

TESEO NEL LABIRINTO: LA FILOSOFIA COME TERATOMACHIA IN DESCARTES¹

FILIPPO DEL LUCCHESE*

Introduzione

Uno degli elementi principali del paradigma scientifico del meccanicismo nel XVII secolo è l'elaborazione di poche e semplici regole. Lo sforzo è di raccogliere sotto l'ombrello interpretativo di tali regole la molteplicità dei fenomeni e la pluralità virtualmente infinita della realtà osservata. Per far ciò diventa insieme necessario e desiderabile lasciar da parte i casi singolari ed eccezionali per costruire piuttosto la normatività generale che abbraccia la realtà nel suo insieme. Descartes è fra quei filosofi che mostrano un interesse inequivoco per la norma in quanto descrizione del corso generale delle cose. Un interesse, cioè, per la regola piuttosto che per l'eccezione; per la fisiologia più che per la patologia; per la normalità piuttosto che per la mostruosità.

Tuttavia, nonostante questa esplicita impostazione metodologica, l'intera opera di Descartes è infestata di spettri, di stranezze e di mostruosità. Fra metafore e analogie, proprio come una fenice, il mostro risorge continuamente nelle pagine cartesiane. Intendo suggerire in questo articolo che l'intera filosofia cartesiana sia una vera e propria teratomachia. Una lotta, cioè, contro una certa idea di mostruosità. Il carattere ellittico, spesso solo suggerito e apparentemente periferico, della mostruosità, non solo non ne diminuisce l'importanza, ma anzi stimola l'interesse del lettore e la ricchezza ermeneutica dell'uso di tali figure di pensiero.

Il mostro viene costantemente spinto ai margini da Descartes, eppure resta la sfida principale al suo pensiero e alla nuova filosofia, che non può permettersi il lusso di lasciare alcun fenomeno inspiegato. Il mostro verrà dunque evocato, sfiorato, e poi abbracciato e neutralizzato con potenti metafore la cui funzione è appunto quella di depotenziarne il carattere sovversivo. Si tratta allora di analizzare le varie figure della mostruosità per gettar luce su uno dei principali problemi teorici che caratterizzeranno l'intera parabola del meccanicismo lungo l'arco del XVII secolo².

* Brunel University London – Senior Research Associate University of Johannesburg.

1 La versione originale di questo articolo è apparsa in «Journal of French and Francophone Philosophy – Revue de la philosophie française et de langue française» 19 (2011), pp. 107-134.

2 Oltre al classico studio di Lorraine Daston and Katharine Park, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750* (New York, Zone Books, 1998), sul rapporto fra mostruosità e immagine meccanicista del mondo, con riferimento a Descartes, cfr. Z. Hanafi, *Medicine and the Mechanized Body*, in *The Monster in the Machine: Magic, Medicine and the Marvelous in the Time of the Scientific*

La mia tesi è che che la mostruosità ha in Descartes un significato retorico tutt'altro che marginale, e una funzione teorica di assoluta importanza. Il suo significato può essere chiarito solo nel movimento polemico da cui esso è generato. Nella tensione, cioè, tra la necessità di emarginare e neutralizzare l'eccezione mostruosa da un lato, e la volontà esplicita di utilizzarla teoricamente, per confermare la regola e la normalità dall'altro. Non si tratta di una contraddizione da parte di Descartes ma, al contrario, di una necessaria e produttiva ambiguità che indica l'esigenza di utilizzare a proprio vantaggio una delle sfide teoriche più impegnative per tutta la filosofia meccanicista nel corso del XVII secolo.

Questa ambiguità emerge con particolare evidenza negli scritti cartesiani sulla medicina, l'embriologia, e la fisiologia³. La critica ha sottolineato a più riprese i limiti della filosofia cartesiana in questo ambito. Senza voler a mia volta vestire i panni dell'«avocat attardé de la cause cartésienne», evocata da Pierre Mesnard già alla fine degli anni '30⁴, ritengo che tali limiti siano più interessanti se interpretati come tensioni produttive dello spirito della nuova epoca piuttosto che come arretratezze o ritardi di una fantasmatica storia delle conquiste scientifiche, dalle «magnifiche sorti e progressive». Ma, al tempo stesso, è necessario indicare il momento in cui queste tensioni divengono delle vere e proprie difficoltà all'interno di un sistema. Nella sua acuta analisi del lavoro di Gueroult, Canguilhem ha espresso molto bene questa sovrapposizione di tensioni produttive e difficoltà ermeneutiche all'interno del cartesianesimo, offrendo al tempo stesso un'importante lezione di metodo storiografico⁵.

In un'acuta analisi della teodicea in età cartesiana, Sergio Landucci ha a sua volta mostrato l'esistenza di una tensione implicita tra il contenuto della IV meditazione e la parte finale della VI meditazione. Questa ambiguità rende possibile due opposte soluzioni al tema del «male» e alla sua giustificazione entro l'orizzonte cartesiano. Da un lato sta Leibniz, con il suo sforzo di portare alle estreme conseguenze un orizzonte che potremmo definire agostiniano, esaltando la perfezione del creato. Dall'altro lato troviamo Malebranche e poi Bayle, che rovesciano invece quell'orizzonte, per esaltare la saggezza del creatore, anche a scapito dell'imperfezione del creato.⁶

Ora, sebbene il legame fra «male» e «mostruosità» sia evidente, ritengo che i due concetti non coincidano pienamente. Interpretare il mostro solo come un caso particolare o un'applicazione speciale del più generale concetto di male significherebbe ridurne la portata teorica e l'interesse scientifico. Il problema teologico della giustificazione del creato non corrisponde esattamente a quello fisico della violazione – reale o apparente

Revolution (Durham (Dc), Duke University Press, 2000).

- 3 Sulla fisiologia cartesiana cfr. A. Georges-Berthier, *Le mécanisme et la physiologie au XVII^e siècle*, «Isis» 2 (1914), pp. 37-89 e 3 (1920), pp. 21-58; P. Mesnard, *L'esprit de la physiologie Cartésienne*, «Archives de Philosophie» 13 (1937), pp. 181-220; A. Bitbol-Hespériès, *Cartesian physiology*, in *Descartes' Natural Philosophy*, ed. by S. Gaukroger, J. Schuster and J. Sutton (London and New York, Routledge, 2000), pp. 349-382.
- 4 Cfr. Mesnard, *L'esprit de la physiologie Cartésienne* cit., p. 182.
- 5 Cfr. G. Canguilhem, *Organisme et modèle mécaniques. Réflexions sur la biologie cartésienne*, «Revue Philosophique de la France et de l'étranger» 80 (1955), pp. 281-299, per cui «tout respect et toute admiration accordés, [è necessario] faire apparaître rigoureusement à quels obstacles la rigueur cartésienne s'est heurtée, en nous laissant le soin de décider si c'est ou non victorieusement, et le risque de reprendre à nos frais, le cas échéant, l'examen des mêmes difficultés». Cfr. inoltre Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (Paris, Aubier, 1953).
- 6 Cfr. S. Landucci, *Per la storia della teodicea nell'età cartesiana*, «Rivista critica di storia della filosofia» 36 (1981), pp. 401-437.

– delle norme e delle leggi attraverso cui la natura opera. Pur senza offrire una precisa definizione della mostruosità⁷, dunque, intendo suggerire che la sua analisi si intrecci al problema della teodicea, aprendo tuttavia su ulteriori spunti di interesse filosofico e scientifico.

Nella prima parte di questo articolo analizzerò le principali figure della mostruosità che emergono nella filosofia cartesiana, mostrando l’impatto retorico e la funzione teorica che esse svolgono. Mostrerò come esse siano necessarie alla fondazione stessa del sistema cartesiano. Le ipotesi del genio maligno e del Dio ingannatore, che è necessario tener distinte entro la più ampia problematica della teodicea, convergono invece e uniscono le loro forze nella figura bifronte di una mostruosità radicale, a cui il soggetto cartesiano dovrà rispondere con forza, nella ricerca di un punto d’appoggio per l’intero sistema. Questa indagine porterà alla necessità di analizzare lo statuto peculiare che l’ammirazione gioca nell’economia delle passioni per Descartes. Da un lato, infatti, l’ammirazione richiama costantemente la sfera concettuale della mostruosità. Dall’altro, essa spinge verso una conoscenza positiva del raro e del «singolare».

Nella seconda parte dell’articolo analizzerò un passaggio delle *Cogitationes circa generatione animalium*, l’unico testo in cui Descartes si sofferma esplicitamente sulle mostruosità fisiche. La mia tesi è che queste pagine, in cui si sostiene un impianto epigenetico rigidamente meccanicista, entrano in tensione con altre parti dell’opera, in particolare con la posizione cartesiana in merito alle cause finali, e con l’idea della creazione continua. Il tema della mostruosità si manifesta allora come un utile strumento di interpretazione della coerenza interna del pensiero cartesiano.

1. *I divertissements e la vera conoscenza*

Descartes è con ogni probabilità il primo filosofo dell’età moderna a utilizzare in modo sistematico e cosciente una terminologia giuridica per descrivere i fenomeni meccanici. Fin dall’inizio degli anni ’30, e in particolare con il *De Mundo*, la filosofia della Scuola è sistematicamente posta in questione, non solo nella sostanza, ma anche e soprattutto nel linguaggio⁸. Ed è nel linguaggio delle leggi, delle norme, delle regole, che si comincia a disegnare la costellazione metaforica che fa da sfondo alla meccanica razionale, e più in generale alla filosofia della nuova epoca⁹.

7 Non credo sia possibile farlo come una «premessa» alla filosofia del XVII secolo. Più interessante, credo, è l’articolazione discorsiva e lo sviluppo delle sfere concettuali in cui gravitano questi concetti, dai confini estremamente fluidi. C.P. Ragland, *Descartes’s Theodicy*, «Religious Studies» 43 (2007), pp. 125-144, ad esempio, parla dell’*error* come «an epistemological version of the problem of evil». Allo stesso modo, noi potremmo parlare qui dell’*evil* come «an ethical version of the problem of monstrosity», o della *monstrosity* come una «physical (and also metaphysical) version of the problem of evil». Un tentativo di definizione, dunque, può piuttosto derivare (che precedere) dall’analisi storica delle idee filosofiche di questo complesso periodo, a cavallo tra crisi della concezione rinascimentale del mondo e sorgere della sua immagine meccanicistica. Cfr. su questi problemi di definizione B. Tocanne, *L’idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Contribution à l’histoire de la pensée classique* (Paris, Klincksieck, 1978) e, più in particolare sulla mostruosità, J. Ceard, *La nature et les prodiges. L’insolite au XVI^e siècle* (Genève, Droz, 1996).

8 Cfr. J. Secada, *Cartesian metaphysics: The Scholastic Origins of Modern Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 2000).

9 Cfr. D. Garber, *Descartes Embodied: Reading Cartesian Philosophy through Cartesian Science*

Ma Descartes non si limita a utilizzare la metafora giuridica. Al linguaggio si assegna la funzione di una necessaria mediazione tra la nuova immagine della natura e la nuova scienza che ha il compito di descriverla¹⁰. Descartes, dunque, è anche fra i primi a spiegare che cosa sia una legge, come questa dipenda da Dio e come sia impossibile – nonostante la sua assoluta libertà – che questo o altri mondi siano sottoposti a una diversa normatività. La legge diviene così, nel lessico cartesiano, la chiave di volta della comprensione della natura e della sua necessità. La conoscenza delle cause – la sola che abbia senso nel nuovo contesto scientifico – deve necessariamente darsi attraverso la descrizione delle leggi generali di produzione dei fenomeni¹¹.

La questione dell'indagine sulle regole generali, piuttosto che sulle eccezioni e i casi particolari a cui tipicamente si interessava la filosofia precedente, è al centro del programma investigativo, fin dall'epoca della *Recherche de la verité*¹². Descartes si sforza di mettere in scena l'opposizione tra un metodo che punta dritto a cogliere le regole generali e un'indagine che si arresta sui casi singolari ed eccezionali, ritardando inutilmente il progresso delle conoscenze¹³. Epistemone insiste nel volerne saper di più su alcune difficoltà 'particolari' di ciascuna scienza, come ad esempio gli artifici umani, gli spettri, le illusioni e tutti gli effetti meravigliosi che si attribuiscono alla magia. Non certo per divenire mago, ma «affin que nostre jugement ne puisse estre prevenu par l'admiration d'aucune chose qu'il ignore»¹⁴. Descartes lascia qui in sospeso l'argomento, e le domande di Epistemone restano senza risposta. Al contrario, il programma filosofico e scientifico di Eudosso è esposto con chiarezza.

(Cambridge, Cambridge University Press, 2001), specialmente il cap. 7, *Mind, Body, and the Laws of Nature in Descartes and Leibniz*, pp. 133-167. Cfr. also J.R. Milton, *The Origin and Development of the Concept of the «Laws of Nature»*, «Archives européennes de Sociologie» 22 (1981), pp. 173-195; S. Roux, *Les lois de la nature au XVII^e siècle: le problème terminologique*, «Revue de Synthèse» 122 (2001), pp. 531-576; J. Henry, *Metaphysics and the Origin of Modern Science: Descartes and the Importance of Laws of Nature*, «Early Science and Medicine» 9 (2004), pp. 73-114.

- 10 Secondo Catherine Wilson, *From Limits to Laws: The Construction of the Nomological Image of Nature in Early Modern Philosophy*, in *Natural Law and the Laws of Nature in Early Modern Europe*, ed. L. Daston and M. Stolleis (Aldershot, Ashgate, 2008), pp. 13-28, questa è nientemeno la ragione che rende possibile per Descartes ipotizzare all'origine dell'universo una sorta di «caos» senza «caso». L'ipotesi dei turbini – come Descartes stesso sottolinea più volte – non è in disaccordo con la narrazione atomista sull'origine. Se ne distanzia senza ambiguità, tuttavia, proprio in quanto lo sviluppo dell'universo dal caos originale obbedisce a delle leggi e non all'*automaton* di Democrito, Epicuro e Lucrezio.
- 11 La distanza concettuale che separa Descartes da Bacon, in questo senso, è già enorme. Per Bacon, la conoscenza è ancora in larga misura la raccolta e la descrizione dei fenomeni nella loro pluralità, complessità e relazione reciproca. Per Descartes, al contrario, si tratta di ridurre questa complessità a un numero ristretto di principi, a una serie chiaramente conosciuta di leggi. L'impresa della conoscenza non è solo quella di chiarire i fenomeni e le loro relazioni, quanto piuttosto di enunciare per la prima volta in modo chiaro e distinto le leggi che ne descrivono l'accadere. Cfr. S. Gaukroger, *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001).
- 12 È questo il vero spartiacque – si potrebbe dire – tra un meritorio ma vago interesse per il rinnovamento della filosofia, e una necessaria quanto matura ricerca del nuovo metodo di indagine. Cfr. l'epistola CXLVI a Mersenne dell'11 ottobre 1638, AT II, p. 380.
- 13 La sua fisiologia ad esempio, secondo Mesnard, «L'esprit de la physiologie Cartésienne», p. 199, «ne s'est jamais donnée comme une explication exhaustive: il y a dans toute construction cartésienne des idées-mères en petit nombre dont la dialectique restreinte commande toute la masse de la discipline envisagée».
- 14 Cfr. *La Recherche de la Verité par la lumière naturelle*, AT X, p. 504.

