

Idea, essere obiettivo e realtà obiettiva nelle *Meditazioni* di Descartes

Raul Landim Filho

(Universidade Federal de Rio de Janeiro – UFRJ/PPGLM/
CNPq)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 12/04/2018 – Accettato: 09/05/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Idea, objective being and objective reality in Descartes's *Meditations*

Abstract: My aim in this article is to answer the question: is the Cartesian Theory of Ideas a direct realist or a representationalist theory? To answer this question, I analyze the notions of idea, objective being, objective reality and essence in Descartes's *Meditations*. I show that from the point of view of the apprehension of the essences of external things, Descartes is a direct realist. However since some proofs of the existence are inferential, I also show that from this standpoint the Cartesian theory is representationalist.

Keywords: Direct Realism, Representationalism, Idea, Objective Being, Objective Reality, Essence.

L'analisi della teoria delle idee cartesiana ha varie porte di entrata: quelle medievali, come, ad esempio, la nozione di essere obiettivo introdotta da Scotto e tematizzata dal suo discepolo Alnwick, quella di concetto formale e di concetto obiettivo, diffusa da Suárez, e quelle moderne, come la nozione di *inesistenza intenzionale* o di *oggettività immanente* di Brentano che, ispirata a concezioni scolastiche, ebbe un'enorme influenza nella filosofia del XX secolo.

In questo articolo, non intendiamo realizzare uno studio storico sulle influenze medievali nella teoria cartesiana delle idee e neppure sull'impatto e sull'influenza di questa dottrina nei sistemi post-cartesiani. È un fatto che Descartes riprese e reinterpretò nozioni scolastiche, essendone per ciò stesso fortemente influenzato. La sua teoria delle idee, dunque, non contribuì solo ad una valorizzazione retrospettiva di alcune tesi della filosofia medievale, ma portò anche alla luce questioni che divennero determinanti per la filosofia moderna. Ci riferiamo, in particolare, alla questione dell'“accesso” o della percezione del mondo esteriore. Quali sarebbero gli oggetti immediati della conoscenza: sono le cose “al di fuori” della mente o le idee stesse, nel significato cartesiano del termine “idea”? L'og-

getto immediato dell'intelletto è il contenuto dell'idea, quello che l'idea esibisce *nella* mente? O è la cosa stessa, ossia la cosa resa oggetto per colui che conosce mediante le operazioni dell'intelletto? Il Realismo diretto e il Rappresentazionalismo¹ sono interpretazioni che forniscono risposte alternative a simili questioni.

In una lettera a Gibieuf del 19 gennaio 1642, Descartes scrive:

Essendo certo di non poter avere alcuna conoscenza di ciò che è fuori di me se non attraverso le idee che ne ho, mi guardo bene [*je me garde bien*] dal riferire immediatamente i miei giudizi alle cose e dall'attribuire ad esse alcunché di positivo (AT, III, 474; B Op, n. 337, 1563).

A prima vista, questo testo sembra sostenere l'interpretazione rappresentazionalista: le cose "al di fuori" della mente sarebbero apprese mediante le idee. Tuttavia, le idee non sono considerate come oggetti immediatamente conoscibili, ma come mezzi: se qualcosa è appreso "al di fuori" di me, è appreso mediante un'idea. Il testo, pertanto, non esclude né corrobora l'interpretazione rappresentazionalista o quella realista diretta. Esso reitera soltanto una tesi propria del cartesianesimo: le idee, immanenti al pensiero (*in me*), sono idee di cose². La questione della natura delle cose delle quali si possiedono idee non è però chiarita: esse sono enti obiettivi che esistono intenzionalmente *nel* pensiero e permettono l'accesso mediato alle cose "fuori" della mente, o sono invece le cose stesse, intenzionate e apprese dal pensiero, che possono esistere indipendentemente dalla mente?

Presentando un'obiezione a Descartes, Caterus, autore delle *Prime obiezioni*, spiega, secondo la sua prospettiva, il significato del termine "idea" e quello di "essere obiettivo":

Mi si dica che cosa è un'idea. È la stessa cosa pensata, in quanto è obiettivamente nell'intelletto. Ma cosa significa essere obiettivamente nell'intelletto? L'ho appreso tanto tempo fa: terminare l'atto dell'intelletto stesso al modo di un oggetto (AT, VII, 92; B Op I, 803).

¹ Sono diversi i significati che i differenti autori hanno dato ai termini "Realismo diretto" e "Rappresentazionalismo". In maniera generale, per il Realismo diretto le operazioni coinvolte nell'atto di apprensione o percezione intellettuale hanno come termine la cosa stessa, la quale, essendo il termine di queste operazioni, diviene, grazie ad esse, un oggetto per l'intelletto. L'apprensione degli oggetti sarebbe quindi una relazione diadica i cui termini sono [i] le operazioni del soggetto conoscente e [ii] la cosa stessa, appresa o percepita come oggetto. A differenza del Realismo diretto, il Rappresentazionalismo presuppone una relazione triadica tra [i] le operazioni del soggetto conoscente, [ii] l'oggetto mentale, costituito da queste operazioni, e [iii] la cosa extramentale, appresa o percepita attraverso la mediazione dell'oggetto mentale. A questo proposito, si veda C. Michon, *L'espèce et le verbe. La question du réalisme direct chez Thomas d'Aquin, Guillaume d'Ockham et Claude Panaccio*, in L. Couloubaritsis – L. A. Mazzù (éds.), *Questions sur l'intentionnalité*, Ousia, Bruxelles 2007, pp. 125-155, in part. p. 154, n. 40 e P. Hoffman, *Direct Realism, Intentionality and the Objective Being of Ideas*, in «Pacific Philosophical Quarterly», vol. 83, n. 2 (2002), pp. 163-179, in part. p. 163.

² Cfr. AT, VII, 37 e 41-42; B Op I, 729 e 735-737; cfr. inoltre AT, VIII-1, 22-23; B Op I, 1743; AT, III, 392-393; B Op, n. 318, 1483.

Idea, essere obiettivo e realtà obiettiva nelle *Meditazioni* di Descartes

Nella sua risposta, Descartes dice di non concordare con il significato impresso da Caterus alla nozione di “essere obiettivo”:

qui, *essere obiettivamente nell'intelletto* non significherà terminare l'operazione al modo di oggetto, bensì essere nell'intelletto nel modo in cui sono soliti esservi i suoi oggetti (AT, VII, 102; B Op I, 817).

Caterus sembra assumere una posizione caratteristica del Realismo diretto. Descartes non concorda con Caterus. Egli sta quindi, per ciò stesso, discordando dal Realismo diretto? Chiarire le nozioni di *essere obiettivo* e di *realtà obiettiva* in Descartes, per poi rispondere alle questioni prima enunciate, è il compito del presente articolo³.

Rispondendo a due obiezioni al *Discorso sul metodo*, Descartes, nella Prefazione all'edizione latina delle *Meditazioni*, scrive:

Rispondo però che qui nella parola idea si nasconde un equivoco. Può essere infatti assunta materialmente, come operazione dell'intelletto, nel qual senso non può essere detta più perfetta di me, oppure obiettivamente, come cosa rappresentata attraverso questa operazione, la qual cosa, anche se non si suppone che esista al di fuori dell'intelletto, può tuttavia essere più perfetta di me in ragione della sua essenza (AT, VII, 8; B Op I, 691)⁴.

