

## Descartes e la libera creazione delle verità eterne

Marcos Gleizer

(Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 02/12/2017 – Accettato: 28/03/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Descartes and the free creation of eternal truths

Abstract: In a letter to Mersenne of April 15, 1630, Descartes announces his first metaphysical thesis, known as the doctrine of free creation of eternal truths. With this doctrine, Descartes breaks with a long tradition and sustains that God creates not only the existences, but also the essences of things. Although this unorthodox thesis runs through his work, Descartes never gives it a systematic explanation. However, its main interpreters recognize its extreme originality, difficulty and importance for determining the exact meaning of Descartes' project of grounding metaphysically the human science. The article analyzes some central elements of this thesis in order to clarify its philosophical justification and its consequences for the understanding of the ontological, logical and epistemological status of the necessary truths through which our finite intellect intends to ground an absolutely certain science.

Keywords: Creation; Divine Simplicity; Indifference; Omnipotence; Essence; Eternal Truths; Necessity; Contingency; Truth; Certainty.

In una lettera a Mersenne datata 15 aprile 1630, Descartes annuncia la sua prima e, probabilmente, più polemica tesi metafisica, nei seguenti termini:

Le verità matematiche, che voi chiamate eterne, sono state stabilite da Dio e ne dipendono interamente, come fanno tutte le restanti creature. In effetti, dire che queste verità sono indipendenti da Dio significa parlare di lui come di un Giove o Saturno e assoggettarlo allo Stige e al destino. Non abbiate timore, ve ne prego, di affermare e far sapere dappertutto che è Dio che ha stabilito queste leggi in natura, come un Re stabilisce le leggi del suo regno (AT, I, 145; B Op, n. 30, 147).

Sebbene questa tesi inaugurale, conosciuta come dottrina della libera creazione delle verità eterne, attraversi l'opera di Descartes in un periodo compreso fra il 1630 e il 1649, essa non è mai stata sviluppata in forma sistematica in

nessuna delle sue opere metafisiche. È solo nella sua corrispondenza<sup>1</sup>, nelle *Risposte alle Quinte e Seste obiezioni* e nel *Colloquio con Burman* che essa è esplicitamente presentata. Tale presenza apparentemente “marginale”, tuttavia, non diminuisce in alcun modo l’unanime riconoscimento, da parte dei principali interpreti del cartesianismo, dell’estrema originalità, importanza e difficoltà di questa dottrina. Mentre alcuni la considerano come il fondamento della metafisica di Descartes (Alquié), altri ritengono che essa rappresenti una concezione incompatibile con il progetto cartesiano di giustificazione della scienza (Koyré), o perlomeno con la maniera in cui tale progetto è tradizionalmente interpretato, ossia come la volontà di garantire la corrispondenza tra il pensiero e la realtà (Frankfurt)<sup>2</sup>. Di fatto, sostenendo che le verità eterne, cioè le verità necessarie, sono istituite liberamente dall’onnipotenza incomprendibile del vero Dio, Descartes sembra lanciare alla ragione umana una sfida più radicale di quella posta dall’ipotesi, alla fine confutabile, di un Dio ingannatore. Una simile ipotesi, del resto, non è altro che un’opinione preconcepita che si impone solo fino a quando la sua confusione non è dissipata, mentre la tesi della libera creazione è imposta dalla più chiara e distinta delle idee, l’idea di Dio. Ora, come pensare che le necessità che si impongono al nostro intelletto abbiano per origine la contingenza radicale dell’atto di libera creazione? Come fondare il valore obiettivo della scienza, intesa come la conoscenza indubitabile dell’essenza ultima delle cose, sulla conoscenza di un Dio incomprendibile e indifferente alle esigenze della razionalità finita? Che statuto ontologico, logico ed epistemologico acquisiscono le verità eterne per il fatto di essere liberamente create? Non è nostra intenzione presentare qui un’analisi esaustiva capace di fornire una risposta completa a tali questioni. Il nostro obiettivo è molto meno ambizioso. Ci proponiamo solamente di presentare alcune considerazioni per fare un po’ di luce sulle difficoltà poste dalla dottrina cartesiana.

Cominciamo dalla nozione di verità eterna. È opportuno inizialmente rilevare – e questa osservazione apparentemente banale avrà una sua specifica importanza quando esamineremo l’interpretazione epistemica della necessità – che quello che Descartes designa con l’espressione “verità eterne” sono le essenze delle cose, essenze che egli caratterizza, nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1630, come una qualche cosa, e, per questa ragione, come causate da Dio «nello stesso genere di causa nel quale ha creato ogni cosa, cioè come causa efficiente e totale» (AT, I, 152; B Op, n. 32, 153)<sup>3</sup>. L’equivalenza stabilita da Descartes tra le essenze,

<sup>1</sup> Lettere a Mersenne: 15 aprile 1630; 6 maggio 1630; 27 maggio 1630; 17 maggio 1638; lettera a Hyperaspistes: agosto 1641; lettera a Mesland: 2 maggio 1644; lettera ad Arnauld: 29 luglio 1648; lettera a More: 5 febbraio 1649.

<sup>2</sup> Cfr., rispettivamente, F. Alquié (éd.), R. Descartes, *Œuvres Philosophiques*, Garnier, Paris 1963-1973, vol. I, p. 208; A. Koyré, *Essai sur l’Idée de Dieu et les Preuves de son Existence chez Descartes*, E. Leroux, Paris 1992 e H. Frankfurt, *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, in «The Philosophical Review», vol. 86, n. 1 (1977), pp. 36-57.