La vita umana ha dei limiti oggettivi. È necessario dunque costruire con cura un'economia della conoscenza, senza disperdere le poche energie a nostra disposizione. Sarebbe folle trascurare le cose più utili e necessarie per imparare a parlare lo «svizzero» o il «basso bretone», o peggio studiare tutte le pietre e le erbe delle Indie, la Fenice e, in breve, tutte le meraviglie della natura¹⁵. Una «scienza» del mostruoso ricadrebbe in questo ambito, ma sarebbe vana *curiositas* e inutile dispendio di energie. Meglio allora dubitare di queste cose, dubitare di tutto, e ricostruire così i fondamenti del sapere non sul «pieno» cumulativo di una sterile erudizione ma sul vuoto di un dubbio radicale che poco o niente ha a che vedere con le meraviglie, le mostruosità, i miracoli, i prodigi. La vertigine del dubbio – continua Eudosso – può far paura. Ma è come quelle vuote immagini di cui ci spaventiamo nell'ombra della notte: se le fuggi, esse ti inseguono; se invece le avvicini, come per toccarle, la paura svanisce in un istante¹⁶.

Esiste certamente una «scienza dei miracoli», che si può considerare addirittura come una parte delle matematiche e che serve a mostrare le illusioni che i maghi dicono di produrre usando i demoni. Descartes ne parla a Mersenne nell'autunno del '29. E benché egli disprezzi queste cose, tuttavia esse potrebbero almeno divenire un piacevole (quanto inutile) *divertissement*¹⁷. Meglio in ogni caso lasciare da parte queste chimere, mostri e spettri di ogni tipo, per rivolgersi alla costruzione di un sistema in cui trovano spazio solo le regole generali, le esperienze universali, i fenomeni normali¹⁸.

Si comprende così perché l'eccezione, il miracolo, il mostro restino apparentemente fuori dal sistema. Semplicemente non c'è posto per loro, in quanto non sono né utili né interessanti¹⁹. E in questo, l'alba del meccanicismo si differenzia sostanzialmente dalla sua piena maturità. Illustri cartesiani si sentiranno obbligati, nei decenni successivi, a misurarsi esplicitamente e largamente con la mostruosità, intesa come «eccezione» che mette alla prova l'intero sistema e che necessita, appunto, una spiegazione²⁰. La norma

15 AT X, p. 503.

16 AT X, p. 513.

17 AT I, p. 21.

18 Su questo terreno si manifestano ad esempio alcune leggere incomprensioni, fin dalla fine degli anni '20, con l'amico di sempre, il padre Mersenne. Curioso di conoscere l'opinione del giovane e intelligente collega, Mersenne non esita a chiedere spiegazioni su una serie di fenomeni in apparenza «strani», come ad esempio le macchie che l'immaginazione della madre produce sul feto e che appaiono dunque sul neonato. Benché il soggetto sia «degno» di essere esaminato, risponde Descartes, in realtà non vi si è ancora applicato. See AT I, p. 153. Cfr. anche la lettera del 18 dicembre 1629. AT I, p. 83 sgg. Non si tratta di aver fede o meno nelle singole osservazioni. Ma, in quanto rivolte a fenomeni «singolari» e non universalizzabili, esse non presentano alcun interesse.

19 Inoltre, è comunemente ammesso che la natura opera nel modo più semplice possibile. Il meccanicismo – quello di Descartes come quello di Mersenne o di Roberval – si schiera apertamente e senza ambiguità su questo punto, come risultato non ambiguo e non negoziabile dello scontro tra ipotesi astronomiche diverse e contrapposte. Tale semplicità spinge a concentrarsi sulla norma piuttosto che sull'eccezione. Cfr. su questo punto gli studi classici di R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme* (Paris, J. Vrin, 1943); E.J. Dijksterhuis, *De mechanisering van het wereldbeeld* (Amsterdam, J.M. Meulenhoff, 1950); R. Dugas, *La mécanique au XVII^e siècle* (Neuchâtel, Editions du Griffon, 1954).

20 Sulla presenza e la frequenza del mostruoso nella seconda metà del XVII secolo cfr. E. Bouvier, *La croyance au merveilleux à l'époque classique*, in *Mélanges d'histoire littéraire offerts à Daniel Mornet* (Paris, Nizet, 1951), pp. 99-108, che mostra come la credenza nel soprannaturale influenzi e interagisca con tutte le ricerche (e le scoperte) dell'età classica. Cfr., naturalmente, anche L. Thorndyke, *A History of Magic and Experimental Science* (New York, Columbia University

si salva dall'eccezione solo in quanto è in grado di spiegarla, giustificarla e prenderla in conto, e non in quanto la evita.

Eppure, il mostro riemerge quando meno ce lo aspettiamo. Ad esempio, accanto alle pacifiche e spensierate passeggiate lungo i canali di Amsterdam, emerge un'altra immagine del filosofo Descartes. Egli ci presenta la sua filosofia come una vera e propria teratomachia. Con determinazione, egli entra nel labirinto dell'ignoranza. Con le armi del nuovo metodo, egli si avventura laddove nessuno si è avventurato prima, per affrontare faccia a faccia, e finalmente abbattere, il mostro dell'ignoranza: «In hoc uno totius humanæ industriæ summa continetur, atque hæc regula non minus servanda est rerum cognitione agressuro, quam Thesei filum labyrinthum ingressuro»²¹.

Il mostro, di nuovo, non viene nominato. Eppure il riferimento è chiaro. Non meno violenta della pesca platonica contro il Sofista è questa caccia contro il Minotauro dell'ignoranza, metafora mostruosa del ragionamento errato, della conoscenza basata su affermazioni prive di metodo. È necessario dunque far riemergere, dalla prosa cartesiana, il conflitto nascosto contro questo tipo di mostruosità. È necessario riattivare ciò che il filosofo stesso si è adoperato per neutralizzare, domare e infine distruggere, per cogliere esattamente la funzione retorica ed ermeneutica della mostruosità nella sua filosofia.

2. Il centro e la periferia: la funzione delle anomalie nella filosofia cartesiana

Definire la portata teorica della mostruosità per qualcuno che, come Descartes, ne parla poco direttamente e che, coscientemente, si sforza di tenerla ai margini del sistema, implica una particolare strategia interpretativa. Si tratterà, nelle pagine che seguono, non soltanto di far emergere il valore teorico della mostruosità, ma anche e soprattutto di affrontarne direttamente la portata polemica. Si tratterà di mostrare, cioè, come la sua definizione possa emergere soltanto nel movimento conflittuale che tende a eliminarla. L'impresa cartesiana è, fra le altre, quella di scartare il mostruoso, di esiliarlo oltre i margini di un metodo interessato alle leggi generali dell'universo.

Il risultato, tuttavia, è solo parzialmente ottenuto. Il mostruoso, infatti, continua ad assediare, dall'esterno, l'intero sistema e a minacciarlo con il suo potenziale teoreticamente sovversivo. Descartes è pienamente cosciente di questa tensione polemica. Per salvaguardare l'*esprit de système* è ben disposto a espungere il singolare, il raro e il mostruoso dalla ricerca. Ma, allo stesso tempo, ha ben chiare le immense implicazioni teoretiche che il problema della mostruosità pone alla filosofia meccanicista. Il suo sforzo, dunque, è al tempo stesso quello di «domare» tali figure, di neutralizzarne il carattere potenzialmente sovversivo e di metterle al lavoro assegnando loro una funzione positiva. La funzione, cioè, di spiegare e confermare la regola di cui esse pretendono rappresentare l'eccezione.

Questa tensione attraversa tutte le opere maggiori di Descartes, così come la sua corrispondenza. Benché l'uomo non comprenda molte delle cose nel mondo²², tuttavia «prop-

Press, 1941).

21 AT X, p. 380.

22 Ad esempio come Dio avrebbe potuto far sì che le verità eterne (che due più due è uguale a quattro) fossero altrimenti da ciò che sono. Cfr. E.M. Curley, *Descartes on the Creation of the Eternal Truth*, «Philosophical Review» 93 (1984), pp. 569-597 e S. Nadler, *Scientific Certainty and the Creation of the Eternal Truths: A Problem in Descartes*, «Southern Journal of Philosophy»

ter hoc quod nec intelligimus nec advertimus a nobis debere intelligi, de eo quod recte intelligimus dubitare»²³. L'incomprensibile non è essenziale e non mette in crisi l'intelligenza di ciò che, invece, è chiaramente comprensibile²⁴. L'eccezione, dunque, è messa ai margini. È spinta fuori dal nucleo essenziale del sistema, laddove non può nuocere in quanto non necessita un'indagine ulteriore.

Allo stesso tempo però – e questo è il sintomo della tensione e dell'ambiguità produttiva che opera nel pensiero cartesiano – lo sforzo costante è quello di mostrare che i fenomeni apparentemente inspiegabili sono in realtà comprensibili, laddove si assumano il metodo e le conclusioni della nuova filosofia: «nulla naturæ phænomena fuisse a me in hac tractatione prætermisissæ»²⁵. La IV parte dei *Principi* si dilunga appunto su una serie di fenomeni prodigiosi o ritenuti tali, come ad esempio i terremoti, e che invece possono facilmente essere ricondotti entro una spiegazione pienamente meccanicista.

La stessa oscillazione la si trova nell'epistola CXCIX del 30 luglio 1640 a Mersenne, in cui Descartes si sofferma sull'argomento delle macchie impresse sul feto dall'immaginazione della madre. Seppure in modo un po' ellittico, Descartes offre una spiegazione meccanicista²⁶, che tenta di articolare alla curiosa descrizione di un neonato partorito con la stessa frattura del braccio subita dalla madre incinta²⁷. Curioso è il fatto che il neonato sarebbe guarito applicando gli stessi rimedi che sono stati applicati alla madre. In ogni caso, i principi della sua filosofia gli appaiono sufficienti a spiegare questo fenomeno in apparenza prodigioso.

Attraverso il tema delle macchie, Rebecca Wilkin ha illustrato l'evoluzione e il significato dell'immaginazione materna e dei suoi effetti sul feto nel primo cartesianismo²⁸. La questione, cioè, se l'immaginazione della madre sia da ritenere responsabile delle malformazioni del neonato: in una parola, della produzione di mostri. La questione appare ad esempio a La Forge come una prova del fuoco per l'intero meccanicismo. Diventerà centrale, successivamente, nella rielaborazione di Malebranche. Per quanto riguarda Descartes, tuttavia, l'esitazione è evidente. Laddove l'argomento potrebbe farsi veramente interessante e sgombrare il campo dalle assurde spiegazioni della vecchia filosofia, Descartes sembra arrestarsi sulla soglia. La mostruosità, soltanto evocata, sembra trascurata o tenuta alla larga. E tuttavia – questo il sintomo della tensione – il filosofo insiste nella stessa lettera sul fatto che i principi del suo meccanicismo spiegano molto meglio di qualsiasi altra ipotesi proprio quei fenomeni apparentemente inspiegabili. La

25 (1987), pp. 175-192.

23 *Sextæ Responssiones*, in AT VII, p. 436.

24 In ogni caso, viste le possibili conseguenze che il dubbio sull'incomprensibile potrebbe avere sul piano teologico, è assolutamente centrale ricordare che esistono cose che vengono da un Dio infinito, che noi non possiamo comprendere nella nostra finitezza, ma di cui tuttavia non possiamo dubitare. Cfr. *Principia philosophiæ* I, 25, AT VIII-1, p. 14.

25 AT VIII-1, p. 323.

26 AT III, p. 121. Entrambi, la madre e il bambino, hanno la stessa «disposizione» nel cervello, e dunque è possibile dedurre che «chaque membre de l'enfant correspond à chacun de ceux de la mere, comme on peeut prouver par raison mechanicque». Sul feto nella metafisica cartesiana, cfr. R.M. Wilkin, Descartes, *Individualism, and the Fetal Subject*, «Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies» 19 (2008), pp. 96-127.

27 Descrizione tratta dalla lettura di Petrus Forestus [Pieter Van Foreest], *Observationum et curationum chirurgicarum libri quatuor posteriores de vulneribus, ulceribus, fracturis, luxationibus* (Lugduni Batavorum, ex officina Plantiniana Raphelengii, 1610).

28 R.M. Wilkin, *Essaying the Mechanical Hypothesis: Descartes, La Forge, and Malebranche on the Formation of Birthmarks*, «Early Science and Medicine» 13 (2008), pp. 533-567.

«seta», ad esempio, che cresce sulla fronte di una ragazza, o la spina che fiorisce sul corpo di uno spagnolo – casi prodigiosi menzionati da Mersenne – andrebbero forse indagati più a fondo. Ma in ogni caso,

[...] pource que vous dites qu'on ne sçaurait expliquer ce Phainomene, en ne mettant point d'autre principe de vie dans les animaux que la chaleur, il me semble, au contraire, qu'in le peut bien mieux expliquer qu'autrement; car la chaleur estant un principe commun pour les animaux, les plantes, & les autres cors, ce n'est pas merveille que la mesme serve à faire vivre un homme & une plante; au lieu que, s'il falloit quelque principe de vie dans les plantes, qui ne fust pas de mesme espece que celuy qui est dans les animaux, ces principes ne pourroient pas si bien compatir ensemble²⁹.

Il movimento è dunque duplice. Da un lato i casi eccezionali e prodigiosi, le figure marginali e mostruose sono tenute alla larga, allontanate dal centro del sistema. Dall'altro, però, sono reintegrate, ogni volta che sia possibile e anche a prezzo di spiegazioni non troppo articolate, per essere neutralizzate e utilizzate per confermare i principi generali del sistema. Tali figure non sono affatto assenti, e si tratta dunque di spiegarne la funzione teorica.

