



**UNIVERSITÀ
DEL SALENTO**



UNIVERSITÀ DEL SALENTO / SORBONNE UNIVERSITÉ

Dottorato in *Filosofia: forme e storia dei saperi filosofici*
Doctorat en Philosophie : *Concepts et Langages*

ÉCOLE DOCTORALE V (ED 433)

Unité de recherche:

Metaphysique: histoires, transformations, actualité – EA 3552

Ciclo XXXVI

DOTTORE DI RICERCA DELL'UNIVERSITÀ DEL SALENTO
DOCTEUR DE LA SORBONNE UNIVERSITÉ

Disciplina: Filosofia / Philosophie

Presentata da:

Mattia GALATI

il 28 gennaio 2025

**LA FILOSOFIA DI GASSENDI ATTRAVERSO IL PRISMA
DELLA *DISQUISITIO METAPHYSICA***

Direttori di tesi / Sous la direction de :

Prof. Igor AGOSTINI – Sorbonne Université

Prof. Gilles OLIVO – Università del Salento

Commissione / Jury :

Prof.ssa Giulia BELGIOIOSO – Università del Salento

Prof. Igor AGOSTINI – Sorbonne Université

Prof. Gilles OLIVO – Università del Salento

Prof. Philippe HAMOU – Sorbonne Université

Prof. Francesco MARRONE – Università degli Studi di Bari Aldo Moro

Prof.ssa Elena RAPETTI – Università Cattolica del Sacro Cuore

La philosophie de Gassendi au prisme de la *Disquisitio Metaphysica*

Résumé

Prémisse historico-méthodologique

La genèse et les textes de la controverse

a. Les Meditationes

La rédaction des *Méditations* occupe René Descartes, qui se trouve probablement à Santpoort, un village au nord de Harlem, jusqu'en mars 1640 (*Descartes à Mersenne*, 11 mars 1640); commencée en novembre précédent (*Descartes à Mersenne*, 13 novembre 1639), elle se poursuit tout l'hiver (*Descartes à Mersenne*, 25 décembre 1639). Le texte reprend le projet d'exposition de métaphysique qui comprend l'élaboration de démonstrations de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, à laquelle Descartes s'était consacré après son installation aux Pays-Bas entre 1628 et 1629 (*Descartes à Mersenne*, 25 novembre 1630). Le traité, qui ne nous est jamais parvenu, est resté inachevé en raison du choix du philosophe de se consacrer à l'étude des météores en 1629. La doctrine métaphysique est l'objet d'un premier exposé systématique et public en 1637, dans la quatrième partie du *Discours de la méthode*, publié en préface aux trois essais relatifs à la *Dioptrique*, aux *Météores* et à la *Géométrie*. Une exposition immédiatement considérée, par le même Descartes, à clarifier et développer dans un écrit ultérieur, éventuellement en latin, pour prendre un caractère moins populaire et s'adresser aux savants (*Descartes à X****, mars 1637). La lettre à Mersenne du 20 avril 1637 révèle l'intention initiale de Descartes d'inclure une section sur la métaphysique, reprenant le contenu du traité partiellement rédigé huit ans plus tôt, dans un ouvrage qui concernait aussi d'autres sujets, mais le projet s'est ensuite transformé en celui de rédiger un texte entièrement consacré à la *prima philosophia*.

b. Les Quintae Objectiones et les Quintae Responsiones

En novembre 1640, le manuscrit des *Méditations* est transmis à Marin Mersenne, qui doit le publier à Paris, accompagné d'une série de remarques critiques sur l'œuvre, rédigées

par le théologien Johannes Caterus et des réponses de Descartes. Le frère est chargé de rassembler des groupes d'objection à l'œuvre et de les publier en annexe à cette dernière, accompagnées des réponses de l'auteur. La première édition des *Meditationes* contient, donc, six groupes d'objections : les *Premières* de Caterus ; les *Secondes* et les *Sixièmes*, composés par Marin Mersenne lui-même et par des intellectuels de son cercle ; les *Troisièmes*, de Thomas Hobbes ; les *Quatrièmes*, de Antoine Arnauld ; le *Cinquièmes*, rédigées par Pierre Gassendi.

Mersenne demande à Gassendi la rédaction des *Cinquièmes Objections* quand celui-ci arrive à Paris en 1641, début d'un long séjour. Le Minime le rencontre, selon Bougerel, le 9 février, et lui donne le texte des *Méditations*. Au début de mai 1641, l'examen de l'écrit cartésien a déjà commencé, probablement depuis longtemps (*Gassendi à Louis de Valois*, 3 mai 1641). Le 16 mai la composition des *Objections* est achevée, et entre le 18 et le 19 du même mois elles sont transmises à Descartes.

L'auteur des *Méditations* avait déjà exprimé à plusieurs reprises son estime pour Gassendi dans le milieu scientifique (*Descartes à Mersenne*, 18 décembre 1629 ; janvier 1630 ; 4 mars 1630). Les relations entre les philosophes se sont détériorées, probablement, vers 1637, en raison de la publication de l'un des *Essais* du *Discours de la méthode* : présentant sa propre explication du phénomène du parélie dans les *Météores*, Descartes omet de mentionner le volume de 1629 dans lequel Gassendi avait traité le même thème. Une omission que ce dernier ne manque pas de rappeler à Mersenne lorsque celui-ci lui demande de composer les *Objections*.

Si le destinataire des *Cinquièmes Objections* est un Descartes sympathisant de Gassendi, qui fait savoir à Mersenne, après une première lecture, qu'il les a appréciées (*Descartes à Mersenne*, 27 mai 1641), il est très plausible que l'Objecteur n'ait pas oublié les rancunes du passé, et que l'hostilité que l'on retrouve dans son texte ne soit pas seulement due à des raisons philosophiques.

Les *Quintae Objectiones* sont envoyées à Mersenne à deux reprises, les 16 et 23 juin 1641, et, dans la lettre qui accompagne le second envoi, l'attitude de Descartes a déjà changé : il ne cache pas son mépris pour elles) et demande au Minime de révéler le nom de l'auteur et de ne montrer à Gassendi les *Quintae Responsiones* qu'après la publication des *Meditationes* (*Descartes à Mersenne*, 23 juin 1641). Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer pourquoi Descartes a supposé une intervention de Gassendi pour

empêcher la diffusion du volume à la suite de sa lecture des *Réponses*. La première est que Descartes lui-même ait jugé ses réponses excessives et aurait estimé qu'une telle agressivité aurait pu contrarier l'Objecteur. Une seconde explication semble cependant plus intéressante : il est possible que Gassendi, au moment de la rédaction des *Objections*, n'était pas au courant qu'elles auraient été publiées avec des *Réponses*, comme il l'a écrit au comte d'Alais (*Gassendi au comte d'Alais*, 19 juillet 1641).

Mersenne finit par contrevenir aux directives de Descartes et par montrer les *Cinquièmes Réponses* à Gassendi avant leur publication. Malgré cela, Gassendi décide de ne pas agir pour empêcher la publication de son groupe d'*Objections* dans le volume des *Méditations*, dont l'impression, chez l'éditeur Soly à Paris, s'achève sans encombre le 28 août 1641.

Une question reste ouverte concernant la rédaction des *Cinquièmes Objections* : Gassendi connaissait-il à l'époque le texte des autres groupes de critiques déjà achevés et parvenus à Mersenne? En ce qui concerne les *Objections* des quatre premiers groupes, cela est bien possible: les *Premières*, comme nous l'avons vu, avec les réponses, étaient parvenues de Hollande à Mersenne avec le manuscrit des *Méditations* en novembre 1640 ; les *Secondes*, *Troisièmes* et *Quatrièmes* étaient déjà parvenues à Mersenne, qui les avait envoyés, à son tour, à Descartes, dont il avait reçu les *Réponses* avant mars 1641. Au moment de la rédaction des *Cinquièmes Objections*, en mai 1641, un exemplaire de chacun des autres groupes - à l'exception, bien sûr des *Sixièmes*, rédigées plus tard, entre fin juin et début juillet - se trouve chez Mersenne à Paris, où réside également Gassendi.

Gassendi confirme lui-même qu'il a eu l'occasion de consulter un recueil d'*Objections* et de *Réponses*, sur invitation de Mersenne ; il affirme cependant avoir refusé, afin de ne pas entreprendre l'examen des *Méditations* avec des préjugés (*Disquisitio Metaphysica, Scribendi occasio*, Instantia, art. 1, DM 3). On note aussi comment, en déclarant qu'avec le manuscrit de l'ouvrage il y avait non seulement des *Objections*, mais aussi des *Réponses*, Gassendi contredit ses propres déclarations contenues dans la lettre déjà citée au comte d'Alais. Cela suggère que Descartes a demandé trop tard à Mersenne, en juin 1641, de tenir Gassendi dans l'ignorance de l'existence des *Réponses* jusqu'à la publication des *Méditations*.

Comme nous l'avons vu, en mai 1641, à Paris, toutes les conditions matérielles nécessaires pour que Gassendi examine les autres *Objections*, avant de rédiger les siennes, sont réunies. Il n'est cependant pas possible d'affirmer avec certitude qu'il les a effectivement lues. L'analyse du texte de Gassendi n'ayant révélé aucune référence explicite à des séries de remarques critiques antérieures, il est impossible d'élucider la question.

c. *Les Instantiae*

Après la publication des *Meditationes*, Gassendi, estimant que ses propres questions ont été contournées ou laissées en suspens, commence à travailler sur des répliques aux *Quintae Responsiones* cartésiennes. Bien que la date en bas de page soit le 15 mars 1642, la rédaction des *Instantiae* a dû être achevée l'hiver précédent, date à partir de laquelle elles connaissent une première diffusion, limitée à un petit groupe de connaissances de l'auteur. La première édition n'a lieu qu'en 1644. Néanmoins, il est possible que Descartes, déjà au moment de la *Lettre à Dinet*, incluse dans la deuxième édition latine des *Méditations* de 1642, soit au courant de leur existence et aussi du fait que, bien que non publiés, elles sont l'objet d'une diffusion privée ; c'est, selon certains interprètes, le sens de la référence, contenue dans l'épître, à des personnes qui, bien que ne trouvant rien de faux dans les écrits cartésiens, ont composé de longs textes à leur sujet, destinés non pas à une diffusion imprimée, mais à une lecture privée devant des personnes naïves.

d. *La Disquisitio Metaphysica*

Le manuscrit des *Instantiae* a été demandé à Gassendi par Samuel Sorbière, afin de préparer la première impression, le 8 juin 1642. L'auteur ne peut le transmettre que l'année suivante ; la raison, spécifiée dans la lettre d'accompagnement (*Gassendi à Sorbière*, 9 juin 1643), est que le manuscrit vient de lui être rendu, après avoir circulé entre les mains de quelques amis, loin de Paris. Dans la même lettre, il demande à l'éditeur de conserver la division en chapitres, de donner un titre à chaque chapitre et d'accompagner l'œuvre d'un index ou d'une table des matières. Conformément à ces directives, la *Disquisitio Metaphysica* est publiée en 1644 à Amsterdam; le volume

contient les *Quintae Objectiones*, les *Quintae Responsiones* (indiquées respectivement comme *Dubitationes* et *Responsiones*), déjà apparues dans le volume des *Méditations*, et les *Instantiae*, publiées pour la première fois.

e. Après la Disquisitio

L'attitude cartésienne à l'égard des *Quintae Objectiones* et *Instantiae* émerge des choix relatifs à l'édition française des *Méditations* de 1647, la première à la suite de la publication de la *Disquisitio Metaphysica*, par le duc Louis Charles d'Albert de Luynes et avec la traduction des *Objections* et *Réponses* de Claude Clerselier. Dans le volume, tout d'abord, entre les *Quatrièmes* et les *Sixièmes Objections*, au lieu des *Cinquièmes*, il y a un *Avertissement de l'Auteur touchant les Cinquièmes Objections* dans lequel Descartes explique qu'il a demandé à Claude Clerselier d'omettre le texte de Gassendi, parce qu'il a déjà été publié séparément, dans un ouvrage indépendant. Les *Cinquièmes Réponses* sont cependant suivies d'un *Avertissement du Traducteur* dans lequel Clerselier explique qu'il a tout de même traduit les *Objections* de Gassendi, malgré la requête de Descartes, et qu'il les a ajoutées en annexe. L'édition française comprend également une *Lettre de Monsieur Descartes à Monsieur C.L.R. servant de réponse à un recueil des principales instances faites par Monsieur Gassendi contre les précédentes réponses*, datée du 12 janvier 1646, dans laquelle Descartes répond à certaines des remarques faites dans les *Instantiae*, sur la base d'un résumé de ces dernières, rédigé par des amis de Clerselier. Cette lettre est en fait la dernière contribution à la controverse, puisque Gassendi n'y a pas répondu par d'autres textes.

La réconciliation entre les philosophes et la résolution des tensions nées lors du débat sur les *Méditations*, ou qui l'ont précédé, a lieu en 1648. Des amis communs, à l'occasion du voyage de Descartes à Paris, ont tenté d'organiser une rencontre au cours de laquelle se pourrait que la réconciliation ait eu lieu lors d'un dîner organisé par l'abbé d'Estrées. L'événement est mentionné par Baillet, dans *La Vie de Monsieur Descartes*, et par Bougerel, dans la *Vie de Pierre Gassendi*.

Méthode et objectifs de la recherche

Le but de cet ouvrage est de reconstruire la pensée de Pierre Gassendi pendant la période de la dispute avec René Descartes, c'est-à-dire de 1641 (année de la composition et de la publication des *Cinquièmes Objections et Réponses* et de la rédaction des *Instantiae*) à la première édition complète des textes de la dispute dans la *Disquisitio Metaphysica*, et donc jusqu'en 1644. Bien que les *Objectiones* et les *Instantiae* soient composées en opposition aux *Méditations* ou aux *Quintae Responsiones*, et présentent donc, compte tenu du contexte, un caractère ouvertement polémique, elles ne consistent pas exclusivement en des passages soulignant l'inexactitude des thèses et des méthodes d'investigation de Descartes, mais aussi en des passages de nature expositive, dans lesquels le philosophe présente ses propres positions alternatives à celles cartésiennes sur les thèmes des *Méditations*. Ces exposés, mêlés aux passages critiques et polémiques, sont identifiés dans la *Disquisitio*, extrapolés et catalogués selon un critère thématique. Une fois leur catalogage achevé, on reconstruit les positions philosophiques de Gassendi pour chacune des classes thématiques, en évaluant, au cas par cas, si et dans quelle mesure les passages des *Objectiones Quintae* et des *Instantiae* expriment un système cohérent de thèses. Le repérage des passages expositifs permet également d'effectuer un travail comparatif plus approfondi entre les thèses présentées dans les *Objectiones* et les *Instantiae* sur les mêmes questions. Cette analyse permet de mettre en évidence les éventuelles modifications, évolutions et clarifications des positions du philosophe qui se sont développées entre la composition du premier et du second groupe de textes.