<sup>3</sup> Cfr. la lettera a Mersenne del 17 maggio 1630: «È certo infatti che egli è autore tanto dell’essenza quanto dell’esistenza delle creature; ora, quest’essenza non è nient’altro che queste verità eterne

considerate come cose, e le verità eterne, impedisce di identificare quest'ultime solo con quello che gli articoli 48 e 49 dei *Principi* designano con questa espressione, ossia le massime o nozioni comuni, come, ad esempio, *è impossibile che la stessa cosa sia e non sia allo stesso tempo*. In questi articoli, Descartes oppone le nozioni comuni che, come principi o regole della ragione, «non posseggono alcuna esistenza al di fuori del nostro pensiero», alle nozioni primitive generali e particolari, i cui contenuti sono considerati «alla stregua di cose, o affezione di cose» (AT, VIII-1, 22; B Op I, 1743), o ancora, secondo la versione francese, che rappresentano «tutte le cose in possesso di una qualche esistenza». Le espressioni “cosa” e “una qualche esistenza” non designano in Descartes solo l'esistenza attuale, ma possono riferirsi anche alla realtà obiettiva dell'idea, ossia alla realtà del contenuto rappresentato in quanto rappresentato, e all'esistenza possibile dell'essenza. Ora, la realtà obiettiva dell'idea «non possiede alcuna esistenza al di fuori del pensiero», poiché essa è la realtà che gli oggetti possiedono nella misura in cui sono rappresentati nella coscienza. Tale realtà fa segno ad un'altra realtà che, questa sì, ha o può avere una qualche esistenza al fuori del pensiero. Così, sono le nozioni primitive che rappresentano ciò che le lettere designano come verità eterne, essenze o nature che, avendo o potendo avere una qualche esistenza fuori del pensiero, non si confondono né con la realtà obiettiva delle idee che le rappresentano, né con le nozioni comuni della ragione.

Ciò non significa, tuttavia, che le essenze o verità eterne non possiedano anche un'esistenza obiettiva in quanto contenuti di idee innate, poiché Descartes afferma, nella lettera a Mersenne del 15 aprile 1630, che queste verità sono *mentibus nostris ingentiae*. Soltanto, non si può assimilare in termini non problematici l'essere delle essenze alla realtà obiettiva delle loro idee. Questo non implica neppure che i principi della ragione, come il principio di non contraddizione e il principio di causalità, sfuggano alla portata della tesi della libera creazione semplicemente perché non sono essenze o rappresentazioni di essenze; in effetti, da una parte, tali principi appartengono alla natura del nostro intelletto e sono quindi creati con esso, e, dall'altra, se essi non rappresentano cose, ciò non significa che le cose create non siano create in conformità con essi.

Non si può dunque trarre nessuna conclusione definitiva sullo statuto delle verità eterne esclusivamente a partire da un'assimilazione o restrizione illegittima alle nozioni comuni dei *Principi*. La dottrina della libera creazione delle verità eterne equivale all'affermazione della libera creazione delle essenze e non solo dei principi della ragione umana. D'altronde, l'esame dei passaggi più rilevanti mostra che la dottrina non abbraccia le sole verità logiche, ma le stesse verità matematiche, fisiche, metafisiche e morali.

Una prima difficoltà in relazione alla dottrina si riferisce alla precisa determinazione della sua giustificazione filosofica. Descartes la presenta come l'unica alternativa possibile alla tesi che considera le verità eterne come indipendenti

[...]; so, però, che Dio è autore di tutte le cose e che queste verità sono qualche cosa, e di conseguenza che è l'autore» (AT, I, 152; B Op, n. 32, 153).

da Dio, tesi che, evidentemente, limita l'onnipotenza divina, facendo del vero Dio un Giove assoggettato al destino. Tuttavia, è perfettamente possibile negare l'indipendenza di queste verità senza doverle necessariamente considerare come delle creature. Per evitare una simile conclusione, basta distinguere tra "essere indipendente da Dio" e "essere indipendente dalla volontà di Dio". In tal modo, Tommaso d'Aquino e Leibniz, per citare due esempi classici, negano che le essenze siano create, senza che ciò comporti la loro indipendenza da Dio, dato che le essenze increate abitano nell'intelletto divino e da esso dipendono interamente. La ragione fondamentale che spinge Descartes a rigettare questo tipo di soluzione è che essa richiede una distinzione tra le facoltà divine inaccettabile ai suoi occhi. Per il filosofo francese, intelletto, volontà e azione sono, in Dio, una sola e medesima cosa. Descartes, infatti, afferma nella lettera a Mesland del 2 maggio 1644 che non dobbiamo concepire «alcuna gerarchia o priorità tra il suo intelletto e la sua volontà: infatti l'idea che abbiamo di Dio ci insegna che non v'è in lui che una sola azione, *totalmente semplice* e pura. Queste parole di Sant'Agostino esprimono ciò con grande efficacia: poiché le vedi [o Dio], le cose esistono, etc., dal momento che in Dio vedere e volere non sono che una stessa cosa» (AT, IV, 119; B Op, n. 454, 1915, corsivo nostro). Il rifiuto di riconoscere una priorità tra le facoltà non si limita, evidentemente, alla nozione di priorità temporale, impensabile in un essere eterno, ma si estende, secondo il punto 6 delle *Seste risposte*, a qualunque priorità «per ordine, o per natura o, come dicono, per ragione ragionata» (AT, VII, 432; B Op I, 1225)<sup>4</sup>, quest'ultima essendo, secondo la scolastica, una distinzione di ragione *cum fundamento in re*. L'assenza di qualsivoglia priorità tra le facoltà riposa, a sua volta, sull'impossibilità di stabilire una distinzione reale, modale o di ragione ragionata fra esse, rinviando così alla semplicità o unità assoluta degli attributi di Dio. In tal modo, non essendoci alcun fondamento in Dio per distinguere le sue facoltà, Descartes può sostenere, contro coloro che sottomettono la volontà divina al suo intelletto, che, se una verità fosse indipendente dalla volontà divina, dovrebbe essere indipendente anche dal suo intelletto, e che se essa dipende dal suo intelletto, deve ugualmente dipendere dalla sua volontà.

Dall'unità semplice e non scomponibile tra intelletto, volontà e azione in Dio derivano importanti conseguenze per l'interpretazione della dottrina:

1) La prima conseguenza è l'impossibilità di stabilire qualunque gerarchia tra le facoltà. Non c'è, propriamente, una subordinazione della volontà all'intelletto o una subordinazione dell'intelletto alla volontà. L'interpretazione volontarista della dottrina cartesiana, secondo cui Descartes avrebbe invertito la relazione tradizionale tra le facoltà, non è dunque adeguata. Tuttavia, se non si può parlare propriamente di un'inversione delle facoltà a favore della volontà, è innegabile che vi sia

<sup>4</sup> Cfr. inoltre la lettera a Mersenne del 27 maggio 1630: «In Dio, infatti, volere, intendere, creare sono una stessa cosa, senza che l'una preceda l'altra, *nemmeno di ragione [ne quidem ratione]*» (AT, I, 153; B Op, n. 32, 153).