³ Si noti che gli interpreti recenti di Descartes continuano a divergere sulle risposte che devono essere fornite a tali questioni. Le divergenze riguardano la difesa o il rifiuto dell'interpretazione realista diretta o rappresentazionalista. Ad esempio, V. Chappell, *The Theory of Ideas*, in A. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, University of California Press, Berkeley 1986, pp. 177-198; P. Hoffman *Direct Realism, Intentionality and the Objective Being of Ideas*, art. cit., e M. Ayers, *Ideas and Objective Being*, in D. Garber – M. Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 1062-1107, difendono un'interpretazione rappresentazionalista. S. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton University Press, Princeton 1998; A. Kemmerling, *As It Were Pictures. On the Two-Faced Nature of Cartesian Ideas*, in R. Schumacher (ed.), *Perception and Reality: From Descartes to the Present*, Mentis, Paderborn 2004, pp. 43-64; D. Brown, *Objective Being in Descartes. That Which We Know or That By Which We Know?*, in H. Lagerlund (ed.), *Representation and Objects in Medieval Philosophy*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2007, pp. 135-154 e K. S. Ong-Van-Cung, *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité*, Vrin, Paris 2012, ritengono che l'interpretazione realista diretta sia la più corretta in relazione alla teoria delle idee cartesiane. D. Clemenson, *Descartes' Theories of Ideas*, Continuum International Publishing Company, London 2007, presenta un'interpretazione *sui generis*, prossima al Realismo diretto. Queste divergenze di interpretazione hanno origine sia nell'ambiguità della teoria cartesiana, sia nel celebre dibattito tra Arnauld (attualmente interpretato ora come realista diretto, ora come rappresentazionalista) e Malebranche.

⁴ Cfr. inoltre AT, VII, 232; B Op I, 993. Nell'edizione francese (AT, IX-1, 180), l'espressione “obiettivamente”, presente nella Prefazione all'edizione latina, è sostituita dall'espressione “formalmente”. A. Kemmerling, ad ogni modo, distingue il significato dell'idea considerata obiettivamente dal significato dell'idea considerata formalmente: «Descartes introduces another distinction, namely between an idea taken materially and an idea taken formally. An idea is being taken in the formal sense when it is “referred to something else”, when it is taken to represent “something real and positive”». Si veda, a questo proposito, A. Kemmerling, *As It Were Pictures. On the Two-Faced Nature of Cartesian Ideas*, cit., in part. p. 54. L'affermazione di Kemmerling non ci sembra corretta.

Volendo eliminare l'ambiguità del termine "idea", Descartes sembra aver generato una nuova difficoltà: secondo il testo citato in precedenza, o la nozione di idea è un atto unico⁵ suddiviso in due relazioni o aspetti, o "idea" avrebbe due significati distinti: l'operazione rappresentativa dell'intelletto e la cosa pensata. Si noti che il termine "cosa pensata" è ambiguo. Esso può tanto significare la cosa fuori della mente, percepita dall'intelletto, quanto la cosa nell'intelletto (essere obiettivo)⁶.

Nella prima interpretazione del termine "idea", l'atto rappresentativo dell'intelletto può essere analizzato secondo un duplice aspetto: considerato materialmente, è analizzato nella sua relazione con l'intelletto; considerato obiettivamente, significa la cosa mostrata dall'idea. È l'operazione dell'intelletto o la realizzazione dell'atto che è rappresentativo, poiché esibisce una cosa che, in questa maniera, diventa una cosa intelligita o pensata, vale a dire un oggetto per l'intelletto. Non è necessario che la cosa mostrata dall'idea esista "al di fuori" dell'intelletto per essere rappresentata come cosa. *Ciò che* l'idea mostra come cosa, che esista o meno, può avere un'essenza, secondo un significato minimalista di essenza: non è un ente fittizio e neppure un ente di ragione.

Nella seconda interpretazione, "idea" avrebbe un duplice significato: potrebbe essere considerata o come l'operazione rappresentativa dell'intelletto o come la cosa rappresentata⁷. Apparentemente, questa seconda interpretazione non sembra differire molto da quella precedente. Tuttavia, per distinguere due significati di idea, essa pone l'accento sulla questione relativa allo statuto della natura della cosa pensata. L'idea sarebbe quindi un'entità che non dipende dall'operazione rappresentativa? Ovviamente, non vi è cosa pensata che non sia pensata dall'intelletto, ovvero che non sia mostrata dal pensiero. Ma l'oggetto del pensiero è la cosa *nel* pensiero o è la cosa stessa contemplata dal pensiero?

La seconda interpretazione suscita subito una serie di questioni che hanno alimentato, e alimentano tutt'ora, il dibattito tra le interpretazioni riconducibili al Realismo diretto e al Rappresentazionalismo: qual è la relazione dell'idea, in quanto cosa pensata, con l'idea considerata come operazione dell'intelletto? Qual è la relazione della cosa pensata con la cosa, sia essa una mera essenza o una cosa esistente? La cosa pensata, la cosa *nel* pensiero, è un *tertium quid*, un intermediario tra l'operazione rappresentativa e la cosa stessa, o è invece la cosa stessa, appresa attraverso l'operazione rappresentativa?

⁵ Cfr. AT, III, 295; B Op, n. 301, 1393. Cfr. inoltre A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Fayard, Paris 1986, cap. 5, def. 6, pp. 44-45: «Io dico di assumere come fossero la stessa cosa la *percezione* e l'*idea*. È necessario osservare che questa cosa, sebbene unica, possiede due relazioni, una con l'anima che la modifica, l'altra con la cosa percepita in quanto essa si trova obiettivamente nell'anima [...] non sono due entità differenti, ma una stessa modificazione della nostra anima, che comporta essenzialmente queste due relazioni».

⁶ Si veda la caratterizzazione dell'idea in una nota della traduzione latina, autorizzata da Descartes, del testo originale francese del *Discorso sul metodo* (AT, VI, 559): «il nome di idea è preso in generale per ogni cosa pensata, mentre essa possiede solamente un qualche essere obiettivo nell'intelletto». Come possiamo notare, questa caratterizzazione dell'idea non è ambigua.

⁷ Cfr. M. Ayers, *Ideas and Objective Being*, cit., 1067.

Nella terza meditazione, dopo aver affermato che tutti i modi del pensiero implicano idee, e che le idee sono pensieri di cose⁸, il che evidenzia l'intenzionalità del pensiero, Descartes caratterizza le idee «come immagini di cose» (AT, VII, 37; B Op I, 729), il che sottolinea, questa volta, la funzione rappresentativa delle idee.

Quest'ultima caratterizzazione suscita una domanda: ad esercitare la funzione rappresentativa è l'operazione o la cosa *nel* pensiero? Se l'idea è un atto unico, scomposta in due aspetti complementari, sarebbe dunque plausibile affermare che l'operazione dell'intelletto esercita la funzione rappresentativa, poiché, nel suo termine, essa mostra una cosa che diviene così un oggetto per l'intelletto. È l'atto di intendere ad essere rappresentativo e non la cosa intesa. Sotto questo aspetto, rappresentare significa mostrare o presentare una cosa-oggetto per l'intelletto. Anziché essere considerate alla stregua di un quadro pittorico o di un quadro muto, le idee sono allora «come immagini di cose», perché in un unico atto esibiscono le cose per l'intelletto.

Se, però, l'idea possiede due significati distinti – operazione dell'intelletto e cosa nel pensiero – sarebbe plausibile, benché non necessario, considerare la cosa pensata nell'intelletto come un'immagine intelligibile o un sostituto nell'intelletto della cosa stessa. Ad una simile ipotesi, si potrebbe accompagnare un'altra considerazione decisiva: la cosa *nel* pensiero potrebbe essere considerata l'oggetto immediato⁹ di ogni nostro pensiero, una sorta di intermediario tra l'operazione dell'intelletto e la cosa stessa. In tal caso, si farebbe propria l'interpretazione rappresentazionista.

