Timeo*, secondo cui i dati provenienti dal mondo esterno s'imprimono sui sensi³⁶; le *Meditazioni*, invece, affermano che la conoscenza degli attributi essenziali dei corpi avviene come quella delle anime: grazie alle idee innate. Nel sancire che l'anima non ha bisogno del corpo né per pensare né per essere, sta dunque lo spiritualismo cartesiano espresso chiaramente nelle *Meditazioni*; spiritualismo che, secondo Espinas, si manifesta in Descartes nel periodo in cui comincia a lavorare proprio a quest'opera:

Arruolato, in qualche modo come sant'Agostino, nella milizia dei difensori di Dio contro gli scettici, i panteisti e i naturalisti, Descartes, guardandosi bene dal correggere qua e là il pensiero del suo modello, prese molto da sant'Agostino, molto deliberatamente, e così le *Meditazioni* incorporano, sotto delle forme eleganti, la teologia del IV secolo³⁷.

³⁵ Tabaraud nella *Histoire de Pierre de Bérulle*, mostra come fosse impossibile vivere accanto a Bérulle senza subire l'influenza agostiniana. Bérulle infatti «aimait à nourrir son esprit et à échauffer son cœur par une lecture assidue de ce grand docteur. C'est dans cette étude qu'après celle des livres sacrés il avait puisé la meilleure partie de ses lumières. Il le mettait au-dessus des autres Pères pour son esprit et pour sa doctrine et il l'honorait singulièrement comme le défenseur de la grâce de Jésus-Christ, comme le protecteur s'il faut ainsi le dire, de Dieu contre l'homme. Il voulait même que cette dévotion passât jusqu'à ses disciples» (M. Tabaraud, *Histoire de Pierre de Bérulle*, Paris, Adrien Égron, 1817, t. II, p. 181).

³⁶ «Prima di tutto, secondo la mia opinione, si devono distinguere queste cose. Che è quello che sempre è e non ha nascita, e che è quello che nasce sempre e mai non è? L'uno è apprehensibile dall'intelligenza mediante il ragionamento, perché è sempre nello stesso modo; l'altro invece è opinabile dall'opinione mediante la sensazione irrazionale, perché nasce e muore, e non esiste mai veramente. [...] Dunque, intorno a tutto il cielo o mondo o, se voglia chiamarsi con altro nome, si chiami pure così, conviene prima considerare quel che abbiamo posto che si deve considerare in principio intorno ad ogni cosa, se cioè è stato sempre, senz'aver principio di nascita, o se è nato, cominciando da un principio. Esso è nato: perché si può vedere e toccare ed ha un corpo, e tali cose sono tutte sensibili, e le cose sensibili, che son apprese dall'opinione mediante la sensazione, abbiamo veduto che sono in processo di generazione e generate» (*Timeo* 28a-28c).

³⁷ A. Espinas, *Descartes et la morale*, cit., t. 1, p. 185.

Come attesta Baillet³⁸, Bérulle fu il direttore spirituale di Descartes; e pare sia stato proprio l'incontro con Bérulle a provocare in Descartes quel grande cambiamento, che lo porterà ad abbandonare le scienze per dedicarsi allo studio dell'uomo. Infatti, secondo Baillet, a partire dal 1623 il grande filosofo francese abbandona definitivamente i suoi interessi scientifici. D'altronde, scrivendo a Mersenne nel 1638, Descartes stesso confermerà la decisione di non volersi più occupare di geometria. Così, dopo aver esposto a Mersenne le sue ragioni in merito ad alcuni problemi di geostatica, conclude:

Vi prego, però, di non aspettarvi altro da me in geometria. Sapete, infatti, che già da molto tempo dichiaro di non volermici più esercitare e penso di potervi onestamente mettere fine³⁹.

E sempre a Mersenne, ben otto anni prima, in merito a dei problemi di matematica proposti da Mydorge, egli aveva manifestato la sua «stanchezza» per la matematica:

Quanto ai problemi, se lo desiderate ve ne spedirò un milione da proporre ad altri; ma sono così stanco della matematica, e me ne occupo ora così poco, che non ho più voglia di prendermi il fastidio di risolverli io stesso⁴⁰.

Così non stupisce se, alla fine della stessa lettera, l'autore del *Discorso sul metodo* conclude con risolutezza:

Quanto alla vostra questione di Teologia, benché superi la capacità della mia mente, non mi sembra essere estranea alle mie competenze, poiché non riguarda ciò che dipende dalla rivelazione – cosa che chiamo propriamente Teologia – ma è piuttosto metafisica e deve essere esaminata dalla ragione umana. Ora, ritengo che tutti coloro ai quali Dio ha dato l'uso di questa ragione siano obbligati ad usarla soprattutto per cercare di conoscerlo e di conoscere se stessi. Proprio da questo ho cercato di cominciare i miei studi; e vi dirò che non avrei saputo trovare i fondamenti della Fisica, se non li avessi cercati per questa via. Si tratta anzi della materia che ho studiato più di tutte e nella quale, grazie a Dio, ho trovato qualche soddisfazione. Per lo meno, penso di aver trovato come si possano dimo-

³⁸ Cfr. A. Baillet, *La vie de M. Descartes*, Paris, 1691, première partie, l. III, chap. V, p. 194.

³⁹ *Descartes a Mersenne*, 12 settembre 1638, in TLB, p. 865; cfr. A. Baillet, *La vie de M. Descartes*, cit., l. II, chap. VI, première partie, p. III.

⁴⁰ *Descartes a Mersenne*, 15 aprile 1630, in TLB, p. 141.

strare le verità metafisiche in un modo che è più evidente delle dimostrazioni della geometria⁴¹.

Ora, secondo Espinas, quest'abbandono della geometria, conseguenza del risveglio in Descartes di un gusto più vivo per la morale, si potrebbe far risalire alla lettura di un'opera di sant'Agostino, il *De utilitate credendi*, dove il Padre della Chiesa afferma che le scienze della natura sono superflue se paragonate alla filosofia; la vera scienza umana è, infatti, la scienza dei costumi. Certo, come fa notare Gouhier, Espinas non ci dice da dove abbia tratto questa sua deduzione: non esiste, infatti, in Descartes alcun riferimento a quest'ultima opera di Agostino⁴²; ma d'altra parte è anche vero che Descartes non arricchisce volentieri i suoi testi di citazioni agostiniane, anche quando magari avrebbe potuto.

Appare tuttavia probabile che dal 1623 in poi il pensiero di Descartes sia orientato a costruire un sistema filosofico che, come si evince dalle *Regulae ad directionem ingenii* del 1628, mira a sbarazzarsi dei pregiudizi e a sistemare le sue idee morali e religiose, armonizzandole con il metodo scientifico.