L'objectif ambitieux de ce travail de recherche est de procéder à une reconstruction de la pensée de Pierre Gassendi à partir de ses écrits polémiques anticartésiens. Le défi relevé par cette recherche est donc de mettre en évidence la nécessité de reconnaître aux écrits polémiques de Gassendi une valeur qui dépasse celle contre-argumentative, qui leur est unanimement attribuée, en les utilisant également comme des sources pour l'étude de la pensée propre de l'auteur et pas seulement, donc, comme des textes qui témoignent de l'opposition aux thèses métaphysiques de Descartes de la part d'un illustre contemporain. Cette approche se situe en dehors de la tendance dominante dans les reconstructions générales de la pensée gassendienne, qui consiste à considérer le *Syntagma Philosophicum* comme le lieu privilégié d'exposition de sa doctrine, en raison de son

caractère systématique, mais aussi de sa position chronologique au sein de la production de l'auteur. Le *Syntagma*, en effet, se distingue parmi les écrits de Gassendi comme le seul ouvrage dans lequel l'auteur vise ouvertement à présenter ses propres positions philosophiques, plutôt que de reconstruire et d'exposer les doctrines des philosophes anciens (c'est le cas des écrits historiques sur la pensée de Épicure), ou pour mettre en lumière, comme dans les ouvrages polémiques, les enjeux critiques et les incohérences des systèmes philosophiques d'auteurs du passé (notamment d'Aristote, dans les *Exercitationes paradoxicae*) ou contemporains (aux textes de ce genre il faut ajouter, en plus des *Cinquièmes Objections* et *Instantiae* citées, rassemblées dans la *Disquisitio* (1644), les écrits sur la philosophie de Robert Fludd (*l'Examen philosophiae Roberti Fluddi*) et d'Edward Herbert de Cherbury (*l'Epistola ad librum D. Edoardi Herbert Angli De veritate*). C'est pour cette raison, et par le fait que sa rédaction, restée inachevée en raison de la mort de l'auteur en 1655 et achevée à titre posthume par les rédacteurs de *l'Opera Omnia* de 1658, qu'on a l'impression d'être autorisé à le considérer le *Syntagma* comme l'enregistrement de sa pensée dans la phase dernière, et donc la plus complète, de son élaboration, et donc comme l'ouvrage principal à examiner pour cadrer les positions philosophiques propres de Gassendi. La reconnaissance d'un rôle prééminent au *Syntagma Philosophicum* s'est accompagnée d'une considération réduite du potentiel offert par une étude systématique des œuvres dites *polémiques* aux fins de comprendre la pensée gassendienne. Cette recherche vise à montrer, en considérant uniquement les textes contenus dans la *Disquisitio Metaphysica* comme un cas emblématique, comment les écrits polémiques de Gassendi, qui ne sont pas exclusivement de nature contre-argumentative ou critique, mais qui contiennent de consistantes sections à caractère explicatif, enregistrent des phases spécifiques de la pensée gassendienne, rendant observables des aspects de son système philosophique et des moments de son élaboration qui, autrement, ne pourraient pas être suffisamment mis en lumière.

La philosophie de Gassendi dans la Disquisitio Metaphysica

Chapitre I – La théorie de la connaissance

La théorie de la connaissance constitue, au sein de la *Disquisitio*, un thème auquel est sans doute accordée une grande attention. En fait, il existe de nombreuses ramifications selon lesquelles le thème est développé dans les *Cinquièmes Objections* et les *Instantiae*. L'idée, en premier lieu, est examinée quant au degré et aux formes de réalité qu'elle possède, mais aussi quant à son origine. En particulier, la question de la genèse de l'idée constitue un aspect important de la gnoséologie empiriste de Gassendi : il démontre, en différents points et avec différents arguments, que toute idée, même celles qui sont apparemment innées et factices, c'est-à-dire, respectivement, toujours possédées par le sujet ou produites par lui, ont une nature authentiquement adventice, et sont donc produites à partir de la sensation.

Deuxièmement, ce sont les facultés cognitives qui sont analysées de manière scrupuleuse et approfondie au regard de leur fonctionnement et leurs relations mutuelles. En ce qui concerne la sensation, Gassendi examine les processus physiologiques qui, au sein du corps humain, en permettent l'accomplissement, décrivant les organes des sens (avec une attention particulière à ceux de la vue et de l'ouïe) et la manière dont les espèces des objets externes sont reçues, transmises et, enfin, permettent la naissance de l'idée correspondante. Dans l'exposition relative à la connaissance sensible, Gassendi mentionne le télescope et le microscope, deux instruments particulièrement représentatifs de la révolution scientifique, en décrit le fonctionnement et en illustre le potentiel. Il présente aussi des considérations sur le rôle des rayons lumineux dans la vision et sur les processus de réflexion et de réfraction qui ont lieu dans des corps transparents et convexes, tels que l'œil et les lentilles des instruments optiques mentionnés.

De l'imagination, forme de pensée qui s'effectue à travers des images et, contrairement à la sensation, ne nécessite pas la présence et la perception simultanée d'un objet extérieur pour se réaliser, Gassendi décrit le fonctionnement, les caractères et, surtout, évalue la relation avec l'intellection. Il soutient que ces deux formes de connaissance ne sont pas distinctes par nature, mais seulement selon le plus et le moins, comme les différents degrés d'une même faculté. Il considère donc comme absurde que quelque chose puisse être conçu avec le seul intellect, et que l'on puisse donner une forme de pensée qui ne soit pas accompagnée d'une certaine image. Ces thèses, étayées aussi par l'examen des deux

cas emblématiques de la conception du chiliogone et du myriagone, seront décisives dans l'évaluation de la possibilité pour l'homme de concevoir la substance, l'âme, l'infini et Dieu (nous le verrons dans les chapitres dédiés aux thèmes respectifs).

Une partie importante de l'examen des facultés humaines est la présentation d'une théorie des compétences de l'intellect et de la volonté, et de leurs relations réciproques. L'intellect est, pour Gassendi, la *facultas cognoscens*, à laquelle il faut attribuer trois opérations mentales: non seulement la simple appréhension (*simplex apprehensio*), mais aussi le jugement (*judicium*) et le raisonnement (*ratiocinatio*). D'autre part, tous les actes par lesquels une chose est choisie (*electio*), voulue ou non (*volitio et nolitio*), recherchée ou évitée (*prosequutio et fuga*), ou fait l'objet d'une certaine passion, doivent être attribués à la volonté, *facultas appetens*.

L'intellect et la volonté, dans les *Obiectiones Quintae* et *Instantiae*, sont examinés non seulement en ce qui concerne leur fonctionnement individuel (de la question de l'indifférence à celle de la loi spécifique qui, en s'imposant à chacun d'eux, dirige leur activité), mais aussi relativement à leurs relations réciproques. Sur ce dernier point, on considère la question de l'extension des deux facultés, qui avait joué un rôle fondamental dans l'explication de l'erreur dans la *Quatrième Méditation*. Contre la position de Descartes, Gassendi soutient que le domaine de la volonté ne peut s'étendre au-delà de celui de l'intellect (puisque le sujet ne peut concevoir de désir ou d'aversion qu'à l'égard d'un objet qu'il a d'abord connu) et que c'est d'ailleurs l'intellect qui dépasse parfois l'extension de la volonté (par exemple lorsque l'appréhension d'un objet par le premier s'accomplit, mais d'une manière si obscure qu'elle ne peut se traduire en un jugement, à partir duquel le second peut concevoir une appétition).

Gassendi décrit également, notamment dans les *Objections* et *Instances* relatives à la *Première Méditation*, le processus par lequel le sujet, dont l'esprit est, à la naissance, dépourvu de tout contenu, réalise ses premières appréhensions et ses premiers jugements. Ces connaissances, qui s'impriment dans l'esprit avec une particulière force, peuvent rester identiques tout au long de la vie, ou se modifier. Conservées dans la mémoire, elles ne peuvent être remplacées que par de nouvelles appréhensions et de nouveaux jugements, résultats d'un examen plus approfondi et plus sûr du même objet.

Chapitre II – La substance

Gassendi, qui fait remonter les contenus mentaux dans leur totalité à une origine fondamentalement adventice, place la perception sensible au fondement de la connaissance, qui constitue le seul moyen par lequel les espèces des objets extérieurs peuvent être reçues par le sujet et converties en l'idée correspondante. Les aspects de la chose extérieure que le sujet a la possibilité de saisir par la connaissance sensible sont cependant les seuls accidents, les aspects phénoménaux par lesquels l'objet s'offre à la sensation. La connaissance que l'on peut atteindre par l'usage des sens est donc limitée à la seule sphère des accidents; la perception de ces derniers, et la possibilité d'en attribuer un groupe à chacun des objets perçus, permettent au sujet de franchir un pas supplémentaire, en procédant à une inférence à partir du matériel offert par la sensation. De même qu'il est possible de déduire l'existence d'un homme, même si l'on ne perçoit que les vêtements qu'il porte, de même il est possible de déduire que, sous les attributs phénoménaux (*vestes substantiae*) qui le recouvrent, il y a une substance sur laquelle ils reposent, et à laquelle ils sont inhérents (*Instantiae IV in Meditationem III*, art. 2, DM 121). Si cette substance a, du point de vue ontologique, une priorité sur les accidents, dans la mesure où elle est le présumé de leur existence, ce sont ces derniers qui ont une priorité du point de vue gnoséologique, dans la mesure où, s'ils s'offrent directement à la sensation du sujet, l'existence de la substance ne peut être connue qu'indirectement, par inférence (*Dubitatio IV in Meditationem III*, DM 116; *Instantiae X in Meditationem III*, art. 2, DM 186).

De la *substance nue*, c'est-à-dire la substance de la chose considérée isolément par rapport aux propriétés phénoménales (qu'elle fonde et dont elle diffère), il n'est pas possible de connaître autre chose que l'existence, déduite de la perception sensible des accidents, qui, au contraire, est directe.

La preuve en est que, quel que soit l'effort du sujet pour se faire une idée de la substance nue en éliminant tous les attributs phénoménaux des choses perçues, il finit par en concevoir une représentation qui est toujours revêtue d'accidents – sinon ceux originels de la chose perçue, du moins des accidents nouveaux (*Dubitatio IV in Meditationem III*, DM 116; *Instantiae IV in Meditationem III*, art. 2, DM 122). L'idée qui en résulte, par conséquent, se présente comme très obscure et confuse (*Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 151)

Comme alternative à la connaissance de cette nature intime des choses, qui est un but inatteignable, puisqu'elle dépasse de loin les possibilités cognitives humaines, Gassendi propose une tâche à la mesure de l'homme, qu'il est donc raisonnable d'entreprendre. Il s'agit de la description la plus scrupuleuse possible de l'entité dans ses aspects qui s'offrent à la sensation: le sujet, renonçant à investir des énergies inutiles dans la tentative d'atteindre une nature profonde et cachée des choses, peut se concentrer sur la description de plus en plus précise et détaillée de leurs aspects qu'il est en mesure de connaître par la perception sensible et éventuellement de modifier par les opérations intellectuelles mentionnées plus haut (*Instantiae X in Meditationem III*, art. 2, DM 187; *Instantiae VIII in Meditationem II*, art. 2, DM 90-91). Le modèle selon lequel la connaissance la plus authentique coïncide avec la possession de l'essence intime est remplacé par un nouveau paradigme, selon lequel connaître une chose signifie produire et perfectionner progressivement un inventaire de ses aspects phénoménaux.

Chapitre III – La connaissance de Dieu

Une partie importante de la *Disquisitio* est consacrée à l'examen de l'idée de Dieu; cette enquête se développe selon plusieurs déclinaisons. Gassendi pose d'abord le problème du contenu réel de cette idée, se demandant, donc, sous quel aspect ce contenu se montre au sujet; la question est liée à celle relative à l'adéquation de l'idée de Dieu, c'est-à-dire la capacité de la représentation à exprimer le référent réel, sans le déformer ou le limiter, et donc en gardant intactes ses particularités. L'idée de Dieu conçue par un intellect fini, selon Gassendi, ne peut restituer inchangées toutes les caractéristiques du référent réel: en tant que contenu mental possédé par un sujet limité, il est nécessairement fini, même s'il aspire à représenter un sujet infini.

Même si le sujet ne peut avoir une idée adéquate de Dieu, il reconnaît qu'il associe à ce nom une certaine représentation. Ce contenu mental exprime l'infini, dans les diverses déclinaisons selon lesquelles il caractérise Dieu, de deux manières, qui le rendent, en un certain sens, compatible avec les capacités finies de l'intellect humain. Une première manière consiste à l'exprimer *nomina tenus*, c'est-à-dire uniquement nominalement (*Dubitatio VII in Meditationem III*, DM 145) : l'idée de Dieu contient l'infini sous forme de mention, c'est-à-dire comme renvoi à un caractère du référent réel que le sujet ne peut

pas comprendre. La deuxième voie consiste à attribuer au contenu de l'idée de Dieu, au lieu des attributs infinis du référent réel, des attributs finis, mais si étendus qu'ils frisent les limites de la capacité humaine de comprendre (exemples des divers attributs réels infinis exprimés dans l'idée ci-dessous sous forme de caractères finis sont présentés dans les *Instantiae VII dans Meditationem III*, art. 3, DM 152-153).

Une fois examinée la question du contenu de l'idée de Dieu, on s'interroge sur son origine. En ce qui concerne la genèse de l'idée de Dieu, conformément à l'anti-innéisme qui caractérise toute la *Disquisitio*, Gassendi nie qu'elle ait toujours pu appartenir au sujet et présente deux types d'hypothèses : l'origine par production et l'origine par réception.

L'hypothèse de l'origine par production prévoit que le sujet ait constitué l'idée de Dieu à partir des autres idées de choses finies, qu'il possédait déjà, formées à partir des résultats de la sensation et de leur élaboration (*Dubitatio VII in Meditationem III*, DM 145; *Instantiae IV in Meditationem III*, art. 4, DM 126-127 ; *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 4, DM 154). Le sujet considère les perfections des choses finies, dont il possède de nombreuses idées, et les modifie, les augmentant et les amplifiant par des processus similaires à ceux impliqués dans la constitution de l'idée factuelle, et les faisant converger dans l'idée de Dieu. Cette opération, ainsi que l'élimination des imperfections des choses finies, qui se produit en parallèle, sont le résultat d'une abstraction qui ne peut pas produire une idée qui représente authentiquement l'infinité de la grandeur divine, mais qui, seulement, donne l'impression de le faire.