## Descartes e la libera creazione delle verità eterne

nei testi di Descartes una nitida preferenza per il linguaggio della volontà rispetto a quello dell'intelletto, come appare chiaramente nella caratterizzazione della libertà divina come libertà di indifferenza e nella caratterizzazione della modalità dell'operazione divina come un atto di creazione che istituisce arbitrariamente le verità eterne. Il significato di questa preferenza è chiaramente confermato quando constatiamo che la dottrina della semplicità di Dio permette di affermare tanto la libera creazione delle verità eterne quanto la verità eterna dei decreti divini. Questa seconda conclusione, del resto, è proprio quella che Spinoza trae nel quarto capitolo del *Trattato teologico-politico*, mostrando come essa conduca al necessitarismo: «rispetto a Dio affermiamo una sola e identica cosa quando diciamo che Dio ha *ab aeterno* decretato e voluto che i tre angoli del triangolo fossero uguali a due retti, oppure che Dio ha inteso ciò. Ne segue che le affermazioni e le negazioni di Dio implicano sempre eterna necessità o verità»<sup>5</sup>. La comparazione con Spinoza è estremamente utile, perché rivela che la preferenza cartesiana per il linguaggio della volontà divina rinvia alla preoccupazione di preservare la nozione di creazione, nozione che il linguaggio dell'intelletto e della necessità tende a sopprimere. Per questa ragione, sebbene Descartes affermi, nella lettera a Mersenne del 6 maggio 1630, che l'esistenza di Dio è la prima e la più eterna delle verità, da cui tutte le altre *procedono* (AT, I, 150; B Op, n. 31, 151), aggiunge nella lettera del 27 maggio 1630 che non concepisce tali verità come il risultato di un processo di *emanazione* da Dio, come i raggi del sole (AT, I, 151-152; B Op, n. 32, 153)<sup>6</sup>.

2) La seconda conseguenza si riferisce al tema dell'incomprensibilità della semplicità divina. Questa semplicità, ci dice Descartes, al pari di tutti gli attributi infiniti di Dio, è incomprendibile per la ragione finita. Tuttavia, tale incomprendibilità non produce una concezione irrazionalista sull'origine di tutte le cose. Descartes vuole evitare una simile concezione irrazionalista – concezione che sarebbe evidentemente disastrosa per il suo progetto di fondazione metafisica della conoscenza – mediante un'importante distinzione tra tre atti della ragione umana: (i) l'atto di comprendere (*comprehendere*), con cui l'intelletto abbraccia in modo esaustivo la totalità degli elementi costitutivi di un oggetto finito; (ii) l'atto di concepire (*concupere*), con cui l'intelletto apprende l'infinito; (iii) l'atto di intellesione (*intelligere*), con cui l'intelletto attinge effettivamente l'infinito, senza conoscerlo nella sua totalità. Come afferma Descartes nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1630:

So, però, che Dio è autore di tutte le cose [...] Dico che lo so e non che lo concepisco e lo comprendo; si può infatti sapere che Dio è infinito e onnipotente, benché

<sup>5</sup> B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, in Id., *Tutte le opere*, a c. di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010/2011, p. 747.

<sup>6</sup> Nonostante ciò, vedremo più avanti come la dottrina della semplicità autorizzi Descartes, nel *Colloquio con Burman*, ad utilizzare una formulazione “pericolosamente” prossima alla conclusione spinoziana.

la nostra anima, essendo finita, non lo possa comprendere né concepire [...]: comprendere, infatti, è abbracciare con il pensiero, ma per sapere una cosa è sufficiente toccarla con il pensiero (AT, I, 152; B Op, n. 32, 153).

Di un oggetto incomprendibile possiamo avere un'idea chiara e distinta, pur non possedendo una conoscenza esaustiva, ossia una conoscenza intera e perfetta che inglobi la totalità delle sue proprietà, poiché l'atto di comprendere presuppone la commensurabilità tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Possiamo perciò comprendere – *di diritto*, sebbene forse non *di fatto* – solo oggetti finiti<sup>7</sup>. Così, l'idea chiara e distinta di Dio ce lo fa conoscere, mediante un atto di intellesione, come necessariamente incomprendibile per uno spirito finito, dato che «appartiene alla natura dell'infinito di non essere compreso da me, che sono finito» (AT, VII, 46; B Op I, 741). L'incomprendibilità dell'essere infinito rinvia alla distanza realmente incommensurabile che esiste tra esso e gli esseri finiti. Per questa ragione, come ha mostrato J.-M. Beyssade, si può affermare che l'incomprendibilità divina costituisca il tratto distintivo dell'essere infinito, la sua idea essendo chiara e distinta non *a dispetto* della sua incomprendibilità, ma *grazie* ad essa. In altre parole, «l'incomprendibilità divina non possiede soltanto la funzione negativa di limitare la nostra conoscenza di Dio attraverso il riconoscimento di qualcosa che sfugge alla nostra apprensione. In una maniera positiva, essa introduce nella nostra idea di Dio la conoscenza vera e originale di una distanza incommensurabile [...] rivelando Dio nella sua verità, nella sua trascendenza reale e positiva»<sup>8</sup>. È questo aspetto positivo, perfettamente intelligibile, che permette di affermare che l'idea di Dio è la più chiara e distinta delle idee. La tesi dell'incomprendibilità divina, pertanto, non implica affatto che l'accesso al fondamento ultimo trascenda completamente le esigenze della rappresentazione razionale degli oggetti, rinviando ad un qualche tipo di esperienza ontologica di altra natura. È necessario comunque riconoscere che la tesi dell'incomprendibilità non possiede soltanto il senso quantitativo dell'impossibilità di abbracciare la totalità delle perfezioni che si trovano in Dio, ma anche un senso qualitativo, secondo cui le perfezioni divine che attingiamo effettivamente, e delle quali troviamo tracce in noi, non si trovano in Dio nella maniera in cui si trovano in noi<sup>9</sup>. La distinzione cartesiana tra gli atti della ragione intende sostenere una posizione