Alla luce di tutto ciò, non possiamo certamente escludere che l'influenza del *mileu* oratoriano abbia contribuito ad «arruolare» Descartes tra gli avversari di quella cultura libertina molto diffusa nel XVII secolo. È infatti contro questa cultura libertina che Descartes scriverà le sue *Meditazioni metafisiche*, per la stesura delle quali lascerà Parigi per l'Olanda, probabilmente consigliato dallo stesso Bérulle, il quale lo avrebbe esortato, secondo quanto afferma Baillet, a recarsi presso gli oratoriani olandesi per poter adempiere i suoi doveri religiosi e dedicarsi in pace alla stesura del suo *Trattato di teologia naturale*. Di fatto sappiamo che Descartes lascia Parigi per l'Olanda nel marzo del 1629; si reca in Frisia, lontano dalle città, per essere sicuro di non essere distratto dal mondo e va ad abitare a Francker:

Fu qui che, avendo rinnovato *davanti agli altari* antiche attestazioni di non lavorare che per la gloria di Dio e l'utilità del genere umano, volle cominciare i suoi studi con delle *meditazioni sull'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima*⁴³.

⁴¹ Ivi, p. 147.

⁴² H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, cit., p. 290.

⁴³ A. Baillet, *La vie de M. Descartes*, cit., l. III, chap. II, p. 178; su ciò cfr. A. Espinas, *Descartes et la morale*, cit., I, pp. 219-23.

In effetti, se restiamo alla sola epistola indirizzata ai dottori della Sorbona per chiedere la loro «protezione» riguardo alla pubblicazione delle *Meditazioni*, Descartes esprime apertamente giudizi negativi riguardo agli atei «di solito più saccenti che ingegnosi o dotti»:

La verità stessa, infatti, indurrà facilmente ogni altro uomo di ingegno e dottrina a sottoscrivere il vostro giudizio; e l'autorità indurrà gli atei, di solito più saccenti che ingegnosi o dotti, ad abbandonare lo spirito di contraddizione e forse a proporre essi stessi degli argomenti che essi sanno essere ritenuti dimostrazioni da tutti quelli forniti di ingegno, per non dare a vedere di non intenderli⁴⁴.

Ma quel che più conta è che il disegno “apologetico” cartesiano ribalta il tradizionale rapporto tra filosofia e teologia, tra ragione e fede. Ora, secondo Descartes, le questioni su Dio e sull'anima devono essere oggetto dell'indagine filosofica. Anzi, Dio e anima costituiscono le più importanti questioni che devono essere dimostrate nella e dalla filosofia. E ciò, senza nulla togliere al campo della teologia e della fede, è vitale nella strategia cartesiana di persuasione rivolta agli atei. Infatti, non si può proporre ai non credenti un argomento fondato sulla credenza per fede; nessuna religione può giungere alla persuasione dell'ateo, il quale si sottomette soltanto alle dimostrazioni razionali:

Ho sempre ritenuto che due questioni, quella di Dio e quella dell'anima, siano le più importanti tra quelle che devono essere dimostrate per mezzo della filosofia, piuttosto che della teologia. Per quanto infatti a noi fedeli basti credere per fede che l'anima umana non muore col corpo e che Dio esiste, non sembra davvero che gli infedeli possano essere persuasi di alcuna religione e, potrei dire, di alcuna virtù morale, a meno che queste due cose non siano prima provate loro con la ragione naturale; e poiché in questa vita vengono spesso premiati più i vizi che le virtù, sarebbero in pochi a preferire il retto all'utile senza il timore di Dio e l'attesa di un'altra vita. E sebbene sia senz'altro vero che si deve credere all'esistenza di Dio, in quanto è insegnata nelle Sacre Scritture e, viceversa, che si deve credere alle Sacre Scritture, in quanto sono considerate come provenienti da Dio [...] ciò tuttavia non può essere proposto agli infedeli, perché lo giudicherebbero un circolo⁴⁵.

⁴⁴ *Descartes saluta i sapientissimi ed illustrissimi signor Decano e signori dottori della sacra facoltà di teologia di Parigi*, in BOP, I, p. 687.

⁴⁵ *Ivi*, p. 681.

Da questo punto di vista, non possiamo escludere le *Meditazioni* dal contesto della letteratura antilibertina secentesca, né smentire che esse siano state scritte da Descartes anche per obblighi di coscienza. Dalla corrispondenza con gli oratoriani, in particolare con Gibeuf, discepolo diretto di Bérulle, emerge infatti l'influenza del pensiero oratoriano su Descartes. In una lettera inviata a Gibeuf il 18 luglio del 1629, Descartes, in procinto di lavorare al piccolo trattato di metafisica, scrive:

mi riservo di importunarvi quando avrò completato un piccolo trattato che sto iniziando, di cui non vi avrei detto nulla finché non fosse terminato, se non temessi che il lungo lasso di tempo vi faccia dimenticare la promessa che mi avete fatto di correggerlo e aggiungervi l'ultima mano⁴⁶.

Questa lettera attesta dunque due cose: 1) che gli oratoriani erano a conoscenza del progetto cartesiano di scrivere le *Meditazioni*, quando Descartes decide di lasciare Parigi per l'Olanda; 2) che il trattato doveva essere ultimato sotto la loro "supervisione". Accertato che Descartes abbia avuto almeno una conversazione con l'oratoriano Bérulle⁴⁷ e frequentato i suoi discepoli Gibeuf e Silhon, dalla cui corrispondenza si evince chiaramente che egli discusse con questi ultimi del suo progetto metafisico, restano aperte due possibilità: o Descartes ha letto il *De Trinitate*, sorvolando sulla parte teologica e soffermandosi invece su certi punti che avrebbe sviluppato in seguito nella sua metafisica; oppure ha solamente raccolto, nel corso delle sue conversazioni con gli oratoriani, o in altre letture più moderne rispetto a quelle agostiniane – è il caso, come vedremo, di Tommaso Campanella –, l'eco dell'ispirazione agostiniana senza conoscerne l'origine.

Ora, secondo Geneviève Lewis, il primo quesito non può trovare risposta se non in Descartes stesso, la cui posizione però, come abbiamo visto finora, appare ambigua. Riguardo al secondo quesito, invece, sempre secondo la Lewis, prima della diffusione della filosofia di Descartes, la corrente agostiniana era ridotta, sul piano filosofico, «à un filet presque imperceptible»⁴⁸. Quindi, secondo quest'ipotesi, appare verosimile che Descartes non abbia avuto modo di leggere, almeno fino all'aprile del 1640, direttamente

⁴⁶ *Descartes a Gibeuf*, 18 luglio 1629, in TLB, p. 45.