Gassendi intègre l'hypothèse de l'origine par production en articulant une hypothèse sur le processus qui, historiquement, a conduit l'espèce humaine, au cours des siècles, à façonner et perfectionner, à partir de sa propre expérience de la nature et de la vie en société, l'idée de Dieu comme celle possédée par l'homme de son temps (*Instantiae IV in Meditationem III*, art. 3, DM 123-125). Selon la conjecture de Gassendi, les premiers hommes appelaient les étoiles *dieux*, élisant ensuite comme dieu suprême celui qui, parmi elles, leur offrait les plus grands avantages et bienfaits, le soleil. Des divinités anthropomorphes furent créées, en déifiant les éléments naturels utiles ou dangereux, dans l'espoir de recevoir bénéfices et protection, en échange de leurs prières. On est ensuite passé, pour les mêmes raisons, à diviniser, parmi les hommes, ceux qui pouvaient offrir de plus grands bienfaits en accordant leur protection, donc les gouvernants, les princes, les seigneurs. Des attributs tels que l'omniscience, la toute-puissance et la justice

étaient cependant attribués aux dieux par les législateurs, convaincus que les hommes se comporteraient bien et ne commettraient pas le mal, même en secret, s'ils se croyaient toujours surveillés et, dans cette vie ou dans l'autre, récompensés ou punis selon leur conduite. L'utilisation des hypothèses sur l'origine historique de l'idée de Dieu, de sa fonction politique et de la thèse de l'athéisme des primitifs (la phase qui précède le processus décrit ci-avant), qui accompagnent l'ensemble de l'exposé contenu dans la *Disquisitio*, souligne la proximité de Gassendi avec les courants sceptiques et libertins de l'époque.

L'autre possibilité relative à l'origine de l'idée de Dieu est celle d'une genèse par réception; une perspective que Gassendi décline de deux manières différentes. Dans l'article 4 des *Instantiae VI dans Meditationem III*, il présente l'hypothèse que cette idée a été imprimée par Dieu lui-même dans l'esprit de quelques hommes, auxquels il s'est révélé, et qu'ils ont ensuite transmis cette notion à leurs descendants. Cette explication se situe clairement dans la perspective de la théologie révélée, plutôt que dans celle de la théologie rationnelle, et constitue une des nombreuses preuves de la manière dont, dans la *Disquisitio*, les dimensions de la foi et de la philosophie cohabitent, tout en restant substantiellement distinctes grâce aux nombreuses précisions de Gassendi sur le domaine de validité de ses affirmations.

Une autre déclinaison de la genèse par réception est l'hypothèse selon laquelle l'idée de Dieu a été reçue à travers l'enseignement des parents, des précepteurs ou d'autres hommes (*Dubitatio VII in Meditationem III*, DM 145; *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 153). Il ne s'agit pas d'une vraie théorie de l'origine de l'idée, mais plutôt d'une réflexion sur la manière dont elle, une fois produite ou reçue par certains hommes, a pu se transmettre et se diffuser au point de donner l'impression qu'elle a toujours appartenu au genre humain.

Chapitre IV – Les preuves de l'existence de Dieu

Les remarques critiques de Gassendi adressées à chacune des trois preuves de l'existence de Dieu proposées par Descartes dans les *Méditations*, tout comme les autres passages polémiques de la *Disquisitio*, ne sont pas directement pertinentes pour notre travail. La réflexion de Gassendi sur la preuve cartésienne *a priori* contenue dans la *Cinquième*

Méditation doit cependant être considérée, ici, dans la mesure où elle constitue l'occasion pour l'objecteur d'exposer une de ses propres thèses métaphysiques. La preuve cartésienne *a priori*, qui présente des similitudes évidentes avec l'argument ontologique d'Anselme d'Aoste, bien qu'elle ne lui soit pas entièrement réductible, repose sur une conception particulière de l'existence comme perfection. Ce n'est en effet que dans la mesure où l'existence est comprise comme *perfectio* qu'elle doit nécessairement être attribuée à Dieu qui, en tant que *Ens summe perfectum*, ne peut manquer d'aucune perfection.

Gassendi s'interroge sur l'attribution du statut de perfection à l'existence, d'abord dans les *Objections* puis dans les *Instantiae*, en comparant deux cas différents : la chose privée partiellement ou totalement de toute perfection ou propriété et la même chose privée de l'existence. Dans le premier cas, on constate que l'entité devient simplement moins parfaite par rapport à ce caractère donné qui lui est retiré. Dans le second cas, en revanche, l'entité est réduite à néant, et elle perd également, en même temps que l'existence, toutes les autres qualités et perfections qu'elle possédait auparavant. Il ressort de cette comparaison que l'existence n'est pas une perfection ou une propriété parmi d'autres, mais la condition de toute propriété et de toute perfection (*condicio proprietatum* et *condicio perfectionum*). En refusant à l'existence le statut de perfection, on échappe, pour Gassendi, à la nécessité de l'attribuer à l'Être le plus parfait, et on invalide ainsi la preuve cartésienne *a priori*.

En plus de présenter des remarques polémiques sur chacune des preuves cartésiennes, Gassendi, dans les textes de la *Disquisitio*, présente sa propre démonstration de l'existence de Dieu comme une alternative à celles-ci. Cette preuve, qu'il considère comme supérieure à toute autre (Gassendi le répète plusieurs fois, l'appelant la *regia, plana et perspicua via* et le *praecipuum argumentum*) pour arriver à l'existence de Dieu, part de la finalité que le sujet trouve dans la nature (*Dubitatio I in Meditationem IV*, DM 199; *Instantiae V in Meditationem III*, art. 1, DM 131; *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 2, DM 149).

La contemplation de la nature (*contemplatio admirabilis Universi*) révèle à l'homme qu'il est entouré d'innombrables entités qui présentent un ordre intrinsèque. Cet ordre ne peut être le fruit du hasard, mais doit être le résultat d'une planification, visant à donner à chaque chose la conformation la plus apte à atteindre son objectif et à remplir sa fonction.

Le degré de perfection trouvé dans la correspondance entre la constitution et l'objectif des entités suggère qu'à sa base se trouve une intelligence suprême, telle, donc, qu'elle ne peut appartenir qu'à Dieu (*Instantiae X in Meditationem III*, art. 5, DM 192).

Les entités qui composent la nature, dans la mesure où elles existent et sont sagement constituées et agencées, ne peuvent être configurées que comme le résultat de l'action d'un Dieu puissant (parce qu'il est créateur et capable de produire des choses *ex nihilo*) et suprêmement providentiel et sage (parce qu'il veille à ce que chaque chose soit capable, grâce à sa constitution, de poursuivre ses propres objectifs et sa propre utilité).

La reconnaissance de la sage disposition des entités passe par la connaissance des fins de Dieu (il est nécessaire de connaître la fin de la chose pour comprendre si elle est structurée de manière à la poursuivre, et de la meilleure manière possible). Alors que Descartes nie cette possibilité, affirmant que les fins de Dieu sont toutes et également impénétrables, Gassendi distingue les fins que la divinité elle-même a voulu cacher et soustraire à l'investigation humaine et celles particulièrement évidentes, qu'il est non seulement possible, mais aussi nécessaire de reconnaître (*Dubitatio I in Meditationem IV*, DM 199; *Instantiae I in Meditationem IV*, art. 3, DM 205-206).

Gassendi mentionne de nombreux domaines naturels dans lesquels il est possible de reconnaître des fins évidentes ; c'est le domaine de l'anatomie humaine dans lequel il puise le plus souvent des exemples de la sage disposition de l'agence - cet aspect est déjà décelable dans les descriptions des structures physiologiques impliquées dans la sensation (*Dubitatio I in Meditationem IV*, DM 199; *Instantiae I in Meditationem IV*, art. 3, DM 205-206)

Chapitre V – L'âme

La réflexion de Gassendi sur l'âme dans la *Disquisitio*, se développe selon deux voies parallèles. La première est la démonstration du caractère raisonnable de la conception cartésienne d'une âme absolument immatérielle, qui, selon l'Objecteur, présente de nombreux aspects problématiques, notamment en ce qui concerne la question de l'exercice de la causalité sur le corps, apparemment rendu impossible par l'inhomogénéité des deux substances (ceci est la *difficultas generalis* exprimée dans la *Dubitatio V in Meditationem VI*, DM 308: «Semper difficultas manet, quomodo corporeum cum

incorporeo communicare valeat»). Cette première réflexion, encore une fois, pour son caractère critique ou contre-argumentatif, ne semble pas entrer dans le cadre de cette étude. Toutefois elle finit par y trouver sa place, dans la mesure où elle est fonctionnelle à la deuxième ligne d'argumentation, à savoir la démonstration qu'il est non seulement possible, mais, encore plus, raisonnable d'attribuer à l'âme une corporéité, mais d'un type particulier.

La matière qui, pour Gassendi, peut composer l'âme, doit avoir la particularité d'être très subtile (pour exprimer ce caractère, il propose les exemples du vent, du souffle). Cette subtilité peut permettre à l'âme de remplir les petites cavités qui se trouvent entre les particules plus épaisses qui composent le corps grossier (elle peut, ainsi, être présente dans le même espace délimité et occupé par les membres qui composent le corps grossier). En attribuant à l'âme ce qui, bien que *sui generis*, est une forme de matérialité, on reconnaît qu'elle peut, en vertu d'une certaine homogénéité de base, interagir avec le corps grossier ; la théorie de la corporéité de l'âme permet de contourner l'un des grands points critiques de la conception cartésienne comme perçue par Gassendi, à savoir l'impossibilité pour l'âme d'interagir avec le corps grossier, due à l'impossibilité d'avoir, entre des substances inhomogènes, un contact et d'une proportion entre leurs parties respectives, conditions retenues indispensables à l'interaction et à l'exercice de la causalité réciproque. L'homogénéité entre l'âme et le corps, rendue possible par la conception corporelle de la première, permet d'expliquer de manière moins problématique tous les phénomènes qu'impliquent l'interaction entre les deux substances: du mouvement à la sensation et à la perception de la faim, de la soif et de la douleur.

La réflexion sur l'âme corporelle arrive à comprendre aussi la présentation d'une certaine théorie de l'immortalité de cette dernière, dans la *Disquisitio*. Celle de Gassendi n'est pas l'ouverture à une conservation éternelle de l'âme matérielle dans son intégrité, mais simplement l'affirmation du fait que ses composants minimaux ne peuvent pas être détruits, et continuent d'exister même si elle a perdu toute unité, se désintégrant comme le corps.

La réflexion sur l'âme qui se développe dans la *Disquisitio* comprend la question dite de l'*anima brutorum*. Gassendi s'interroge sur la possibilité d'attribuer aux animaux une âme

et, en particulier, une âme semblable à l'âme humaine, voire analogue à elle en nature, bien que différente en degré par rapport à de nombreux aspects.

Concernant la sensation, il ne fait aucun doute qu'elle peut survenir chez les animaux comme chez les humains, aussi en raison de la possession, par les deux, des mêmes structures nécessaires à la production d'une sensation (nerfs, organes des sens, cerveau). Un raisonnement similaire peut être appliqué aux fonctions végétatives et aux processus physiologiques qui, similaires chez les animaux et chez les humains, semblent attribuables à des principes de même nature. Il s'agit avant tout, à travers ces deux arguments, de soutenir, en soulignant une égalité des structures matérielles et de la nature des fonctions, que ces deux aspects sont respectivement la condition et la conséquence de la possession, par les hommes et les bêtes, du même principe qu'il supervise les fonctions vitales et la perception, et diffère entre les premières et les secondes par une différence de perfection, et non de nature.

Pour justifier l'attribution à l'homme d'une nature complètement différente à celle des bêtes, et donc son exclusion de la catégorie des animaux, il faudrait démontrer qu'il est capable d'effectuer des opérations en toute indépendance du corps et, notamment, par le cerveau, en vertu de la possession d'un autre principe, différent de celui qui produit les fonctions de pensée chez les bêtes (*Dubitatio VI in Meditationem II*, DM 71-72). Les preuves relatives à l'influence des conditions du corps sur l'exécution des opérations de la pensée (lorsque le cerveau est troublé, ou souffre, la pensée est également troublée et faible) montrent clairement que cela n'est pas possible.

La recherche d'une différence dans la nature du principe, qui se manifeste à travers les hétérogénéités entre les opérations et les caractéristiques des hommes et des animaux, se déplace vers le domaine de la liberté et de l'instinct. Gassendi se demande si, chez les humains et les animaux, les perceptions et les passions sensibles induisent des réponses dictées exclusivement par de pures impulsions. Pour enquêter sur la question, on examine le cas du chien qui réagit à la vue de la nourriture et à celle d'une pierre qui peut être utilisé pour le frapper : s'il est vrai qu'il existe des réponses fondamentales, dictées par le seul instinct, qui consistent respectivement à rechercher l'objet considéré comme agréable et à éviter celui considéré comme dangereux, il est également vrai que le chien est capable de choisir s'il vaut la peine de prendre le risque, par exemple en enlevant la nourriture au propriétaire, qui menace de le frapper. La capacité de freiner l'instinct ou de choisir

laquelle des deux réactions favoriser et laquelle inhiber, apparemment une prérogative exclusive de l'homme et découlant de la possession d'une âme, semble donc aussi appartenir à l'animal et se manifester par la possibilité que ce dernier a de choisir avec un certain degré de liberté.

La recherche s'oriente ensuite vers le domaine du langage, qui est également considéré comme une prérogative humaine découlant de la possession d'une âme. Contre ceux qui prétendent que les animaux n'émettent leurs sons que par instinct et que l'homme ne prononce des mots que par choix, Gassendi soutient, premièrement, que même dans le langage humain, il existe une composante dictée par l'instinct et, deuxièmement, que, bien qu'avec moins de capacité à contrôle, les animaux maîtrisent aussi librement un vrai langage.

La question de savoir si la raison appartient aux bêtes, à la lumière des recherches sur la liberté et le langage, semble recevoir une réponse affirmative. Gassendi identifie ensuite la cause possible de la non-reconnaissance de la rationalité chez les bêtes dans une erreur dans le paramètre de jugement : le critère utilisé est calibré exclusivement sur la raison humaine, non seulement au regard de la nature, mais aussi du degré, et pour cette raison les animaux, qui possèdent une raison par nature identique, même si dans une moindre mesure, n'ont pas été considérés moins rationnels, mais complètement irrationnels, dépourvus de raison.

Chapitre VI - La causalité

La présentation de la conception gassendienne de la causalité dans la *Disquisitio* se fait de manière très fragmentaire; c'est la raison pour laquelle, dans ce travail, le sujet n'est pas examiné avec un discours unitaire, mais plutôt en plusieurs paragraphes. Les exposés gassendiens relatifs à la causalité, qui constituent une partie non négligeable des *Dubitaciones* et *Instantiae in Meditationem III*, sont principalement articulés pour esquisser, par rapport à des questions spécifiques, une alternative aux positions cartésiennes sur les mêmes points. En les examinant individuellement, il est possible de mettre en évidence des aspects importants de la conception de la causalité présentée dans la *Disquisitio*.