<sup>7</sup> Per quanto riguarda l'esitazione di Descartes circa la possibilità di comprendere, di fatto, tutto quanto vi è di intelligibile in un oggetto finito, per quanto piccolo possa essere, si vedano le *Quinte risposte* (AT, VII, 365; B Op I, 1167). Si vedano inoltre le *Quarte risposte* (AT, VII, 220; B Op I, 979), dove Descartes afferma che, pur potendo avere una conoscenza intera e perfetta di una cosa finita, non possiamo tuttavia sapere di possedere tale conoscenza, poiché, in tal caso, la nostra capacità di conoscere dovrebbe eguagliare la potenza infinita di Dio, cosa naturalmente impossibile.

<sup>8</sup> J.-M. Beyssade, *On the Idea of God: Incomprehensibility or Incompatibilities?*, in S. Voss (ed.), *Essays on the Philosophy and the Science of René Descartes*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, pp. 85-94, cit. pp. 87-89.

<sup>9</sup> Cfr. le *Seconde risposte*: «concedo infatti più che volentieri che l'idea che abbiamo, ad esempio, dell'intelletto divino non differisce da quella che abbiamo del nostro intelletto se non soltanto come l'idea del numero infinito differisce da quella del numero quattro o del numero due; e che

di equilibrio: se l'intelligibilità di Dio esclude, da un lato, che la sua trascendenza sia ineffabile e che il linguaggio delle facoltà conduca alla pura equivocità, la sua incomprendibilità allontana, dall'altro lato, il rischio dell'univocità<sup>10</sup>.

3) La terza conseguenza riguarda il tema dell'indifferenza divina. L'unità assoluta tra intelletto, volontà e azione in Dio conduce Descartes ad adottare una concezione della libertà divina come libertà di indifferenza. In effetti, l'azione divina, non potendo essere motivata da preve considerazioni di ordine morale o razionale dettate dall'intelletto divino, istituisce in maniera completamente arbitraria<sup>11</sup> tanto le essenze quanto le esistenze. L'incomprendibilità di questa unità, però, non permette che si assimili l'indifferenza divina all'indifferenza umana. Quest'ultima, secondo la dottrina presentata nella quarta meditazione, può essere compresa in due sensi: positivamente e negativamente. L'indifferenza negativa indica più una carenza dell'intelletto che una perfezione della volontà, non potendo, per questo, trovarsi in un essere onnisciente. L'indifferenza positiva designa il potere di scelta tra i contrari, potere assoluto e indivisibile di sì e no. Tuttavia, benché Descartes affermi che è grazie a questo potere assoluto che l'uomo può dirsi a immagine e somiglianza di Dio, ciò non significa che le differenze tra i due siano inesistenti, la somiglianza non essendo un'identità e non autorizzando affatto l'univocità. Se, considerate formalmente, la nostra volontà e la volontà divina sono ugualmente indivisibili, considerate nelle condizioni complete del loro esercizio effettivo differiscono radicalmente. In effetti, la volontà umana non crea la materia su cui si esercita. Essa la riceve passivamente ed esercita la propria scelta a partire da alternative già poste. La volontà divina, a sua volta, essendo assolutamente fondatrice, non si esercita a partire da alternative precedentemente date, poiché non vi è assolutamente nulla che preceda, neppure logicamente, l'atto divino della creazione<sup>12</sup>. Se le cose stanno così, l'indifferenza divina non può essere propriamente caratterizzata dal potere di scelta tra contrari, e l'applicazione della categoria modale di contingenza per qualificarla,

lo stesso vale dei singoli attributi di Dio dei quali riconosciamo delle vestigia in noi. Ma in Dio intendiamo, in più, un'assoluta immensità, semplicità, unità che abbraccia tutti gli altri attributi e di cui non si dà assolutamente esempio alcuno [...] riconosciamo che nessuna di quelle cose che, per difetto del nostro intelletto, consideriamo anche in Dio una per una, così come le percepiamo in noi, conviene univocamente a lui ed a noi» (AT, VII, 137; B Op I, 863).

<sup>10</sup> Rimane da stabilire, cosa che non faremo qui, se Descartes riesca effettivamente a soddisfare le condizioni minime dell'intelligibilità mediante l'applicazione del procedimento analogico. In effetti, la semplicità è esplicitamente indicata da Descartes come l'attributo che impedisce l'univocità fra le perfezioni comuni. Tuttavia, la semplicità non è essa stessa conosciuta per analogia, poiché Descartes afferma (si veda la nota precedente) che non vi è in noi o altrove nessuna traccia di essa. La sua intelligibilità è imposta dall'esclusione della possibilità di applicare le distinzioni riconosciute da Descartes, ma sarà possibile avere un'intelligenza positiva di questa perfezione?

<sup>11</sup> L'arbitrarietà di questa azione è chiaramente enfatizzata dall'analogia con l'azione di un re utilizzata da Descartes nella lettera a Mersenne del 15 aprile 1630.

<sup>12</sup> Cfr. le *Seste risposte*: «la somma indifferenza in Dio è sommo argomento della sua onnipotenza. Ma, quanto all'uomo, [...] questi trova la natura di ogni bene e di ogni vero già determinata da Dio» (AT, VII, 432; B Op I, 1225).

come vedremo a breve, non è esente da difficoltà. L'indifferenza divina richiede la totale assenza di determinazione, l'assoluta indipendenza dell'azione, non l'esistenza di alternative reali.