La prima cosa da osservare è che una pletora di figure «marginali», ibride, semi-patologiche e *borderline* – in una parola di figure mostruose – popola la prosa cartesiana. Non soltanto tali figure si affollano nelle pagine del filosofo, ma la loro posizione e funzione retorica è tutt'altro che marginale. Tali figure si moltiplicano, ad esempio, nell'epistola CDLX del 23 novembre 1646 a William Cavendish, marchese di Newcastle, l'amico inglese dalla «mente geometrica»³⁰. Descartes ritorna sul tema della preminenza e unicità della natura «umana» rispetto a quella animale, nella polemica a distanza con il partigiano forse più illustre dello scetticismo anti-antropocentrico: quel Michel de Montaigne per cui «c'è più differenza tra un uomo e l'altro, che tra l'uomo e l'animale»³¹. Ma nessun essere animale a parte l'uomo, per Descartes, è dotato di pensiero. Benché alcuni animali siano più forti o meglio dotati di noi in determinate funzioni, queste restano però, appunto, «animali». La sola proprietà tipicamente ed esclusivamente umana è il pensiero, la ragione.

Ma come mostrarlo chiaramente all'amico Cavendish? Ebbene, è qui che sorgono tutta una serie di figure della mostruosità e del prodigio che illustrano e confermano l'argomento cartesiano. I sonnambuli, ad esempio, eseguono cose prodigiose, evidentemente senza l'uso della ragione³². Ancor più forte, secondo Descartes, è l'argomento per cui solo la comunicazione attraverso parole o segni indica inequivocabilmente l'umanità dell'animale uomo. È necessario specificare che si tratta di parole e di segni, per poter includere i «sordomuti», ma escludere i «pappagalli», che certo possono emettere suoni articolati, ma non parlare. E dove collocheremo, in questa tassonomia, i «folli»? Certamente nel dominio degli umani, in quanto sono senz'altro capaci di parlare «à propos»

29 AT III, p. 122.

30 AT IV, pp. 568-577.

31 Cfr. M. de Montaigne, *Les Essais* (Paris, Imprimerie Nationale, 1998), II, p. 12. Sulla lettera a Newcastle cfr. J. Cottingham, «'The only sure sign...' Thought and language in Descartes», in *Thought and Language*, ed. by J.M. Preston (Cambridge, Cambridge University Press, 1998), pp. 29-55, ora in *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 2008).

32 Epistola CDLX, AT IV, p. 573.

di certi soggetti, senza tuttavia essere pienamente razionali. E ancora i «sordomuti», benché uomini «imperfetti», mostrano la loro piena umanità inventando «segni particolari» per esprimere i propri pensieri³³.

Sonnambuli, sordomuti, folli, animali che parlano o che seppelliscono i propri morti... Questi esseri al tempo stesso marginali e meravigliosi si affollano per mostrare e confermare il rigido dualismo che distingue e separa l'umanità dall'animalità: non importa quanto perfetto sia il più perfetto dei mammiferi. Esso sarà sempre più simile al più rozzo e imperfetto degli esseri inferiori, come l'ostrica o la spugna, e pertanto privo di anima immortale. Ricorrere alle figure borderline, per Descartes, sembra essere la migliore strategia retorica. Ai limiti e ai confini di quella rigida divisione, la mostruosità potrebbe essere intesa come sinonimo di ambivalenza e interpretata come segno di incertezza. E invece lo sforzo è, in senso contrario, quello di mostrare che proprio queste figure, che si collocano «al limite», non solo non implicano ambiguità alcuna, ma anzi confermano la regola. Non solo al centro, ma anche ai margini la teoria si conferma, grazie all'apporto teorico di queste figure della mostruosità.

Ma laddove una certa idea di mostruosità svela pienamente tutta la sua potenza euristica è attraverso l'argomento della cecità. Il cieco occupa un posto centrale nella teoria della conoscenza, fino al sensismo di Locke e all'Illuminismo maturo di Molyneux, Saunderson e Diderot³⁴. Ma è Descartes che, per primo, ne ha sfruttato le potenzialità retoriche e la profondità teorica. Nella *Dioptrique*, come è noto, la figura del cieco serve a mostrare come la luce si comunichi in linea retta dall'oggetto ai nostri occhi. Più in generale, serve a descrivere il carattere pienamente meccanico del «più universale e più nobile» dei sensi, cioè la vista.

Il cieco «vede» con le proprie mani. Non utilizza soltanto le mani *come se* fossero degli occhi, ma il tatto è – propriamente – la sua vista. Le differenze che un uomo «normale», dotato della vista, percepisce negli oggetti, sono colte in modo «analogo» a quelle che il cieco sente con il bastone. Ma la realtà, lo sappiamo, è ingannevole. Ciò che comprendiamo, ad esempio, della prospettiva (dove i cerchi sono raffigurati attraverso ovali e i quadrati attraverso losanghe) suggerisce una differenza fondamentale tra realtà e percezione. La stessa operazione mentale e razionale che il cieco compie per tradurre gli stimoli tattili del bastone in immagini mentali dovrà essere compiuta da chiunque veda ovali e losanghe e, al tempo stesso, intenda perfettamente che si tratta di cerchi e di quadrati.

Ma allora, ancora una volta, è il cieco, figura paradigmatica dell'anormalità se non della mostruosità, che viene utilizzato per spiegare, illustrare e confermare la dottrina centrale del sistema. Il principio universale e universalizzabile – la conoscenza e il rapporto illusorio e ingannevole tra realtà e sensi – si spiega attraverso una figura marginale e patologica. Il procedimento retorico di Descartes è doppiamente interessante. Non solo perché si muove in senso inverso a quanto più volte enunciato, cioè l'interesse esclusivo per la regola e per l'universale, a scapito dell'eccezione e del particolare. Ma anche perché, in questo modo, la figura mostruosa ed eccezionale è pienamente controllata e neutralizzata. Il cieco – figura dello «scarto» – non solo non rappresenta un'eccezione al sistema, un'anomalia da spiegare *in quanto* si allontana dalla regola. L'anomalia viene direttamente impiegata e integrata nel sistema. Viene messa al lavoro e, in questo modo, pienamente domata³⁵.

33 AT IV, p. 575.

34 Cfr. M. Chottin, ed., *L'aveugle et le philosophe, ou comment la cécité donne à penser* (Paris, Publications de la Sorbonne, 2009).

35 V. Le Ru, *L'aveugle et son bâton, ou comment Descartes résout l'énigme de la communication*

Spesso, tuttavia, si ha l'impressione che queste figure marginali e mostruose penetrino la prosa cartesiana dall'esterno. Come se la chiarezza e la distinzione, obiettivi primi del corretto filosofare, fossero costantemente minacciati da ciò che è dubbio e indistinto. Come se la mostruosità fosse la comparsa stessa di queste figure al centro dell'impresa conoscitiva. La filosofia si trova sollecitata da queste anomalie del sistema, della percezione, della conoscenza, che si infiltrano e popolano l'esposizione della dottrina, esponendola a una precarietà costitutiva che riflette, senza dubbio, la precarietà delle nostre facoltà sensibili e conoscitive.

È straordinaria, ad esempio, la potenza evocativa della celebre immagine, a metà fra il sogno e l'incubo, che emerge all'improvviso nella II Meditazione. Non dobbiamo stupirci della debolezza della nostra mente, che si rispecchia nell'uso improprio – ma comune – che facciamo del linguaggio, quando diciamo *video*. Vedo questa cera, ma dovrei in realtà dire che «giudico» cera ciò che vedo, cioè dei colori, delle figure e niente più. Allo stesso modo guardo dalla finestra e affermo di vedere degli uomini, «Quid autem video præter pileos & vestes, sub quibus latere possent automata»³⁶? Che cosa vengono a turbare questi simulacri di verità, veri e propri «mostri» della percezione più che dell'immaginazione?

È il giudizio, dunque, che ci tradisce. Non c'è niente di anomalo nell'«immaginare», cioè nella rappresentazione mentale di «immagini» che, in sé, non sono né vere né false. Ed è per questo che la chimera – archetipo ancora una volta della mostruosità – si insinua subdolamente tra l'uomo e il cielo, tra un angelo e Dio³⁷. Ma proprio perché è il giudizio a essere in causa, l'immagine stessa viene neutralizzata: «nam sive capram, sive chimæram imaginer, non minus verum est me unam imaginari quam alteram»³⁸. Sarà compito della ragione, allora, intervenire per disciplinare la chimera, per riportare ordine, cioè, nel ragionamento.

Lo stesso avviene per la memoria, analoga in questo all'immaginazione. Non è più la percezione a ingannare la mente. Non è solo la realtà esterna – o la prospettiva fallace di essa – a provocare immagini false. Anche la memoria, specchio di immagini interiori che, dunque, non provengono dall'esterno, produce chimere. La fantasia mostruosa minaccia questa volta la chiarezza del sistema dall'interno. L'inganno non deriva più dalla percezione, ma da una delle facoltà più importanti della mente³⁹. Chimere e ippogrifi sono ancora là, pronti a risvegliarsi nel sonno di una ragione distratta o assente.

E Descartes è ben cosciente del pericolo che, fuor di metafora, il sogno rappresenta. La difficoltà radicale imposta dalla riflessione sui fondamenti al tempo stesso episte-

de l'action ou de la force mouvent, in *L'aveugle et le philosophe*, cit., pp. 15-25 dimostra che il cieco, nella filosofia cartesiana, ha una portata teorica ancora più vasta. Non solo questa figura «dello scarto» spiega il movimento della luce e il carattere pienamente meccanico del senso della vista, ma serve anche a risolvere il problema più complesso della comunicazione dell'azione e della forza motrice.

36 AT VII, p. 32. Rispetto agli «automata» del testo latino il francese è retoricamente più «aggressivo» e potente. Che un automa possa camminare non è in principio escluso, né particolarmente problematico nella filosofia cartesiana. Ancor più interessante, allora, il fatto che i neutri e tutto sommato rassicuranti «automi» divengano inquietanti «spectres [ou] hommes feints qui ne se remuent que par ressorts». Cfr. AT IX, p. 25.

37 AT IX, p. 29 per il francese; AT VII, p. 37 per il latino.

38 AT VII, p. 37.

39 AT XI, p. 184.

mologici e ontologici del reale ha effetti soporiferi, o peggio narcotizzanti⁴⁰. Si impone allora una scelta della volontà. Una scelta di resistenza al sonno della ragione, per andare più a fondo e rafforzarla, come una diga che si oppone alla mostruosa fluidità del reale. Anche le più fantasiose delle immagini mentali devono essere ancorate alla realtà. Anche le più chimeriche produzioni della fantasia devono essere «domate» e riportate a un qualche rapporto, fondamentale seppur minimo, con la realtà. La ragione, ancora una volta, lo suggerisce. L'esigenza di sfuggire al più deleterio scetticismo, a sua volta, lo impone.

Se è del sogno, dunque, che si deve parlare, proprio al suo interno Descartes tenterà di piantare lo stendardo di una salda razionalità. Una luce, seppur debole, nell'oscurità che minaccia la richiesta di oggettività da parte della nostra conoscenza. La mostruosità ha ancora una volta la funzione di fare da perno per questa delicata operazione epistemologica. Essa viene esplicitamente evocata, per essere immediatamente domata dal procedimento razionale.

Niente di più pericoloso – e al tempo stesso necessario – che pensare la realtà come un sogno. Proprio nel sogno, infatti, gli uomini sperimentano l'incapacità a distinguere il falso dal vero. Ma proprio all'interno di questa terrificante ipotesi troveranno un appiglio per uscire dalla minacciosa mistione di onirico e reale. Anche in un sogno – sostiene Descartes nella I Meditazione – le cose sono rappresentate come delle immagini dipinte su una tela (*veluti pictas imagines*).⁴¹ E, come su una tela, essere devono necessariamente avere un qualche minimo rapporto con una realtà che sia loro ontologicamente anteriore e superiore:

Nam sane pictores ipsi, ne tum quidem, cum Sirenas & Satyricos maxime inusitatis formis fingere student, naturas omni ex parte novas iis possunt assignare, sed tantummodo diversorum animalium membra permiscunt; vel si forte aliquid excogitent adeo novum, it nihil omnino ei simile fuerit visum, atque ita plane fictitium fit & falsum, certe tamen ad minimum veri colores esse debent, ex quibus illud componant⁴².

Le immagini oniriche, dunque, sono evocate come una minaccia, nell'incubo di un possibile svaporare dei confini tra realtà e sogno. Immediatamente dopo, però, vengono subordinate e riagganciate a un principio minimo di verità, a un denominatore comune – per quanto limitato – con la realtà: *ad minimum veri colores esse debent*. La mistione e la composizione di membra diverse di animali, sicuramente reminiscente della chimera di Orazio, vero e proprio archetipo della mostruosità⁴³, non è neanche il mostro più minaccioso. Descartes spinge l'idea della mostruosità ancor più lontano, oltre i confini di ciò che temeva e condannava il poeta latino. Più temibile ancora è l'idea di una mostruosità che non somiglia a niente, sganciata da qualsiasi elemento noto (*nihil omnino ei simile fuerit visum*).

È interessante notare come Descartes parli non di figure geometriche, o anche soltanto di linee, di curve o di rette per stabilire una base comune a ogni possibile immagine. Non è la geometria ad accomunare tutte le immagini esistenti e pensabili, ma sono piuttosto i colori. I colori sono anteriori, cronologicamente e ontologicamente, alle forme stesse.

40 Cfr. la suggestiva chiusura della Meditazione I, AT IX, p. 18.

41 Sulla I meditazione cfr. D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes, I, Introduction générale, Première Méditation* (Paris, Presses universitaires de France, 2005).

42 AT IX, p. 15 per il francese e VII, p. 20 per l'originale latino.

43 Cfr. l'incipit dell'*Ars poetica* di Orazio: «Humano capiti ceruicem pictor equinam iungere si uelit et uarias inducere plumas undique collatis membris, ut turpiter atrum desinat in piscem mulier formosa superne, spectatum admissi, risum teneatis, amici? [...] 'Pictoribus atque poetis quidlibet audendi semper fuit aequa potestas'. Scimus, et hanc ueniam petimusque damusque uicissim, sed non ut placidis coeant immitia, non ut serpentes auibus gementur, tigribus agni».