Nella terza meditazione, Descartes fornisce una risposta provvisoria alle questioni prima formulate. La risposta è provvisoria perché contestuale; è in un quadro scettico e solipsista che viene analizzata, nella terza meditazione, la nozione di idea. Cosa può essere affermato in questo contesto delle cose di cui abbiamo idee? Dato che la realtà e l'esistenza di cose “al di fuori” o indipendenti dalla mente sono poste in questione, alle luce dei dubbi formulati nella prima meditazione, come spiegare *ciò che sono* le cose delle quali abbiamo idee? La risposta a tale domanda deve considerare il contesto in cui è formulata. L'indubitabilità del *cogito*, dimostrata nella seconda meditazione, si estende agli atti o ai modi del pensiero¹⁰. Fra i diversi modi di pensare, l'idea è un modo prioritario¹¹, poiché tutti gli altri – come, ad esempio, le azioni della volontà – implicano un'idea. Pertanto, è indubitabile che penso alle cose o che possiedo idee di cose, ma non è certo che le cose di cui ho idee siano indipendenti dal pensiero. Da ciò deriva che le cose di cui abbiamo idee devono essere provvisoriamente considerate come cose *nel* pensiero, poiché la loro esistenza “al di fuori” di esso è dubbia.

In questo contesto scettico e solipsista, Descartes esplicita la caratterizzazione dell'idea formulata nella Prefazione all'edizione latina delle *Meditazioni*. Considerate dal punto di vista della loro realtà formale, le idee sono esseri reali e positivi,

⁸ AT, VII, 35; B Op I, 727. Si veda inoltre AT, III, 392-393; B Op, n. 318, 1483.

⁹ Cfr. AT, VII, 180; B Op I, 921. In questo testo, Descartes afferma che l'idea è tutto ciò che è immediatamente percepito dalla mente.

¹⁰ Cfr. AT, VII, 177; B Op I, 917.

¹¹ Cfr. AT, VII, 37; B Op I, 729-731.

modi del pensiero che sembrano procedere dalla *res cogitans*: esse sono operazioni della mente e, in quanto tali, non si differenziano. Ma «in quanto rappresentano l'una una cosa, l'altra un'altra cosa, risulta che esse sono molto diverse l'una dall'altra» (AT, VII, 40; B Op I, 733). La traduzione francese di questo testo aggiunge la parola "immagine": le idee rappresentano cose perché sono immagini di cose: «ma considerandole [le idee] *come immagini*, delle quali alcune rappresentano una cosa e le altre un'altra, è evidente che esse sono molto diverse l'una dall'altra». Ma perché sarebbero immagini¹²? Forse perché mostrano le cose nel pensiero?

Analizzata dal punto di vista del suo contenuto o ideato, la nozione di idea permette di introdurre due nozioni decisive: la nozione di *realtà obiettiva* e quella di *essere obiettivo*. Come abbiamo già sostenuto, le cose mostrate dalle idee permettono di differenziare le idee fra loro. Ciò fornisce forse una ragione per affermare che le cose che nel pensiero consentono di differenziare le idee non sono "un puro nulla", bensì enti che si trovano o esistono nel pensiero come oggetti, essendo così denominati *enti obiettivi*.

Se le idee si distinguono fra loro per i differenti oggetti che mostrano, e sono perciò considerate enti obiettivi, anche gli enti di ragione potrebbero allora essere considerati enti obiettivi, nella misura in cui sono oggetti delle idee. È ciò che afferma, ad esempio, Eustachio de S. Paulo¹³, scolastico apprezzato da Descartes¹⁴, che identificò l'*esse obiectivum* con l'oggetto dell'intelletto¹⁵. In questo caso, essere obiettivo significa soltanto essere oggetto dell'intelletto, ciò che termina l'atto dell'intelletto, come scrive il Gaetano¹⁶. In tal modo, gli enti di ragione sarebbero gli enti obiettivi che non possiedono essere al di fuori del pensiero¹⁷. Tali

¹² Un testo cruciale della terza meditazione sembra indicare che le idee sono una specie di quadro: «Mi è dunque perspicuo per luce naturale che le idee sono in me come delle immagini [*veluti quaedam imagines*]» (AT, VII, 42; B Op I, 737). A proposito di questo testo, si veda il classico commento di M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Aubier, Paris 1953, vol. I, pp. 194-203, sul principio di causalità e su quello di conformità (corrispondenza) tra l'idea e il suo ideato.

¹³ Eustachio a Sancto Paulo, *Summa philosophiae quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus, physicis, et metaphysicis*, 2 vols., Carolus Chastellain, Paris 1608, Quarta pars, De communitate entis deque eius convenientia cum inferioribus membris, q. III, pp. 17-20.

¹⁴ Si tengano presente le seguenti lettere indirizzate da Descartes a Mersenne: AT, III, 231-232; B Op, n. 283, 1321; AT, III, 259; B Op, n. 291, 1347; AT, III, 470, B Op, n. 334, 1555.

¹⁵ Eustachio a Sancto Paulo, *Summa philosophiae quadripartita*, cit., q. III, p. 17: «Esse objective in intellectu nihil aliud esse quam actu objici intellectui cognocenti sive illud quod objicitur cognoscendum vere sit in intellectu aut extra intellectum sive vere non sit».

¹⁶ Si veda il commentario del Gaetano al *De Ente et Essentia* di Tommaso d'Aquino. Il Gaetano reinterpreta il significato del termine "essere obiettivo" di Scoto per adattarlo alla gnoseologia tomista: «Esse in intellectu objective est terminare actum intellectus», Tommaso de Vio, *Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis*, Ex Pontificia Officina Typographica, Roma 1907, cap. IV, q. 7. Si veda inoltre, a proposito della nozione di essere obiettivo, la critica del Gaetano a Scoto nel suo commentario della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, t. quartus, Pars prima, q. 14, a. 6, commentario, pp. XI-XII. Secondo il Gaetano, l'essere obiettivo in Scoto è un essere reale *secundum quid*.

¹⁷ Eustachio a Sancto Paulo, *Summa philosophiae quadripartita*, cit., q. III, p. 18: «At vero quaedam sunt quae nullum habent aliud esse praeter esse obiectivum seu esse cognitum ab intellectu, et haec dicuntur entia rationis...».

enti, però, devono essere considerati come “un puro nulla”, in quanto fabbricati dalla ragione, non potendo avere realtà formale o attuale.

L'analisi immanente dell'idea nel contesto scettico della terza meditazione non impedisce che gli oggetti delle idee siano denominati enti obiettivi, ossia oggetti che si trovano nell'intelletto. Ma se la differenza tra le idee risiede semplicemente nel fatto che le idee mostrano nell'intelletto oggetti, non si può desumere da tale affermazione che gli oggetti delle idee non sono un “puro nulla”, giacché gli enti di ragione sono enti obiettivi e sono un “puro nulla”.

Di fatto, la tesi cartesiana nella terza meditazione non sostiene che le idee siano differenti solo in ragione degli oggetti che mostrano, ma che esse si differenzino in vista dei gradi di perfezione che i suoi oggetti possiedono nel pensiero. Descartes constata, *come se fosse un fatto*, che l'idea di sostanza possiede un maggior grado di perfezione delle idee di modo e che l'idea di sostanza infinita possiede un grado maggiore di perfezione dell'idea di una sostanza finita.

[Ma considerando le idee *come immagini*], in quanto rappresentano l'una una cosa, l'altra un'altra cosa, risulta che esse sono molto diverse l'una dall'altra. *Senza dubbio*, infatti [*Nam proculdubio*], le idee che mi fanno vedere delle sostanze sono qualcosa di più grande e, per così dire, contengono in sé più realtà obiettiva di quelle che rappresentano soltanto modi, ossia accidenti (AT, VII, 40; B Op I, 733, corsivo nostro).

Descartes non sempre distingue la nozione di *realtà obiettiva* da quella di *essere obiettivo*. La versione francese delle *Ragioni* geometriche (AT, IX-2, def. III) definisce la *Realtà Obiettiva* come *l'entità o l'essere della cosa* rappresentata dall'idea, il che permetterebbe di assimilare le nozioni di realtà obiettiva e di essere obiettivo. Il testo latino è più conciso: la realtà obiettiva è caratterizzata come un'entità della cosa rappresentata dall'idea, e ciò suggerisce la distinzione fra l'essere obiettivo e la realtà obiettiva¹⁸.