⁴⁷ Cfr. Baillet, *Vie de M. Descartes*, I, II, c. 14, t. I, pp. 160-1.

⁴⁸ G. Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, P.U.F., 1950, p. 17.

le opere di Agostino. E pertanto si presenta come plausibile l'ipotesi che Descartes abbia «respirato» temi di matrice agostiniana semplicemente dalla frequenza del *milieu* oratoriano. Orbene, se quest'ultima ipotesi mette fuori gioco Agostino come “prima” fonte del *cogito* in Descartes, non può certamente con altrettanta facilità liquidare quella che, secondo Blanchet, è la “seconda” fonte del *cogito* in Descartes: cioè il calabrese Tommaso Campanella.

Tale possibile influenza si deduce dalla corrispondenza tra Huygens e Descartes. In una lettera⁴⁹ del 2 febbraio 1638, il matematico chiede a Descartes il suo parere su un'opera dell'eretico Campanella: si tratta probabilmente delle *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor*. Nella risposta del marzo 1638, Descartes dichiara di aver letto le opere di Campanella ben quindici anni⁵⁰ prima di pubblicare il *Discours de la méthode*:

Signore, vi potrà sembrare strano che il vostro Campanella⁵¹ ci abbia messo tanto a ritornare da voi, ma è già vecchio e non può più andare molto velocemente⁵². In effetti, per quanto io non disti dall'Aia neanche cento leghe, ci ha messo più di tre settimane a venire fin qui, ove mi ha trovato occupato a rispondere ad alcune obiezioni che mi erano arrivate da diverse parti. Confesso che il suo linguaggio e quello del tedesco che ha scritto la lunga prefazione mi hanno impedito di osare conversare con loro prima di aver portato a termine la mia corrispondenza, per timore di essere influenzato dal loro stile. Per quanto riguarda la dottrina, sono passati 15 anni da quando ho visto il *De sensu rerum*⁵³ dello stesso autore, insieme ad altri trattati tra cui forse anche questo: ma sin da allora avevo trovato così poca solidità in questi scritti che non avevo conservato nulla di essi nella memoria⁵⁴.

⁴⁹ Lettera di Huygens a Descartes, 2 febbraio 1638, in TLB, p. 509.

⁵⁰ Siamo nel 1623; nel febbraio del 1623 Descartes si trovava a Parigi, Bretagna e Pontieu; l'8 luglio era stato in vacanza a Perron e nel settembre era partito per l'Italia (cfr. A. Baillet, I, XLIX table chronologique; cfr. anche Espinas, *Descartes et la morale*, Paris, édition Bossard, 1925, t. 1, p. 126).

⁵¹ Probabilmente Descartes fa riferimento o all'opera *Realis philosophiae epilogisticae* o all'opera *Prodromus philosophiae instaurande* di Campanella.

⁵² Campanella nato il 5 settembre del 1568, muore a Parigi nel 1639.

⁵³ *De sensu rerum et magia*, opera di Campanella ristampata a Parigi nel 1636 e dedicata a Richelieu.

⁵⁴ Lettera a Huygens, 9 marzo 1638, in TLB, pp. 593-7.

Da quanto affermato, l'autore delle *Meditazioni* conosce il pensiero e le opere del filosofo calabrese di cui Mersenne, come si evince dalla lettera di Descartes del 15 novembre 1638, addirittura gli invia un libro che con molta probabilità è l'*Universalis Philosophiae, seu Metaphysicarum rerum juxta propria dogmata*. In quest'opera Campanella respinge, con una prova simile al *cogito*, i dubbi scettici contro l'esistenza e la conoscenza delle cose, ed in particolare contro la conoscenza dell'anima. Ma il filosofo calabrese, a differenza di come sembra fare Descartes, non esita ad ammettere d'aver preso in prestito da Agostino quel concetto, citando per intero il passaggio del *De Civitate Dei*⁵⁵.

Pertanto, se Descartes non ha letto direttamente il *De civitate Dei* prima del 1640, appare molto probabile che abbia avuto modo di rifletterci sopra almeno grazie alla lettura delle opere di Campanella già a partire dal 1623, cioè 15 anni prima della pubblicazione del *Discours de la méthode*. Una probabilità che dev'essere stata intuita anche dallo stesso Mersenne, il quale non a caso invia all'autore del *Discours de la méthode* una copia dell'opera di metafisica di Campanella. Purtroppo non conosciamo la lettera di Mersenne a Descartes, e quindi possiamo solo ipotizzare che il Padre minimo abbia inviato una copia dell'*Universalis Philosophiae seu Me-*



Simon Vouet, *La Maddalena penitente*, c. 1630, Cleveland, Cleveland Museum of Art.

⁵⁵ T. Campanella, *Meditazioni*, a cura di G. Di Napoli, Bologna, Zanichelli, 1967, vol. I, parte I, p. 109; cfr. su ciò L. Blanchet, *Les antécédents historique du « Je pense, donc je suis »*, cit., p. 21.

taphysicarum rerum juxta propria dogmata, per far notare a Descartes l'analogia tra la riflessione del pensatore calabrese e il *cogito* cartesiano, così come ebbe ad inviare nel 1637, sempre a Descartes, una copia o una trascrizione del brano del *De civitate Dei* di Agostino. Un'ipotesi, la nostra, che troverebbe conferma nella risposta di Descartes, in cui sembra celarsi quella strategia di difesa già messa in atto in altre risposte. Infatti, nella lettera a Mersenne del 15 novembre 1638, Descartes confessa di non essere riuscito a trovare le opere dell'Ipponate, né la lettera inviategli dal Padre minimo⁵⁶, in cui si citava il passo di Agostino; quello stesso passo su cui però 18 mesi prima aveva espresso un giudizio ben chiaro. Ebbene, nella stessa lettera, non potendo negare d'aver ricevuto l'opera di Campanella, Descartes tiene a precisare di non avere alcun desiderio di leggere il libro in oggetto, troncando in tal modo ogni possibile ipotesi di confronto con il filosofo calabrese⁵⁷.