Descartes si riallaccia qui a una tradizione antica che risale almeno a Empedocle, per cui si arriva appunto alla forma attraverso i colori⁴⁴. La pittura imita le forme, ma queste sono seconde rispetto ai colori. Se questa concezione è particolarmente significativa già nella tradizione greca⁴⁵, essa è ancora più stupefacente in Descartes, l'autore di uno sforzo senza precedenti nella geometrizzazione del mondo. La ragione, tuttavia, è da cercare proprio nella necessità di radicalizzare il concetto di mostruosità, per sganciarlo da qualsiasi somiglianza a forme pre-esistenti nella mente umana. La metafora dei colori, ancora una volta, serve a pensare una mostruosità che non somiglia a niente, e che si spinge quanto più possibile sulla pericolosa via di un'autonomizzazione dalla norma che pretende dominarla.

Ed è qui, dunque, che Descartes erge la sua barriera, riagganciando in questo modo anche tale figura estrema di mostruosità: per quanto slegata da tutto il resto, da ogni altra immagine conosciuta, questa nuova e terribile chimera sarà almeno composta di «veri» colori. Questo è il nucleo minimo di verità che funziona come un punto di appoggio per risalire dall'abisso del sogno alla superficie di un ragionamento certo e razionale⁴⁶. Una realtà seppur minima, dunque, è il sostrato di tutte le immagini, *seu veræ, seu falsæ*, di tutti gli esseri, anche di quelli più fantasiosi. La mostruosità è così «incatenata» a un nucleo di realtà che serve da base per il ragionamento corretto. Un nucleo di realtà necessario e sufficiente per rovesciare l'inganno della percezione nella sicurezza del ragionamento. Ma il mostruoso andava evocato, risvegliato, per essere immediatamente domato e circoscritto all'interno di un dominio affidabile e sicuro. Ancora una volta, dunque, Descartes utilizza la marginalità e la mostruosità non solo come esempi, ma come elementi teorici la cui funzione è necessaria per fondare i capisaldi del proprio sistema

3. *La legge razionale dentro di me e la normatività universale sopra di me.*

È necessario insistere su questo punto di importanza fondamentale: la mostruosità, nelle forme peculiari che assume in Descartes, non è marginale, ma gioca un ruolo centrale nella costruzione del sistema. Descartes è al tempo stesso «spinto» a impiegarla e «costretto» a evocarla, per subito dopo tentare di domarla. Vi è costretto perché la mostruosità e l'anomalia sono la misura con cui deve necessariamente misurarsi ogni sistema filosofico che intenda costruire un ordine naturale eterno e necessario.

La tensione fra le chimere dell'immaginazione, del sogno, della falsa percezione da un lato, e il nucleo di realtà a cui esse sono ontologicamente subordinate dall'altro, diviene la garanzia

44 Cfr. il frammento B 23 (Simplicio, *Fisica*), in H.A. Diels and W. Kranz, *I presocratici*, ed. G. Reale (Milano, Bompiani, 2006), p. 667: «Come quando i pittori dipingono tavolette votive, ben esperti nell'arte grazie al loro ingegno, attingendo con le mani tinte multicolori e mescolandole in armonia, un po' più dell'una, dell'altra un po' meno, e con queste preparano immagini simili a ogni cosa, creando alberi e uomini e donne e fiere e uccelli e pesci che abitano nelle acque e gli dei dalla lingua vita, massimamente onorati».

45 Cfr. J. Pigeaud, *La greffe du monstre*, «Revue des Études Latines» 66 (1988), pp. 197-218 e J. Pigeaud, *La rêverie de la limite dans la peinture antique*, «La part de l'Œil» 6 (1990), pp. 115-124.

46 Cfr. AT IX, p. 15 per il francese e VII, p. 20 per l'originale latino: «Nec dispari ratione, quamvis etiam generalia hæc, oculi, caput, manus, & similia, imaginaria esse possent, necessario tamen saltem alia quædam adhuc magis simplicia & universalia vera esse fatendum est, ex quibus tanquam coloribus veris omnes istæ, seu veræ, seu falsæ, quæ in cogitatione nostra sunt, rerum imagines effinguntur».

di un'uscita dalla prigione dello scetticismo e dell'incertezza. Ma se la tensione tra questi due poli è l'elemento centrale, è proprio perché il percorso retorico ed euristico cartesiano è, fin dall'inizio, necessariamente dualistico. Il male radicale, l'abisso del dubbio, la mostruosità e le chimere di un falso ragionamento devono essere convocate fin dall'inizio per potersene liberare il prima possibile. Devono essere affermate, come un'ipotesi mostruosa, per poter essere immediatamente negate. Il reale, il vero, il normale si danno necessariamente nella tensione con l'immaginato, il falso, il mostruoso. Essi non sono ontologicamente primi, ma lo divengono, entro e attraverso la strategia retorica del cartesianesimo.

L'inizio folgorante della III Meditazione è uno dei luoghi dove questa tensione, felicemente produttiva, è più evidente: «Je fermeray maintenant les yeux, ie boucheray mes oreilles, ie détourneray tous mes sens»⁴⁷... Il movimento è centripeto. Bisogna prima di tutto far quadrato e raccogliersi intorno al nucleo centrale del sé, al pensiero per quanto possibile puro e sganciato dalla realtà. Ma da questo nucleo centrale è necessario uscire, muovendosi verso l'esterno, ancora incerto e indimostrato, verso «la Terre, le Ciel, les Astres, & toutes les autres choses que i'appercevois par l'entremise de mes sens». Il movimento, questa volta centrifugo, produce l'incertezza. Sono infatti sicuro di possedere nella mente le idee degli oggetti, ma chi mi assicura dell'esistenza esterna degli oggetti stessi? È necessario invertire ancora una volta la rotta, e rientrare nella propria mente, concentrandosi su elementi in apparenza più semplici, come gli oggetti geometrici. Quando penso il 2 e il 3 come quegli oggetti che, sommati, danno il 5, non li concepisco forse in modo abbastanza chiaro per poter dire che essi esistono al di là di ogni dubbio⁴⁸?

Questa certezza che sembra indubitabile, tuttavia, ha dovuto esser conquistata con la forza. La ragione stessa ha dovuto esser giustificata. Essa non è per Descartes la «misura» su cui regolare le proprie certezze. Non prima, almeno, di venir essa stessa «misurata», giustificata e fondata. Non è il risultato dell'indagine razionale a essere in pericolo, ma la possibilità stessa di compiere quell'indagine «realmente», fuori cioè dall'illusione e dall'inganno. La volontà soggettiva di impegnarsi nell'indagine assume un ruolo decisamente centrale. E lo sforzo di Descartes diviene una vera e propria impresa titanica di fondazione. Il soggetto non è forte in quanto originariamente dotato di ragione, poiché è la ragione stessa a essere sfidata. Al contrario, la ragione diviene forte in quanto il soggetto è capace di affermarla, esponendosi al rischio assoluto e mostruoso della sua inesistenza. La ragione, potremmo dire, non ha altra forza che la propria forza.

Per compiere questa impresa, Descartes non esita a evocare il male radicale, attraverso le ipotesi del genio maligno e del Dio ingannatore. Siamo qui al cuore della teodicea cartesiana, su cui moltissimo è già stato scritto⁴⁹. È importante, tuttavia, ricordare almeno come queste due figure del male radicale siano distinte ed esercitino differenti funzioni nella retorica cartesiana⁵⁰. Esse rappresentano due diversi tipi di mostruosità che Descartes evoca e fa convergere, per affrontarle e sconfiggerle nel duello con la ragione⁵¹.

47 AT IX, p. 27.

48 AT IX, p. 28.

49 Sulla teodicea in Descartes, oltre a Landucci, cit., cfr. D. Kambouchner, *Y a-t-il une théodicée cartésienne?*, in A. Grandjean (éd.), *Théodicées* (Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2010), pp. 41-58.

50 Si soffermano su questo aspetto gli studi classici di H. Gouhier, *Descartes – Essais* (Paris, J. Vrin, 1949); F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris, PUF, 1950); G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes* (Paris, J. Vrin, 1971), vol. I.

51 Non sono dunque d'accordo con Pierre Guenancia, *Un Dieu trompeur est-il un monstre?*, in *La vie et la mort des monstres*, ed. by J.-C. Beaune (Seysssel, Champ Vallon, 2004), pp. 149-155, la cui

La «finzione» del genio maligno svolge la sua funzione interamente sul piano della natura. Figura del male radicale, non c'è dubbio, questo genio maligno è in sé un mostro, in quanto capace di produrre *ex hypothesi* la mostruosità radicale dell'inganno assoluto. Una mostruosità, tuttavia, che investe «soltanto» il piano dell'esistenza oggettiva della realtà, del suo rapporto col soggetto conoscente, dei limiti della percezione e della conoscenza. A questa mostruosità si risponde spogliando se stessi e amputando tutte le proprie caratteristiche potenzialmente illusorie. Si risponde, cioè, divenendo – anche solo per un momento – il mostro che quel genio maligno vorrebbe condannarci a essere: «*Ie me considereray moy-mesme comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucuns sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses*»⁵².

Nell'atto di ingannarmi, o di rendermi un mostro cieco, monco, immateriale anche solo per ipotesi, questo genio maligno mi offre al tempo stesso, come su un piatto d'argento, quel nucleo minimo di verità di cui ho bisogno per dubitare di lui *almeno* tanto quanto lui mi induce a dubitare di me stesso. *Almeno*, nel senso che quando «lui» agisce su di «me», quando siamo sullo stesso piano, non sarò più costretto a riconoscergli o tributargli, anche solo per ipotesi, più realtà di quanta non ne riconosca a me stesso:

[...] il y a un ie ne sçay quel trompeur tres-puissant & tres-rusé, qui employe toute son industrie à me tromper tousjours. Il n'y a donc point de doute que ie suis, s'il me trompe; & qu'il me trompe tant qu'il voudra, il se sçauroit iamais faire que ie ne sois rien, tant que ie ne penseray estre quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, & avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, & tenir pour constant que cette proposition: *Ie suis, l'existe*, est necessairement vraye, toutes les fois que ie la prononce, ou que ie la conçoÿ en mon esprit⁵³.

Che mi inganni quanto vuole dunque! «Quanto più» mi inganna, infatti, «tanto più» dimostrerà in modo indubitabile la mia esistenza. Quanto più questa ipotesi è mostruosa, quanto più mostruoso è il genio che la produce, tanto più chiara ed evidente appare la via da seguire per neutralizzarla e «normalizzarla».

Il Dio ingannatore, al contrario, non si limita a questa finzione ingannatrice, ma costituisce per Descartes un'«ipotesi metafisica»⁵⁴. A essere in gioco, ora, non è più soltanto la realtà esteriore, la dimensione che potremmo definire «orizzontale» tra il soggetto conoscente e l'oggetto della conoscenza. A essere posta in gioco e revocata in dubbio è la dimensione «verticale» e ontologica che fonda l'intera metafisica e la possibilità stessa della ragione. Il Dio ingannatore investe l'evidenza e, nella sua assoluta libertà, le stesse verità matematiche. Perfino il principio di non-contraddizione vacilla sotto i colpi di questo vero e proprio mostro, che può far sì che il 2 e il 3, insieme, *non* siano il 5.

tesi è che solo il Dio ingannatore può essere inteso come «mostruosità», mentre il genio maligno sarebbe solo una delle molte finzioni di cui Descartes si serve, senza rappresentare davvero una minaccia per l'intero sistema. Con questo tipo di finzioni, conclude Guenancia, Descartes ha regolato i conti una volta per tutte fin dall'epoca delle *Regulae*. Mi sembra di poter dire che anche le finzioni «minori», come il genio maligno, rappresentano dei veri ostacoli per Descartes. O meglio delle reali occasioni per mettere a frutto, ancora una volta, la mostruosità e le problematiche ontologiche da essa evocate.

52 AT IX, p. 18.

53 AT IX, p. 19.

54 È l'espressione di Gouhier.

Tullio Gregory ha cercato di andar oltre la constatazione ormai largamente accettata in letteratura di questa differenza tra il genio maligno e il Dio ingannatore⁵⁵, in un articolo ingiustamente poco citato, specialmente in ambito anglosassone⁵⁶. Ha ricostruito così le basi filosofiche della teodicea nel contesto del dibattito tardo-medievale, risalendo in particolare all'occamismo di Gregorio da Rimini e Gabriel Biel⁵⁷. Il *Deus qui potest omnia* degli occamisti, sostiene Tullio Gregory, non è soltanto un'ipotesi metafisica, che si aggiunge a quella «fisica» del genio maligno. Il Dio onnipotente e ingannatore è lo specchio di preoccupazioni ben concrete che vivono e attraversano la cultura dell'età cartesiana e per cui diventa interessante riattivare gli elementi occamisti di teodicea in un contesto ben diverso da quello tardo medievale in cui scrivono Gregorio e Biel.

Prolungando la lettura di Tullio Gregory, ritengo sia possibile affermare che il genio maligno e il Dio ingannatore incarnano la mostruosità e la sfida di una possibile violazione, assoluta e radicale, del nuovo principio di normatività universale messo in piedi da Descartes. Accogliendo l'ipotesi di una differenza tra le due figure, possiamo dire che il genio maligno demolisce l'ordine stabilito della normatività universale, descritta dalla scienza e vissuta nell'esperienza concreta degli uomini. Il Dio ingannatore, dal canto suo, va ancora più a fondo, minando le basi stesse di una possibile normatività, di ogni possibile normatività. Come potrei mai fondare la legge razionale dentro di me, senza poter affermare una normatività universale sopra di me?

La mostruosità di cui parlo si presenta dunque come bicefala, un Giano bifronte in cui le due teste o i due volti producono funzioni teoriche diverse ma convergenti nell'attacco ai possibili fondamenti della certezza. Il piano fisico e quello metafisico, potremmo dire, convergono per Descartes in questa teratomachia fondativa. In quest'ottica, mi sembra di poter dire che la reinterpretazione della teodicea all'alba della nuova epoca proietta una nuova luce sull'intero problema⁵⁸. Una volta asserito il carattere più profondo della minaccia che il Dio ingannatore esercita rispetto al genio maligno, mi sembra di poter affermare che Descartes sposti il problema sul piano, appunto, della costruzione di un soggetto della resistenza. Questo soggetto pone la propria volontà come una barriera ultima contro la mostruosità al tempo stesso fisica e metafisica.