Il testo cartesiano non esclude la distinzione fra queste due nozioni: la nozione di essere obiettivo si riferiva all'oggetto dell'idea che si trova o esiste nel pensiero; la nozione di realtà obiettiva indicherebbe il grado di perfezione o realtà dell'essere obiettivo. Così, in un'interpretazione minimalista, “essere obiettivo” significherebbe soltanto l'oggetto dell'intelletto mostrato o rappresentato dall'idea, poiché la sua nozione non implica né dipende dalla nozione di realtà obiettiva. Una certa tradizione medievale ha considerato l'essere obiettivo come un essere di ragione, una denominazione estrinseca alla realtà della cosa. Essere oggetto dell'intelletto non implicherebbe essere in possesso di una realtà o di una perfezione *nell'intelletto*. Quali sarebbero allora le ragioni di Descartes per affermare che certi oggetti dell'intelletto possiedono gradi di perfezione?

Nel sesto assioma delle *Ragioni* geometriche, Descartes suggerisce una risposta a tale domanda: sembra evidente che la sostanza infinita possieda un grado di perfezione maggiore di quello della sostanza finita, e le sostanze un grado mag-

¹⁸ Cfr. AT, VII, def. III, 161; B Op I, 893.

giore dei loro modi. Questa tesi, che risale all'ontologia aristotelica, non suscita, almeno nel contesto della ricezione medievale dell'aristotelismo, obiezioni rilevanti. Descartes, tuttavia, ne fa derivare una conseguenza significativa: per questo («*Ideoque*», nel testo latino; «*C'est pourquoi*», secondo la versione francese) l'idea di sostanza infinita possiede un maggior grado di perfezione dell'idea di sostanza finita, e questa, a sua volta, un grado maggiore dell'idea di un suo modo. Secondo il sesto assioma, il grado di grado di realtà o di perfezione degli essere obiettivi sarebbe derivato dal grado di realtà degli enti attuali o formali (enti in sé).

Questo argomento suscita ovvie obiezioni: esso non può, infatti, essere valido nel contesto scettico della terza obiezione, dove il dubbio sul mondo esterno e il dubbio metafisico non sono stati ancora eliminati. Ad ogni modo, dal punto di vista del sistema completo delle *Meditazioni*, quando i dubbi prima citati sono già stati eliminati, secondo una teoria causale delle idee l'argomento potrebbe essere considerato plausibile a condizione che si sia dimostrato che gli essere obiettivi possiedono una realtà e, di conseguenza, gradi di perfezione. Di fatto, l'argomento presentato nel sesto assioma delle *Ragioni* geometriche gerarchizza i gradi di perfezione, e ciò presuppone che sia corretta l'affermazione che gli esseri obiettivi, come enti che possiedono una realtà attuale o formale, possiedano anche realtà o perfezione nel pensiero.

Nelle *Risposte alle Prime obiezioni* formulate da Caterus¹⁹, Descartes si propone di chiarire il significato e la funzione del termine “*essere obiettivo*” e giustificare la tesi secondo cui le idee contengono una realtà obiettiva. Il contesto di questo dibattito non è lo stesso di quello della terza meditazione. Il dubbio sull'esistenza del mondo esteriore non è preso in considerazione. Ci si chiede, inizialmente, se le idee sono soggette al principio di causalità. Se esse possiedono una realtà obiettiva, appare allora legittima, in linea di principio, la domanda relativa alla loro causa.

La strategia di Caterus è quella di assumere le tesi cartesiane e mostrare, in seguito, che tali tesi conducono a conclusioni che Descartes non potrebbe accettare, poiché, se lo facesse, la coerenza del suo sistema si troverebbe compromessa. Il punto di partenza del dibattito è la definizione di idea attribuita da Caterus a Descartes e che il filosofo francese assume come propria, sebbene, a quanto pare, non l'abbia mai esplicitamente formulata²⁰. L'idea, scrive Caterus, è la cosa pensata in quanto esiste (o si trova) obiettivamente nell'intelletto²¹. Essere obiettivamente nell'intelletto è terminare come oggetto lo stesso atto dell'intelletto²².

¹⁹ Cfr. AT, VII, 101-121; B Op I, 815-839.

²⁰ Cfr. AT, VII, 92; B Op I, 801-803.

²¹ Si veda la definizione già citata di essere obiettivo nel Gaetano, simile a quella di Caterus: «*Esse in intellectu objective est terminare actum intellectus*», Tommaso de Vio, *Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis*, cit., cap. IV, q. 7.

²² Essere obiettivo «[...] *est ipsum actum intellectus per modum objecti terminare*» (AT, VII, 92; B Op I, 802). Si noti che in Descartes il termine “oggetto” può significare ciò che si trova nell'intelletto come cosa (pensata) o la cosa stessa fuori dell'intelletto: «*Nam quaecumque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective*» (AT, VII, 161; B Op I, 892).

Così, *essere obiettivo* è la cosa stessa in quanto oggetto dell'intelletto. Caterus formula una versione semplice e forse convincente del Realismo diretto: l'operazione rappresentativa o percettiva dell'intelletto termina apprendendo una cosa che diviene, grazie a questa apprensione, un oggetto per il pensiero. La nozione di essere obiettivo esprimerebbe solo l'intenzionalità del pensiero. Quando penso al sole, non penso all'idea del sole, ma al sole stesso, che è diventato, attraverso l'operazione rappresentativa, oggetto del mio pensiero. La rappresentazione sarebbe quindi una relazione diadica: da un lato, le operazioni rappresentative del soggetto conoscente, e, dall'altro, la cosa stessa. Ovviamente, la cosa pensata può essere pensata senza che esista attualmente o formalmente.

L'essere obiettivo è una relazione estrinseca alla cosa stessa, spiega Caterus. Il fatto di essere pensata non la modifica. Come esser visto non altera la realtà di ciò che è visto, allo stesso modo l'esser pensata non modifica la cosa pensata, sebbene vi sia una modificazione accidentale nel soggetto che pensa. Si può, pertanto, indagare la causa delle cose o del soggetto pensante che possiede la facoltà di apprenderle, ma non ha senso studiare le cause dell'essere obiettivo, che è un'una mera denominazione, conclude Caterus, opponendosi così alla tesi cartesiana.

Inoltre, se il termine "nulla" è usato per designare le cose che non hanno essere attuale o formale, l'essere obiettivo è un puro nulla, essendo enti di ragione, nella misura in cui nel pensiero tale essere si trova soltanto come una denominazione estrinseca delle cose percepite dall'intelletto. Tuttavia, concede Caterus, se gli esseri fittizi sono "nulla", l'essere obiettivo non può essere considerato un mero nulla, poiché esso è il termine di un'operazione *reale* del soggetto conoscente.

Si noti che, secondo Descartes, poiché pensiamo a delle cose, ossia, dato che abbiamo idee di cose, siamo immediatamente coscienti dei nostri pensieri. Da ciò deriva la possibilità di concepire chiaramente l'operazione rappresentativa e il suo termine, vale a dire l'essere obiettivo. Su questo punto, non vi è divergenza tra Descartes e Caterus. Ma ciò che è chiaramente concepito è l'operazione rappresentativa che esibisce un oggetto nel termine della sua azione. Secondo Caterus, l'ente obiettivo può essere allora chiaramente concepito in quanto termine di un'operazione rappresentativa, che è un modo del soggetto conoscente. Tuttavia, dal fatto di poter essere chiaramente concepito non segue che non dipenda dal pensiero, poiché, in quanto denominazione estrinseca, il suo essere proprio è di esser pensato, non avendo, dunque, realtà formale o attuale. Così, l'essere obiettivo non necessita di una causa, perché, secondo lo scolastico Caterus, solamente gli essere attuali sono sottoposti al principio di causalità.

Le obiezioni di Caterus riprendono alcune analisi scolastiche, essenzialmente tomiste, della nozione di essere obiettivo. Esse attestano l'ambiguità di una nozione che, a partire da Scoto e dal suo allievo Alnwick, suscita una diversità di interpretazioni²³.