Réalité de la cause et de l'effet - Le principe selon lequel il ne doit pas y avoir moins de réalité dans la cause que dans l'effet est circonscrit, dans la *Dubitatio V in Meditationem III* (DM 128), à la seule causalité matérielle, et mis en discussion par rapport à la causalité efficiente. L'effet, soutient Gassendi, ne doit pas nécessairement tirer sa matière de la cause efficiente, mais peut aussi l'emprunter à d'autres causes, qui sont ainsi configurées comme telles à d'autres égards. Un exemple peut être celui de la relation causale existant entre l'architecte et la maison: s'il est vrai que la maison ne peut exister sans avoir été conçue par lui, il est également vrai qu'elle ne tire pas sa matière de lui, mais des matériaux utilisés pour sa construction. C'est encore le cas du Soleil, qui ne produit pas la matière des entités naturelles, mais qui est indispensable pour produire des changements en elles (*Dubitatio V in Meditationem III*, DM 128-129).

La nécessité de circonscire le principe à la seule causalité matérielle est réaffirmé dans l'article 3 des *Instantiae V in Meditationem III* (DM 135). Les exemples déjà présentés dans la *dubitatio* précitée sont rappelés à l'appui de cette position. Une précision est ajoutée dans l'article, identifiant la seule véritable cause *proprie loquendo* avec l'efficient, c'est-à-dire avec le *principium a quo* l'effet est produit, et soutenant que la matière, *principium ex quo* l'effet provient, ne doit être considérée comme une cause que *vulgariter loquendo* (*Instantiae V in Meditationem III*, art. 3, DM 136).

Similitude de la forme de la cause et de l'effet - Gassendi soutient que chaque fois qu'il s'agit d'une causalité éminente, c'est-à-dire d'une situation dans laquelle l'effet est d'une perfection moindre que la cause, il n'y a pas de similitude de forme entre les deux termes. Même dans les cas où la perfection de la cause et de l'effet est presque la même, la similitude de leur forme n'est pas une nécessité, mais seulement une possibilité. Dans aucun de ces cas, causalité éminente et causalité formelle, on ne peut supposer qu'une sorte de transmission de la forme caractéristique ait lieu entre la cause et l'effet (*Dubitatio V in Meditationem III*, DM 129).

La question est liée à celle de la préformation de l'effet dans la cause, abordée plus loin, dans la même *dubitatio*, où il est dit que l'effet ne peut être considéré comme contenu dans sa cause efficiente avant d'être produit, sinon dans le sens que cette dernière a pu le produire en agissant sur une matière donnée. L'impossibilité d'une préexistence réelle de l'effet dans la cause efficiente est réaffirmée et argumentée à nouveau dans l'article 3 des

Instantiae V in Meditationem III (DM 136-137). Cela serait contradictoire, premièrement, parce que l'effet, dans un tel cas, n'aurait pas besoin d'être produit par la cause, puisqu'il existe déjà. Ensuite, il est absurde de parler de la préexistence de l'effet dans la cause, puisque les deux termes ne sont constitués comme tels qu'à l'instant où le premier est produit par la seconde. Même dans la matière, précise-t-on plus loin dans l'article, l'effet ne peut préexister, mais existe seulement une fois que l'action de la cause efficiente s'est exercée sur lui. L'impossibilité de la préexistence de l'effet dans sa cause efficiente est présentée en proposant l'exemple de l'artefact et de l'artisan: dans l'esprit de l'artisan, l'artefact ne peut jamais être présent, mais seulement son idée et celle de sa production (*Instantiae V in Meditationem III*, DM 137).

L'action de la cause sur elle-même - Dans la *Dubitatio V in Meditationem III*, Gassendi considère la possibilité qu'une cause agisse sur elle-même. La présentation de la question, ainsi que la position de Gassendi, sont très simples sur ce point: il se limite à soutenir qu'aucune cause ne peut agir sur elle-même, en citant, comme exemples, la faculté de l'intellect et le sens de la vue, qui ne peuvent devenir objets de leurs propres actions, et le pied, la main, le doigt de la main, qui ne peuvent se toucher ou se frapper eux-mêmes (DM 138). L'argument est développé plus en détail dans l'article 2 des *Instantiae VI in Meditationem III*, dans lequel la discussion commence par la considération du mouvement. Le mouvement ne peut avoir lieu qu'à condition que soient donnés deux termes, qui en constituent le début et la fin, c'est-à-dire la limite de départ et la limite d'arrivée. Dans le mouvement, comme dans tout contexte causal, il est nécessaire de donner distinctement une dimension active et une dimension passive, un agent et un patient; si la cause agissait sur elle-même, les deux termes coïncideraient, et cette condition cesserait d'exister (DM 141).

Dans la suite de l'article, l'exemple de la main proposé dans la *dubitatio* est rappelé et précisé, aussi afin d'éviter une possible objection cartésienne. A supposer que Descartes puisse apporter, comme exemple de la thèse contraire, l'extrémité du doigt de la main, qui est capable de toucher la paume, Gassendi répond qu'en ce cas ce ne serait pas toute la partie anatomique qui agirait sur elle-même, mais seulement une partie qui agirait sur une autre. L'extrémité du doigt de la main, ainsi que le talon du pied, sont de bons exemples de la thèse de Gassendi: ces membres peuvent toucher n'importe quelle autre partie du

corps, mais ils ne peuvent pas se toucher eux-mêmes (DM 141). Plus loin, dans l'article, contre l'exemple de la toupie, apporté par Descartes dans les *Cinquièmes Réponses*, il est montré que, dans ce cas, l'action de la chose sur elle-même n'est qu'apparente: la toupie semble agir sur elle-même, lorsqu'elle tourne, mais en réalité c'est la main qui lui imprime le mouvement. C'est la même chose pour la flèche qui vole dans l'air: elle ne tire pas le mouvement d'elle-même, mais ce dernier lui est communiqué par la corde de l'arc, qui le reçoit, à son tour, du bras et de la main qui l'ont mise en traction. Même si la flèche tirait le mouvement d'elle-même, il serait transmis d'une partie à l'autre; il n'y aurait donc pas une action authentique de toute la flèche sur toute la flèche (DM 142). En ce qui concerne le cas de la toupie, il est précisé que son mouvement est justifiable même sans admettre son action sur elle-même : grâce à sa forme, et à ses parties organisées circulairement, le mouvement peut se transmettre de la première partie à la deuxième, de la deuxième à la troisième, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il s'imprime, depuis la dernière, de nouveau sur la première (DM 142).

L'activité de la cause et la permanence de l'effet - Le traitement du sujet dans les *Cinquièmes Objections* occupe la *Dubitatio IX in Meditationem III* et est inauguré par l'introduction de la distinction entre deux types d'effets. Certains, comme la lumière du soleil, pour continuer à exister à un certain moment, ont besoin, au même instant, de l'existence et de l'activité de la cause qui les a produits. D'autres, en revanche, continuent d'exister même lorsque leur cause productrice cesse d'agir, se corrompt ou est réduite à néant; c'est le cas des résultats de la production et de la génération, et donc aussi de l'homme (DM 165).

Après avoir présenté les deux classes d'effets, une parenthèse s'ouvre, dans la *dubitatio*, pour répondre à la thèse cartésienne selon laquelle chaque instant de l'existence d'une chose est indépendant des précédents et des suivants. Gassendi soutient, au contraire, que rien n'est plus lié et inséparable des moments consécutifs de l'existence d'une chose (DM 165). Il reconnaît qu'une chose n'a pas à exister à un certain instant simplement parce qu'elle existait à l'instant précédent. Si elle cessait d'exister, toutefois, ce ne serait ni en raison de l'indépendance des instants de son existence, ni en raison de la fin de l'action de conservation exercée par sa cause, mais plutôt en raison de la fragilité intrinsèque qui la conduit à disparaître, ou en raison de l'action d'une nouvelle cause extérieure, capable de

la détruire. Il est donc très probable qu'une chose existera encore dans un avenir prévisible, si elle a une force suffisante en elle-même pour le faire, et si aucune cause extérieure ne survient pour la corrompre (DM 165-166). Les effets de ce type ne dépendent donc pas de leur cause productrice, sinon par la seule raison qu'elle les a fait naître une fois, et non parce qu'elle continue à les conserver.

Les éléments de la discussion qui occupe la *Dubitation IX* se retrouvent dans les *Instantiae IX du Meditationem III*, à partir de l'article 1, où la nécessité de la conservation comme production continue est à nouveau considérée. Gassendi souligne qu'il est beaucoup plus facile de concevoir une transition unique de la chose vers l'être, plutôt qu'une action continue de sa cause, visant à la conserver. Cette conservation est invraisemblable car, pour être produite continuellement, la chose devrait avoir une tendance spontanée à s'anéantir à chaque instant; mais l'expérience ne donne aucune raison de le croire (DM 169). La permanence de la chose, donc, n'est pas un processus, mais une condition qui caractérise l'objet, dont le passage du non-être à l'être a eu lieu une seule fois, et s'est achevé (DM 169-170).

La distinction, présentée dans la *dubitation*, entre les causes comme la lumière du soleil, qui sont *telles selon le devenir*, et les causes comme les artisans et les parents, qui sont *telles selon l'être*, est reprise dans la suite de l'article. Dans le premier cas, les effets ont une durée égale à celle de la cause qui les produit (si le soleil s'éteignait, sa lumière s'éteindrait aussi); dans le second cas, les effets, une fois produits, continuent à exister, sans que la cause n'exerce aucune fonction de conservation continue (DM 170).

La série infinie des causes – Parmi les questions examinées à propos de la causalité, il y a celle de la possibilité d'une série infinie de causes. Descartes nie cette possibilité dans la *Troisième Méditation*; Gassendi, dans la *Dubitation IX in Meditationem III*, partage cette position, à condition toutefois d'en circonscrire le champ de validité à certaines successions causales particulières. Les séries de causes pour lesquelles il est absurde de penser à une progression infinie sont celles dont chaque élément est lié à celui qui le précède par une sorte de dépendance, telle que celui-ci ne peut produire d'effet qu'en recevant à son tour l'action de l'élément précédent ou supérieur. Gassendi propose l'exemple de la chaîne, dont chaque maillon ne se meut que dans la mesure où il est mû par le précédent, et ainsi de suite, jusqu'au maillon initial, qui imprime le mouvement

originel (DM 166). Il n'est pas absurde, en revanche, d'envisager la possibilité d'une progression à l'infini pour les séries causales dont les éléments sont tels que, après avoir détruit le précédent ou supérieur, le suivant ou inférieur puisse subsister et produire des effets (DM 166-167). La même distinction se retrouve dans l'article 5 des *Instantiae IX in Meditationem III*, dans lequel Gassendi soutient que le progrès à l'infini est possible pour les causes *essentiellement subordonnées*, ou *subordonnées selon l'être*, et absurde pour les causes *accidentellement subordonnées*, ou *subordonnées selon le devenir* (DM 178).

Conclusion

Gassendi contra Cartesium et pro domo sua: les deux natures de Quintae Objectiones et Instantiae

L'intention polémique des *Cinquièmes Objections* et des *Instantiae* contenues dans la *Disquisitio Metaphysica* n'est pas discutable. Elles contiennent une critique cohérente, précise et rigoureuse des positions, des méthodes et des contenus présentés dans les *Méditations* et repris dans les *Cinquièmes Réponses* cartésiennes.

Dans le présent travail, cependant, nous avons voulu mettre en lumière une autre dimension de ces mêmes textes gassendiens. L'hypothèse de départ est que, parallèlement à l'objectif critique de la philosophie cartésienne exposée dans les *Méditations* et les *Responsiones Quintae*, Gassendi a poursuivi le projet de présenter certains aspects importants de sa propre conception philosophique, et qu'il s'est donc, en certaines occasions, temporairement écarté du but polémique et oppositionnel déclaré des *Objectiones Quintae* et des *Instantiae*. Cette hypothèse, conçue sur la base d'une analyse préliminaire de la *Disquisitio*, a été soumise à l'épreuve des textes dans un travail de recherche qui s'est déroulé en plusieurs étapes, de nature et d'objectifs différents. Tout d'abord, il a fallu soumettre les *Cinquièmes Objections* et les *Instantiae* à un catalogage ponctuel et complet de leur contenu; une opération qui a dû être étendue aux *Cinquièmes Réponses* et à la *Lettre à Monsieur Clerselier* du 12 janvier 1646, bien que ces textes cartésiens ne fussent pas l'objet direct de l'étude, afin que de cette phase initiale de la

recherche ressorte une image aussi complète et approfondie que possible de la controverse entre les deux auteurs.

Les matériaux de ce catalogage ont ensuite été soumis à une nouvelle analyse, visant à identifier, à l'intérieur des textes, les passages qui ne répondaient pas à un objectif polémique, contenant une réfutation des contenus et des méthodes des écrits cartésiens, mais plutôt à un objectif expositif, présentant des aspects et des éléments propres à la pensée de Gassendi. L'examen a permis non seulement de confirmer la présence de sections de nature expositive au sein de la *Disquisitio*, mais aussi de constater qu'elles sont numériquement importantes et parfois très étendues. Déjà à ce stade de la recherche, il a été possible de confirmer l'hypothèse selon laquelle Gassendi, dans les *Objectiones Quintae* et les *Instantiae*, naturellement sans renoncer à la ligne polémique et critique à l'égard de la pensée cartésienne, qui constitue le motif déclaré et fondamental de la rédaction des deux écrits, a mené en parallèle un traitement expositif et argumentatif, auquel il a confié la présentation de ses propres doctrines et positions.

Dans l'étape suivante de la recherche, les passages ainsi isolés ont fait l'objet d'un catalogage thématique. Cette opération a permis, en premier lieu, d'évaluer quels thèmes et quelles questions constituaient principalement l'objet des parenthèses expositives insérées par Gassendi dans la *Disquisitio* : la théorie de la connaissance (de la genèse de l'idée à la description des facultés); la réflexion sur la substance, qui aborde les questions de son existence, en tant que substrat des accidents, et de sa connaissabilité; l'enquête sur l'idée de Dieu, dont Gassendi examine le contenu réel et la genèse possible; la réflexion sur les preuves de l'existence de Dieu, qui se développe dans l'articulation d'une preuve fondée sur la cause finale et la critique de la preuve cartésienne *a priori*, qui est l'occasion de la présentation d'une conception alternative de l'existence comme *condicio perfectionum* et *proprietatum*; la présentation d'une théorie de la corporéité de l'âme humaine et la réflexion, partiellement associée, sur l'existence d'une *anima brutorum*; l'examen de quelques questions spécifiques relatives à la causalité.

Dans une dernière phase, nous avons finalement examiné si les passages appartenant à chacune des classes de sujets susmentionnées constituaient un système cohérent de positions philosophiques. Les chapitres de ce travail rassemblent en particulier les résultats de ce dernier moment de la recherche, à savoir la tentative de faire une lecture

synoptique des thèses, relatives aux mêmes questions, exposées par Gassendi dans les *Objectiones* et les *Instantiae*.