La dicotomia fra il sé e il mondo è profonda. È la frattura fra un mondo che può anche non esser vero, e un «sé» che non può non esser vero, in tanto in quanto si pone di fronte al mondo. E, tuttavia, è proprio lo spazio di questa dicotomia a rendere possibile la fondazione di un nucleo di realtà inespugnabile, almeno agli occhi di Descartes. Ecco

55 T. Gregory, *Dio ingannatore e Genio maligno. Note in margine alle «Meditationes» di Descartes*, «Giornale critico della filosofia italiana» 28 (1974), pp. 477-516.

56 Fra le eccezioni, M.H. Keefer, *The Dreamer's Path: Descartes and the Sixteenth Century*, «Renaissance Quarterly» 49 (1996), pp. 30-76.

57 Cfr. G. Ariminensis, *Gregorius de Arimino In primo [et secundo] Sententiarum nuperrime impressus, et... sue integritati restitutus per fratrem Paulum de Genazano. - Additiones... que post hanc... impressionem... interposite fuere ab aliis impressoribus...* (Venetiis, sumptibus haeredum O. Scoti ac sociorum, 1518-1522) e G. Biel, *Commentarii doctissimi in III Sententiarum libros magistri Gabrielis Biel, ... cum supplemento...* (Brixiae, T. Bozolan, 1574).

58 Non concordo, quindi, con quegli interpreti che ritengono la teodicea cartesiana una parte relativamente minore del sistema. Cfr. D.A. Cress, *Truth, Error, and the Order of Reasons: Descartes' Spuzzling Synopsis of the Fourth Meditation*, in *Reason, Will, and Sensation: Studies in Descartes's Metaphysics*, ed. by J. Cottingham (Oxford, Clarendon Press, 1994), pp. 141-155 e G. Dicker, *Descartes: An Analytical and Historical Introduction* (Oxford, Oxford University Press, 1992). C.P. Ragland, «Descartes's Theodicy», sottolinea lo stesso problema.

perché il falso o il mostruoso devono esser convocati fin dall'inizio. Convocati, cioè, nel cuore di quell'ipotesi fondativa e assurda (se non *ab absurdo*) che è il genio maligno sul piano fisico, e il Dio ingannatore su quello metafisico.

Ecco perché, inoltre, la mostruosità deve essere necessariamente radicale. Sulle sue rovine saranno gettate le fondamenta dell'intero sistema. L'uscita dallo scetticismo è possibile solo nello spazio della dicotomia, cioè nella separazione radicale tra una duplice dimensione: la mia, di cui in principio non so niente e di cui niente posso affermare con certezza, e un'altra, che ipotizzo quanto più possibile ingannatrice e mostruosa. Ma, proprio nel momento in cui lo faccio, lo spazio e la tensione tra le due dimensioni viene a confermare la nostra reciproca differenza. L'«Altro» mostruoso, falso e ingannatore, viene a confermare la mia esistenza e identità normale, vera e non ingannevole. Questo dualismo, ancora una volta, è necessario *ab origine*.

Alexandre Matheron ha mostrato come, al livello dell'antropologia, il piacere intellettuale del soggetto, che deriva dall'esercizio attivo e felice della ragione sulle passioni, è tanto più ampio quanto più grande è la minaccia di cui dobbiamo avere ragione⁵⁹. Ritengo che questo schema si replichi anche al livello della metafisica, proprio attraverso il genio maligno e il dio ingannatore: quanto più, in conclusione, queste figure rappresentano una mostruosità radicale, tanto più forte ne uscirà il soggetto che ha osato sfidarle⁶⁰.

Può sembrare paradossale, infine, che questa operazione mentale, di importanza cruciale per gettare le basi dell'intero sistema, conceda un ruolo così determinante alla volontà. Descartes pone e immediatamente toglie l'ipotesi di una mostruosità radicale, di cui si ha ragione, dunque, non per la forza della ragione, ma per la forza della volontà che la ragione richiede. Ma, si potrebbe obiettare, non era Descartes il filosofo per cui tutti i mali derivano proprio dall'eccesso della volontà rispetto all'intelletto? Come si può allora concedere un ruolo così vasto proprio alla volontà, nel cuore della teratomania filosofica cartesiana? Non intendo con questa lettura diminuire l'importanza degli argomenti cartesiani sui vizi prodotti dall'eccesso di volontà sull'intelletto. Mi pare però che la lettura che sto proponendo, del genio maligno e del Dio ingannatore in termini di mostruosità radicale, permetta di gettar luce su quei testi in cui la volontà gioca per Descartes un ruolo diverso da quello canonicamente riconosciuto.

La sospensione del giudizio di fronte all'ipotesi mostruosa non può esser dedotta dalla ragione, ma posta o decisa con la forza della volontà. Certo, il dubbio si impone subito nella sua necessità logica. Ma resta comunque una «prova» attraverso cui la libertà dell'uomo si rivela a se stessa come identica a quella di Dio⁶¹. Si tratta dunque, in questa

59 A. Matheron, *Psychologie et politique: Descartes. La noblesse du chatouillement*, «Dialectiques» 6 (1974), pp. 79-98.

60 Su una via analoga si sviluppa l'analisi di David McCallam, *Encountering and countering the «uncanny» in Descartes's Méditations*, «French Studies» 57 (2003), pp. 135-147. L'articolo sviluppa in modo convincente un'«archeologia» cartesiana dell'*unheimlich* freudiano. Non subito, tuttavia, come in E.T.A. Hoffmann e nei romantici, ma evocato – nel cuore del razionalismo seicentesco – per domare l'irrazionale nel processo di costruzione della moderna soggettività. McCallam conclude opportunamente che questo processo, tuttavia, non è privo di ambivalenze.

61 Non c'è spazio per analizzare qui il dialogo tra Derrida e Foucault sul ruolo della follia in Descartes. Ritengo tuttavia di poter impiegare, a sostegno della mia ipotesi, le conclusioni evocative di Derrida, per cui «essere cartesiano» significa «voler essere cartesiano». Cfr. *Cogito et histoire de la folie*, in *L'écriture et la différence* (Paris, Seuil, 1967), p. 95. Significa cioè, continua Derrida, «[...] vouloir-dire-l'hyperbole-démoniaque à partir de laquelle la pensée s'annonce à elle-même, s'effraie elle-même et se rassure au plus haut d'elle-même contre son anéantissement

lettura, di tenere distinta una dimensione ontologica della libertà/volontà, da una dimensione psicologica, che rinvia invece alla nota teoria delle facoltà. Si potrebbe citare, a sostegno di questa lettura, anche la lettera CCCLXVII bis al P. Mesland del 9 febbraio 1645⁶². Qui Descartes si dichiara d'accordo con la posizione sostenuta dal gesuita Petau:⁶³ l'indifferenza non è il grado più basso della libertà, ma l'espressione del libero arbitrio, capace di concedere o meno il proprio assenso.

Descartes, mi sembra, tenta qui di smarcarsi da una concezione intellettualistica della libertà, per conferire una piena e inedita autonomia alla volontà. Le esitazioni, nella stessa lettera, sono tuttavia evidenti. Descartes sente di non poter superare completamente la problematica della IV meditazione, in quanto la divaricazione nelle due concezioni della libertà/volontà aprirebbero una frattura insanabile al cuore del sistema. Resta, tuttavia, questo movimento verso un'autonomizzazione della libera volontà che – questa la mia tesi – emerge anche dal duello inscenato con la mostruosità assoluta del genio maligno e del Dio ingannatore.

4. Dal thauma alla conoscenza: del buon uso delle passioni

Vediamo adesso come la dimensione della mostruosità produce degli effetti teorici di notevole intensità anche nell'ambito delle passioni. L'ammirazione, potremmo dire, è la madre di tutte le superstizioni. Questa potrebbe essere una delle principali conclusioni di molti dei filosofi impegnati nella costruzione della nuova immagine meccanicista del mondo, contro le vecchie concezioni filosofiche ancora impregnate di qualità occulte, tendenze misteriose, specie intenzionali. Descartes lo afferma ripetutamente nelle sue opere⁶⁴.

Il carattere divino e la natura misteriosa della mostruosità comincia a mutare, a cavallo fra XVI e XVII secolo, proprio grazie alla spinta rivoluzionaria delle affermazioni cartesiane e del suo rifiuto dell'*admiratio*. Il *De Mundo*, il *De Homine* e specialmente il *Discours* sono tappe fondamentali per l'intero pensiero filosofico e scientifico occidentale. E tuttavia, senza rimettere completamente in causa la condanna cartesiana dell'ammirazione, è necessario analizzare più a fondo il ruolo che essa gioca nel sistema complessivo della conoscenza. Non si tratta, infatti, di una condanna pura e semplice. Nelle *Passioni dell'anima* in particolare, così come in molti altri testi, l'*admiratio* ha una funzione estremamente complessa, e sarebbe difficile considerarla esclusivamente come la porta aperta a ogni tipo di superstizione e ignoranza.

ou son naufrage dans la folie et dans la mort». Cfr. *contra* M. Foucault, *Mon corps, ce papier, ce feu*, in *Histoire de la folie* (Paris, Gallimard, 1972), pp. 583-603.

62 AT IV, pp. 172-175.

63 D. Petau, *Dionysii Petavii, è soc. jesu, de Libero arbitrio libri tres* (Lutetiae Parisiorum, Seb. Cramoisy, 1643). Vedi la nota 2 in *René Descartes, Tutte le lettere 1619-1650*, ed. G. Belgioioso (Bologna, Bompiani, 2005), 1969.

64 Eppure, come è stato notato, è proprio all'interno del cartesianismo, o almeno di una certa evoluzione del cartesianismo, che l'*admiration* sarà rivalutata ancora in piena epoca razionalistica. Ad esempio da B. de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes* (Amsterdam, E. Roger, 1719). See J. Ehrard, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (Paris, Albin Michel, 1963). È interessante notare che questo filone del cartesianismo riprende, in modo più o meno cosciente, le tesi seminali di Agostino sull'ammirazione delle opere divine e il biasimo di coloro che sono pronti a stupirsi e ammirare qualsiasi stranezza, senza più meravigliarsi del corso naturale del mondo e dell'opera del creatore. Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, in *Patrologia Latina* (Paris, J.P. Migne, 1841), vol. 41, specialmente XVI, p. 8 e XXI, p. 8.

L'apertura delle *Meteore* affronta direttamente la questione dell'*admiratio*. Ammiriamo naturalmente le cose che stanno al di sopra di noi stessi, come ad esempio i fenomeni celesti o le nuvole. Benché esse siano di poco più alte delle montagne, ad esempio, i pittori e i poeti ne fanno il trono di Dio⁶⁵. Non sfuggirà la voluta ambiguità di Descartes e il doppio senso sulle «cose che sono al di sopra di noi», per indicare sia i fenomeni atmosferici, sia quelli «superiori», nel senso di celesti e divini. L'intento programmatico del saggio diviene immediatamente più chiaro: spezzare il meccanismo dell'ammirazione che lega da un lato l'incomprensione e l'ignoranza delle cause fisiche, in particolare dei fenomeni atmosferici, e dall'altro la superstizione e l'immagine di un Dio seduto sulle nuvole, che «usa le proprie mani per aprire e chiudere le porte dei venti, ad annafiare i fiori e a scagliare il fulmine sulle rocce».

L'obiettivo, dunque, è subito svelato: «Se spiego qui la natura dei fenomeni celesti, così che non si ammiri più ciò che ne deriva, si riterrà allo stesso modo possibile trovare le cause di tutto ciò che di più ammirabile c'è sulla terra»⁶⁶. E ancora, in chiusura del saggio: «spero che coloro che hanno compreso tutto ciò che si dice in questo trattato non vedranno niente in futuro, nelle nuvole, di cui non possano comprendere con facilità la causa, o che sia per loro ragione di ammirazione»⁶⁷.

Contro l'ammirazione, dunque, sono principalmente rivolte queste pagine, in cui è stata questione, peraltro, di molti dei fenomeni tradizionalmente ritenuti «prodigiosi», come l'arcobaleno, la madre del $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$ per gli antichi⁶⁸. Ci troviamo così pienamente all'interno del dominio in cui tradizionalmente vengono catalogati i mostri e i prodigi. Il tentativo di Descartes è proprio quello di uscire, attraverso i nuovi strumenti concettuali del meccanicismo, dalla mentalità tardo-rinascimentale che ancora accomunava tali fenomeni, da cui derivava appunto – seppur con diverse variazioni e tonalità – uno stesso sentimento di ammirazione e stupore⁶⁹.

L'ammirazione, in questo senso, conduce verso la superstizione. La mostruosità lavora qui indirettamente. L'*admiratio*, infatti, è l'affetto che ordinariamente proviamo verso i fenomeni incomprensibili e inspiegabili, ma soprattutto prodigiosi e mostruosi. E tuttavia, come hanno mostrato Daston e Park⁷⁰, essa ha anche un ruolo più complesso e fondamentale nella dinamica complessiva delle passioni e, in fin dei conti, nel rapporto che esse intrattengono con l'intelletto e la conoscenza. Per cogliere questo ruolo è necessario soffermarsi sull'analisi delle *Passioni dell'anima*.

Dopo averne parlato «in generale», la II parte delle *Passioni* entra nel dettaglio del loro numero e ordine, cominciando dalle sei passioni primitive e dal loro funzionamento. L'ammirazione – obiettivo polemico del *De Mundo*, del *De Homine* e del *Discours* – diviene ora nientemeno che «la premiere de toutes les passions»⁷¹. Non si tratta di

65 AT VI, p. 231.

66 *Ibidem*.

67 Ivi, p. 366.

68 Sull'arcobaleno cfr. C.B. Boyer, *The Rainbow, from Myth to Mathematic* (Princeton, Princeton University Press, 1959); J.-R. Armogathe, *The Rainbow: a privileged epistemological model*, in *Descartes' Natural Philosophy* cit., pp. 249-257; D. Tiemersma, *Methodological and theoretical aspects of Descartes' treatise on the rainbow*, «Studies in History and Philosophy of Science» 19 (1988), pp. 347-364.