²³ Si veda il saggio determinante di R. Dalbiez, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, in «Revue d'Histoire de Philosophie», 3 (1929), pp. 464-472, e gli articoli di C. Normore, *Meaning and Objective Being. Descartes and His Sources*, in A. Rorty, *Essays on Descartes' Me-*

La risposta di Descartes a Caterus si appoggia su due considerazioni complementari e mutualmente connesse:

[a] l'essere obiettivo è un modo dell'essere distinto dal modo dell'essere formale o attuale. Le idee, in quanto operazioni del soggetto conoscente, possiedono una realtà formale, quella di essere un modo o un accidente del soggetto che conosce. Le cose che esistono "al di fuori" del pensiero sono sostanze o affezioni di sostanze²⁴ e hanno, pertanto, una realtà formale o attuale. L'essere obiettivo, però, benché sia un *ens diminutum*, ha un altro modo di essere. Così, mediante la nozione di essere obiettivo e di realtà obiettiva, l'ontologia cartesiana riconosce due modi di essere indipendenti: una cosa può essere in possesso di un essere formale e non di quello obiettivo; a sua volta, un essere obiettivo può avere un correlato formale, sebbene la sua causa ultima sia una realtà formale²⁵.

[b] l'essere obiettivo possiede una certa autonomia ontologica in relazione alla realtà formale dell'idea che lo esibisce. Da un lato, esso è sempre esibito da un'idea: se x è un essere obiettivo, esiste un'idea di x ²⁶. Sotto questo aspetto, l'essere obiettivo dipende dall'operazione rappresentativa. Dall'altro lato, in certi casi (quello delle essenze matematiche, ad esempio), per poter possedere una natura o essenza non deve per forza avere un correlato formale nel mondo. Esso contiene, quindi, proprietà necessarie che non dipendono né dalla realtà formale delle idee, né dalla realtà attuale delle cose. Analizzando le essenze matematiche esibite dalle idee, Henri Gouhier utilizza un'espressione che può caratterizzare un certo genere di enti obiettivi: le idee delle essenze matematiche, scrive Gouhier, «si trovano in me senza essere mie»²⁷. È l'autonomia ontologica dell'essere obiettivo al cospetto della realtà formale dell'idea ciò che rende comprensibile l'affermazione cartesiana che il soggetto conoscente può contenere un'idea (considerata obiettivamente) più perfetta di quella di sé.

Diversamente dall'obiezione di Caterus, essere obiettivo, secondo Descartes, non significa terminare come oggetto l'operazione dell'intelletto, ma esistere nell'intelletto nella maniera con cui gli oggetti possiedono l'abito di esistervi. Che cosa sarebbe l'idea del sole? «È il sole stesso esistente nell'intelletto, non, certo, formalmente, come nel cielo, ma obiettivamente, ossia *nel modo in cui gli oggetti sono soliti essere nell'intelletto*; e questo modo di essere è certo di gran lunga più

ditions, cit., pp. 223-241; N. J. Wells, *Descartes' Idea and Its Sources*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», vol. 67, n. 4 (1993), pp. 513-535; D. Perler, *What are Intentional Objects? A Controversy among Early Scotists*, in Id. (ed.), *Ancient Theories of Intentionality*, Brill, Leiden 2001, pp. 203-226; M. Tweedale, *Representation in Scholastic Epistemology*, in H. Lagerlund (ed.), *Representation and Objects in Medieval Philosophy*, cit., pp. 63-79.

²⁴ Cfr. AT, VIII-1, 22-23; B Op I, 1743.

²⁵ Cfr. l'articolo di M. Beyssade, *A dupla imperfeição da ideia segundo Descartes*, in «Analytica», vol. 2, n. (1997), pp. 37-49.

²⁶ Considerando la questione delle idee materialmente false e delle idee sensibili, che non sarà analizzata nel presente articolo, non è possibile affermare, senza preve giustificazioni, che ogni idea contenga un essere obiettivo.

²⁷ H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1987, p. 148.

imperfetto di quello di quello con cui le cose esistono al di fuori dell'intelletto, ma non per questo è interamente un nulla, come ho già scritto in precedenza» (AT, VII, 102-103; AT, VII, 817, corsivo nostro).

L'essere obiettivo dell'idea del sole può essere una denominazione estrinseca in relazione al sole stesso, poiché non accade nulla al sole, in quanto esiste formalmente nel cielo, per il fatto di essere pensato. Secondo Descartes, però, l'essere obiettivo dell'idea del sole non significa solo che l'intelletto percepisce o apprende il sole come oggetto, ma significa che il sole stesso, colto e appreso, possiede un'esistenza obiettiva nell'intelletto. In questo senso, l'essere obiettivo del sole non può essere considerato un puro nulla o avere il nulla come origine. È un modo di essere imperfetto ma, in quanto tale, è sottoposto al principio di causalità.

Affermare, come fa Caterus, che l'essere obiettivo non è un essere attuale o formale, non è un'obiezione, ma, al contrario, un modo per corroborare la tesi cartesiana circa il significato dell'essere obiettivo. Nemmeno affermare che l'essere obiettivo può essere distintamente concepito rappresenta, come abbiamo visto, un'obiezione al cartesianismo. Affermare poi che, pur essendo distintamente concepito, l'essere obiettivo non necessita di un'esplicazione causale sarebbe un controsenso, nel caso in cui l'essere obiettivo fosse, d'accordo con Descartes, una realtà con gradi di perfezione nel pensiero.

Se le critiche di Caterus a Descartes esprimono le abituali concezioni scolastiche sulla nozione di essere obiettivo, la risposta di Descartes a Caterus non è ancora conclusiva, poiché essa non presenta argomenti convincenti capaci di mostrare che l'essere obiettivo è nel pensiero un ente reale che, sotto un certo aspetto, non dipende dall'operazione rappresentativa e, in certi casi, dall'esistenza del suo correlato formale.

Nella terza meditazione, la prima prova dell'esistenza di Dio, formulata in un contesto scettico e solipsista, presuppone che le idee esibiscano nel pensiero cose-oggetti dotati di gradi di realtà o di perfezione. Il testo che introduce la nozione di realtà obiettiva lascia intravedere che si tratta più della constatazione di un fatto che della dimostrazione o giustificazione di una tesi: «*senza dubbio*, infatti, le idee che mi fanno vedere delle sostanze sono qualcosa di più grande e, *per così dire*, contengono in sé più realtà obiettiva [...]» (AT, VII, 40; B Op I, 733, corsivo nostro).

Nella quinta meditazione, la celebre prova ontologica dell'esistenza di Dio non ricorre né al principio di causalità, usato abitualmente dai filosofi medievali, né alla nozione di realtà obiettiva, introdotta nella terza meditazione. Descartes fa economia delle nozioni filosofiche per meglio adeguare la sua dimostrazione alla forma argomentativa dei matematici. Analizzando le idee degli oggetti matematici, si nota che dagli oggetti di queste idee derivano *necessariamente* certe proprietà. Ad esempio, deriva necessariamente dall'oggetto triangolo che la somma dei suoi angoli interni sia uguale a quella di due retti. La verità di questa affermazione non dipende né dal fatto che tale proprietà è stata appresa attraverso un'operazione rappresentativa, né dall'esistenza di un triangolo nel mondo²⁸.

²⁸ «Ad esempio, quando immagino un triangolo, sebbene, forse, una tale figura non esista e non sia mai esistita assolutamente in alcun luogo al di fuori del mio pensiero, c'è tuttavia senz'altro una

Se dall'idea di un oggetto deriva necessariamente una proprietà, tale proprietà è costitutiva dell'oggetto²⁹. Così, le proprietà che derivano necessariamente da oggetti delle idee appartengono alla vera e immutabile natura dell'oggetto, dato che una simile natura non è fabbricata dal pensiero, non dipende dalla volontà del soggetto conoscente e non deve neppure esistere nel mondo per essere considerata vera e immutabile. Tali proprietà non sono fabbricate dall'intelletto o acquisite attraverso i sensi; sono rappresentate da idee innate. Ciò significa che gli oggetti delle idee innate possiedono necessariamente nel pensiero una natura o forma o essenza determinata e, di conseguenza, non possono essere considerati un "mero nulla". La necessità di queste proprietà non è una legge regolatrice dell'operazione rappresentativa; essa è imposta al pensiero dalla necessità della natura della cosa pensata³⁰. Queste proprietà, e gli oggetti in possesso di tali proprietà, sono dunque nel pensiero realtà intelligibili.