4) La quarta conseguenza concerne quindi quella che alcuni interpreti hanno definito la "contingenza delle verità eterne". Come conseguenza dell'indifferenza della libertà divina, le verità eterne non sembrano godere di quella necessità assoluta che avrebbero se fossero derivate dalla necessità della natura divina. Esse sembrano toccate dalla contingenza che deriva, apparentemente, dall'indifferenza dell'atto creativo. Non c'è infatti nessuna ragione per cui un'essenza sia o non sia, sia dotata di certe proprietà o di proprietà completamente differenti. A tal proposito, ad esempio, Descartes afferma nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1630 che Dio avrebbe potuto far sì che «non fosse vero che tutte le linee tirate dal centro alla circonferenza fossero uguali». Cosa significa questa affermazione? Apparentemente, Dio avrebbe potuto realizzare ciò, perché è logicamente possibile che un cerchio abbia raggi diseguali. Tuttavia, se la possibilità logica consiste nell'assenza di contraddizione, e se è contraddittorio affermare questa proposizione riferendosi al cerchio, Descartes sembra allora affermare che Dio avrebbe potuto far sì che proposizioni contraddittorie fossero vere. Ora, questa affermazione si trova effettivamente nella lettera a Padre Mesland del 2 maggio 1644:

Quanto alla difficoltà di concepire in che modo per Dio è stato libero e indifferente far sì che non fosse vero che i tre angoli di un triangolo fossero uguali a due retti, o in generale che i contraddittori non potessero stare insieme: tale difficoltà si può facilmente superare considerando che la potenza divina non può avere limite alcuno, e poi ancora, considerando che il nostro spirito è finito e creato di una natura tale da poter concepire come possibili le cose che Dio ha voluto fossero veramente possibili, ma non tale da poter anche concepire come possibili quelle cose che Dio avrebbe potuto rendere possibili, ma che ha tuttavia voluto rendere impossibili. La prima considerazione, infatti, ci fa conoscere che Dio non può essere stato determinato a far sì che fosse vero che i contraddittori non possano stare insieme e che, di conseguenza, ha potuto fare l'opposto; l'altra considerazione ci assicura poi che, benché ciò sia vero, noi non dobbiamo cercare di comprenderlo, poiché la nostra natura non ne è capace (AT, IV, 118; B Op, n. 454, 1913-1915).

La radicalità di questo passaggio ci costringe ad esaminare, da una lato, in che senso l'affermazione cartesiana equivalga proprio a sostenere, come pretende la cosiddetta interpretazione possibilista, la possibilità del logicamente impossibile, e, dall'altro lato, ad esaminare se l'affermazione secondo cui ciò che è inconcepibile potrebbe essere concepibile nel caso Dio avesse impresso un'altra natura al nostro spirito, permetta di avvalorare l'interpretazione esclusivamente epistémica della modalità.

Incominciamo dalla prima questione. Alcuni interpreti hanno sostenuto che l'affermazione cartesiana implica che non vi siano verità necessarie: una volta affermato che Dio avrebbe potuto negare il principio di non contraddizione fa-



cendo in modo che proposizioni contraddittorie fossero vere, tutto è possibile, ossia che, secondo la dottrina cartesiana, per ogni  $p$  è possibile che  $p$ , o ancora, secondo la formulazione di Harry Frankfurt, che le verità eterne sono così interamente contingenti come qualunque altra creatura<sup>13</sup>. In effetti, poiché consideriamo possibile tutto ciò che è fattibile, uno stato di cose è possibile perché Dio avrebbe potuto realizzarlo. È questo ragionamento che conduce Frankfurt ad affermare la possibilità intrinseca della proposizioni impossibili e la contingenza delle proposizioni necessarie.

In un interessante articolo dedicato alla discussione dell'interpretazione di Frankfurt, Richard La Croix<sup>14</sup> presenta, e rifiuta, tre interpretazioni che sostengono la possibilità che Dio possa negare il principio di non contraddizione.

1) Secondo la prima, la negazione del principio è una possibilità che Dio avrebbe potuto scegliere di realizzare. Tale interpretazione, tuttavia, sembra implicare che Dio consulti una lista di possibilità alternative increate e scelga contingentemente fra esse. Ora, per Descartes non vi sono possibili anteriori alla creazione divina. Dunque, nel caso di Dio, *il fattibile non presuppone il possibile*, poiché è il *fiat* divino che istituisce il possibile in quanto tale. Creare non significa attualizzare possibilità increate che esisterebbero preventivamente nell'intelletto divino. Nulla precede l'esercizio dell'azione creatrice di Dio. La negazione del principio di non contraddizione non è quindi, in questo senso, una possibilità che Dio avrebbe potuto attualizzare.

Questa considerazione riprende la difficoltà, segnalata in precedenza, di applicare la nozione di potere di scelta e la categoria modale della contingenza all'atto della libera creazione. In effetti, se la contingenza è intesa come la possibilità del contrario, ossia se  $p$  è contingente significa che è possibile che non  $p$ , nella misura in cui non vi sono possibilità contrarie che precedono logicamente l'atto divino della creazione, esso non sembra poter essere caratterizzato propriamente come contingente. Sarebbe forse meglio qualificarlo come un atto assolutamente gratuito. D'altra parte, è interessante osservare che Descartes non utilizza mai, neppure nella lettera a Mesland, il termine "contingenza" per qualificare l'indifferenza dell'atto divino. Inoltre, se accettiamo la validità della testimonianza di Burman, possiamo constatare che Descartes riconosce come la dottrina della semplicità renda problematica l'applicazione delle categorie modali a Dio, poiché impedisce la dissociazione tra necessità e indifferenza nei decreti divini, conducendo ad affermare l'inseparabilità fra Dio e i propri decreti:

E qui non si dovrebbe distinguere nei decreti di Dio la necessità e l'indifferenza: sebbene abbia agito con la massima indifferenza, tuttavia ha al tempo stesso agito in modo assolutamente necessario. E inoltre, anche se concepiamo che quei decreti

<sup>13</sup> H. Frankfurt, *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, art. cit.

<sup>14</sup> Cfr. R. La Croix, *Descartes on God's Ability to Do the Logically Impossible*, in «Canadian Journal of Philosophy», vol. XIV, n. 3 (1984), pp. 455-475.

possono essere separati da Dio, lo concepiamo tuttavia soltanto sotto il segno e il momento della ragione: il che implica, certo, una distinzione mentale tra i decreti di Dio e lo stesso Dio, ma non una distinzione reale. Così, quei decreti, nella realtà, non hanno potuto essere separati da Dio, né sono posteriori o distinti da lui, né Dio avrebbe potuto essere senza di essi (AT, V, 166; B Op II, 1285).