69 See Ceard, *La nature et les prodiges*.

70 See Daston and Park, *Wonders and the Order of Nature*, cit., pp. 255-301.

71 AT XI, p. 373, art. LIII. Cfr. anche AT VI, p. 380. E. Gilson, *Index Scolastico-Cartésien* (Paris, J. Vrin, 1979), p. 215, rimanda opportunamente a *Commentarii in tres libros de Anima Aristotelis*

un'inversione di rotta, ma della necessità di un'indagine più approfondita di questa passione «primaria», posta al centro del rapporto tra sfera affettiva e sfera intellettuale. L'ammirazione, leggiamo, sorge quando incontriamo un oggetto che ci sorprende per la sua novità o perché si discosta da ciò che pensavamo o credevamo dovesse essere. Si produce, dunque, o nell'ignoranza totale di ciò che ci sta di fronte, oppure nello scarto tra l'essere realmente esistente e il dover essere immaginato della cosa stessa. È importante notare, inoltre, che l'ammirazione si presenta, in principio, prima di poter sapere se l'oggetto ammirato è conveniente o meno con la nostra natura. Prima, dunque, che il movimento delle passioni prenda una piega «favorevole» o «sfavorevole», lungo il crinale, ad esempio, della stima e dell'amore, o viceversa del disprezzo e dell'odio. Se l'oggetto, al contrario, ci è noto e non delude l'aspettativa che ne avevamo, lo considereremo allora «senza passione».

Dopo un breve elenco di alcune delle passioni più comuni, Descartes presenta un'analisi approfondita dell'ammirazione, negli articoli LXX-LXXVIII. A nessun'altra passione egli dedica così largo spazio e nessuna gioca un ruolo così fondamentale nell'inizio del processo meccanico della conoscenza. Ma l'ammirazione, allora, può essere considerata come uno «specchio» in cui possiamo ancora una volta vedere riflessa, oltre le dichiarazioni programmatiche di Descartes, tutta l'importanza che il raro, il prodigioso, il meraviglioso e il mostruoso giocano nel sistema, per essere evocati e poi domati e ricondotti sotto il dominio della ragione. L'ambiguità è esplicita, e l'equilibrio in cui la passione dell'ammirazione deve esser mantenuta, tra eccesso e difetto, è davvero indicativo del fatto che ci muoviamo all'interno di uno dei nuclei fondamentali dell'intera filosofia cartesiana.

Le passioni primitive, dunque, sono l'amore, l'odio, il desiderio, la gioia, la tristezza e, appunto, l'ammirazione. Essa viene definita come una «subite surprise» della mente che provoca una concentrazione dell'attenzione sugli oggetti che le appaiono «rares & extraordinaires»⁷². Il mostruoso, evidentemente, rientra in questo dominio. Il processo si sviluppa in due momenti. Dapprima l'oggetto assume per la mente – a causa della sua rarità o prodigiosità o mostruosità – una certa «dignità». Da ciò deriva in seguito un movimento della mente che si riverbera sia sul cervello, per «fortifier & conserver» l'impressione dell'oggetto in una sua parte, sia nel corpo, per «retenir les organes des sens» sulla situazione che ha provocato l'intero processo.

Benché tale passione non determini alcun cambiamento nel cuore e nel sangue, tuttavia la sua forza d'impatto è enorme, «à cause de la surprise, c'est à dire, de l'arrivement subit & inopiné de l'impression qui change le mouvement des esprits»⁷³. La sorpresa è dunque la proprietà tipica dell'ammirazione. La sua forza sta nel presentarsi inizialmente al suo massimo. Non può crescere lentamente, ma solo diminuire, dopo aver colpito inizialmente con tutto il suo potenziale. Come le nostre piante dei piedi non sono abituate – e dunque non possono patire – un movimento delicato che provoca il solletico, ma possono camminare su una superficie ruvida e sostenere il peso del corpo senza alcun problema, allo stesso modo la mente sopporta bene ciò a cui è abituata ordinariamente, ma è esposta all'ammirazione di fronte a ciò che è raro e non ordinario.

(Conimbricæ, 1598), Lib. 3, cap. 13, quæst. 1, art. 5.

72 AT XI, p. 380.

73 Ivi, p. 381.

Questo processo può causare degli effetti nefasti, poiché la sorpresa può essere talmente forte che «tout le corps demeure immobile comme une statuë, & qu'on ne peut apercevoir de l'objet que la premiere face qui s'est presentée, ny par consequent en acquerir une plus particuliere connoissance». Lo stupore è dunque un «exces» deleterio di ammirazione, e «ne peut jamais estre que mauvais»⁷⁴. Ma proprio qui sta l'ambiguità. Se lo stupore è sempre cattivo, l'ammirazione da cui esso ha origine, invece, si presenta come necessaria, agli occhi di Descartes, per dare avvio alla conoscenza. L'utilità o il «buon uso» delle passioni, in generale, consiste nel far sì che esse fortifichino e mantengano nella mente i pensieri che è necessario siano conservati, prima che essi scorrano via, cancellati da altri pensieri. Funzionano dunque come un catalizzatore o stabilizzatore di pensieri. E l'ammirazione, in particolare,

[...] est utile en ce qu'elle fait que nous apprenons & retenons en nostre memoire les choses que nous avons auparavant ignorées. Car nous n'admirons que ce qui nous paroist rare & extraordinaire: & rien ne nous peut paroistre tel que pour ce que nous l'avons ignoré, ou mesme aussi pour ce qu'il est different des choses que nous avoins sceuës; car c'est cette difference qui fait qu'on le nomme extraordinaire. [...] les autres passions peuvent servir pour faire qu'on remarque les choses qui paroissent bonnes ou mauvaises; mais nous n'avos que l'admiration pour celles qui paroissent seulement rares. Aussi voyons nous que ceux qui n'ont aucune inclination naturelle à cette passion, sont ordinairement fort ignorans⁷⁵.

Benché possa nuocere, dunque, nell'eccesso che fissa la mente sullo «stupore», l'ammirazione è tuttavia necessaria all'inizio della conoscenza, e laddove manchi, è l'ignoranza a prevalere. È vero che il rischio maggiore è quello di ammirare troppo anziché troppo poco, ma resta il fatto che l'ammirazione ci dispone alla conoscenza scientifica. Questo processo deve necessariamente essere subordinato all'intelletto e alla ragione. E tuttavia, con l'analisi dell'ammirazione, Descartes sembra aver aperto la porta a qualcosa di inedito rispetto alle dichiarazioni programmatiche circa l'interesse esclusivo in ciò che è generale, universale, ordinario e normale. Quale sarà, infatti, l'unico antidoto possibile a un eccessivo *imperium* dell'ammirazione? La risposta è decisamente interessante:

[...] il n'y a point d'autre remede pour s'empescher d'admirer avec exces, que d'acquerir la connoissance de plusieurs choses, & de s'exercer en la consideration de toutes celles qui peuvent sembler les plus rares & les plus estranges⁷⁶.

L'esercizio al raro e al non ordinario, in una parola l'interesse per ciò che può apparire prodigioso o mostruoso – almeno fino all'intervento dell'intelletto e della ragione – diviene necessario⁷⁷. Potremmo tentare di definire più «modernamente» questo suggerimento di Descartes, affermando che la «curiosità» è la madre della scienza. Ma si neutralizzerebbe, credo, ciò che di più interessante emerge da questa lunga analisi dell'ammirazione. La curiosità deve essere orientata, almeno inizialmente, verso ciò che

74 Ivi, p. 383.

75 Ivi, p. 384.

76 Ivi, p. 385.

77 Descartes è senz'altro in sintonia, in queste pagine, con l'ammirazione intesa come *curiositas*, di cui parla Agostino nel *De vera religione*, caput XLIX, 163, in *Patrologia Latina*, (Paris, J.P. Migne, 1841), vol. 34, pp. 121-172.

è, o almeno appare, raro e inusitato. La motivazione, allora, farà la differenza. Il raro, il singolare o il mostruoso deve essere preso come mezzo, e non come fine. La buona *curiositas* sarà quella che piega l'ammirazione sul versante della conoscenza piuttosto che su quello dello stupore⁷⁸.

Ora, l'ambiguità e l'importanza fondamentale di tale passione, causata da un oggetto o evento raro, prodigioso o mostruoso, deriva dal fatto che questa impressione sul cervello e questo «blocco» dell'attenzione – a livello sia mentale sia corporale – è insieme necessaria alla conoscenza, ma anche potenzialmente deleteria se viene protratta troppo a lungo nel tempo o se non viene propriamente domata dalla ragione. Ma proprio questo spinge ad affermare che, in tensione con le dichiarazioni programmatiche di un interesse esclusivo per il generale, il normale e l'ordinario, in effetti il singolare, l'inedito e il mostruoso hanno una funzione epistemologica di importanza fondamentale.

Descartes sta tentando di costruire una nuova immagine della natura e della conoscenza. Ciò implica un diverso atteggiamento verso il raro, l'inusitato e il mostruoso, che si amplificherà nei decenni successivi. Resta però il fatto che tale raro o mostruoso non sono affatto «espulsi» dal sistema, emarginati o rimossi, a favore di un interesse esclusivo per il normale e l'ordinario. Il raro e il mostruoso, fonte di ammirazione, vengono al contrario posti al centro e all'origine dell'impresa conoscitiva, esposta dunque ai pericoli, alle ambivalenze e ai paradossi dell'incertezza e dell'errore⁷⁹. Questa presenza «inquietante» del mostruoso, all'interno di un sistema il cui obiettivo è neutralizzarne gli effetti deleteri e la «cattiva» ammirazione che esso può provocare, è al centro dell'unico passaggio in cui Descartes menziona le mostruosità fisiche, e che ora dobbiamo analizzare nel dettaglio.

5. Il mostro: grado zero della normalità?

Descartes utilizza esplicitamente l'argomento della mostruosità fisico-anatomica in un passaggio delle *Cogitationes circa generationem animalium*, la cui datazione è nell'insieme incerta, ma il cui argomento, come sostiene Charles Adam, comincia a essere fra i suoi interessi maggiori almeno fin dalla fine degli anni '20⁸⁰. Questo scritto,

78 AT XI, p. 386.

79 La riflessione sul carattere «speciale» dell'ammirazione continuerà ad accompagnare Descartes nella sua analisi delle passioni. Vi tornerà, ad esempio, ancora nel maggio del 1646, nella corrispondenza con Elisabetta. Cfr l'epistola CDXXXI, in AT IV, pp. 409-10.

80 Cfr. AT XI, p. 503. Si tratta, come è noto, di una raccolta di testi pubblicati solo nel 1701 nell'*Opera posthuma* con il titolo di *Primæ cogitationes circa Generationem Animalium* che, insieme al *De la formation du fœtus*, pubblicato da Clerselier nel 1664 e agli *Excerpta anatomica*, usciti solo nel 1859, costituisce il corpus degli scritti cartesiani dedicati alla generazione. Il carattere frammentario e incompiuto di questi testi non è sufficiente a giustificare il dubbio sulla loro autenticità, come illustri studiosi hanno fatto. Cfr. B. de Saint-Germain, *Descartes considéré comme physiologiste* (Paris, Victor Masson et fils, 1869). Per questi problemi, così come per il sorgere dell'interesse di Descartes per queste tematiche, cfr. J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIè siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie* (Paris, Armand Colin, 1963), pp. 140-154. Roger nota l'utilizzo del tema della «simpatia», che tornerà nel rapporto tra il feto e la madre, già nel *Compendium musicæ* del 1619. Mesnard, *L'esprit de la physiologie Cartésienne*, dal canto suo, si spinge fino a chiedersi se il trasferimento di Descartes ad Amsterdam nel '29 sia stato dettato proprio dagli interessi anatomico-fisiologici e dalla «facilité de disséquer en paix» nella città olandese.

come l'insieme delle dottrine cartesiane sulla formazione della vita, non ha un respiro molto ampio. Descartes resta qui oscuro in molti punti e, come si comincerà ad affermare molto precocemente anche in ambiente cartesiano⁸¹, scorre troppo velocemente su quelle che saranno le maggiori difficoltà degli scienziati più direttamente impegnati in queste ricerche negli stessi anni.

Le loro scoperte metteranno ben presto in crisi le spiegazioni pienamente meccaniciste di Descartes sulla formazione del feto⁸². Con lenti sempre migliori e fin dall'inizio degli anni '70, le osservazioni al microscopio di Regnier de Graaf, poi di Leeuwenhoek, di Swammerdam e di Malpighi proietteranno in pochi anni il dibattito entro una costellazione problematica che si lascia alle spalle l'eccessiva semplicità della spiegazione cartesiana. L'ovismo, l'animalculismo e il preformazionismo si svilupperanno come ipotesi contrapposte, da un lato consegnando definitivamente al passato – almeno nella pratica se non nella teoria – le antiche dottrine aristotelico-galeniche, ma soppiantando dall'altro anche l'epigenetismo rigidamente meccanicistico di Descartes⁸³.

Quello sui mostri, dunque, è solo un breve frammento, contenuto in un testo la cui composizione originaria non è certa e la cui influenza è limitata nel panorama di quegli anni. E tuttavia, per il luogo, la forma e il contenuto, esso assume un valore centrale per ricostruire il concetto di mostruosità nella filosofia cartesiana. Come cercherò di mostrare, questo passaggio rivela una tensione con altre parti fondamentali dell'opera cartesiana, in particolare 1) sull'importanza e l'esistenza delle cause finali e 2) sulla tesi della creazione continua⁸⁴.

Le *Cogitationes circa generationem animalium* sviluppano, secondo l'ideale di una «embriologia matematica»⁸⁵, una dottrina strettamente meccanicista sulla formazione del feto. Nessuna digressione e nessun artificio retorico: per alcune pagine Descartes procede in modo lineare nel descrivere la formazione degli organi e, in particolare, la determinazione del sesso. Improvvisamente, senza che niente ne lasci presagire l'esigenza, troviamo un passaggio che fuoriesce dal dominio immediato dell'epigenesi e da una problematica puramente fisico-meccanica, per avanzare una domanda 'retorica' che sposta chiaramente l'attenzione sul terreno della metafisica:

Exspecto cur aliquis caperata fronte dicat esse ridiculum, rem tanti momenti, quanta est hominis procreatio, fieri ex tam levibus causis. Sed vero quas velint graviores, quam

81 In particolare da parte di Regius. Cfr. P. Mouy, *Le développement de la physique cartésienne, 1646-1712* (Paris, J. Vrin, 1934), e Roger, *Les sciences de la vie*. Cfr. più di recente G. Caps, *Les «médecins cartésiens». Heritage et diffusion de la représentation mécaniste du corps humain (1646-1696)* (Hildesheim, Zurich, New York, Olms, 2010).

82 Descartes, come è noto, si appoggiava da un lato su osservazioni anatomiche dirette, dall'altro soprattutto sugli scritti del padovano Fabricius ab Acquapendente, allievo di Fallopius e maestro di Harvey. L'obiettivo polemico, dal punto di vista della teleologia, era in generale il *De fetuum formatione* di Galeno. Sull'embriologia, cfr. il classico lavoro di J. Rostand, *La formation de l'être. Histoire des idées sur la génération* (Paris, Hachette, 1930) e, in particolare nel mondo antico, E. Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken* (Wiesbaden, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1951).