Benché limitate all'essenza degli oggetti matematici, queste analisi mostrano che l'essere obiettivo possiede una realtà obiettiva e un relativo grado di perfezione: le proprietà che derivano necessariamente da tali oggetti non dipendono né dall'operazione rappresentativa né dalla realtà formale delle cose esterne che esistono al di fuori del pensiero. Ed essendo conseguenze necessarie degli oggetti di quelle idee, esse sono in possesso nel pensiero di una natura immutabile e di un grado di perfezione. Pertanto, come ha segnalato Gouhier, sono in me, ma non sono mie.

Caterus era ben consapevole della relazione fra le nozioni di realtà obiettiva e d'essenza. Per Caterus ciò che importa è mostrare che le idee non sono sottoposte al principio causale. E tuttavia, almeno *una ragione* (e non una causa) deve essere data perché un'idea possieda questa e non quella realtà obiettiva. Ad esempio, perché un pensiero è un pensiero di *x* e non di *y*, di un uomo e non di una pietra? Caterus presenta tale questione utilizzando l'espressione "realtà obiettiva": «Ma, se non si ammette una *causa* delle idee, si determini almeno *perché* una tale idea contiene questa *realtà obiettiva* piuttosto di un'altra» (AT, VII, 93; B Op I, 803, corsivo nostro).

Un'interpretazione tradizionale della scuola tomista ha una risposta per questa domanda: la conoscenza è un'assimilazione di forme e la forma appresa è una forma intenzionale intelligibile (che si trova nell'intelletto a causa di un'operazione astrattiva) ed è identica alla forma che determina l'essenza delle cose. Quando

qualche sua determinata natura, ossia essenza, ossia forma, immutabile ed eterna, la quale non è finta da me, e non dipende dalla mia mente; come risulta dal fatto che di questo triangolo possono essere dimostrate varie proprietà [...], le quali, voglia o non voglia, riconosco adesso chiaramente anche se prima, allorché ho immaginato il triangolo, non vi avevo in alcun modo pensato» (AT, VII, 64; B Op I, 939).

²⁹ «Dire che qualcosa è contenuto nella natura, ossia nel concetto, di una cosa è lo stesso che dire che esso è vero di questa cosa, ossia che può essere affermato di essa» (AT, VII, 162; B Op I, 895). Cfr. inoltre AT, VII, 115; B Op I, 833: «Ciò che intendiamo chiaramente e distintamente appartenere alla vera e immutabile natura, o essenza, o forma di una cosa, può essere affermato con verità di questa cosa». Cfr. anche AT, VII, 150; B Op I, 879.

³⁰ Cfr. AT, VII, 67; B Op I, 769.

si pensa a x , si pensa la forma intenzionale di x che ha definito l'atto intellettuale. Poiché la forma intenzionale di x è la stessa forma della forma di x , pensando la forma intenzionale di x , si pensa la forma reale di x .

Caterus, nel rispondere alla questione da lui stesso formulata, generalizza per tutte le idee quello che Descartes applicherà alle idee degli oggetti matematici: le idee rappresentano essenze (enti intelligibili) e le essenze apprese sono eterne e vere. Pensando a x , penso l'essenza di x , che è differente, per ipotesi, dall'essenza di y . Con erudizione ed ironia, conclude Caterus, Davo è Davo, non Edipo. Ora, le essenze (eterne e vere), rileva Caterus, non necessitano di alcuna causa. Così, contro Descartes, Caterus avrebbe mostrato che anche se la nozione di realtà obiettiva fosse assimilata alla nozione di essenza, cioè se anche la nozione di realtà obiettiva facesse segno ad enti intelligibili (essenze) presenti nell'intelletto, le idee, che mostrano essenze, non avrebbero bisogno di cause, dato che le essenze sono eterne. Ora, per Descartes le essenze sono create e dipendono soltanto dalla causalità divina, al contrario di quanto pensava la tradizione medievale, ancorata a Scoto e Suárez³¹.

La nozione di essenza, come è noto, esercita un ruolo fondamentale nell'argomento ontologico della quinta meditazione³², così come la nozione di realtà obiettiva aveva svolto una funzione centrale nelle dimostrazioni dell'esistenza di Dio della terza meditazione. Seppur importante, la nozione di essenza, al contrario di quanto accadeva nella tradizione medievale, trova poco spazio nei testi di Descartes. Nel decimo assioma delle *Ragioni* geometriche³³, si afferma che nell'idea di ogni cosa è contenuta un'esistenza possibile o necessaria³⁴. In tal modo, l'essenza di una cosa, rappresentata da un'idea, contiene o include un'esistenza possibile o necessaria. L'essenza degli oggetti matematici non richiede di essere posta nel mondo per essere considerata vera ed immutabile. Essa possiede solamente un'esistenza possibile. Descartes, però, al di là dell'espressione «vera ed immutabile essenza», si riferisce inoltre ad essenze «fittizie e composte dall'intelletto»³⁵. Si pone quindi un'implicita

³¹ N. J. Wells, *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez*, in «Journal of History of Philosophy», vol. 28, n. 1 (1990), pp. 33-61.

³² Il sottotitolo della quinta meditazione è «L'essenza delle cose materiali; e, di nuovo, che Dio esiste».

³³ Cfr. AT, VII, 166; B Op I, 901.

³⁴ Nelle *Risposte alle Prime obiezioni*, tanto nell'edizione latina quanto in quella francese, alcune volte questa tesi si trova formulata in modo differente (cfr. AT, VII, 116): l'esistenza possibile è contenuta in tutto ciò che noi concepiamo *chiaramente e distintamente*. Nel decimo assioma delle *Ragioni* geometriche, non troviamo l'espressione «chiaramente e distintamente»: in ogni idea o concetto è contenuta l'esistenza possibile o necessaria. Nelle *Risposte alle Prime obiezioni*, la presenza del «chiaramente e distintamente» ci permette di sottolineare la differenza tra le idee degli oggetti matematici e l'idea di Dio. La loro differenza non risiede nella chiarezza e nella distinzione di tali idee, poiché sono entrambe innate ed entrambe possono essere percepite in modo chiaro e distinto. Le idee degli oggetti matematici, tuttavia, contengono solo un'esistenza possibile, al contrario dell'idea di Dio, che presuppone anche un'esistenza necessaria. A questo proposito, si veda la lettera a Mersenne del marzo 1642: AT, III, 544-545; B Op, n. 352, 1625-1627.

³⁵ Quest'espressione si trova in AT, VII, 116-117; B Op I, 835. Deve essere perciò formulato un criterio per distinguere le essenze vere ed immutabili da quelle inventate dall'intelletto. Descartes ha cercato di formulare tale criterio nella sua risposta a Caterus. Sulla natura e sulla validità del criterio, si veda R. Landim Filho, *Argumento Ontológico. A prova A priori da Existência de Deus*

gerarchizzazione delle essenze delle cose che sono oggetto delle idee; è opportuno allora distinguere quelle che possiedono un'esistenza necessaria da quelle che possiedono un'esistenza possibile. E fra quelle che possiedono o includono un'esistenza possibile, è necessario distinguere quelle che sono vere ed immutabili da quelle che sono fabbricate o composte dall'intelletto.