Les images d'ensemble qui se dégagent de cette dernière opération de combinaison et de synthèse, effectuée sur le contenu des passages expositifs relatifs aux arguments individuels, ne sont pas également cohérentes et organiques. On peut le constater en comparant, par exemple, le traitement de la théorie de la connaissance et celui de la causalité. La réflexion de Gassendi sur la théorie de la connaissance (chapitre I) est très articulée et complète; c'est précisément pour cette raison qu'il semble possible d'y voir, plus que dans tout autre, la confirmation de l'hypothèse de travail initiale, c'est-à-dire de la nature non exclusivement polémique, mais aussi expositive, des écrits qui composent la *Disquisitio*. Gassendi propose, comme nous l'avons vu, une réflexion sur l'idée, dont il examine la nature et la réalité et tente de dévoiler la véritable origine, fondamentalement adventice, tout en démontrant l'inexistence de contenus mentaux véritablement innés et factices. L'investigation s'étend ensuite aux facultés de la sensation, de l'imagination, de l'intellect et de la volonté, dont il étudie les caractéristiques, le fonctionnement et les relations. Le traitement de la sensation, en particulier, et accompagné de nombreux exemples, d'une description détaillée des processus physiologiques qui sous-tendent la perception sensorielle et même d'une réflexion sur les possibilités offertes par l'utilisation d'instruments optiques tels que le télescope et le microscope. La réflexion sur la causalité (chapitre VI) est moins riche. Plutôt que l'exposé d'un ensemble de thèses liées et complémentaires, elle se configure comme la résolution de questions spécifiques et isolées concernant le rapport entre cause et effet (selon le degré de réalité, la forme, la distinction, la dépendance) et la possibilité d'une série causale infinie. En ce qui concerne la substance (chapitre II), le traitement n'est pas particulièrement étendu; il se distingue toutefois de celui de la causalité par son caractère plus organique et unifié. Les questions examinées à propos de la substance sont variées; elles comprennent l'inférence de son existence en tant que substrat, déductible des accidents, et la négation de sa connaissabilité par la perception. L'enquête sur la connaissance de Dieu (chapitre III) est, elle aussi, vaste et articulée. Gassendi la développe à partir de l'examen de l'idée de Dieu possédée par le sujet, dont il décrit et évalue le contenu effectif par rapport au référent réel. Il entend nier l'innéité de cette représentation, en faisant l'hypothèse de son origine par production (quasi-factice) et réception (quasi-adventice). Un thème sur lequel le

discours de Gassendi présente des traits originaux est celui des preuves de l'existence de Dieu (chapitre IV). Dans ce contexte, la *Disquisitio* propose une preuve articulée à partir des finalités que l'on trouve dans la sphère naturelle, comme alternative aux preuves cartésiennes proposées dans les *Méditations*, et, dans le cadre de la critique de la preuve a priori de Descartes, une conception de l'existence comme non-perfection et en même temps comme *condicio perfectionum*, destinée à connaître un grand succès dans l'histoire de la pensée occidentale. Enfin, Gassendi s'occupe de la question de l'*anima brutorum* et expose la théorie de la corporéité de l'âme (chapitre V).

Sur la base des résultats du travail d'analyse et de recherche que nous venons de résumer, il a été possible de vérifier la présence, dans les textes gassendiens de la *Disquisitio*, de nombreux et amples passages de nature expositive, formant parfois une présentation complète et cohérente de la pensée de l'auteur sur des questions spécifiques. À la lumière de ce qui précède, il semble qu'aux *Objectiones Quintae* et aux *Instantiae* il est possible de reconnaître, outre leur caractère polémique en tant qu'expressions d'opposition à la pensée cartésienne dans les *Méditations* et les *Cinquièmes Réponses*, une nature expositive et, par conséquent, il semble nécessaire de le considérer comme des sources importantes pour la reconstruction et l'étude de la pensée gassendienne dans les années de la controverse avec Descartes.

La Disquisitio: des Méditations gassendiennes?

La présence constante d'exposés de la pensée de l'objecteur dans des écrits composés, d'autre part, avec le but déclaré de présenter des observations critiques sur les *Méditations* et les *Cinquièmes Réponses* cartésiennes, impose de considérer la possibilité que, en concevant les textes contenus dans la *Disquisitio*, Gassendi ait eu l'intention d'y inclure, bien que de manière cachée, un système d'expositions tel que les *Cinquièmes Objections* seules, dans un premier temps, et l'ensemble des *Dubitationes* et *Instantiae*, dans un second, soient le lieu de présentation de réponses, alternatives aux cartésiennes, sur les mêmes questions abordées dans les *Méditations*.

La question est donc la suivante: la *Disquisitio Metaphysica* contient-elle, bien que de manière déguisée, une sorte de réécriture de l'œuvre cartésienne, dans laquelle on répond aux mêmes questions, mais sur la base des thèses fondamentales de la pensée de

Gassendi? Ou, en d'autres termes, les *Objections* et *Instantiae* cachent-elles des *Méditations métaphysiques* gassendiennes?

Certains aspects, décelés au cours de l'analyse des textes, pourraient suggérer une réponse affirmative. Il s'agit principalement du fait que non seulement les passages critiques et polémiques, mais également aussi les passages expositifs contenus dans la *Disquisitio* reflètent souvent les thèmes et les questions abordés par Descartes dans les *Méditations*: l'enquête sur les possibilités et les limites de la connaissance, la genèse et la nature de l'idée, la possibilité de démontrer l'existence de Dieu et de le connaître à travers une idée adéquate, la connaissabilité de la substance, la causalité. Tous ces nœuds problématiques, abordés par le traitement cartésien, réapparaissent dans les parties expositives de la *Disquisitio*, et les solutions et réponses qu'y propose Gassendi sont, en effet, ou antithétiques ou très distantes de celles proposées par Descartes.

Des raisons de divers ordres conduisent cependant à exclure que le projet de Gassendi, en rédigeant les *Objections* et les *Instantiae*, était de développer, entre les lignes, une véritable réécriture des *Méditations*, dans laquelle donner des réponses différentes, expressions de son propre système de pensée, aux questions abordées dans l'ouvrage de Descartes.

Tout d'abord, s'il est vrai que de nombreux thèmes des *Méditations* trouvent des correspondances dans la *Disquisitio*, leur traitement dans ces passages n'est pas toujours cohérent et complet, comme cette étude l'a montré. On peut raisonnablement penser que, si Gassendi avait voulu produire un traitement parallèle des questions abordées dans l'œuvre de Descartes, il se serait mis dans la condition de pouvoir le conférer le même degré d'articulation que celui du texte de Descartes, de sorte que, lors de la comparaison, les deux, bien que radicalement différents, soient également valides, rigoureux et accomplis.

Deuxièmement, il faut supposer que, même si Gassendi s'était fixé l'objectif mentionné ci-dessus, la *Disquisitio* aurait été un lieu inadapté à sa réalisation. L'exposé de la pensée propre de Gassendi, dans les *Dubitaciones* et les *Instantiae*, présente deux criticités particulières: Gassendi est tenu de respecter l'ordre des sujets et des contenus choisis par Descartes dans les *Méditations*, et, surtout, son traitement ne peut prendre que la forme d'une série de parenthèses insérées en marge du traitement principal, consistant en la présentation de remarques critiques sur l'œuvre de Descartes, à laquelle les deux textes,

par leur nature même, renvoient. On peut donc raisonnablement penser que Gassendi, s'il avait vraiment voulu présenter ses personnelles *Méditations*, il l'aurait fait dans un autre écrit, indépendant. Il aurait pu, ainsi, contourner les limitations liées au genre littéraire des textes contenus dans la *Disquisitio*; il aurait pu jouir d'une totale liberté dans son traitement, en ce qui concerne le choix de l'ordre des contenus et relativement à l'ampleur de leur développement. Il aurait présenté, aussi, un traité systématique, cohérent, complet et linéaire, au lieu d'obliger le lecteur à retrouver et à recomposer les fragments, dispersés et cachés dans deux écrits polémiques anticartésiens.

L'hypothèse selon laquelle la *Disquisitio* contiendrait une reprise gassendienne des *Méditations*, bien que plausible à la lumière de la correspondance des sujets et des questions traités dans les deux écrits, n'est donc pas valable, pour les raisons mentionnées. Tout d'abord, elle ne trouve pas de correspondance dans les textes, qui manifestent, il est vrai, une intention expositive parallèle à l'intention polémique, comme nous nous sommes proposés de le démontrer, mais qui sont loin de contenir une véritable réécriture, bien que dissimulée et asystématique, des *Méditations*. Cette hypothèse suppose aussi une action peu économique, qu'il semble déraisonnable d'attribuer à Gassendi: même s'il savait qu'il se mettait en porte-à-faux par rapport à Descartes, en raison du lieu éditorial problématique, des limites de l'ouvrage et de l'absence d'un texte de référence, Gassendi n'est pas en mesure d'assumer cette responsabilité. Elle suppose aussi une action contreproductive, qu'il semble déraisonnable d'attribuer à Gassendi: il se mettrait en position de désavantage, par rapport à Descartes, en raison du lieu d'édition problématique, des limitations liées au genre littéraire, des contraintes liées à l'adhésion obligatoire des *Objections* et des *Instantiae* aux respectifs textes cartésiens de référence, des difficultés liées à l'insertion et à la dissimulation d'un traité 'par morceau' dans des écrits polémiques, et du degré d'obscurité d'un tel traité aux yeux du lecteur. Il est donc peu probable que, conscient de cela, il ait également choisi telle possibilité, plutôt que la rédaction d'une œuvre autonome.

Sur la base de ces remarques, il faut conclure que l'intention réelle de Gassendi n'était pas de cacher ses propres *Méditations gassendiennes* dans la *Disquisitio Metaphysica*, mais, plus simplement, d'y inclure, de manière manifeste, sans toutefois le déclarer, des présentations rhapsodiques de certains aspects de sa propre pensée, qui trouveront plus

tard un exposé plus systématique et plus complet dans d'autres écrits et, en particulier, dans le *Syntagma philosophicum*.

INDICE

PREMESSA STORICO-METODOLOGICA.....	1
I. LA GENESI E I TESTI DELLA CONTROVERSIA	1
a. Le <i>Meditationes</i>	1
b. Le <i>Quintae Objectiones</i> e le <i>Quintae Responsiones</i>	3
b.1. Quali gruppi di <i>Objectiones</i> e <i>Responsiones</i> erano noti al Quinto Obiettore? ..	11
c. Le <i>Instantiae</i>	12
d. La <i>Disquisitio Metaphysica</i>	14
e. Dopo la <i>Disquisitio</i> : la reazione cartesiana e l'epilogo della controversia.....	16
II. L'APPROCCIO ALLO STUDIO DELLA CONTROVERSIA	19
LA FILOSOFIA DI GASSENDI NELLA <i>DISQUISITIO METAPHYSICA</i>	23
CAPITOLO PRIMO - LA TEORIA DELLA CONOSCENZA.....	23
1.1. La natura dell'idea	23
1.2. La realtà dell'idea.....	25
1.2.1. La <i>realitas obiectiva</i>	27
1.2.2. La <i>realitas formalis</i>	29
1.3. L'origine dell'idea	31
1.3.1. Le idee avventizie	32
1.3.2. Le idee in apparenza innate	34
1.3.2.1. L'idea di Cosa.....	36
1.3.2.2. L'idea di Verità	38
1.3.2.3. L'idea di Pensiero.....	39
1.3.3. Le idee in apparenza fattizie	39
1.4. La sensazione	41
1.4.1. Definizione	41

1.4.2.	Funzionamento	43
1.4.2.1.	L'oggetto e la specie	43
1.4.2.2.	Telescopio e microscopio: il caso del <i>vitrum interpositum</i>	45
1.4.2.3.	Dall'organo di senso al cervello	47
1.5.	L'immaginazione	52
1.5.1.	Definizione	52
1.5.2.	Immaginare ed intendere	53
1.5.3.	Il chiliagono e il miriagono	55
1.6.	L'intelletto e la volontà	60
1.6.1.	L'intelletto giudica, la volontà sceglie	61
1.6.2.	La questione dell'indifferenza	69
1.6.3.	La questione dell'estensione di intelletto e volontà e l'errore	76
1.6.4.	La conservazione e la sostituzione dei giudizi	80
CAPITOLO SECONDO – LA SOSTANZA		83
2.1.	Dagli accidenti alla <i>sostanza nuda</i>	83
2.2.	La conoscibilità della sostanza	85
CAPITOLO TERZO – LA CONOSCENZA DI DIO		93
3.1.	L'idea di Dio	93
3.2.	Si dà una vera idea di Dio? Adeguatezza e contenuto reale	93
3.3.	Origine dell'idea di Dio	106
3.3.1.	La genesi per produzione	107
3.3.1.1.	Descrizione del processo	107
3.3.1.2.	Una ricostruzione storica	110
3.3.2.	La genesi per ricezione	114
3.3.2.1.	La rivelazione	114
3.3.2.2.	L'insegnamento di genitori, precettori o altri uomini	117

CAPITOLO QUARTO – LE PROVE DELL’ESISTENZA DI DIO.....	119
4.1. La prova teleologica gassendiana.....	119
4.2. La critica della prova <i>a priori</i> dell’esistenza di Dio: l’esistenza come <i>condicio perfectionum</i> e <i>condicio proprietatum</i>	133
CAPITOLO QUINTO – L’ANIMA.....	139
5.1. La materialità dell’anima	139
5.1.1. Un vento sottile o un soffio leggero	141
5.1.2. L’interazione tra l’anima e il corpo grossolano.....	147
5.1.3. L’immortalità dell’anima corporea.....	157
5.2. L’anima brutorum.....	159
CAPITOLO SESTO – LA CAUSALITÀ	165
6.1. Realtà e forma in causa ed effetto	165
6.2. Una causa può agire su se stessa?	170
6.3. L’attività della causa e la permanenza dell’effetto.....	173
6.4. La serie infinita di cause	178
CONCLUSIONE	181
BIBLIOGRAFIA.....	187

PREMESSA STORICO-METODOLOGICA

I. LA GENESI E I TESTI DELLA CONTROVERSIA

a. *Le Meditationes*

La redazione delle *Meditazioni* impegnò René Descartes (1596-1650), che probabilmente si trovava a Santpoort, villaggio a nord di Harlem, sino al marzo 1640¹; aveva avuto inizio nel novembre precedente² e si era protratta per tutto l'inverno³.

Il testo riprendeva il progetto di un'esposizione di metafisica che comprendesse l'elaborazione di dimostrazioni dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, a cui Cartesio si era dedicato dopo essersi trasferito nei Paesi Bassi tra il 1628 e il 1629⁴. Il trattato, mai giunto a noi, era rimasto incompiuto a causa della scelta del filosofo di dedicarsi allo studio delle meteore nel 1629⁵.