I principali testi che permettono di rivendicare la priorità del *cogito* in Agostino sono il *De Trinitate* (X), il *De civitate Dei* (XI, 26), il *De libero arbitrio* (II, 3) ed i *Soliloquia* (II, 1); tutti testi che, eccetto i *Soliloquia*, erano stati segnalati da Mersenne e da Arnauld a Descartes. Nei *Soliloquia*, il cui scopo è quello di stabilire contro gli scettici che la verità non è estranea all'uomo, si evince chiaramente l'importanza del *cogito* quale principio di esistenza e di conoscenza. Ecco cosa si deduce dal dialogo tra la ragione ed Agostino:

Ragione – Tu che desideri la conoscenza di te, hai coscienza d'essere? Agostino – Sì. Ragione – Come ne hai coscienza? Agostino – Non so. Ragione – Hai esperienza di esser uno o plurimo? Agostino – No. Ragione – Hai coscienza di esser soggetto al divenire? Agostino – No. Ragione – Hai coscienza di pensare? Agostino – Sì. Ragione – Dunque è vero che tu pensi? [...] Ragione – Tu desideri essere, vivere e pensare o meglio essere per vivere e vivere per pensare. Dunque hai coscienza di essere, vivere e pensare⁵⁸.

⁵⁶ Si tratta della lettera che Mersenne invia a Descartes nel giugno del 1637.

⁵⁷ «Quanto ho visto di Campanella in altre occasioni non mi autorizza a sperare nulla di buono dal suo libro; vi ringrazio per esservi offerto di inviarmelo, ma non ho alcun desiderio di vederlo» (*Descartes a Mersenne*, 15 novembre 1638, in TLB, p. 927).

⁵⁸ *Soliloqui*, II, 1-3.

Ancor più incisivo appare quanto affermato nel *De libero arbitrio* ove Agostino, volendo provare ad Evodio l'esistenza di Dio, gli chiede di prendere come punto di partenza della dimostrazione proprio la sua esistenza, la quale è la verità meglio stabilita⁵⁹. Da qui l'acuta osservazione di Arnauld, esposta nella IV obiezione alle *Meditazioni*, ove leggiamo:

Ciò di cui si resta anzitutto meravigliati è che l'illustrissimo Signore abbia stabilito, anche lui, quale principio di tutta la Filosofia, il medesimo principio del Divino Agostino⁶⁰ [...] Infatti, nel libro 2, cap. 3 de *Il libero arbitrio*, Alipio⁶¹, disputando con Evodio, ed in procinto di provare che Dio esiste, afferma: *per cominciare da ciò che è più manifesto, la prima cosa che ti chiedo è se esisti; o forse temi di sbagliarti sul fatto che me lo stai chiedendo visto che, se non esistessi, non potrei assolutamente sbagliare?* Assomigliano a tali parole quelle del nostro autore: *ma esiste un non so quale ingannatore, sommamente potente, sommamente astuto che, ad arte, mi fa sbagliare sempre; senza dubbio esisto anche io, se egli mi fa sbagliare*⁶².

All'obiezione di Arnauld, che già altre volte aveva fatto notare a Descartes la stretta somiglianza tra la sua idea di *cogito* e quella di sant'Agostino, l'autore delle *Meditazioni metafisiche* risponde ancora una volta svianando il discorso dall'oggetto principale dell'obiezione del teologo di Port-Royal:

⁵⁹ «Agostino – Ricerchiamo dunque, se vuoi, nel seguente schema: primo, come si dimostra l'esistenza di Dio; secondo, se da lui sono tutte le cose in quanto sono buone; infine, se fra le cose buone sia da porre la libera volontà. Dalla loro evidenza risulterà apodittico, come ritengo, se essa con ragione sia stata data all'uomo. E tanto per cominciare con le nozioni più immediate, prima di tutto ti chiedo se tu stesso esisti. Ma forse temi che nel corso di questo dialogo stai subendo una illusione perché se tu non esistessi, non potresti assolutamente subire illusioni? Evodio – Passa ad altro piuttosto. Agostino – Dunque poiché è evidente che esisti e non ti sarebbe evidente se non vivessi, è evidente anche che vivi. E pensi che queste due nozioni sono assolutamente vere? Evodio – Lo penso certamente. Agostino – Dunque, anche questo è evidente: che tu pensi. Evodio – Sì. Agostino – E delle tre nozioni quale ritieni superiore? Evodio – Il pensiero. Agostino – E perché lo ritieni? Vi son tre nozioni: essere, vivere e pensare. Anche la pietra è, anche la bestia vive, ma non penso che la pietra viva e la bestia pensi. È assolutamente certo invece che chi pensa è e vive» (*De Libero arbitrio*, II, 3).

⁶⁰ Cfr. *Lettera di Arnauld a Descartes*, 3 giugno 1648, in TLB, p. 2549, ove Arnauld esprime un'osservazione analoga, rinviando qui al *De Trinitate*.

⁶¹ Alipio non è in realtà un personaggio del *De libero arbitrio*: La frase che Arnauld gli attribuisce in realtà è di Agostino.

⁶² *Quarte obiezioni*, in BOP, I, p. 947; cfr. *Meditazioni. Seconda*, BOP I 713.

non mi dilungherò qui a ringraziare il Signore Illustrissimo per avermi appoggiato con l'autorità di sant'Agostino ed avere esposto i miei argomenti in un modo che sembra quasi che egli tema che ad altri non appaiano abbastanza forti⁶³.

Alla luce di tutto ciò, è chiaro che per sant'Agostino il *cogito* è la conclusione a cui si perviene con l'applicazione del dubbio, nonché il punto d'appoggio per elevarsi a Dio, che fa del nostro essere una *imago Dei*⁶⁴. Ecco perché non è possibile accettare che il *cogito* agostiniano sia una mera parola scritta «à l'aventure»⁶⁵, così come pretendono coloro che pensano di salvaguardare l'originalità di Descartes dall'influenza di Agostino, servendosi a tal fine di un giudizio espresso da Pascal sull'argomento⁶⁶. In effetti, nel *De l'esprit géométrique* del 1655⁶⁷, ed esattamente nell'*Art de persuader*, Pascal afferma:

Vorrei domandare a persone equanimi se il principio: “la materia è in una incapacità naturale, invincibile, di pensare”, e quest'altro “Io penso, dunque sono”, sono in effetti la stessa cosa nel pensiero di Descartes e nel pensiero di sant'Agostino, che ha detto la stessa cosa milleduecento anni prima. In verità, sono ben lontano dal dire che Descartes non ne sia il vero autore, quand'anche non li avesse appresi che dalla lettura di quel gran santo; perché so quanta differenza ci sia tra scrivere una parola a caso, senza farvi una riflessione più lunga e più estesa, e scorgere in quell'asserto una serie mirabile di conseguenze, che prova la distinzio-

⁶³ *Meditazioni. Risposta alle quarte obiezioni*, in BOP, I, p. 977.