83 See Tocanne, *L'idée de nature en France*, p. 64 sgg., che rimanda a sua volta, per un'analisi più approfondita, a Roger, *Les sciences de la vie*.

84 Il testo, inoltre, è sufficientemente aperto e ambiguo da risultare compatibile con posizioni meccanicistiche successive profondamente diverse, come il rigido anti-finalismo di Spinoza o il meccanicismo teocentrico e finalistico di Malebranche.

85 L'espressione è di Roger, *Les sciences de la vie* cit., p. 144.

Naturæ leges æternas? Forte ut ab aliqua mente fiant? A qua autem? An immediate a Deo? Cur ergo aliquando fiunt monstra? An a sapientissima ista Natura, quæ non nisi ex humanæ cogitationis desipientia habet originem?⁸⁶

L'argomento riprende, immediatamente dopo, laddove si era interrotto, proseguendo l'analisi della circolazione del sangue. Come se niente fosse, si rientra nel dominio fisico, dopo aver suggerito al lettore le implicazioni metafisiche dei problemi in questione.

Ritengo questa digressione di fondamentale importanza. La mostruosità viene evocata, esplicitamente e con una forza senza precedenti nel resto dell'opera cartesiana. Da notare inoltre che, poche righe prima di questo passaggio, Descartes ha sviluppato una spiegazione della formazione di un'altra forma di vita tradizionalmente ritenuta mostruosa, cioè l'ermafrodito⁸⁷: una spiegazione che, per gradi, lo «deduce» dal normale sviluppo dell'embrione. Senza alcun salto qualitativo, dunque, e come se la mostruosità fosse in un certo senso una semplice variazione e un caso particolare – seppur estremamente raro – della normalità⁸⁸.

Qual è, dunque, l'intento di Descartes in questa pagina folgorante? La mostruosità viene «giocata» attraverso una lettura pienamente meccanicista contro l'altra e opposta «mostruosità», quella delle opinioni di Galeno e dei suoi seguaci sulle cause finali⁸⁹. «Qualcuno», scrive Descartes, sarà indignato da questi argomenti. Il riferimento generico è, appunto, al galenismo e finalismo che ancora imperversa nelle facoltà e a cui molti sono ancora devoti, anche fra i più illuminati, come l'amico Mersenne.

La formazione dell'uomo, per questi seguaci della Scuola, non può certo essere confinata all'interno di una spiegazione così riduttiva, né attribuita a cause di così poca importanza, cioè esclusivamente meccaniche. Ma tali *levibus causis* sono appunto il primo passo per contestare l'ipotesi antropocentrica, da cui discendono così tante incomprensioni e falsità. Benché, infatti, non ci siano dubbi sulla 'preminenza' dell'uomo, della sua mente e della sua ragione sugli altri animali, pure Descartes è sempre attento a biasimare l'assurdo pregiudizio antropocentrico, da cui discende l'incomprensione della natura e da cui può derivare, paradossalmente, l'attribuzione di un'importanza maggiore a questo mondo, invece che all'aldilà⁹⁰.

Una volta indebolito il pregiudizio antropocentrico, l'uomo deve essere riammesso nella Natura, al suo giusto posto, nel contesto che lo circonda e con il ruolo che gli spetta: «bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous en pouvons tirer quelque usage, ie ne sçache point neantmoins que nous soyons

86 AT XI, p. 524. Cfr. la traduzione francese di V. Cousin, in *Œuvres de Descartes, publiés par Victor Cousin*, vol. XI (Paris, Levrault, 1826), p. 404.

87 L'ermafrodito è naturalmente una delle figure più inquietanti della mostruosità nella prima modernità. Figura della doppiezza, dell'ambiguità e dell'esplosione dei confini, esso produce effetti retorici ed epistemologici di notevole intensità in questi decenni. Cfr. L. Daston and K. Park, *Hermaphrodites and the orders of nature*, «Gay and Lesbian Quarterly» 1 (1995), pp. 419-438, C. Randall Coats, *A Surplus of Significance: Hermaphrodites in Early Modern France*, «French Forum» 19 (1994), pp. 17-35, K. Perry Long, *Sexual Dissonance: Early Modern Scientific Accounts of Hermaphrodites*, in *Wonders, Marvels, and Monsters in early Modern Culture*, ed. by P.G. Platt (Newark, University of Delaware Press / London, Associated University Press, 1999), pp. 145-63.

88 See *Œuvres de Descartes, publiés par Victor Cousin*, pp. 403-404.

89 Ivi, p. 414.

90 *Principes* III, p. 2; AT VIII, pp. 80-81. Ne scrive ancora con enfasi a Elizabeth nel Settembre del '45, in AT IV, p. 292.

oblige de croire que l'homme soit la fin de la Creation»⁹¹. Ad essere in gioco, dunque, sono sia l'antropocentrismo sia le cause finali, entro cui si colloca l'evocazione, da parte di Descartes, del tema della mostruosità.

La posizione canonica di Descartes, come è noto, è quella di negare qualsiasi utilità, nella fisica e per la comprensione della natura, allo studio delle cause finali, senza tuttavia metterne in dubbio l'esistenza nella mente di Dio. L'argomento è sviluppato con particolare efficacia nella IV Meditazione⁹², così come nei *Principia* I, 28: «Ita denique nullas unquam rationes, circa res naturales, a fine quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus: quia non tantum nobis debemus arrogare, et ejus consiliorum participes esse putemus»⁹³. Nessun dubbio, allo stesso tempo, che le cause finali esistono, oltre e al di sopra della limitata capacità di comprensione umana. Esse esistono nella mente di Dio che, liberamente, le ha create, così come ha creato noi incapaci di cogliere tutti i suoi «conseils».

L'ammirazione riemerge in questo contesto, accompagnata ora dall'indignazione, cioè da quella forma di invidia che non è viziosa⁹⁴. L'indignazione è una passione complessa, ancora una volta, da cui derivano sia «le ris de Democrite, & les pleurs d'Heraclite». Il suo funzionamento è interessante per comprendere il ruolo della mostruosità. Gli uomini ritengono che le cose debbano accadere o presentarsi in un certo modo. Quando ciò non avviene, la sorpresa fa sorgere questo misto di indignazione e ammirazione, che è proprio di coloro che vogliono apparire virtuosi, piuttosto che esserlo. L'argomento ha dunque una dimensione etica, inscindibile però da una epistemologica. Infatti, «c'est estre impertinent & absurde, de ne restreindre pas cette Passion aux actions des hommes, & de l'estendre jusques aux œuvres de Dieu, ou de la Nature»⁹⁵.

Gli uomini hanno delle aspettative e sono ignoranti. Quando il disordine, il caos e la mostruosità sorgono inaspettatamente, provocano in noi l'indignazione e il biasimo, che rischiano di estendersi anche alla Natura e a Dio. L'argomento della IV Meditazione viene confermato, e il cerchio si chiude per Descartes. Complessivamente, questo è un punto di importanza fondamentale nello sviluppo del cartesianesimo. Esso lascerà insoddisfatti sia i partigiani delle cause finali come Gassendi⁹⁶, sia i rigidi avversari del finalismo come Spinoza⁹⁷. Ma soprattutto lascerà aperta la porta a una pletera di posizioni diverse, che è in qualche modo possibile raccogliere sotto l'ampio ombrello del cartesianesimo, ma che oscillano

91 Epistola CDLXXXVIII a Chanut del 6 giugno 1647, AT V, p. 53.

92 AT IX, p. 44.

93 AT VIII-1, p. 15.

94 Parte III, p. 195; AT XI, p. 475.

95 Parte III, p. 198; AT XI, p. 476.

96 Difensore di una conoscenza delle cause finali non solo necessaria, ma anche sufficiente alla comprensione di quelle efficienti. Cfr. P. Gassendi, *Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae Adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*, ed. by B. Rochot (Paris, J. Vrin, 1962), *Dubitatio* I, pp. 395-417. Più in generale, sulla critica di Gassendi a Descartes, cfr. A. LoLordo, «Descartes' One Rule of Logic»: *Gassendi's Critique of the Doctrine of Clear and Distinct Perception*, «British Journal for the History of Philosophy» 13 (2005), pp. 51-72. Cfr. inoltre O.R. Bloch, *La philosophie de Gassendi: nominalisme, matérialisme et métaphysique* (La Haye, Martinus Nijhoff, 1971) e A. LoLordo, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 2009).

97 Che accusa Descartes di aver compiuto un notevole passo avanti, ma di non aver saputo o potuto trarre tutte le necessarie conseguenze dalla sua stessa filosofia. Cfr. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti (Roma, Editori Riuniti, 1988) V, prefazione.

ampiamente proprio sullo spazio da concedere al finalismo⁹⁸. Queste oscillazioni all'interno del cartesianismo nel XVII secolo sono provocate, a mio avviso, da una sostanziale ambiguità del testo stesso di Descartes. Non si tratta di una contraddizione, quanto piuttosto di un'apertura che rende possibile, appunto, una serie di posizioni anche divergenti⁹⁹.

L'evocazione dei mostri, in quel passaggio chiave delle *Cogitationes*, può essere considerata una dichiarazione basilare, una sorta di un nucleo «minimo» indispensabile all'interno di qualsiasi posizione meccanicista¹⁰⁰. Tuttavia, esso si trova in tensione con alcune delle tesi più importanti di Descartes, come ad esempio quella della creazione continua, o quella dell'esistenza delle cause finali, sebbene esse siano inconoscibili e del tutto inutili nello studio della fisica.

L'intelletto umano è limitato, e risulta dunque impossibile comprendere tutto ciò che Dio ha prodotto e produce nell'universo. Questo è un tema che Descartes comincia a sviluppare molto presto¹⁰¹, e che resterà fondamentale attraverso tutte le sue opere: la presunzione umana di comprendere ciò che eccede le nostre facoltà è la fonte di gravi pregiudizi, proprio come l'eccesso della volontà sull'intelletto è fonte dell'errore nel processo conoscitivo. Piuttosto che indignarsi, dunque, per ciò che non comprendono, gli uomini farebbero meglio ad applicarsi nello studio e nella ricerca di ciò che invece è alla loro altezza.

L'incapacità dell'intelletto umano ad abbracciare l'intera opera divina è un tema ricorrente nel pensiero cristiano almeno fin da Agostino. E proprio Agostino è determinante, per Descartes, rispetto al tema della mostruosità. La posizione agostiniana era infatti quella di non ritenere in alcun modo i mostri come delle imperfezioni. Solo l'ignorante definisce ciò che non comprende come un disordine e un'imperfezione. La mente umana è troppo limitata per cogliere l'intero disegno divino, che dobbiamo tuttavia supporre come assolutamente perfetto senza alcuna esitazione. Ecco perché il problema della teodicea, in fin dei conti, è destituito di fondamento per Agostino. Non si tratta di giustificare Dio per alcun male presente nel mondo perché, appunto, niente è in questo senso un male o un'imperfezione o una mostruosità¹⁰².

Mi sembra di poter affermare che, pensando alle imperfezioni e alle mostruosità della natura, Descartes integri in larga misura nella propria filosofia – almeno nelle opere maggiori – proprio l'atteggiamento agostiniano¹⁰³. La Meditazione IV è ancora di fondamentale importanza in questo senso. Non solo, infatti, vi appare il tema dell'insufficienza del nostro intelletto ad abbracciare tutti i misteri della creazione, ma Descartes, seguendo Agostino, sostiene la necessità di considerare ogni cosa che non comprendiamo – ivi

98 Regius, Legrand, Heerebord, de Raei, Guillaume Lamy, Clauberg, Velthuysen, Geulincx solo per citare alcuni fra i nomi più importanti.

99 Un'oscillazione analoga dunque – ma non la stessa – tra il testo della IV Meditazione e quello della VI, messa in luce da Landucci, «Per la storia della teodicea nell'età cartesiana». Entrambe queste oscillazioni e ambiguità permettono a pensatori successivi, che sostengono posizioni profondamente diverse e talvolta divergenti, di trovare proprio in Descartes il loro punto di partenza teorico.

100 E, in quanto tale, può esser compatibile sia il meccanicismo finalistico di Gassendi, sia con il rigido antifinalismo di Spinoza, sia con il teocentrismo finalistico di Malebranche.

101 Epistola XXI del 15 aprile 1630, AT I, p. 146.

102 Sulla ricezione rinascimentale e primo-moderna di Agostino in relazione al problema della mostruosità, cfr. Ceard, *La nature et les prodiges*.

103 Nella enorme bibliografia su Descartes e Agostino mi limito a rinviare al classico e seminale studio di E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie* (Paris, Alcan, 1913). Un utilissimo strumento di lavoro è poi Z. Janowski, *Augustinian-Cartesian Index: Texts and Commentary* (South Bend (IN), St. Augustine's Press, 2004).

comprese le imperfezioni, e noi stessi in quanto ‘mostruosamente’ inclini all’errore – nel contesto complessivo dell’universo. Il caos, l’imperfezione e la mostruosità appariranno allora in una luce ben diversa, riassorbiti nell’insieme dell’intera creazione divina:

De plus il me tombe encore en l’esprit, qu’on ne doit pas considerer une seule creature separement, lorsqu’on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais generalement toutes les creatures ensemble. Car la mesme chose qui pourroit peut-estre avec quelque sorte de raison sembler fort imparfaite, si elle estoit toute seule, se rencontre tres-parfaite en sa nature, si elle est regardée comme partie de tout cét Univers¹⁰⁴.

L’imperfezione dunque – e per estensione la mostruosità – è un concetto che ha senso solo isolando l’oggetto o il fenomeno in questione. Ma se questa viene considerata «in mundo rationem partis», la varietà delle cose apparirà come una perfezione complessiva.

Questo argomento tende a sviluppare un atteggiamento di tipo agostiniano, mettendo l’accento sui limiti e i vizi della nostra comprensione piuttosto che sulla perfezione delle cose «in sé». Si tratta di una spiegazione che potremmo definire al tempo stesso etica ed estetica, nel senso che ciò che ci appare caotico, mostruoso e riprovevole, in effetti non lo è quando venga visto sotto una diversa e più ampia prospettiva. Una prospettiva in cui ciò che è buono e giusto è anche bello. Tuttavia, questa spiegazione appare in tensione con altri luoghi, dove Descartes cerca di fondare le proprie risposte su argomenti più strettamente meccanicisti. Dove cerca, cioè, di sviluppare i propri argomenti non sul terreno etico o estetico, ma piuttosto su quello strettamente fisico-matematico¹⁰⁵.