La dottrina metafisica divenne oggetto di una prima esposizione sistematica e pubblica nel 1637, nella quarta parte del *Discorso sul metodo*, pubblicato come premessa ai tre saggi relativi alla *Diottrica*, alle *Meteore* e alla *Geometria*⁶. Cartesio considerò sin da subito la trattazione inserita nel *Discours* incompiuta, poco chiara e in “lingua volgare”, ritenendo che dovesse essere esplicitata ed ampliata in un ulteriore scritto, possibilmente in latino, per assumere un carattere meno popolare e rivolgersi ai dotti:

¹ *Descartes à Mersenne*, 11 marzo 1640, AT III 35, B 246, p. 1160: «Je ne ferai point imprimer mon Essai de Métaphysique que je ne sois à Leyde, où je pense aller dans | cinq ou six semaines».

² *Descartes à Mersenne*, 13 novembre 1639, AT II 622, B 224, p. 1107: «[...] J'ai maintenant entre les mains un Discours, où je tâche d'éclaircir ce que j'ai écrit cidevant sur ce sujet; il ne sera que de cinq ou six feuilles d'impression; mais j'espère qu'il contiendra une bonne partie de la Métaphysique. Et afin de le mieux faire, mon dessein est de n'en faire imprimer que vingt ou trente Exemplaires, pour les envoyer aux vingt ou trente plus savants Théologiens dont je pourrai avoir connaissance, afin d'en avoir leur jugement, et apprendre d'eux ce qui sera bon d'y changer, corriger ou ajouter, avant que de le rendre public».

³ *Descartes à Mersenne*, 25 dicembre 1639, AT II 630, B 235, p. 1106: «Je passe à votre lettre du 4 Décembre, et vous remercie des avis que vous me donnez touchant mon Essai de Métaphysique».

Cfr. AGOSTINI, I.; BELGIOIOSO, G., «Nota introduttiva. Meditazioni», in René Descartes, *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, pp. 663; SCRIBANO, E., *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Bari-Roma, Laterza, 2008, p. 4.

⁴ *Descartes à Mersenne*, 25 novembre 1630, AT I 182, B 36, pp. 176-178: «Mais si je trouvais par expérience que cela fût, je ne dis pas | que quelque jour je n'achevasse un petit Traité de Métaphysique, lequel j'ai commencé étant en Frise, et dont les principaux points sont de prouver *l'existence de Dieu, et celle de nos âmes*, lorsqu'elles sont séparées du corps, d'où suit leurs immortalité».

⁵ Cfr. AGOSTINI, I.; BELGIOIOSO, G., «Nota introduttiva. Meditazioni», in René Descartes, *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, pp. 661; SCRIBANO, E., *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Bari-Roma, Laterza, 2008, p. 4.

⁶ Cfr. SCRIBANO, E., *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Bari-Roma, Laterza, 2008, p. 4.

Monsieur, J'avoue qu'il y a un grand défaut dans l'écrit que vous avez vu, ainsi que vous le remarquez, et que je n'y ai pas assez étendu les raisons par lesquelles je pense prouver qu'il n'y a rien au monde qui soit de soi plus évident et plus certain que l'existence de Dieu et de l'âme humaine, pour les rendre faciles à tout le monde. Mais je n'ai osé tâcher de le faire, d'autant qu'il m'eût fallu expliquer bien au long les plus fortes raisons des sceptiques, pour faire voir qu'il n'y a aucune chose matérielle de l'existence de laquelle on soit assuré, et par même moyen accoutumer le lecteur à détacher sa pensée des choses sensibles; puis montrer que celui qui doute ainsi de tout ce qui est matériel, ne peut aucunement pour cela douter de sa propre existence; d'où il suit que celui-là, c'est-à-dire l'âme, est un être, ou une substance qui n'est point du tout corporelle, et que sa nature n'est que de penser, et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement. [...] Mais j'ai eu peur que cette entrée, qui eût semblé d'abord vouloir introduire l'opinion des sceptiques, ne troublât les plus faibles esprits, principalement à cause que j'écrivais en langue vulgaire; de façon que je n'en ai même osé mettre le peu qui est en la page 32, qu'après avoir usé de préface⁷.

Dalla lettera a Mersenne del 20 aprile 1637 emerge l'intenzione iniziale di Cartesio di includere una sezione d'argomento metafisico, che riprendesse i contenuti del trattato parzialmente redatto otto anni prima, in un'opera che riguardasse anche ad altri temi⁸:

Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique, où cela est déduit assez au long, et si l'on fait une version latine de ce livre, comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre. Cependant je me persuade que ceux qui prendront bien garde à mes raisons touchant l'existence de Dieu, les trouveront d'autant plus démonstratives, qu'ils mettront plus de peine à en chercher les défauts, et je les prétends plus claires en elles-mêmes qu'aucune des démonstrations des Géomètres; en sorte qu'elles ne me semblent obscures qu'au regard de ceux qui ne savent | pas *abducere mentem a sensibus*, suivant ce que j'ai écrit en la page 38⁹.

È chiaro che il proposito, in un momento che non è facile determinare, sia mutato in quello di redigere uno scritto interamente dedicato alla *prima philosophia*¹⁰.

⁷ *Descartes a X****, marzo 1637, AT I 352-354, B 103, p. 362.

All'esposizione metafisica contenuta nella quarta parte del *Discours* si farà riferimento in *Meditationes. Prefatio ad Lectorem*, AT VII 7, B Op I 688: «Quaestiones de Deo et mente humana jam ante paucis attigi in *Dissertatione de Methodo recte regendae rationis et veritatis in scientiis investigandae*, gallice edita anno 1637, non quidem ut ipsas ibi accurate tractarem, sed tantum ut delibarem, et ex lectorum judiciis addiscerem qua ratione postea essent tractandae. Tanti enim momenti mihi visae sunt, ut plus una vice de ipsis agendum esse judicarem; viamque sequor ad eas explicandas tam parum tritam, atque ab usu communi tam remotam, ut non utile putarim ipsam in gallico et passim ab omnibus legendo scripto fusius docere, ne debiliora etiam ingenia credere possent eam sibi esse ingrediendam». Cfr. AGOSTINI, I.; BELGIOIOSO, G., «Nota introduttiva. Meditazioni», in René Descartes, *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, pp. 663; SCRIBANO, E., *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Bari-Roma, Laterza, 2008, p. 6.

⁸ Cfr. AGOSTINI, I.; BELGIOIOSO, G., «Nota introduttiva. Meditazioni», in René Descartes, *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 663.

⁹ *Descartes à Mersenne*, 20 avril 1637, AT I 350, B 104, p. 366.

¹⁰ Cfr. AGOSTINI, I.; BELGIOIOSO, G., «Nota introduttiva. Meditazioni», in René Descartes, *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 663.

b. Le *Quintae Objectiones* e le *Quintae Responsiones*

Nel novembre 1640 il manoscritto delle *Meditazioni* fu trasmesso a Marin Mersenne (1588-1648)¹¹, che ne avrebbe curato la pubblicazione a Parigi, insieme ad un gruppo di osservazioni critiche sull'opera, redatte da teologo olandese Johannes Caterus (ca. 1590-1655)¹² su sollecitazione dei canonici capitolari di Haarlem, e le risposte di Descartes¹³.

Il frate minimo, che radunava attorno a sé un vivace circolo di intellettuali e filosofi nella capitale francese ed era in contatto epistolare con alcune tra le massime personalità della *République des lettres*, fu incaricato da Cartesio di raccogliere dei gruppi di

¹¹ Il frate minimo Marin Mersenne fu uno dei principali corrispondenti di Descartes dai tempi del soggiorno olandese di quest'ultimo alla morte. Si occupò della pubblicazione parigina delle *Meditazioni*, in vista della quale richiese ad alcuni intellettuali di redigere delle osservazioni critiche sull'opera che le trasmise per via epistolare a Descartes; di quest'ultimo raccolse le risposte ad ogni gruppo di obiezioni (Cfr. DEAR, P., «Mersenne, Marin», in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by L. Nolan, New York, Cambridge University Press, 2016, pp. 493-496). Egli stesso, insieme ad un gruppo di membri del suo circolo, fu autore delle *Seconde Obiezioni*, ultimate e trasmesse a Descartes nel gennaio 1641, e delle *Seste*, inviate a Cartesio a blocchi tra la seconda metà di giugno e la prima di luglio 1641 (Cfr. AGOSTINI, I.; BELGIOIOSO, G., «Nota introduttiva. Meditazioni», in René Descartes, *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, pp. 668, 670).

Eccetto il *primo obiettore* Caterus, designato dallo stesso Cartesio, la scelta degli autori dei restanti cinque gruppi di obiezioni contenuti nella prima edizione delle *Meditazioni* fu affidata a Marin Mersenne (Cfr. MARION, J.-L., «Des *Meditationes aux Objectiones et Responsiones*», in René Descartes, *Œuvres complètes. 4.-1. Méditations métaphysiques; Objections et réponses (I à VI)*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Gallimard, Paris, 2018, p. 37).

¹² Non vi sono prove che il teologo olandese Johannes Caterus (o Johan de Kater) conoscesse personalmente Cartesio al tempo della composizione del gruppo di osservazioni critiche che porta la sua firma; è probabile che l'incontro tra i due sia avvenuto dopo il trasferimento di Descartes a Egmond, distante pochi chilometri da Alkmaar, di cui l'obiettore, dal 1638, era divenuto arciprete. La richiesta di redigere quelle che sarebbero divenute le *Prime Obiezioni* gli giunse per mezzo dei due canonici del Capitolo di Haarlem Joan Albert Bannius e Augustinus Alstenius Bloemaert, amici di Cartesio. Caterus era un teologo cattolico, formato al tomismo e influenzato da Francisco Suárez (Cfr. VERBEEK, T., «Caterus, Johannes», in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by L. Nolan, New York, Cambridge University Press, 2016, pp. 89-91; AGOSTINI, I.; BELGIOIOSO, G., «Nota introduttiva. Meditazioni», in René Descartes, *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 668; MARION, J.-L., «Des *Meditationes aux Objectiones et Responsiones*», in René Descartes, *Œuvres complètes. 4.-1. Méditations métaphysiques; Objections et réponses (I à VI)*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Gallimard, Paris, 2018, p. 37).

Le *Prime Obiezioni*, composte nell'estate 1640, furono trasmesse a Mersenne insieme al manoscritto delle *Meditazioni* l'11 novembre dello stesso anno (Cfr. SCRIBANO, E., *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Bari-Roma, Laterza, 2008, p.5)

¹³ Cfr. SCRIBANO, E., *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Bari-Roma, Laterza, 2008, p.5.

obiezioni sullo scritto, da pubblicare in appendice a quest'ultimo con le repliche dell'autore¹⁴.

Così videro la luce i sei gruppi di *Obiezioni* che sarebbero stati inseriti nella prima edizione latina delle *Meditazioni*, in aggiunta alle *Prime*, quelle di Caterus: le *Seconde* e le *Seste*, redatte da Mersenne stesso e da altri intellettuali vicini al suo circolo; le *Terze*, ad opera di Thomas Hobbes (1588-1679)¹⁵; le *Quarte*, composte da Antoine Arnauld (1612-1694)¹⁶; le *Quinte*, di Pierre Gassendi (1592-1655)¹⁷. È a queste ultime obiezioni che riserveremo, tra tutte, una particolare attenzione¹⁸.

¹⁴ Cfr. SCRIBANO, E., *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Bari-Roma, Laterza, 2008, p.5; ARIEW, R., «Objections and Replies», in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by L. Nolan, New York, Cambridge University Press, 2016, p. 541.

Il caso dell'inclusione in un solo volume di un testo di tale importanza per la storia del pensiero, di obiezioni di intellettuali contemporanei e di risposte dell'autore costituisce un *unicum* nella letteratura filosofica. Il dialogo platonico e la *quaestio* medievale, che pure presentano un dinamismo dialettico interno, non consentono agli obiettori una pari possibilità di ricevere una risposta quasi immediata ai propri rilievi e, dunque, di poter contro-argomentare (Cfr. MARION, J.-L., «Des *Meditationes aux Objectiones et Responsiones*», in *Œuvres complètes. 4.-I. Méditations métaphysiques; Objections et réponses (I à VI)*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Gallimard, Paris, 2018, p. 33).

¹⁵ Thomas Hobbes divenne un membro del circolo di Mersenne dopo essersi trasferito a Parigi nel 1640, per via degli sviluppi politici legati alla Guerra Civile inglese. L'anno successivo il frate minimo poté chiedergli di redigere dei rilievi critici sulle *Meditazioni*; le sue *Terze Obiezioni* sono, assieme alle *Quinte*, le più avverse e polemiche rispetto alle tesi cartesiane (Cfr. SORELL, T., «Hobbes, Thomas», in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by L. Nolan, New York, Cambridge University Press, 2016, pp. 362-365. Le *Terze Obiezioni* furono trasmesse a Descartes il 22 gennaio 1641 (Cfr. AGOSTINI, I.; BELGIOIOSO, G., «Nota introduttiva. Meditazioni», in René Descartes, *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 669).

¹⁶ Antoine Arnauld fu un leader del circolo parigino nato presso l'abbazia parigina di Port Royal e un rappresentante di spicco dell'agostinismo classico. La sua produzione teologica riguardò soprattutto temi legati alla controversia sull'*Augustinus* di Giansenio (1585-1638). Le *Quarte Obiezioni* sulle *Meditazioni* inaugurarono la sua produzione filosofica, che proseguì con la *Grammatica* composta nel 1660 con Claude Lancelot, la *Logica di Port Royal* elaborata nel 1622 con Pierre Nicole ed i *Nuovi elementi di Geometria* del 1667. Rilevanti, nell'ultima parte della sua vita, furono la corrispondenza con G.W. Leibniz (1646-1716) sul *Discorso di Metafisica* iniziata nel 1686, i testi composti tra il 1683 e il 1694 durante la controversia con Nicolas Malebranche (1636-1715) relativa a questioni di teoria della conoscenza e di teologia razionale e rivelata, e gli scritti sulla verità, le idee e la libertà umana redatti tra il 1680 e il 1690 (Cfr. MOREAU, D., «Arnauld, Antoine», in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by L. Nolan, New York, Cambridge University Press, 2016, pp. 31-33).

Le *Quarte Obiezioni* giunsero a Leida attorno al 25 febbraio 1641 (Cfr. AGOSTINI, I.; BELGIOIOSO, G., «Nota introduttiva. Meditazioni», in René Descartes, *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 670).

¹⁷ Cfr. ARIEW, R., «Objections and Replies», in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by L. Nolan, New York, Cambridge University Press, 2016, p. 541.