⁶⁴ «Noi ravvisiamo in noi l'immagine di Dio, cioè della somma Trinità. Certamente non è uguale, anzi assai differente e non coeterna e, per dir tutto in breve, non della medesima essentia di cui è Dio. Tuttavia è tale che nessuna delle cose da lui create gli è più vicina nell'essere ed è ancora da perfezionarsi in un rinnovamento continuo perché gli sia sempre più vicina nella somiglianza. Noi esistiamo infatti, abbiamo coscienza di esistere e amiamo il nostro esistere e l'averne coscienza» (*De Trinitate*, XI, 26).

⁶⁵ Pascal, *De l'esprit géométrique*, in *Œuvres complètes*, a cura di J. Mesnard, Paris, DDB, p. 424. D'ora in poi citeremo con MOC.

⁶⁶ «Qui que ce soit qui ait relevé le premier la rencontre de Descartes et de saint Augustin, deux choses sont certaines: d'abord, quand même Descartes aurait emprunté la première idée du cogito a Augustin, cela n'empêcherait pas son originalité, suivant la remarque de Pascal; ensuite il n'y a pas eu d'emprunt: Descartes le déclare et défend justement ses droits en montrant dans une certaine mesure le sens et la portée du *cogito*. Ainsi le *cogito* est bien une de Descartes. C'est bien lui qui a trouvé ce point de départ de la philosophie moderne» (C. Hamelin, *Le système de Descartes*, Paris, 1921, p. 123); cfr. G. Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, cit., p. 15.

⁶⁷ Sul problema della datazione di quest'opera pascaliana, vedi MOC, III, pp. 368-76.

ne delle nature materiali e spirituali, e farne un principio fermo ed esplicito di tutta una fisica, come Descartes ha inteso fare. Infatti senza analizzare se è riuscito efficacemente nella sua pretesa, suppongo che l'abbia fatto, ed è in tale supposizione che dico che tale asserto è nei suoi scritti diverso da esso stesso negli altri autori che l'hanno detto *en passant*, tanto quanto un uomo pieno di vita e di forza lo è da un uomo morto⁶⁸.

Di primo acchito, questo brano sembra non solo sancire l'originalità di Descartes («sono ben lontano dal dire che Descartes non ne sia il vero autore»), visto che da questi principi ha derivato «una serie di conseguenze ammirabili come quella che prova la distinzione delle nature materiali e spirituali»; ma anche ipotizzare che Agostino si sia servito del *cogito* come di una mera parola scritta «à l'aventure». Un'affermazione, quest'ultima, che implica la necessità di una riflessione più rigorosa, onde evitare di essere usata come prova di un'ipotetica liquidazione sommaria di Agostino o come prova “lampante” dell'antiagostinismo pascaliano⁶⁹.

Da una lettura più attenta del brano in questione emerge, infatti, che Pascal difende bensì l'originalità di Descartes, ma senza escludere l'ipotesi che i due concetti – quello sull'incapacità naturale della materia di pensare e quello del *cogito* – possano portare l'impronta di Agostino. E per confermare l'originalità di Descartes, intesa come acquisizione dei due principi suddetti e non già come una semplice ripetizione di quanto affermato dall'Ipponate, Pascal precisa che conosce quanta differenza esista tra lo scrivere una parola a caso, senza riflettervi a lungo, e il percepire in quella parola una serie di ammirabili conseguenze. Quindi, secondo noi, con l'uso dell'espressione «à l'aventure», Pascal non vuol dire che Agostino si sia servito a caso di quei principi, ma vuole solo far notare che Descartes, benché li abbia potuti attingere dalla lettura di Agostino, li ha tuttavia assimilati nel suo sistema filosofico al punto da dedurre conseguenze ammirabili che

⁶⁸ *De l'esprit géométrique*, in MOC, III, p. 424.

⁶⁹ «Non insisteremo – scrive Carraud – né sulla violenza né sull'illegittimità dell'anti-agostinismo pascaliano poiché esse sono manifeste. La violenza è eccezionale e precisamente stupefacente: sant'Agostino avrebbe scritto il *cogito* “à l'aventure”, “senza farvi una riflessione più lunga e più estesa”, “en passant”; in breve, se sant'Agostino ha scritto il *je pense, donc je suis*, è per caso! Peggio, il *cogito* agostiniano sta al *cogito* cartesiano come un morto ad un vivente!» (V. Carraud, *L'anti-agostinismo de Pascal*, in AA. VV., *Augustin au XVII^e siècle*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 183-4).

provano, come già per Agostino, la distinzione delle nature materiali e spirituali, e costituiscono al contempo un principio fermo per la fisica.

Alla luce di tutto ciò non possiamo accusare Pascal – come hanno fatto per esempio Blanchet⁷⁰, e G. Rodis-Lewis⁷¹ – di essere giunto a conclusioni ingiuste ed errate; e questo perché Pascal, quando scrive l'infelice e vaga espressione «à l'aventure», non si riferisce affatto a sant'Agostino, bensì a Descartes, e non per criticare quest'ultimo, ma per far notare che l'autore del *Discorso sul metodo* non si è servito del *cogito* così per caso, ma l'ha assimilato nel suo sistema filosofico al punto da trarne conseguenze ammirabili come la distinzione tra l'anima ed il corpo. Ora Pascal sa bene che anche per Agostino il *cogito* prova la distinzione tra l'anima ed il corpo; tuttavia non può non riconoscere l'originalità di Descartes che deduce dal *cogito* non solo conseguenze ammirabili nell'ambito della metafisica e della religione (la distinzione tra l'anima ed il corpo), ma anche nell'ambito della fisica. Perciò non esiste il problema di etichettare Pascal come «antiagostiniano», o come «cartesiano» *tout court*. In breve, con l'espressione «à l'aventure», il Clermontese non intende criticare nessuno. Intende piuttosto esprimere giudizi positivi sia per la fonte agostiniana sia per chi lo ha ripreso con intelligenza e con profitto.

Alla luce di tutto ciò appare decisamente più equilibrata, ma non per questo accettabile *in toto*, la tesi di Gouhier, il quale, pur dichiarando che Pascal «non si è preso la pena di leggere o rileggere sant'Agostino» – nelle due opere come il *De libero arbitrio* o il libro X del *De Trinitate*, infatti, il *cogito* non è scritto né «à l'aventure» né «en passant»⁷² –, afferma che il paragone tra Descartes e sant'Agostino sul *cogito* sia stato posto semplicemente per dimostrare una regola della pascaliana *Arte del persuadere*, e precisamente quella che prova a illustrare lo scarto tra il linguaggio ed il pensiero. Ecco perché Gouhier si esprime in questi termini:

⁷⁰ Niente di più ingiusto e di più contrario alla verità è la conclusione a cui perviene Pascal! Il *cogito* di Agostino infatti non solo prova la differenza tra anima e corpo (cosa che Pascal sostiene essere la principale utilità del *cogito* di Descartes), ma è strettamente legato alle altre idee del sistema agostiniano della conoscenza (L. Blanchet, *Les antécédents historique du "Je pense, donc je suis"*, cit., p. 27).