La semplicità divina sembra allora impedire un'applicazione univoca dei termini "necessità" e "contingenza" per caratterizzare l'azione creatrice.

2) La seconda interpretazione afferma che Dio può annullare il principio e sostituirlo arbitrariamente con una sua negazione. Tale interpretazione, però, implica che Dio possa mutare i suoi decreti. Ora, la volontà di Dio è eterna e immutabile. A partire dalla lettera del 15 aprile 1630, l'immutabilità divina è introdotta da Descartes per garantire la permanenza e, dunque, l'eternità delle verità eterne. È l'immutabilità divina a giustificare il motivo per cui le verità eterne, pur essendo create, sono coeterne a Dio<sup>15</sup>. Pertanto, l'affermazione secondo cui Dio avrebbe potuto creare arbitrariamente la negazione del principio di non contraddizione non implica che egli possa modificare il suo decreto attuale. I suoi decreti sono arbitrari, ma irrevocabili.

3) La terza interpretazione suggerisce che Dio possa violare il principio di non contraddizione realizzando stati di cose logicamente impossibili, poiché il suo potere non è determinato dal principio. Tuttavia, è opportuno distinguere tra (a) non essere *precedentemente* determinato dalle verità eterne, tra le quali è incluso il principio di non contraddizione, e (b) non essere *conseguentemente* determinato, in virtù dell'immutabilità della sua volontà, a conformare le proprie azioni alle verità eterne liberamente istituite. Secondo La Croix, Descartes accetta (a), ma nega (b). Dopo aver decretato di creare arbitrariamente, ma in maniera eterna ed immutabile, tali verità, Dio conforma il proprio potere a questo decreto immutabile. Due passaggi permettono di sostenere questa interpretazione. Il primo si trova nelle *Quinte risposte*: «come i Poeti fingono che Giove abbia, bensì, dato origine al fato, ma che, una volta che questo ha avuto origine, egli si sia imposto di osservarlo, così io non ritengo che le essenze delle cose e le verità matematiche che di esse si possano conoscere siano indipendenti da Dio; ma ritengo, nondimeno, che esse siano immutabili ed eterne perché così Dio ha voluto» (AT, VII, 380; B Op I, 1185-1187). L'altro passo si trova nelle *Seste risposte*: «è perché ha voluto che i tre angoli del triangolo fossero necessariamente uguali a due retti che questo è adesso [*jam*] vero e non può essere diversamente [*fieri aliter non potest*]» (AT, VII, 432; B Op I, 1225).

L'interpretazione proposta da La Croix introduce la distinzione classica tra potenza assoluta e potenza ordinata di Dio. Dal fatto che Dio potrebbe, assolu-

<sup>15</sup> Per l'affermazione secondo cui l'immutabilità divina fonda la permanenza delle verità eterne, si veda la lettera a Mersenne del 15 aprile 1630. Per l'affermazione della possibilità di attribuire ad una creatura l'eternità, si vedano le *Quinte risposte* (AT, VII, 380; B Op I, 1185-1187).

## Descartes e la libera creazione delle verità eterne

tamente parlando, aver fatto ciò che è logicamente impossibile, non segue che egli possa attualmente, una volta stabilito il principio di non contraddizione, fare ciò che implica contraddizione. E ciò non comporta alcuna impotenza in Dio, dato che egli non è vincolato da nulla nella sua decisione, la sua determinazione essendo un'autodeterminazione, la cui permanenza è garantita dalla perfezione propria della sua essenza. Sebbene l'analisi dei testi di Descartes non presenti alcuna formulazione esplicita della distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata, tale interpretazione trova appoggio in alcune prese di posizione cartesiane e permette di evitare conseguenze disastrose per la sua filosofia<sup>16</sup>.

Così, benché Dio non sia stato necessitato da nulla creando le verità eterne, ciò non le rende contingenti al pari di qualunque altra creatura, dato che egli le ha create come necessarie in virtù di un decreto semplice ed immutabile. Come afferma Descartes nella stessa lettera a Mesland:

Benché Dio *abbia voluto che alcune verità fossero necessarie*, ciò non equivale a dire che le abbia volute necessariamente; infatti, una cosa è volere che esse fossero necessarie, e tutt'altra volerlo necessariamente, ovvero essere necessitato a volerlo (AT, IV, 118; B Op, n. 454, 1915, corsivo nostro).

Analizziamo ora la seconda questione, quella relativa all'interpretazione epistemica della modalità. Affrontando il tema della finitezza della ragione umana, Descartes sembra suggerire in certi passaggi che la nostra incapacità di concepire la verità di una proposizione contraddittoria sia una caratteristica contingente del

<sup>16</sup> Un'altra interpretazione che intende evitare il possibilismo universale, sostituendolo con un possibilismo limitato, in cui la "contingenza" dell'origine delle verità necessarie non si trasmette allo statuto proprio di queste verità, è sviluppata da E. Curley, *Descartes on the Creation of Eternal Truths*, in «The Philosophical Review», XCIII, n. 4 (1984), pp. 569-597. Mediante il ricorso alla logica modale, Curley propone un'interpretazione della dottrina cartesiana in termini di modalità iterate. Secondo la sua analisi, Descartes non difende la tesi:  $(p) Mp$ , ma la tesi:  $(p)MMp$  (dove 'M' simbolizza l'operatore modale della possibilità). In altri termini, la dottrina cartesiana non implica la negazione dell'esistenza di verità necessarie, ma solo la negazione della necessaria necessità di tali verità, senza che si possa legittimamente assimilare una proposizione contingentemente necessaria ad una proposizione semplicemente contingente. Questa interpretazione rifiuta, pertanto, la validità di un assioma caratteristico del sistema modale S4, ossia  $Lp \Rightarrow LLp$  (dove 'L' simbolizza l'operatore modale della necessità). Ad ogni modo, in una conferenza presentata nel "Seminário Filosofia da Linguagem" (IFCS/UFRJ) il 25/08/99, Curley ha riconosciuto la validità della critica di J. Van Cleve, *Descartes and the Destruction of the Eternal Truths*, in «Ratio (New Series)», vol. VII, n. 1 (1994), pp. 58-62, nella quale, partendo dalle stesse premesse e usando la stessa logica da lui utilizzata, questo autore deriva il possibilismo universale, rendendo così la posizione di Descartes incoerente. Van Cleve concludeva il suo articolo affermando che qualunque teoria che voglia fondare verità necessarie sulla base di qualcosa di contingente – sia esso la volontà divina in Descartes, le forme dell'intuizione in Kant, o le convenzioni linguistiche dei positivisti – finisce per distruggere completamente la nozione di necessità. Proprio per evitare a Descartes una simile conseguenza, ci è parso importante approfondire in queste considerazioni una strategia che attacchi precisamente la validità di una delle premesse essenziali delle ricostruzioni logiche proposte da Curley e Van Cleve, ossia quella che accetta come non problematica la pertinenza della caratterizzazione dell'indifferenza divina come contingenza.