¹⁸ Le peculiarità che le *Quinte* presentano rispetto agli altri gruppi di *Obiezioni* sono riassunte efficacemente da Pierre-Félix THOMAS in un passo della sua monografia sul pensiero filosofico gassendiano (*La philosophie de Gassendi*, Paris, Félix Alcan, 1889, pp. 13-14): «La dernière polémique sérieuse de Gassendi est celle qu'il soutient contre Descartes: cette polémique tour à tour bienveillante et passionnée, acerbe et courtoise, achève de nous bien faire connaître son originalité et sa puissance de critique. C'est que, de tous les contradicteurs qu'eut à réfuter Descartes, le plus pressant, le plus habile, le plus difficile à vaincre fut Gassendi. Plus souple que Cratèrus et Mersenne dont les arguments se succèdent toujours graves et mesurés ; plus pénétrant et plus subtil que Hobbes, si vif cependant et si prompt à l'attaque ; moins proluxe

La redazione delle *Quinte Obiezioni* fu richiesta da Mersenne¹⁹ a Gassendi, che nel 1641 era giunto a Parigi, dove sarebbe rimasto per un lungo soggiorno, perché nominato membro del clero dell'assemblea di Mantes²⁰. Il frate minimo lo incontrò, stando a quanto sostenuto da Bougerel, il 9 febbraio, raggiungendolo con il testo delle *Meditazioni*:

Le 9. Février, il fut rendre le visite au P. Mersenne, qui fut charmé de le revoir; & comme celui-ci ne pensoit qu'à trouver des sçavans, qui voulussent proposer à Descartes des objections sur ses méditations métaphysiques, il ne l'entretint que de cet ouvrage, & lui promit de lui communiquer: Gassendi demanda seulement six semaines de tems, à cause de son affaire²¹.

La lettera di Gassendi a Louis de Valois del 3 maggio 1641 ci permette di affermare che in quella data l'esame dello scritto cartesiano avesse già avuto inizio – e probabilmente da tempo, viste le menzioni sintetiche di alcuni argomenti e contenuti dell'opera:

[...] Absoluo examen Primæ Philosophiæ, siue Metaphysicæ Renati Cartesij viri celeberrimi, quam manu-scriptam Mersennus habuit, meæque censuræ commisit. Operis argumentum rogas? Ecce author illud distribuit in Meditationes sex, quarum Prima inscribitur. *De iis, quæ in dubium reuocari possunt*. Secunda *de natura Mentis humanæ, quod ipsa sit notior, quam corpus*. Tertia *de Deo, quod existat*. Quarta *De vero, & falso*. Quinta *de essentia rerum naturalium, & iterum de Deo, quod existat*. Sexta *De rerum naturalium existentia, & reali Mentis a corpore distinctione*. Vis pernosce quidpiam vberius? Ecce *In Prima* dubium facit, quidquid in hunc diem cognouit, tum ob frequentem Sensuum fallaciam: tu mob somniorum delusionem, ob quam certus esse non potest, iam-ne dormiat, an vigilet; tum ob quempiam forte errorem, in quem possit, nisi a Deo, saltem a malo Genio induci. *In Secunda, Cogito*, inquit, *igitur existo*: ac tum requirit acquid-nam sit, animaduertitque se non esse corpus, sed præcise rem cogitantem. Heinc se dicit Mente, quæ corpora esse iudicans, quia illa cognoscit, tanto magis se esse inferat, quanto se clarius, hoc est, cogitatione propria cognoscit. | *In Tertia* habet pro Regula, *Quidquid clare, distinctique percipit, verum esse*; vnde & quia cognoscit per Ideas, & Idearum vna repræsentat Deum, scilicet substantiam æternam, infinitam, omnipotentem, ac cætera; Et hæc Idea tantum habet realitatis obiectiuæ, ut neque ipse, neque alia causa præter Deum producere illam in Mente potuerit: Eamobrem cum ipsam clare, distincteque percipiat, & aliunde a Deo se habere sciat, neque ea in re possit decipi; concludit existere Deum. *In Quarta*, probat Deum fallere non posse, esse se errori obnoxium, quod de nihilo participet; errorem esse Voluntatis, seu arbitrij, quatenus latius, quam Intellectus, patet, & iudicium de rebus fert, quas Intellectus non percipit clare. *In Quinta* agnoscit se habere Ideas corporeorum accidentium, vt extensionis, ac figuræ; & accepta figurarum vna, vt puta Triangulo, argumentatur Deum necessario existere, quia non minus impossibile est concipere Deum, seu Ens perfectissimum, cui deit

que le P. Bourdin et d'un goût beaucoup plus sûr, Gassendi semble réunir en lui la force des uns et l'adresse des autres, et, comme il a plus d'esprit qu'eux tous, ses traits blessent plus sûrement».

¹⁹ *Instantiæ V in Meditationem VI*, art. 1, DM 310: «[...] & dubitationes, quæ nobis supersunt, quales supersunt, objicimus; si qui objici sibi ipsas volunt, ut te per Mersennum voluisse mihi constitit».

²⁰ *Cfr.* CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE, *Pierre Gassendi. Sa vie et son œuvre. 1592-1655*, Parigi, Éditions Albin Michel, 1955, p. 37.

²¹ *Cfr.* BOUGEREL, J., *Vie de Pierre Gassendi*, Paris, Jacques Vincent, 1737, pp. 191-192: «Le 9. Février, il fut rendre le visite au P. Mersenne, qui fut charmé de le revoir; & comme celui-ci ne pensoit qu'à trouver des sçavans, qui voulussent proposer à Descartes des objections sur ses méditations métaphysiques, il ne l'entretint que de cet ouvrage, & lui promit de lui communiquer: Gassendi demanda seulement six semaines de tems, à cause de son affaire».

existentia perfectionis præcipua, quam concipere Triangulum, qui non habeat tres angulos pareis duobus rectis. Additque propositionem, quod Deus existat, certiore esse quacumque alia etiam Mathematica; quod de cæteris certum esse non liceat, nisi prius constiterit Deum esse, neque esse fallacem. In *Sexta* ratiocinatur, esse aliquid, præter seipsum, idest præter Mentem, ac specialiter proprium corpus, & quia habet Ideam corporis distinctam ab Idea Mentis, concludit esse proinde Mentem distinctam a corpore; ac existere sine illo posse. Quid de istis sentiam, cognoscere aues? Cum conclusiones prorsum amplectar, nempe Deum existere, Mentem separabilem esse; non adrident tamen ratiocinia, quibus ille putat se eas demonstrasse. Hæc & non habui, & habui scribenda. Tu optime Vale, DECVS PRINCIPVM, & Præsidium meum. Parisiis, v. Non. Maias M. DC. XLI²².

Il 16 maggio la composizione delle *Obiezioni* era conclusa²³ e, tra il 18 e il 19 dello stesso mese, furono trasmesse a Cartesio²⁴.

L'autore delle *Meditazioni* aveva più volte espresso la propria considerazione per la competenza scientifica di Gassendi, che prima del 1641 era già noto, in particolare studioso di matematica, ottica ed astronomia²⁵. In tre lettere a Mersenne, tra la fine del 1629 e l'inizio del 1630, aveva dichiarato di tener conto delle osservazioni gassendiane sul fenomeno ottico della corona attorno alla fiamma della candela:

Monsieur et Révérend Père,

Vous m'étonnez de dire que vous avez vu si souvent une couronne autour de la chandelle, et semble à voir comme vous la décrivez, que vous ayez une invention pour la voir quand il vous plaît. Je me suis frotté et tourné les yeux en mille sortes pour tâcher à voir quelque chose de semblable, mais il m'est impossible. Je veux bien croire toutefois que la cause en doit être rapportée aux humeurs de l'œil, ce que vous pouvez aisément justifier, si tout le monde ne les voit pas à même temps, et je serais bien aise de savoir quand vous les voyez: si c'est la nuit, lorsque vos yeux sont fort chargés des vapeurs du sommeil, ou bien après avoir beaucoup lu ou veillé ou jeûné; si c'est en temps clair ou pluvieux, si dans une chambre ou bien dehors en un air plus libre, etc. Et cela posé, je pense en pouvoir rendre raison; mais ce qui paraît autour du soleil est chose toute différente, ce qui se prouve par cela même que vous me mandez, à savoir | que l'ordre des couleurs est différent. Je ne veux pas mettre en doute ce qu'assure Mr Gassendi, et veux bien croire qu'il ait observé plusieurs fois le diamètre de la couronne de 45 degrés; mais je conjecture qu'il y a des couronnes de toutes sortes de grandeurs au-dessous de celle-là, et que celles qui ne paraissent que comme un cercle blanc ou roussâtre, sont plus petites. Que si l'expérience ne s'y accorde, j'avoue que je ne sais pas encore la raison des couronnes²⁶;

²² *Petri Gassendi Epistolae. Lettera del 3 maggio 1641 a Louis de Valois*, OO VI 106b-107a.

²³ *Conclusio. Dubitationes*, DM 317: «Scribebam Parisiis, Postridie Eidus Majas, an. sal. 1641».

²⁴ *Cfr.* AGOSTINI, I., BELGIOIOSO, G., «Nota introduttiva. Meditazioni», in René Descartes, *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 670.

²⁵ *Cfr.* LENNON, T.M., «Pandora; or, essence and reference: Gassendi's nominalist objection and Descartes' realist reply», in *Descartes and his contemporaries. Meditations, objections and replies*, ed. by R. Ariew and M. Grene, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1995, p. 159; LoLORDO, A., «Gassendi's Critique of Descartes», in *Pierre Gassendi. Humanism, Science and the Birth of Modern Philosophy*, ed. by Delphine Bellis, Daniel Garber and Carla Rita Palmerino, London – New York, Routledge, 2023, p. 193.

²⁶ *Descartes à Mersenne*, 18 dicembre 1629, AT I 83-84, B 25, p. 98.

sulle macchie solari:

Je vous remercie de ce que vous m'offrez de m'envoyer les observations de Monsieur Gassendy; je ne voudrais pas vous donner tant de peine, puisqu'elles ne sont point imprimées. Je serais seulement bien aise | de savoir généralement s'il a pu voir plusieurs taches au Soleil, et combien il en a vu en même temps; si elles vont toutes de même vitesse, et si leur figure paraît toujours ronde. Je voudrais bien aussi savoir s'il a observé certainement que la réfraction de l'air fit paraître les Astres plus haut élevés, lorsqu'ils sont près de l'horizon, qu'ils ne sont en effet; et supposé qu'il l'ait observé, savoir si cette réfraction a lieu aussi en la lune; comme aussi si cette réfraction est plus grande ou plus petite aux Astres qui sont proches de l'horizon vers le Septentrion, qu'en ceux qui sont vers le Midi²⁷;

e sulla meteorologia:

Pour les neiges, il a un peu neigé ici au même temps que vous marquez, et fait un peu froid quatre ou cinq jours, mais non pas beaucoup. Mais tout le reste de cet hiver, il a fait si chaud en ce pays, qu'on n'y a vu ni glace ni neige, et j'avais déjà pensé vous l'écrire, pour me plaindre de ce que je n'y avais su faire aucune remarque, touchant mes Météores. Au reste, si M. Gassendy a quelques autres remarques touchant la neige, que ce que j'ai vu dans Kepler, et remarqué encore cet hiver, de Nive sexangula et Grandine acuminata, je serai bien aise de l'apprendre; car je veux expliquer les Météores le plus exactement que je pourrai²⁸.

Al tempo, sostiene Bougerel, tra i due non vi era stato che un incontro²⁹; sarebbe avvenuto per la prima volta forse attorno al 1628³⁰.

È ragionevole pensare, con Beyer, che i rapporti tra i filosofi si siano incrinati attorno al 1637, a causa della pubblicazione di uno dei *Saggi del Discorso sul metodo*: presentando nelle *Meteore* una propria spiegazione del fenomeno del parelio³¹, Cartesio non avrebbe menzionato il volumetto del 1629, la cui pubblicazione era stata curata dal comune conoscente Henricus Reneri (1592-1639), in cui Gassendi si era occupato del medesimo tema³². Un'omissione che quest'ultimo, secondo Bougerel, che a sua volta riprende la biografia cartesiana di Baillet, non mancò di ricordare a Mersenne, nel momento in cui questi gli richiese la composizione delle *Obiezioni*:

²⁷ Descartes à Mersenne, gennaio 1630, AT I 112-113, B 26, p. 120.

²⁸ Descartes à Mersenne, 4 marzo 1630, AT I 127, B 28, p. 130.

²⁹ Cfr. BOUGEREL, J., *Vie de Pierre Gassendi*, Paris, Jacques Vincent, 1737, p. 93: «Jusques alors [1630] Gassendi n'avoit encore parlé qu'une seule fois à Descartes».

³⁰ Cfr. BEYER, C.J., «Comment Descartes Combattit Gassendi», in *PMLA*, vol. 59, n.2 (jun. 1944), p. 446.

³¹ Per la sezione del saggio, si veda *Météores. De l'apparition de plusieurs soleils, Discours Dernier*, AT VI 354-366, B Op I 472-486.

Cfr. BEDOUELLE, T., «L'unité de la science et son objet. Descartes et Gassendi: deux critiques de l'aristotélisme», *Les Études philosophiques*, n. 1/2 (janvier-juin 1996), p. 50.

³² Si tratta di *Phaenomenon rarum et illustre Romae observatum XX. Martii anno 1629. Subjuncta est causarum explicatio brevis clarissimi philosophi ac mathematici D. Petri Gassendi*, Amstelodami, Hesselum Gerardi, 1929.

Le 9. Février, il fut rendre le visite au P. Mersenne, qui fut charmé de le revoir; & comme celui-ci ne pensoit qu'à trouver des sçavans, qui voulussent proposer à Descartes des objections sur ses méditations métaphysiques, il ne l'entretint que de cet ouvrage, & lui promit de lui communiquer: Gassendi demanda seulement six semaines de tems, à cause de son affaire. Nous voyons dans Baillet que Gassendi étoit choqué contre Descartes, parce que celui-ci dans son traité des Météores avoit parlé des parhélies sans daigner le citer, & que Gassendi avoit regardé son silence comme une injustice, d'autant plus que Descartes n'avoit eu communication de ce phénomène que par son canal; qu'il n'avoit pû ignorer la dissertation qu'il avoit envoyée à Renéri leur ami commun³³.

Se Descartes, nel ricevere le *Quinte Obiezioni*, doveva essere bendisposto nei confronti di Gassendi (comunica a Mersenne, in seguito ad una prima scorsa, di averle apprezzate³⁴), per via della considerazione per i suoi contributi scientifici, è plausibile che il filosofo di Digne, invece, nel redigerle, non avesse scordato passati rancori e, dunque, non sembra di poter condividere la certezza con cui LoLordo sostiene che le ragioni dell'ostilità rilevabile nelle *Cinquièmes Objections* fossero di natura strettamente filosofica³⁵. Lo si può ritenere maggiormente credibile, invece, per quanto riguarda Cartesio, il cui atteggiamento nei confronti del Quinto Obietto, effettivamente, mutò in concomitanza con l'analisi più puntuale dei rilievi gassendiani finalizzata alla redazione delle *Risposte*.