⁷¹ G. Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, cit., p. 15.

⁷² H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e siècle*, cit., p. 143.

A nostro parere Pascal intende non suggerire [...] l'idea che Descartes avesse forse letto sant'Agostino ma rafforzare il valore esemplare del raffronto tra Descartes e sant'Agostino: al limite, anche nel caso in cui Descartes avesse trovato i suoi principi leggendo sant'Agostino, ne sarebbe "il vero autore", tanta è grande la distanza delle parole dai pensieri⁷³.

In ogni caso, tutto ciò serve a ridimensionare il presunto «antiagostinismo» di Pascal e, di conseguenza, a far cadere il problema posto da Carraud⁷⁴, a proposito del «silenzio» di Sellier e di altri studiosi in merito alla presunta critica pascaliana contro Agostino. Infatti, da quel che abbiamo testé considerato si evince in primo luogo che Pascal, tra sant'Agostino e Descartes, assume una posizione intelligente ed equilibrata, scevra da pregiudizi o da pseudogiudizi, la quale valuta criticamente i meriti, le differenze e le assonanze dei due grandi pensatori. Restando fuori dai troppo facili schemi e dalle troppo sbrigative etichette, il Clermontese non guarda ad Agostino, preoccupandosi di essere «cartesiano» o «anticartesiano», così come non guarda a Descartes, preoccupandosi di essere «agostiniano» o «antiagostiniano». Pascal – e anche qui sta la sua grandezza – guarda al valore intrinseco di un pensatore, alla «realtà effettuale» dei problemi in campo, alla bontà delle soluzioni prospettate. E quindi, dal suo punto di vista, dà ad Agostino quel che è di Agostino; e a Descartes quel che è di Descartes.

Andiamo ora al problema fortemente posto da Carraud sul «silenzio» di alcuni autorevoli pascalisti, come Sellier, intorno alla presunta critica di Pascal a sant'Agostino. Ebbene, da quel che abbiamo preso in esame, possiamo dire che questo problema è in realtà un non-problema: in altri termini, Sellier non ha affrontato tale questione per il semplice motivo che una critica pascaliana contro Agostino non esiste. Infatti, quando Pascal afferma di

⁷³ Ivi, p. 141.

⁷⁴ «La violenza indebita di Pascal ha condotto un certo numero di commentatori a passare sotto silenzio la critica di sant'Agostino condotta nell'*Arte del persuadere*. Così Philippe Sellier, che ha consacrato più di 600 pagine a Pascal e sant'Agostino s'acccontenta di una breve frase – in nota! – per commentare l'intero passaggio: "si consocce la durezza di Pascal nei riguardi del pensiero cartesiano [...] Un agostiniano [sic!], sensibile alla flessibilità e alla virtualità dell'intelligenza, alla "finezza" non potevano che rigettare come stretto il razionalismo cartesiano. Tuttavia Pascal ha ben colto l'originalità del *Cogito*" (V. Carraud, *L'anti-agostinisme de Pascal*, cit., p. 184, n. 143; il brano di Ph. Sellier è tratto dal suo *Pascal et saint Augustinus*, Paris, Albin, 1995, p. 45, n. 29).

conoscere «quanta differenza ci sia tra scrivere una parola a caso [...] e scorgere in quell'asserto una serie mirabile di conseguenze», si riferisce a Descartes – e non già a sant'Agostino – per far risaltare che il ricorso cartesiano al *cogito* non è un fatto casuale, ma una tesi filosofica che ha la sua originalità e che è gravida di importanti conseguenze per la filosofia moderna.

Inoltre, non dobbiamo trascurare che Pascal scrive il *De l'esprit géométrique* nel 1655, e quindi a parecchi anni di distanza dalla *querelle* sul *cogito* che ebbe come protagonisti Mersenne, Arnauld e Descartes. Appare pertanto improbabile che l'autore delle *Lettere Provinciali* – il quale conosce profondamente Arnauld e frequenta a Vaumurier, presso il duca di Luy-nes, Clerselier il traduttore delle *Meditazioni* – non abbia prestato attenzione alle argomentazioni del «Grand Arnauld», che più volte si era felicitato con Descartes, per avere riscontrato nella sua dottrina della distinzione tra l'anima ed il corpo una stretta somiglianza con quanto affermato da sant'Agostino nel *De Trinitate*.

È chiaro dunque che, per Pascal, l'originalità di Descartes sia da rintracciare nell'ambito della filosofia della natura⁷⁵. Infatti, dal primato evidente del pensiero sull'ordine della conoscenza e dell'esistenza Descartes sviluppa il suo meccanicismo. Ebbene, in quest'ultimo ambito il confronto con Agostino non sarebbe neppure pensabile. Ma, se abbandoniamo il campo della fisica e abbracciamo quello della metafisica e della religione, allora appare legittimo non solo un confronto con Agostino, ma anche ipotizzare l'impronta agostiniana sull'autore delle *Meditazioni*. Per Agostino, infatti, il *cogito* non solo prova la differenza tra l'anima e il corpo, ma è strettamente legato alle altre idee del suo sistema gnoseologico.

Alla luce di tutto ciò, risulta evidente l'affinità tra la concezione agostiniana e quella cartesiana a proposito del dualismo anima-corpo; un'affinità che tuttavia non dovrebbe per nulla stupire: si sa, infatti, che il XVII secolo è il secolo in cui la filosofia di Agostino raggiunge l'apice del successo⁷⁶, so-

⁷⁵ «Quel che, in effetti, Cartesio offriva – scrive giustamente Domenico Bosco – era insieme fisica e metafisica: e quest'ultima, non senza un qualche singolare motivo agostiniano» (D. Bosco, (ed.), *Agostino nella modernità. Il grand siècle (e dintorni)*, Brescia, Morcelliana, p. 216).