nostro spirito<sup>17</sup>. Se Dio ci avesse dotato di un altro intelletto, certe proposizioni che consideriamo inintelligibili sarebbero intelligibili. Frankfurt e Bouveresse<sup>18</sup> interpretano questi passaggi come se indicassero che le necessità che la ragione umana scopre attraverso l'analisi e la dimostrazione fossero necessità che riguardano la sua sola natura contingente; Descartes difenderebbe quindi una concezione puramente epistemica della modalità e non una concezione ontologica.

Questa concezione esclusivamente epistemica è integrata, secondo Frankfurt, da altri due elementi della filosofia cartesiana che permetterebbero la costruzione di una teoria che sostiene che ciò che indentifichiamo come necessario o possibile derivi dal verificarsi di certe esperienze di cui non possiamo rifiutare l'assenso. Il primo elemento è la tesi cartesiana che sostiene che il nostro spirito è di natura tale da non poter rifiutare l'assenso nei confronti di ciò che apprende, in maniera chiara e distinta, in un'evidenza attuale. È l'esperienza dell'inclinazione irresistibile della volontà ad affermare ciò che le è presentato dall'intelletto. Il secondo è l'affermazione secondo cui la conoscenza dei principi deriva, in ultima analisi, dalla conoscenza delle loro istanze particolari<sup>19</sup>. Alla luce dell'unione di questi due elementi, una proposizione razionale è considerata come necessaria in virtù della nostra incapacità di rifiutarle l'assenso. La necessità rinvierebbe quindi all'impossibilità di rifiutare alcune proposizioni. Insomma, facciamo esperienza della necessità in certe circostanze e non in altre. Tuttavia, una volta che siamo capaci di riconoscere il carattere contingente di tali circostanze, possiamo concepire che questa "esperienza della necessità" potrebbe essersi realizzata in condizioni diverse rispetto a quelle in cui effettivamente si realizza; possiamo così pensare che ciò che ci risulta inconcepibile potrebbe non esserlo stato, senza che sia necessario concepire positivamente queste "altre circostanze" nelle loro caratteristiche determinate. In altre termini, non possiamo sfuggire dalla nostra natura, ma possiamo pensare che essa sarebbe potuta essere differente da ciò che è.

L'interpretazione esclusivamente epistemica della necessità, unita all'interpretazione possibilista delle verità eterne, ha come conseguenza la possibilità di pensare uno iato insormontabile tra la classe delle proposizioni necessarie e la classe delle proposizioni vere, intese come proposizioni che descrivono la strut-

<sup>17</sup> Cfr. la lettera ad Arnauld del 29 luglio 1648: «Ora, a me non sembra che si debba dire di cosa alcuna che non possa essere fatta da Dio. Infatti, poiché tutto ciò che vi è di vero e di bene dipende dalla sua onnipotenza, non oserei neppure dire che Dio non possa far sì che vi sia un monte senza valle, o che uno e due non facciano tre, ma dico solo che Dio mi ha dato una mente tale da non poter concepire un monte senza valle, o una somma di uno e due che non faccia tre, e così via, e che tali cose implicano contraddizione nel mio concetto» (AT, V, 223-224; B Op, n. 665, 2581).

<sup>18</sup> Cfr. J. Bouveresse, *La théorie du possible chez Descartes*, in W. Doney (ed.), *Eternal Truths and the Cartesian Circle*, Garland Publishing, New York – London 1987, pp. 315-332.

<sup>19</sup> Non si tratta di affermare che i principi (ad esempio "per pensare è necessario essere") sono indotti a partire dalle loro istanze particolari, ma solo che tali istanze sono la causa occasionale dell'apprensione di principi innati. Si vedano, a questo proposito, le *Seconde risposte*: «Appartiene infatti alla natura della nostra mente di formare proposizioni generali dalla conoscenza di quelle particolari» (AT, VII, 140-141; B Op I, 867).

## Descartes e la libera creazione delle verità eterne

tura ultima della realtà. Tale lettura sostiene che, di fronte all'indifferenza divina, non si può assumere che i membri della prima classe coincidano con quelli della seconda. Questa conseguenza connette quindi la tesi della libera creazione delle verità eterne con il tema del dubbio metafisico e il problema dell'autogiustificazione del valore obiettivo della ragione. Come sarebbe possibile e quale sarebbe il senso di una prova dell'esistenza di un Dio verace? Come provare che le proposizioni la cui negazione comporta contraddizione *per noi* (specialmente le proposizioni sull'essenza di Dio: "Dio esiste", "Dio è verace", "i decreti di Dio sono immutabili", etc.) corrispondano alla realtà? La dottrina della libera creazione, così interpretata, pone in questione la verità assoluta dei nostri giudizi razionali, dissociando *razionalità e verità assoluta*, o ancora *certezza e verità come corrispondenza*. Se questa lettura e questa conseguenza fossero legittime, sarebbe necessario concordare con l'interpretazione proposta da Frankfurt nel suo libro *Demons, Dreamers, and Madmen*, secondo cui Descartes propone una concezione della verità come *coerenza* e non come *corrispondenza*<sup>20</sup>. L'obiettivo della fondazione metafisica della conoscenza sarebbe quello di giungere a credenze indubitabili, ossia credenze la cui negazione implica *contraddizione per noi*. In questo senso, la prova dell'esistenza di un Dio verace mirerebbe a stabilire che è irrazionale dubitare dell'affidabilità della ragione, e non che essa ci faccia conoscere le cose così come sono in se stesse.