La gerarchizzazione delle essenze ha una contropartita nella classificazione cartesiana delle idee innate, avventizie e fattizie³⁶. In una lettera indirizzata a Mersenne, Descartes riprende la classificazione formulata nelle *Meditazioni* e aggiunge: «ho distinto tre tipi [di idee]: *alcune sono avventizie [...]; altre fatte o fattizie [...]; e altre innate, come l'idea di Dio, della mente, del corpo, del triangolo, e in generale tutte quelle che rappresentano essenze vere, immutabili ed eterne*»³⁷.

In un'altra lettera indirizzata ad un destinatario non identificato³⁸, analizzando le distinzioni che riconosce come legittime, Descartes riprende la questione della nozione di essenza. L'essenza può essere considerata *nel* pensiero in due modi differenti: sia facendo astrazione dalla sua esistenza, sia pensandola come esistente. Per esempio, pensare ad un triangolo e pensare ad un triangolo esistente. Nel primo caso, si può distinguere l'essenza dall'esistenza, perché si può concepire qualcosa di non esistente attualmente, come pensare ad una rosa in inverno (l'esempio è utilizzato dallo stesso Descartes per rispondere ad una questione postagli di Burman³⁹). È l'essenza obiettiva (l'essenza pensata) che può essere distinta dall'esistenza, poiché, dal punto di vista dell'esistenza effettiva, la cosa esistente è l'essenza esistente di questa cosa⁴⁰. Nel caso specifico, essenza ed esistenza non possono essere distinte⁴¹. Come osservato da Descartes, l'essenza obiettiva (l'essenza pensata) si distingue dunque realmente dall'essenza esistente: «se per essenza intendiamo la cosa in quanto è oggettivamente nell'intelletto, per esistenza, invece, la cosa in quanto è al di fuori dell'intelletto, allora è manifesto che queste due sono realmente distinte»⁴².

Le affermazioni cartesiane sottolineano che una stessa cosa (o l'essenza di una stessa cosa) può avere un doppio modo di esistenza: un'esistenza obiettiva nel

na Filosofia Primeira de Descartes, in Id., *Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento*, Discurso Editorial, São Paulo 2009, pp. 191-233, in part. pp. 206-214.

³⁶ Cfr. AT, VII, 37-38; B Op I, 731.

³⁷ AT, III, 383; B Op, n. 315, 1467 (il corsivo è nel testo).

³⁸ AT, IV, 348-350; B Op, n. 536, 2131-2133. Sulla teoria delle distinzioni di Descartes, si veda il testo canonico dei *Principi della filosofia* (AT, VIII-1, 28-30; B Op I, 1753-1757) e la lettera citata, che fu scritta dopo la pubblicazione dell'edizione latina dei *Principi* (1644).

³⁹ Cfr. *Colloquio con Burman*, AT, V, 161; B Op II, 1275.

⁴⁰ AT, IV, 350; B Op, n. 536, 2133: «Lo stesso non accade, però, del triangolo che esiste al di fuori del pensiero: in esso mi appare manifesto che l'essenza e l'esistenza non si distinguono in alcun modo» (il corsivo è nel testo). Cfr. inoltre il *Colloquio con Burman*, AT, V, 161; B Op II, 1275: «l'esistenza non ha preceduto l'esistenza, essendo l'esistenza nient'altro che l'essenza esistente».

⁴¹ Si noti che l'identificazione fra essenza ed esistenza nella cosa esistente è già implicitamente affermata nella risposta di Descartes a Caterus: l'idea del sole «è il sole stesso esistente nell'intelletto, non, certo, formalmente, come nel cielo, ma obiettivamente, ossia nel modo in cui gli oggetti sono soliti essere nell'intelletto» (AT, VII, 102; B Op I, 817).

⁴² AT, IV, 350; B Op, n. 536, 2133.

pensiero attraverso l'idea e un'esistenza attuale o formale. Naturalmente, senza ulteriori considerazioni, non si può dedurre dall'esistenza obiettiva di una cosa il suo correlato attuale o formale e viceversa.

Se vi è un duplice modo di esistenza, qual è il tipo di relazione tra l'essere obiettivo di una cosa e il suo essere formale? Tale questione è importante, poiché, che vi sia o no un correlato formale o attuale, l'essere obiettivo è l'oggetto considerato e percepito dal soggetto conoscente, grazie all'operazione rappresentativa che lo mostra. Ciò che è immediatamente percepito è l'essere obiettivo. Se, come suggeriscono alcuni testi di Descartes, vi è una relazione di identità fra l'essere obiettivo e il suo correlato formale, nel caso il correlato formale esista, percependo l'essere obiettivo *x*, *ipso facto* si percepisce *x* nella sua realtà formale o attuale.

Descartes ha affermato che pensare ad un oggetto (triangolo) e pensare alla sua esistenza (triangolo esistente) sono due pensieri che si distinguono in termini modali. In una cosa effettivamente esistente, l'essenza di questa cosa non può essere separata dalla sua esistenza, dato che l'esistenza della cosa è l'essenza esistente della cosa stessa. Ad ogni modo, fra l'essenza obiettiva di una cosa e l'esistenza attuale al di fuori del pensiero della cosa in questione, o fra l'essenza obiettiva e l'essenza esistente, vi è una distinzione reale⁴³.

Se l'essere obiettivo e il suo correlato formale fossero realmente distinti, essi non potrebbero essere numericamente distinti, poiché l'identità numerica non sembra essere compatibile con la distinzione reale tra due enti. Come applicare il principio degli indiscernibili, che caratterizza l'identità, all'essere obiettivo e al suo correlato formale, nel caso in cui il correlato sia una cosa estesa? L'idea del sole, ad esempio, non possiede le proprietà dell'estensione e il sole nella natura non ha le proprietà dell'attributo del pensiero. Ora, due cose numericamente identiche soddisfano il principio degli indiscernibili. Due cose realmente distinte (come il sole e l'idea del sole), invece, non lo soddisfano. Pertanto, due cose realmente distinte non sono numericamente identiche.

Per questa ragione, non è plausibile ritenere che la relazione fra l'essere obiettivo e il suo correlato esteso sia una relazione di identità numerica. Forse questa relazione andrebbe interpretata come una relazione di similitudine, poiché le idee, secondo la terza meditazione, sono «come immagini di cose»⁴⁴. Ma l'idea è una rappresentazione nella misura in cui è considerata come un'operazione cognitiva

⁴³ Su questa questione, si vedano le osservazioni di M. Ayers, *Ideas and Objective Being*, cit., pp. 1067-1068: «It seems clear that, at least on ordinary realist assumptions, there cannot be one thing, the idea, which is really identical, both to the mode of thought and to the real object». Cfr. inoltre D. Clemenson, *Descartes' Theories of Ideas*, cit., pp. 47-76. In questo libro, Clemenson ha cercato di dimostrare che due enti con identità numerica possono essere realmente distinti. Al netto dell'erudizione del libro, i suoi argomenti su tale questione non ci sembrano convincenti.

⁴⁴ Martial Gueroult è il più importante interprete cartesiano che difende la tesi secondo cui l'idea, nella sua realtà obiettiva, è un quadro. Si veda M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, pp. 140-141 e il cap. 5, pp. 154-247. Contro questa interpretazione, si veda N. J. Wells, *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez*, cit., pp. 34-38, in part. p. 36: «The "image" in question is the cognitive activity of representing and not the "thing" represented».

che presenta un oggetto. Inoltre, nei suoi testi filosofici, Descartes non ha analizzato la nozione di similitudine⁴⁵, al contrario, ad esempio, di Tommaso d'Aquino, che si è servito in varie occasioni di questo termine nella propria opera, spiegando il significato dell'espressione "similitudine per rappresentazione"⁴⁶. Di fatto, non sarebbe un compito semplice quello di fornire un significato preciso alla relazione di similitudine fra due enti realmente distinti, considerando che la "similitudine" è una relazione simmetrica, diversamente dalla "rappresentazione" che, nella maggior parte dei casi, è una relazione asimmetrica.