⁷⁶ Come ha detto J. Danges nel 1951 durante il Congrès international des études françaises, il XVII secolo è «Le siècle de saint Augustin»; cfr. «XVII siècle», n. 135, 1982, 2.

prattutto nella Francia di Descartes, di Pascal e dell'ambiente port-royalista in genere, ove un Arnauld non esita a definirsi cartesiano, forse anche per la stretta somiglianza tra la filosofia dell'autore delle *Meditazioni metafisiche* e quella di sant'Agostino. Basti pensare che una delle opere più significative del pensiero di Port-Royal, la *Logique ou l'art de penser*, scritta da Arnauld e Nicole, può essere a buon diritto definita un capolavoro pedagogico-filosofico, in cui si trovano intrecciati in una sorta di compendio gli insegnamenti di Agostino, di Descartes e di Pascal, «dont la *Logique de P. R.* a tenté de présenter la synthèse, que viennent s'organiser toutes les autres sources, antiques et modernes, païennes et chrétiennes»⁷⁷. Nella *Logique ou l'art de penser*, Arnauld e Nicole, scrivendo contro gli Accademici e gli Scettici, le cui opinioni «hanno fatto tanto chiasso nel mondo»⁷⁸, risultando alla fine «giochi e divertimenti di persone oziose ed ingegnose»⁷⁹, si rifanno esplicitamente alle *Meditazioni*, citando al contempo il principio agostiniano del cogito. Così, nel primo capitolo della IV parte della *Logique*, in cui si spiega che le cose che si conoscono con la mente sono più certe di quelle che si conoscono con i sensi, come d'altronde aveva insegnato Descartes nella *Meditatio II*, leggiamo:

Se si trovasse qualcuno che potesse dubitare di stare dormendo o essere folle, o che potesse perfino credere che l'esistenza di tutte le cose esteriori è incerta, e che è dubbio che ci sia un sole, una luna, una materia, almeno nessuno potrebbe dubitare, come dice sant'Agostino, se pensa, è, vive⁸⁰.

È chiaro, dunque, che per gli autori della *Logique* l'affinità tra Agostino e Descartes appare talmente scontata, da non aver bisogno di spiegazione alcuna. Infatti, come afferma Nourrisson:

⁷⁷ «On aura vite noté que l'essentiel est, pour ainsi dire, triangulaire: saint Augustin, Pascal et Descartes. Et c'est autour de ces trois pensées, dont la *Logique de P.-R.* a tenté de présenter la synthèse, que viennent s'organiser toutes les autres sources, antiques et modernes, païennes et chrétiennes» (Avant-propos à A. Arnauld e P. Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, éd. P. Clair et F. Girbal, Paris, Vrin, 193, not. n. 2, p. 3); cfr. M. V. Romeo, *L'éthique dans la Logique de Port-Royal*, Paris, Édition Bibliothèque Mazarine, 2011, pp. 189-209; Eadem, *Il soggetto all'alba della modernità*, Catania, C.U.E.C.M., 2012, in particolare pp. 117-57.

⁷⁸ *La Logique ou l'art de penser* (1664), éd. par D. Descotes, Paris, Champion, 2011, IV, ch. I, p. 507.

⁷⁹ Ivi.

⁸⁰ Ivi, p. 508.

Port-Royal ammira e riconosce in Descartes un celebre e moderno discepolo di sant'Agostino. Nel Cartesianesimo Port-Royal credette di incontrare una specie di esposizione popolare dell'Agostinismo adeguato ai nuovi tempi⁸¹.

Abbiamo visto che, alla luce di tutto ciò, la tesi di Vincent Carraud, tendente a denunciare la «violenza» e l'«illegittimità» dell'antiagostinismo pascaliano sulla presunta critica di Pascal contro l'Ipponate, perde il suo fondamento, vanificando per giunta una serie di conseguenze che dalla tesi di Carraud discendevano. Come quella secondo cui Pascal non voleva constatare, *malgré l'évidence*, che sant'Agostino non si era servito del *cogito* «à l'aventure», poiché si rifiutava di accettare ciò che il *cogito* rivelava: cioè che l'uomo è *imago Dei*, immagine dunque della Trinità:

Ci sembra in effetti che se Pascal non vuole vedere – malgrado l'evidenza – che sant'Agostino abbia potuto scrivere il *cogito* altrimenti che a caso, è perché rigetta radicalmente ciò che il *cogito* rivela: che l'uomo sia immagine di Dio, esattamente, immagine della Trinità [...] Per dirla in una parola: nei differenti *cogito*, Agostino non si ferma mai all'io, in questo senso non *trova* mai l'io, ma giunge a Dio stesso. Descartes l'aveva perfettamente visto: il *cogito* agostiniano conduce a Dio, senza mai fermarsi all'*invenzione dell'io*⁸².

Pertanto, stando a quanto afferma Carraud, Descartes avrebbe colto perfettamente lo spirito della filosofia di Agostino, pur non avendo letto le sue opere se non di sfuggita; e Pascal, pur dichiarandosi agostiniano, non avrebbe affatto capito il pensiero di Agostino, o meglio lo avrebbe volontariamente “distorto”, solo perché “impossibilitato” ad accettare l'idea cardine del pensiero agostiniano e della teologia cattolica in generale: cioè che l'uomo è *immagine della Trinità*. E questo perché nei *Pensieri*, afferma sempre Carraud, il solo riferimento all'uomo *imago Dei* è un'idea attribuita agli stoici che illudono gli uomini facendo loro credere di essere simili a Dio e della stessa natura⁸³. Ora, per tentare di far luce su questa questione, occorrerebbe un lavoro a parte; qui noi ci limiteremo solo a far notare che la fra-

⁸¹ J. F. Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin*, Paris, Librairie académique, Didier et C^{le}, 1866, t. II, p. 207.

⁸² V. Carraud, *L'anti-agostinisme de Pascal*, cit., p. 187.

⁸³ «Vi hanno fatto credere che eravate simili a lui e della stessa natura» (Se 182).

se pascaliana «vi hanno fatto credere che eravate simili a lui e della stessa natura» rivolta agli stoici non vuol negare all'uomo di essere stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, ma vuole sottolineare i limiti della filosofia stoica che illude l'uomo, facendogli credere di potersi sostituire a Dio ed avanzare nella ricerca della felicità con l'arroganza della sua sola ragione.

In altri termini, Pascal non nega che l'uomo sia *imago Dei*; egli nega che l'uomo sia un dio. Da qui la sua aspra critica alla superbia stoica. Ma Carraud non si accontenta nemmeno di quanto affermato da Pascal nel frammento Se 164, ove leggiamo che «l'uomo è reso simile a Dio e partecipe della divinità»⁸⁴, né di un breve passaggio della *Preghiera per domandare a Dio il buon uso delle malattie*, ove leggiamo chiaramente che l'uomo è *imago Dei*⁸⁵. E tutto questo perché – secondo Carraud – Pascal, nella sua *Arte del persuadere*, paragonando il *cogito* di Agostino con quello di Descartes, ha un solo scopo: «svalutare radicalmente la portata principale del *cogito* agostiniano»⁸⁶, giacché questo porta alla concezione cristiana dell'uomo *imago Dei*, concezione che Pascal, sempre secondo Carraud, si rifiuta di accettare.