Tuttavia, l'interpretazione epistemica della necessità, seppur intrigante e suggerita da alcuni testi di Descartes, trova alcuni ostacoli insormontabili. In effetti, nella quinta meditazione il filosofo afferma che, «dal fatto che non possa pensare Dio se non esistente segue che l'esistenza è inseparabile da Dio e che, quindi, egli esiste realmente; *non perché sia il mio pensiero a far ciò, imponendo cioè una qualche necessità a cosa alcuna, ma, al contrario, perché è la necessità della cosa stessa, ossia l'esistenza di Dio, a determinarmi a pensare ciò*» (AT, VII, 67; B Op I, 769, corsivo nostro).

Sebbene la discussione introdotta in questa meditazione, nel contesto dell'argomento ontologico, relativa alle «nature vere ed immutabili» non sia capace di presentare un criterio efficace per riconoscerle, essa indica chiaramente che l'essere delle essenze non si confonde con l'essere delle idee (non si confonde evidentemente né con la loro realtà formale né con quella obiettiva), e che le essenze sono dotate di una realtà indipendente dal pensiero<sup>21</sup>. E nelle *Seste risposte* Descartes afferma perentoriamente che «non si deve quindi ritenere che le verità eterne dipendano dall'intelletto umano» (AT, VII, 436; B Op I, 1231). Pertanto, la necessità delle verità eterne, che sono verità sulle essenze, possiedono anche

<sup>20</sup> Cfr. H. Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen: the Defense of Reason in Descartes' Meditation*, Bobbs-Merrill, New York 1970.

<sup>21</sup> Cfr., ad esempio, la quinta meditazione: quando immaginiamo un triangolo, benché «non esista e non sia mai esistita assolutamente in alcun luogo *al di fuori del mio pensiero*, c'è tuttavia senz'altro una qualche sua determinata natura, ossia essenza, ossia forma, immutabile ed eterna, la quale *non*

un fondamento ontologico distinto dalla realtà della mente umana, non essendo dunque una mera funzione delle caratteristiche contingenti di questa mente.

D'altro canto, lo stesso Frankfurt ha riconosciuto che l'unica definizione di verità esplicitamente presentata da Descartes è quella della verità come corrispondenza<sup>22</sup>. Ora, se la verità consiste nella corrispondenza del pensiero con la realtà, e se vi sono verità necessarie, è allora legittimo concludere che ci devono essere necessità *in re*. Si potrebbe sostenere l'interpretazione di Frankfurt solo se si potesse mostrare che, pur non essendo storicamente corretta, essa è l'unica lettura capace di mantenere la coerenza dell'argomentazione cartesiana. Tuttavia, così come è possibile evitare l'interpretazione possibilista, è altrettanto lecito interpretare i passi in cui Descartes sembra suggerire che la nostra incapacità di concepire la verità di una proposizione contraddittoria sia solo una caratteristica contingenza del nostro spirito in modo che essi non comportino le conseguenze prima indicate. Affermare infatti che Dio ci ha dato una mente tale da non poter concepire la verità di una proposizione contraddittoria può significare soltanto che egli ha creato liberamente le verità eterne (essenze) e la nostra mente in maniera che, avendo arbitrariamente decretato che *p* sia necessario in sé, egli, con questo stesso atto semplice e immutabile, ha decretato simultaneamente che la sua negazione sia per noi inconcepibile. Le verità eterne che Dio, con un atto semplice, eterno e immutabile della sua potenza assoluta, ha liberamente istituito, e che istituendo egli si determina a non violare (potenza ordinata), definiscono le condizioni ultime della realtà e della verità e determinano, per ciò stesso, i limiti della nostra ragione. L'accordo fra le essenze effettivamente create e le esigenze logico-concettuali inscritte nella natura dell'intelletto umano appare come il riflesso, a livello delle creature, della semplicità del creatore. È tale accordo, infine, che spiega perché nella lettera a Mesland Descartes affermi che il nostro spirito è stato creato con una natura tale da poter concepire come possibili «le cose che Dio ha voluto fossero veramente possibili», ma non quelle che ha deciso che fossero impossibili e che non possiedono, quindi, alcuna realtà. Così, il principio di non contraddizione, pur avendo la propria sede nel pensiero, è istituito simultaneamente come un principio a cui tutta la realtà si conforma.

Vogliamo concludere queste considerazioni affermando che se, per Descartes, non dobbiamo pensare che Dio non possa fare ciò che giudichiamo impossibile, è perché tale pensiero ci può indurre a credere, erroneamente, che la sua potenza assoluta sia determinata da qualcosa di differente da sé e, pertanto, che egli non sia assolutamente libero. Ma da ciò non deriva che, avendo decretato arbitrariamente di creare il principio di non contraddizione, Dio possa attualmente fare

*è finta da me, e non dipende dalla mia mente»* (AT, VII, 64; B Op I, 765-767, corsivo nostro). Tuttavia, che la realtà dell'essenza sia indipendente dal pensiero non significa necessariamente che essa esista al di fuori di esso (perlomeno non mentre la cosa di cui essa è l'essenza non esiste): «trovo in me innumerevoli idee di cose che, anche se *forse* non esistono in alcun luogo *fuori di me*, non possono tuttavia essere dette un nulla» (AT, VII, 64; B Op I, 765, corsivo nostro).

<sup>22</sup> Cfr. la lettera a Mesland del 16 ottobre 1639.

### Descartes e la libera creazione delle verità eterne

ciò che è logicamente impossibile, alterando o sospendendo capricciosamente il proprio decreto. A dispetto delle reali difficoltà poste dalla dottrina cartesiana della libera creazione delle verità eterne, è quindi possibile evitare quelle interpretazioni che la rendono assolutamente incompatibile con il progetto cartesiano di fondazione della conoscenza, preservando, in tal modo, la coerenza stessa del pensiero metafisico di Descartes.

gleizer@uerj.br