Questa tensione appare evidente, ad esempio, nelle *Risposte alle Obiezioni* raccolte da Mersenne sulle II Meditazioni. Il tema è ancora quello dell’imperfezione, che richiama chiaramente la responsabilità di Dio nella creazione della mostruosità. È necessario, sostiene Mersenne, rispondere all’ateo, per cui l’esistenza di un Dio infinitamente buono – l’Essere assoluto – escluderebbe l’esistenza di ogni altra cosa, soprattutto del non-Essere, del male e delle imperfezioni. Non sfugge il taglio profondamente etico della domanda di Mersenne, che potremmo tradurre e sintetizzare così: *Si deus est, unde monstra*¹⁰⁶?

Descartes, qui come altrove, tende a riportare l’argomento su una dimensione fisico-matematica piuttosto che etica. Non si tratta di rispondere all’ateo di Mersenne sull’esistenza del bene e del male, quanto piuttosto su quello della sua «cattiva» idea di infinito. L’infinito non è certo ciò che esclude l’esistenza di cose finite. L’ateo commette dunque, in primo luogo, un errore logico, poiché l’infinita potenza creativa di Dio non implica certo l’impossibilità di creare alcunché di finito. Piuttosto il suo contrario: Dio infinito può creare tutto ciò che vuole, e l’esistenza del finito non è affatto in contraddizione con quella dell’infinito¹⁰⁷.

104 AT IX, p. 44. La necessità di considerare le cose nel loro contesto ritorna costantemente in Descartes, sul piano epistemologico, così come su quello etico. Cfr. Per esempio l’epistola CDXCV del 20 novembre 1647 a Cristina di Svezia, in AT, V, p. 82 sgg.

105 Il che non implica – come è ovvio per chiunque scriva in questo contesto intellettuale – una rigida separazione tra i domini. Al contrario, come vedrà chiaramente Leibniz, matematica ed estetica possono convergere in una certa idea di perfezione. Cfr., solo a titolo di esempio, il § 242 di G.W. Leibniz, *Essai de Theodicée*, in *Die philosophische Schriften*, hrsg. C.I. Gerhardt (Berlin, Weidmann, 1875-90), VI, pp. 261-62.

106 Seconde obiezioni, AT VII, p. 125; IX, p. 99.

107 Seconde risposte, AT VII, p. 141. La risposta di Descartes è chiaramente efficace rispetto all’ingenua obiezione dell’ipotesico ateo di Mersenne. Tuttavia, questo basculare dal terreno

La tensione emerge inoltre fra la spiegazione più rigidamente meccanicista della mostruosità, offerta in particolare nelle *Cogitationes*, e l'argomento della creazione continua, di importanza fondamentale per l'intero sistema cartesiano. La Natura viene definita, già nel *De Mundo*, come la materia stessa con le sue proprie qualità, in quanto è continuamente conservata da Dio¹⁰⁸. Il passaggio è particolarmente in sintonia con la spiegazione delle *Cogitationes*, in quanto ancora una volta, per Descartes, si tratta di affermare con forza che «par la Nature je n'entens point icy quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire»¹⁰⁹.

Entro questa Natura, sostiene Descartes, i cambiamenti possono essere solo impropriamente attribuiti a Dio, in quanto la sua azione è immutabile. E le regole secondo cui si producono tali cambiamenti sono appunto le «leggi» di natura¹¹⁰. Dio, dunque, crea e conserva costantemente la materia, che muta necessariamente all'interno e in accordo a tali leggi¹¹¹. Resta tuttavia il problema del disordine, dell'imperfezione e della mostruosità all'interno della Natura. Se Dio crea e conserva costantemente la materia, da dove provengono le mostruosità¹¹²?

Dalla posizione che abbiamo definito in termini molto generali come agostiniana, per cui le imperfezioni dipendono solo dalla nostra ignoranza, Descartes si distanzia nuovamente cercando di ricondurre ora le «irregolarità» sotto la differenza del movimento rettilineo e di quello curvo:

[...] il faut dire que Dieu seul est l'Autheur de tous les mouvemens qui sont au monde, entant qu'ils sont, & entant qu'ils sont droits; mais que ce sont les diverses dispositions de la matiere, qui les rendent irreguliers & courbez. Ainsi que les Theologiens nous apprennent, que Dieu est aussi l'Autheur de toutes nos actions, entant qu'elles sont, & entant qu'elles ont quelque bonté; mais que ce sont les diverses dispositions de nos volontez, qui les peuvent rendre vicieuses¹¹³.

Ancora una volta il piano fisico, quello metafisico e quello etico si richiamano l'un l'altro nella mente di Descartes. Mi sembra estremamente importante, tuttavia, che la spiegazione tenda di nuovo a oscillare in una direzione ben diversa: non si ha qui alcun richiamo all'immaginazione ingannevole delle imperfezioni, dovuta alla nostra ignoranza

etico a quello fisico-matematico, o almeno epistemologico – e la tensione tra i due piani che sto cercando di far emergere – presenta alcune difficoltà e non sfugge, ad esempio, a qualcuno che è molto meno ingenuo, come Antoine Arnauld. Cfr. le IV obiezioni, ivi, pp. 167-68.

108 AT XI, pp. 36-7.

109 *Ibidem*.

110 Su Dio e le leggi di natura cfr. D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics* (Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992), specialmente il capitolo 9, *God and the Grounds of the Laws of Motion: Immutability, Force, and Finite Causes*, pp. 263-305.

111 Cfr. anche la Meditazione III, AT IX, pp. 38-9.

112 Sarà possibile per Malebranche, ad esempio, spiegare la presenza del male e delle mostruosità entro un quadro meccanicista, separando però le leggi semplici e generali della natura, dall'esistenza particolare dei mostri. Entro questo spazio è possibile giustificare l'azione di Dio e l'esistenza dei mostri. Ma l'ipotesi della creazione continua solleva difficoltà ben maggiori. Di questo si accorgerà più tardi Bayle, nella sua critica a Malebranche e all'interpretazione occasionalistica della creazione continua. Se l'anima umana è creata in ogni istante insieme alla sua volontà, allora essa non è responsabile della sua inclinazione al crimine e al peccato, allo stesso modo in cui non è responsabile della propria esistenza, cioè non esiste *per se*, ma per l'azione costante di Dio. Cfr. P. Bayle, art. *Sennert (Daniel)*, Rem. D (Amsterdam, P. Brunel, 1740), vol. IV, p. 191 b.

113 AT XI, pp. 46-47.

za. Si ha ora una vera e propria «resistenza» della materia, nella sua esistenza attuale, al movimento rettilineo originariamente creato da Dio. Nello stesso modo si ha una resistenza della nostra volontà, nella sua esistenza attuale, al movimento buono originariamente impresso da Dio nell'uomo.

Sul piano dell'interpretazione delle imperfezioni della natura e della mostruosità, questa spiegazione richiama piuttosto Aristotele, e la resistenza della materia alla forma, che Agostino e la limitazione dell'intelletto¹¹⁴. Ma questo sarebbe spingere troppo in là la nostra interpretazione. Resta però evidente una tensione implicita nelle diverse spiegazioni che Descartes offre delle imperfezioni, sia etiche sia fisiche, all'interno della natura e sotto l'ombrello generale delle leggi divine.

Nel suo commento a Gueroult, Canguilhem ha suggerito l'esistenza di un punto oscuro nel rapporto fra biologia e metafisica cartesiana. Solo l'ipotesi del Dio-creatore permetterebbe da un lato la comprensione del soggetto come unione sostanziale di corpo e anima e dall'altro la rigida frattura fra vita pienamente umana e vita animale e meccanica. Questa tensione indica, per Canguilhem, la necessità di riflettere sul punto di vista «statistico» e sulla probabilità in biologia (tutta la biologia, sia umana che animale). Il punto di vista della «totalità», introdotto da Descartes per separare rigidamente vita umana e vita animale sfocia su un vicolo cieco. La filosofia della biologia, nei decenni successivi, dovrà precisamente mettere in questione il primato ontologico dell'organismo umano, in quanto umano, per poter accedere a una problematica diversa, quella appunto delle «fluttuazioni», degli «errori», dei tentativi falliti e di quelli realizzati¹¹⁵. Sebbene Canguilhem non affronti il tema della mostruosità in queste pagine cartesiane¹¹⁶, credo di aver mostrato in questo articolo come invece sia proprio la mostruosità a far emergere le tensioni più interessanti dalla filosofia cartesiana.

6. Conclusioni

Nella III parte dei *Principi*, Descartes comincia lo studio del «mondo visibile». Sulla base dei principi stabiliti nelle prime due parti, si tratta ora di comprendere tutti i fenomeni della natura, percepiti attraverso i sensi. Si comincerà, seguendo l'impianto metodologico già descritto, dalle cose più generali, da cui tutte le altre dipendono. Di nuovo, non appena l'impresa scientifica sta per cominciare, l'ammirazione fa il suo ingresso. È necessario infatti cominciare, per Descartes, «par l'*admirable* structure de ce monde visible»¹¹⁷. La potenza e la bontà di Dio sono infinite, mentre il nostro intelletto è fortemente limitato. Dunque, sostiene Descartes, non potremmo mai fallire immaginando l'opera divina come troppo perfetta, ma falliremmo senz'altro, invece, immaginando in essa qualche mancanza o limite. Il pericolo non è quello di soprav-

114 Cfr. Aristotele, *Περὶ ζώων γενέσεως* IV, 3 767 a 13, così come IV, 4 770 b 10. Cfr. anche *Φυσική* II, 9 199 b. Sulla resistenza della materia alla forma in Aristotele, cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (Paris, Presses Universitaires de France, 1962). Sulla teleologia aristotelica e il problema dell'attuazione della forma cfr. M.R. Johnson, *Aristotle on Teleology* (Oxford, Oxford Clarendon Press, 2005).

115 Cfr. Canguilhem, *Organisme et modèle mécaniques*, cit., pp. 297-98.

116 Il tema viene sviluppato ampiamente altrove, e collegato proprio all'introduzione del punto di vista probabilistico e statistico in biologia. Cfr. *La monstruosité et le monstrueux* e *Le normal et le pathologique*, in *La connaissance de la vie* (Paris, J. Vrin, 1992).

117 AT IX, p. 103.

valutare la creazione, ma di sottovalutare l'infinita potenza del creatore, attraverso un'incomprensione del creato.

Da un lato, dunque, l'impresa cartesiana della riduzione della natura a un insieme di principi fisico-matematici, universali e comprensivi di tutti i fenomeni è già in marcia. Dall'altro, però, Descartes si rende pienamente conto delle implicazioni del problema della mostruosità, dei pericoli teorici e teologici che essa implica e che così tanto inchiostro farà versare nei decenni successivi, all'interno del grande movimento cartesiano¹¹⁸. Egli è cosciente della minaccia che pesa sull'intero sistema¹¹⁹, così come delle potenzialità implicite nella possibilità di domare e neutralizzare la mostruosità, utilizzando a proprio vantaggio le questioni da essa evocate.

Emerge da qui, come spero di aver dimostrato, la felice e produttiva tensione tra quei testi che intendono mantenere l'eccedenza del mondo rispetto all'intelletto umano, la nostra umana finitezza rispetto all'infinita e incomprensibile natura divina, e i testi che invece si spingono verso spiegazioni magari più semplici, più limitate o insoddisfacenti, ma che rompono con più forza con la vecchia filosofia. Il respiro scientifico di questi ultimi potrà risultare più corto, la loro influenza più limitata¹²⁰. Proprio da questa tensione, tuttavia, esce un'immagine complessa e una funzione teorica potente della mostruosità, che una lettura univoca del testo di Descartes tende a mascherare. Pur senza gli strumenti intellettuali e scientifici per regolare definitivamente i conti con la mostruosità, Descartes ne coglie pienamente l'importanza e il peso. E lascia in questo modo aperto, per i suoi seguaci, uno dei problemi più interessanti e fecondi dell'intera filosofia moderna.

118 D. Des Chene ha mostrato l'evoluzione straordinariamente interessante della posizione di Pierre Sylvain Régis in direzione di un precoce preformismo. Nel suo *Cours entier de Philosophie* del 1691, Régis sviluppa una teoria della mostruosità e dell'anomalia il cui scopo è da un lato quello di distinguere il dominio della filosofia naturale da quello della teologia, e dall'altro – spingendo all'estremo ma anche superando le posizioni cartesiane – quello di riattivare la dimensione teleologica ed estenderla al dominio della vita animale. Mi sembra di poter affermare che è proprio sfruttando la tensione implicita già esistente in Descartes, di cui ho parlato in questo articolo, che Régis – secondo l'ipotesi di Des Chene – ritiene possibile estendere il finalismo al mondo animale oltre che a quello umano. Cfr. D. Des Chene, *Life after Descartes: Régis on Generation*, «Perspectives on Science» 11 (2003), pp. 410-420. Cfr. anche D. Des Chene, *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes* (Ithaca and New York, Cornell University Press, 2000).

119 E di cui il cartesianesimo comincerà ben presto a fare le spese. Si poteva leggere sulle *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 2 (1667), p. 480 «another Monster was produced, which was an Infant come to maturity, having instead of a Head and Brains, a Mass of flesh like any Liver; and was found to move. And this *Fœtus* occasioned a Question for the *Cartesians*, how the motion could be performed, and yet the *Glandula pinealis*, or *Conarium* be wanting; nor any Nerves visible, which come from the Brain? The marrow in the *Spine* was of the same substance. It liv'd four days, and then dyed». Cfr. L. Thorndyke, *History of Magic and Experimental Science* (New York, Columbia University Press, 1958) VIII, p. 253.

120 Scrive ancora Mesnard, «L'esprit de la physiologie Cartésienne» cit., p. 219: «la lutte contre le finalisme rhétorique et stérilisant des aristotéliens atardés requérait des positions nettes, dût-on payer cette netteté au prix d'une mutilation nécessaire. La réintroduction du finalisme sur le plan moral dans les dernières années de la méditation cartésienne prouve néanmoins que cet anathème n'avait rien de définitif». E gli fa eco Roger, *Les sciences de la vie* cit., p. 152: «Seul Descartes a osé jouer jusqu'au but la partie du mécanisme. Il ne pouvait pas ne pas la perdre. Mais son échec mérite le respect, car son ambition téméraire est l'ambition nécessaire de toute science humaine».