Ora, bisogna dire che una simile tesi si lascia suggestionare da un particolare alquanto vago, mentre trascura l'intero svolgimento del pensiero pascaliano. Per Pascal, infatti, l'uomo creato sano innocente e forte, dopo essersi volontariamente ribellato a Dio, non ha perso del tutto la possibilità di riscatto, e questo perché in lui è rimasta una traccia, un barlume del suo autore; traccia che potrà riaffiorare solo quando quest'uomo comprenderà quella *coincidentia oppositorum* tra miseria e grandezza che lo caratterizza, solo quando cioè accetterà i propri limiti e si stimerà per i suoi pregi, svelandosi in tal modo a se stesso, all'altro e a Dio, di cui è immagine.

Ma, per meglio comprendere il pensiero pascaliano, basterebbe qui ricordare ciò che spesso si trascura; e cioè che i *Pensieri* sono solo degli ap-

⁸⁴ «Le solide fondamenta stabilite sull'autorità inviolabile della religione ci fanno conoscere che ci sono due verità di fede egualmente ferme: una, che l'uomo nello stato in cui fu creato o in quello della grazia, è superiore a tutta la natura, reso simile a Dio e partecipe della divinità; l'altra, che nello stato della corruzione e del peccato, egli è decaduto e simile alle bestie. Queste due affermazioni sono ugualmente ferme e certe» (Se 164).

⁸⁵ J. Mesnard, *Prière pour le bon usage des maladies*, in MOC IV, p. 1002.

⁸⁶ V. Carraud, *L'anti-augustinisme de Pascal*, cit., p. 189.

punti che, come tali, potevano essere soggetti a subire dei rimaneggiamenti, e che essi erano destinati ad un pubblico ateo, a cui bisognava dimostrare la miseria e l'impotenza dell'uomo senza Dio, per far successivamente comprendere loro che la grandezza di quest'uomo poteva essere cercata a partire da quel «barlume confuso del suo autore». E se non bastassero quei *Pensieri*, ove l'autore accenna all'idea dell'uomo *imago Dei*, ci si può sempre rivolgere alle *Lettere Provinciali*, ed in particolare della XIV *Lettera*, ove troviamo riportato il celebre e significativo passo della *Genesi*:

Io chiederò conto agli uomini (della vita degli uomini), e al fratello della vita del fratello. Chiunque verserà sangue umano, il suo sangue sarà sparso: perché l'uomo è creato ad immagine di Dio⁸⁷.

Se Pascal avesse avversato l'idea dell'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio, perché si sarebbe servito proprio del brano della *Genesi* sopraccitato per condannare l'omicidio? Ma torniamo al problema del *cogito*. Da quanto abbiamo finora considerato, possiamo certamente concludere che la *querelle* sul *cogito* non ha ragion d'essere, e proprio per questo essa si è ridotta ad una sorta di battaglia di nuvole minacciose che mai mandano pioggia. D'altra parte, se riportiamo al loro reale valore alcune bizzarre e contraddittorie affermazioni di Descartes, possiamo ben dire che è stato proprio il filosofo francese ad averci chiarito la sua posizione.

In una lettera del maggio 1644 a Mesland, il quale, come già in precedenza avevano fatto Colvius, Arnauld e Mersenne, nota la stretta analogia tra il pensiero cartesiano e quello dell'ipponate, Descartes confessa:

vi sono molto obbligato per le informazioni che mi date sui luoghi di Sant'Agostino che possono servire a confermare le mie opinioni; altri miei amici avevano già fatto qualcosa di simile e provo una grandissima soddisfazione nel constatare che i miei pensieri s'accordano con quelli di un personaggio così santo ed eminente. Infatti non sono per nulla del temperamento di coloro che smaniano a che le proprie opinioni appaiano nuove; al contrario, adatto le mie a quelle altrui, per quanto la verità me lo permetta⁸⁸.

⁸⁷ Gen 9, 5-6; riportato in *Le Provinciali*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 2008, p. 347.

⁸⁸ *Lettera a Mesland*, 2 maggio 1644, in TLB, p. 1909.

Qui sembrerebbe che Descartes faccia volontariamente a meno dell'originalità della sua idea di *cogito*: ciò che gli importa realmente è d'inserire la sua filosofia all'interno della tradizione cristiana. E perciò l'autorità di Agostino non è affatto trascurabile, anzi è determinante. D'altra parte, Agostino usò il *cogito* per difendere la dottrina cristiana dagli attacchi dei manichei, degli scettici e degli accademici; cosa che farà pure Descartes contro gli scettici e i libertini del XVII secolo, con le sue *Meditazioni di filosofia prima nelle quali si dimostrano l'esistenza di Dio e la distinzione dell'anima umana dal corpo*.

Ecco perché, con la sua filosofia, egli si propone di «cercare scrupolosamente una buona volta gli argomenti migliori di tutti ed esporli in modo così accurato e perspicuo che in futuro risulti a tutti che essi sono delle dimostrazioni»⁸⁹.

E tutto ciò in nome di quella fede cattolica a cui Descartes dichiara di appartenere⁹⁰, quella fede che lo spinge a prendere posizione contro coloro i quali dicono di essere dell'opinione di Pelagio. Come un “novello Agostino”, Descartes si scaglia contro quei “nuovi pelagiani” che sono i libertini, tutti affannati a cercare pretesti poco conformi alla verità.

Pelagio ha detto che si possono compiere buone azioni e meritare la vita eterna senza la Grazia, il che è stato condannato dalla Chiesa; io dico che con la ragione naturale possiamo conoscere che Dio esiste, ma non per questo dico che tale conoscenza naturale meriti da sola, e senza la grazia, la gloria sovranaturale che attendiamo dal cielo. Al contrario, infatti è evidente che dal momento che questa gloria è sovranaturale, servono forze più che naturali per meritarsela. E non ho detto nulla a proposito della conoscenza di Dio che non ammettano anche tutti i teologi. Si deve però notare che ciò che si conosce per mezzo della ragione naturale [...] può servire a preparare gli infedeli a ricevere la fede, ma non può bastare a far sì che essi guadagnino il cielo; a tal fine, in effetti, bisogna credere in Gesù Cristo e nelle altre cose rivelate, il che dipende dalla grazia⁹¹.

⁸⁹ Ivi, p. 683.

⁹⁰ «Quanto a testimoniare pubblicamente che sono un cattolico romano, mi sembra di averlo fatto esplicitamente parecchie volte» (*Lettera a Mersenne*, marzo 1642, in TLB, p. 1625).

⁹¹ Ivi, p. 625.



Simon Vouet, *Madonna della Rosa*, prima metà del XVII sec., Marseille, Musée des Beaux-Arts.