C'è comunque un'altra via per spiegare la relazione tra l'essere obiettivo e il suo correlato formale. L'intelletto percepisce immediatamente tutto ciò che accade in esso. Nel percepire immediatamente, attraverso un'idea innata, la realtà obiettiva (o essenza) dell'essere obiettivo, l'intelletto apprende qualcosa che non dipende dal pensiero umano, anche qualora non esistesse "al di fuori" del pensiero. Ma quando apprende con un'idea innata l'essenza di un essere obiettivo, e se questa essenza esiste effettivamente, esso apprende la stessa essenza che si trova obiettivamente nel pensiero e che esiste effettivamente al di fuori, nel caso l'essenza venga considerata senza i suoi differenti modi di esistere. Di fatto, l'essenza dell'essere obiettivo e quella del suo correlato formale esteso sono realmente distinte non in ragione della loro natura, che è la stessa, ma a causa dei loro modi di esistere: nel pensiero e nella realtà effettiva. Così, percepire un essere obiettivo mediante un'idea innata significa percepire *ciò che è* la cosa stessa, sia essa meramente possibile o attuale.

Se x è un essere obiettivo in possesso di un correlato formale y , percepire x , mediante un'idea innata, equivale a percepire y , poiché entrambi possiedono la stessa essenza; x e y si distinguono realmente e non sono, pertanto, identici numericamente. Ma sono distinti non a causa delle loro essenze, che sono identiche se considerate astrattamente, *ma in virtù dei loro modi di essere differenti: obiettivo e formale*.

La percezione immediata dell'essere obiettivo mostrato da un'idea⁴⁷ implica la percezione immediata dell'essenza del suo correlato formale, nel caso esista, poiché, come abbiamo visto, l'essenza rappresentata da un'idea innata è identica a quella del suo correlato formale, qualora sia lasciato da parte il modo di essere, obiettivo o

⁴⁵ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, p. 141: «D'où la nécessité de rechercher si ce que l'esprit voit dans le tableau correspond effectivement à la réalité de la chose. On pourrait, sans doute, se demander comment il se fait que l'esprit aperçoive le tableau comme une copie, comment est possible un tableau purement spirituel de ce qui exclut radicalement l'esprit. Mais ce sont là des questions que Descartes n'a jamais estimé devoir ni poser ni résoudre, vraisemblablement parce qu'elles dépassent selon lui les capacités de notre connaissance. Cette propriété de l'idée de représenter par la réalité objective la réalité formelle comme un tableau est le caractère constitutif qui nous permet immédiatement de la distinguer des autres pensées».

⁴⁶ Si veda Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, editio Leonina, Roma 1970-1976, q. 2, a. 3, ad 9 e q. 2, a. 5, ad 5 e ad 7.

⁴⁷ Cfr. AT, VII, 181; B Op I, 923, corsivo nostro: «io mostro di assumere col nome di idea tutto ciò che è percepito immediatamente dalla mente». Cfr. inoltre le definizioni I e II delle *Risposte alle Seconde obiezioni*: AT, VII, 161; B Op I, 893.

formale, dell'essenza. L'ente obiettivo, pertanto, non è un intermediario, un *tertium quid*, tra il soggetto conoscente e la cosa stessa. La tesi dell'accesso diretto alle cose stesse non è allora compatibile con la tesi dell'"accesso" all'essere obiettivo. Sotto questo aspetto, la teoria cartesiana è una forma di Realismo Diretto.

Tuttavia, è necessario separare la questione della percezione dell'essenza di una cosa esterna dalla questione della dimostrazione di esistenza delle cose.

Gli enti obiettivi sono enti reali nel pensiero. In questo senso, come tutto ciò che è reale, anch'essi sono sottoposti al principio causale⁴⁸. In teoria, però, un'idea può essere causa di altre idee⁴⁹. Tale nesso causale tra le idee, precisa Descartes, non può comunque prolungarsi all'infinito⁵⁰. È necessario giungere ad un'idea la cui realtà obiettiva abbia come causa una realtà formale che contenga, perlomeno, tanta perfezione formale quanta la perfezione obiettiva dell'idea, dato che è proprio della natura delle idee, almeno le prime ed originali, avere come causa una realtà formale⁵¹.

Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio nella terza meditazione usano il principio di causalità applicato alla realtà obiettiva delle idee. Nella sesta meditazione, la prova dell'esistenza dei corpi è, al contempo, una prova inferenziale di esistenza. Tuttavia, considerando l'indeterminazione del grado di realtà obiettiva delle idee sensibili, non è possibile inferire dalla loro indiscussa realtà obiettiva la loro realtà formale⁵². Il punto di partenza della dimostrazione dell'esistenza dei corpi è la coscienza della ricettività e della costrizione che caratterizzano la coscienza sensibile⁵³. Dopo una sequenza di argomenti che coinvolgono altre premesse e tesi, fra cui la tesi della distinzione reale tra il pensiero e l'estensione e la tesi della veracità divina, il principio di causalità è utilizzato per dimostrare che qualcosa di esteriore al soggetto pensante (e di natura differente, data la distinzione reale) – nello specifico, i corpi estesi – è causa delle idee sensibili, e perciò esiste. Sotto questo aspetto, la teoria cartesiana potrebbe essere interpretata come un Rappresentazionalismo inferenziale, poiché le dimostrazioni di esistenza offerte nella terza meditazione e la dimostrazione delle cose estese, usando il principio

⁴⁸ Cfr. AT, VII, 42; B Op I, 735.

⁴⁹ Cfr. AT, VII, 43-45; B Op I, 737-739.

⁵⁰ Cfr. AT, VII, 42; B Op I, 735-737.

⁵¹ Si veda M. Beyssade, *A Dupla Imperfeição da Ideia Segundo Descartes*, cit., pp. 46-48.

⁵² È interessante notare che nel quinto assioma delle *Ragioni* geometriche, Descartes presuppone implicitamente che le idee sensibili abbiano realtà obiettiva: «E si deve notare che questo assioma deve essere ammesso tanto necessariamente in quanto da esso soltanto dipende la conoscenza di tutte le cose, e sensibili, e non sensibili. Donde sappiamo, infatti, ad esempio, che il cielo esiste? Forse perché lo vediamo? Ma questa visione non tocca la mente se non in quanto è un'idea: un'idea, dico, che inerisce alla mente stessa, e non un'immagine dipinta nella fantasia. Ed attraverso questa idea non possiamo giudicare che il cielo esiste se non perché ogni idea deve avere una causa realmente esistente della sua realtà obiettiva; la qual cosa giudichiamo essere lo stesso cielo; e così per ogni altra cosa» (AT, VII, 165; B Op I, 899, corsivo nostro). Cfr. inoltre AT, VII, 135; B Op I, 861.

⁵³ R. Landim Filho, *Idealismo ou Realismo na Filosofia Primeira de Descartes*, in Id., *Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento*, cit., pp. 261-267.

Raul Landim Filho

di causalità, deducono a partire da dati immanenti al pensiero l'esistenza di realtà formali attuali.

Ad ogni modo, non tutte le dimostrazioni di esistenza delle *Meditazioni* sono inferenziali: né il *cogito* né l'argomento ontologico ricorrono, ad esempio, al principio di causalità. Così, il Rappresentazionalismo realista cartesiano si limita nelle *Meditazioni* ad alcune dimostrazioni di esistenza: nella fattispecie, l'esistenza di Dio, formulata nel contesto scettico della terza meditazione, e la prova dell'esistenza dei corpi estesi.

Nella teoria cartesiana, l'interpretazione Realista diretta e quella Rappresentazionalista inferenziale, applicate a questioni distinte, convivono armonicamente. Il riconoscimento di due modi di esistenza, obiettivo e formale, sono distinzioni conosciute e accettate dai medievali. Ma il superamento dello scetticismo e la dimostrazione dell'esistenza delle cose esterne, grazie al principio di causalità, avendo come punto di partenza i dati intenzionali e immanenti all'intelletto, sembrano essere un contributo originale e decisivo della filosofia prima di Descartes.

rllandim@gmail.com