Queste furono trasmesse a Mersenne in due momenti, il 16 e il 23 giugno 1641 e, nella lettera che accompagnò il secondo invio, Descartes non celò in alcun modo il disprezzo per le *Objectiones* gassendiane:

Vous verrez que j'ai fait tout ce que j'ai pu pour traiter Mr Gassendi honorablement et doucement; mais il m'a donné tant d'occasions de le mépriser | et de faire voir qu'il n'a pas le sens commun et ne sait en aucune façon raisonner, que j'eusse trop laissé aller de mon droit, si j'en eusse moins dit que je n'ai fait; et je vous assure que j'en aurais pu dire beaucoup davantage³⁶.

Nello stesso scritto Descartes diede a Mersenne delle indicazioni sul trattamento da riservare alle *Quintae Objectiones* e *Responsiones*, chiedendo che l'autore delle prime si

³³ Cfr. BOUGEREL, J., *Vie de Pierre Gassendi*, Paris, Jacques Vincent, 1737, pp. 191-192.

³⁴ Cfr. Lettera di Descartes a Mersenne, 27 maggio 1641, pubblicata da E.-J. BOS in «Two Unpublished Letters of René Descartes: On the Printing of the Meditations and the Groningen Affair», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 92 (2010), n.3, pp. 290-303.

³⁵ Cfr. LOLORDO, A., «Gassendi's Critique of Descartes», in *Pierre Gassendi. Humanism, Science and the Birth of Modern Philosophy*, ed. by Delphine Bellis, Daniel Garber and Carla Rita Palmerino, London – New York, Routledge, 2023, p. 194.

³⁶ *Descartes à Mersenne*, 23 giugno 1641, AT III 388-389, B 317, p. 1480.

rendesse noto e che le seconde non fossero mostrate a Gassendi che dopo la pubblicazione delle *Meditazioni*, per timore che questi vi si opponesse³⁷:

Mon Révérend Père,

Je vous envoie le reste des objections de Mr Gassendi, avec ma réponse. Touchant quoi, je vous prie de faire imprimer, s'il est possible, lesdites objections, avant que l'auteur voie la réponse que j'y ai faite; car, entre nous, je trouve qu'elles contiennent si peu de raison, que j'apprehende qu'il ne veuille pas permettre qu'elles soient imprimées, lorsqu'il aura vu ma réponse; et moi, je le désire entièrement, car, outre que je serais marri que le temps que j'ai pris à les faire fût perdu, je ne doute point que ceux qui ont cru que je n'y pourrais répondre, ne pensassent que ce serait moi qui n'aurais pas voulu qu'elles fussent imprimées, à cause que je n'aurais pu y satisfaire. Je serai bien aise aussi que son nom y soit en tête, ainsi qu'il l'a mis. Il est vrai que, pour ce dernier, s'il ne le veut pas permettre, il a droit de l'empêcher, à cause que les autres n'ont point mis leurs noms; mais il ne peut pas empêcher qu'elles ne soient imprimées. Et je vous prie aussi de donner au libraire la même copie que j'ai vue, pour être imprimée, afin qu'il n'y ait rien de changé³⁸.

Circa i motivi per cui Cartesio ipotizzasse un intervento di Gassendi volto a impedire la diffusione del volume, in seguito alla lettura delle *Risposte*, sono state avanzate più ipotesi. In primo luogo, che Descartes stesso considerasse eccessive nei toni le proprie repliche, e ritenesse che tale aggressività avrebbe potuto contrariare l'obbiettore a tal punto da suscitare la reazione. Una seconda spiegazione sembra, tuttavia, più interessante: è possibile che Gassendi, al momento della redazione delle *Obiezioni*, non sapesse che queste sarebbero state pubblicate insieme a delle repliche, come egli stesso scrisse al conte di Alais:

Nihil fuerat opus, OPTIME PRINCEPS, conscribi ad te Cartesianæ Metaphysicæ argumentum; quando ea iam excuditur, Mersennusque noster editionem curat. Ita ipsemet est nuper confessus, qui initio celauerat; adiecitque imprimi vna cum Obiectiones alias, tum Animaduersiones meas solutione iam a Cartesio missa. Requiui ipsum, ut mihi illius copiam faceret, cum vero tergiuersaretur, an-non facis, inquam, quod Antagonista se acerbiolem præbyut, vererisque ne ex lectione aliquid molestiæ creetur? annuit ingenue; tum autem ego, Tu non igitur me sat nosti, qui si quidrationis occurrat, ardentem excipiam; si quid stomachi, facile condonem? Dedit itaque demum pellegendam. Cum perficissem, quam bene, inquam, mecum agitur, quod meæ Animaduersiones secundum totam seriem cum Responionibus imprimantur! quippe erit vnde Lectores æquum de controuersia, deque stylo iudicium ferant. Hæc ipse ad illum: Tu OPTIME PRINCEPS, cum liber erit præ manibus, quid id totum sit, vberius cognosces, | Heic solum addo, per-mirum esse, quam simus quisque nostri amantes, quam sententiæ semel infixæ tenaces, quam contradictionis minime tatientes! Cumque id minus quemlibet deceat, tum præcipue virum sapientiam professum, qui dignus esse eo nomine, nisi pro scopo habeat veritatem solam non potest. Non modo enim æquum videtur,

³⁷ Cfr. LOLORDO, A., «Gassendi's Critique of Descartes», in *Pierre Gassendi. Humanism, Science and the Birth of Modern Philosophy*, ed. by Delphine Bellis, Daniel Garber and Carla Rita Palmerino, London – New York, Routledge, 2023, p. 194; BELLIS, D., «Cinquièmes Objections et Réponses», in *Les Méditations Métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, a cura di D. Arbib, Parigi, Vrin, 2019, pp. 309-310.

³⁸ *Descartes à Mersenne*, 23 giugno 1641, AT III 384, B 317, p. 1476.

vt patiamur Placita nostra controuerti ab aliis; sed etiam vt ipsimet nos veritatis ergo, ipsa euertamus³⁹.

Se fosse vero, il timore di Cartesio non sarebbe stato tanto che le *Risposte* potessero urtare la sensibilità di Gassendi, quanto che questi ne scoprisse l'esistenza prima che a stampa e diffusione avvenute.

In ogni caso, Mersenne finì per contravvenire alle direttive di Descartes e per mostrare prima della pubblicazione le *Quinte Risposte* a Gassendi, che per questo poté scrivere di esse il 19 luglio 1641, nella lettera già citata⁴⁰. Un'ulteriore prova è costituita dalla testimonianza di Morin⁴¹, che racconta di aver presenziato all'evento, svoltosi nella cella del frate minimo⁴²:

Cum Cartesius in suis *Meditationibus metaphysicis* ex suis principijs deduxisset se esse praecise rem cogitantem, id est Mentem Animum, Intellectum, Rationem, Gassendus ad subsannandum proclivis, sub hac prosopopoeia *O bona Mens* ridicule interrogavit et allocutus est Cartesium; qui graviter ferens se indigne tractari, Gassendum appellavit *Carnem*, et sub hac prosopopoeia *ô bona Caro* lepide ipsi respondit, sed sine convitijs. Praesens eram quando R.P. Mersennus primum illius responsionis attulit nuncium Gassendo, qui inde tanto furore coram nobis correptus est, ut in ictu oculi instar galli indici toto vultu rubuerit, vindictamque minitans, non nisi balbutiendo eloqui posset.

Non ci è nota la reazione di Gassendi alla lettura delle *Responsiones*; anche Cartesio doveva ignorarlo, se nella lettera a Mersenne del 22 luglio, dichiarando di avergli riservato un trattamento equo, presentava come un'ipotesi l'eventualità che egli si offendesse⁴³:

Pour M. Gas(sendi), il me semble qu'il serait fort injuste, s'il s'offensait de la réponse que je lui ai faite; car j'ai eu soin de ne lui rendre que la pareille, tant à ses compliments qu'à ses attaques, nonobstant que j'ai toujours ouï dire que le premier coup en vaut deux, en sorte que, bien que je lui eusse rendu le double, je ne l'aurais que justement payé. Mais peut-être qu'il est touché de mes réponses, à cause qu'il y reconnoit de la vérité, et moi je ne l'ai point été de ses objections pour une raison toute contraire; si cela est, ce n'est pas ma faute. Pour ce que j'ai mis, que *satis commode possum respondere*, le mot *satis commode* ne regarde pas la force des raisons, mais seulement la facilité que j'aurai à les trouver; et ainsi il ne signifie autre chose que *facile*, mais il m'a semblé plus

³⁹ *Petri Gassendi Epistolae. Lettera del 19 luglio 1641 al Conte di Alais*, OO VI 111-112.

⁴⁰ Cfr. BELLIS, D., «Cinquièmes Objections et Réponses», in *Les Méditations Métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, a cura di D. Arbib, Parigi, Vrin, 2019, pp. 309-310.

⁴¹ Cfr. MORIN, J.-B., *Dissertatio de atomis et vacuo contra Petri Gassendi philosophiam epicuream*, Parisiis, 1651, pp. 20-21.

⁴² Cfr. BUCCOLINI, C., «Mersenne lettore delle *Rationes more geometrico dispositae* di Descartes», in *Studi Cartesiani*, a cura di F. A. Sulpizio, Lecce, Milella, 2000, p. 145.

⁴³ Cfr. LENNON, T.M., «Pandora; or, essence and reference: Gassendi's nominalist objection and Descartes' realist reply», in *Descartes and his contemporaries. Meditations, objections and replies*, ed. by R. Ariew and M. Grene, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1995, p. 160.

modeste. Et l'autre, que *existentia Dei partem divinae essentiae facit*, il est bien clair que je n'entends pas parler de parte physica, mais seulement qu'*existentia est*, comme vous dites, *de intrinseco conceptu essentiae | divinae*. Et pour ceux qui voudraient fonder des objections sur de telles pointilles, il ne feraient que témoigner par là qu'ils n'auraient rien à dire qui fût solide, et ainsi se feraient plus de tort qu'à moi⁴⁴.

Qualunque sia stata, di certo non si tradusse in azioni volte ad impedire la pubblicazione del proprio gruppo di *Objectiones* nel volume delle *Meditazioni*, la cui stampa, presso l'editore Soly di Parigi, si concluse senza problemi il 28 agosto 1641⁴⁵.

b.1. Quali gruppi di *Objectiones* e *Responsiones* erano noti al Quinto Obietto?

Non è noto se Gassendi, al momento della redazione delle *Quinte*, avesse letto alcune delle altre osservazioni critiche. Relativamente alle *Obiezioni* dei primi quattro gruppi, è possibile che ciò si sia verificato: le *Prime*, come si è visto, con le *Risposte*, erano giunte a Mersenne dall'Olanda insieme al manoscritto delle *Meditazioni* nel novembre 1640; le *Seconde*, *Terze* e *Quarte*, invece, erano già pervenute al frate minimo, che a sua volta le aveva inviate a Cartesio, da cui aveva ricevuto le repliche entro il marzo 1641.

Nel periodo della redazione delle *Quinte Obiezioni*, il maggio 1641, un esemplare di ognuno degli altri gruppi – ad eccezione del sesto, naturalmente, che sarebbe stato redatto solo più tardi, tra fine giugno e inizio luglio – si trovava presso Mersenne a Parigi, città dove risiedeva anche Gassendi.

Egli stesso conferma di aver avuto l'occasione di visionare una raccolta di *Obiezioni* e *Risposte*, su offerta dello stesso Mersenne; sostiene, tuttavia, di aver rifiutato, per non intraprendere l'esame delle *Meditazioni* con spirito prevenuto:

Prodiere e prælo superiore autumnu tuæ illæ Meditationes, quarum exemplum MS. Mersennus mecum communicarat. Adjuncta iis fuit Objectionum, Responsionumque congeries, quas me, cum ad te scriberem, legisse, haud vere supponis: quippe oblatas a Mersenno videre prorsus nolueram; ne præoccupatus accederem ad Meditationum examen⁴⁶.

⁴⁴ *Descartes à Mersenne*, 22 luglio 1641, AT III 416-417, B 321, p. 1506.

⁴⁵ Cfr. AGOSTINI, I.; BELGIOIOSO, G., «Nota introduttiva. *Meditazioni*», in René Descartes, *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, p. 671-672; SCRIBANO, E., *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Bari-Roma, Laterza, 2008, p. 5.

⁴⁶ *Scribendi occasio. Instantia*, art. 1, DM 3.

È inoltre da segnalare come, dichiarando che con il manoscritto dell'opera vi fossero non solo delle *Obiezioni*, ma anche alcune *Risposte*, Gassendi contraddicesse le proprie dichiarazioni al Conte di Alais, al quale aveva raccontato di aver scoperto solo in un secondo momento delle *Responsiones*. Ciò fa pensare, inoltre, che la richiesta di Descartes a Mersenne di tenere Gassendi all'oscuro delle *Risposte* sino alla pubblicazione delle *Meditazioni* (lettera del 23 giugno 1641) giungesse troppo tardi.

Come si è visto, nel maggio 1641 a Parigi si erano verificate tutte le condizioni materiali necessarie affinché Pierre Gassendi potesse visionare alcune delle altre *Obiezioni* prima della redazione delle proprie. Sul fatto che egli le abbia effettivamente lette, tuttavia, non è possibile esprimersi con certezza. Non essendo emersi dall'analisi del testo gassendiano, poi, riferimenti espliciti a precedenti gruppi di rilievi critici, la questione risulta impossibile da determinare.

c. *Le Instantiae*

Dopo la pubblicazione delle *Meditationes*, Gassendi, ritenendo che le proprie questioni fossero state aggirate o lasciate irrisolte, iniziò a lavorare a delle contro-repliche alle *Risposte* cartesiane. Anche se la data posta in calce è il 15 marzo 1642⁴⁷, la redazione

⁴⁷ *Conclusio. Instantia*, DM 319: «Parisiis, Eidib. Mart. MDCXLII».

delle *Instantiae* dovette concludersi nell'inverno precedente⁴⁸, a partire dal quale ebbero una prima circolazione, limitata ad un piccolo gruppo di conoscenti dell'autore⁴⁹.

⁴⁸ Fa parte dei contenuti delle *Istanze* il sintetico inventario dei contenuti delle *Meditazioni* redatto da Gassendi, che si riporta di seguito; tale sintesi è riportata fedelmente sezione della prima parte del *Syntagma Philosophicum* che prende il nome di *Logica Cartesii* (*Syntagma Philosophicum*, OO I 66). Cfr. ROCHOT, B. «Gassendi et la 'Logique' de Descartes», in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 145 (1955), pp. 300-302.

Cfr. *Instantiae I in Meditationem II*, art. 4, DM 34-36: «*Med. I. Primo, Cum seu somnians, seu a Deo deceptus, seu a maligno Genio delusus in eo statu sim, ut omnia, quæ video, & quæcumque memini, esse falsa supponam; Animadverto saltem me Esse, qui ita suppono, sive cogito; nam & quamvis fallar, non fallerer tamen, nisi essem.*

Med. 2. Secundo, Subit consequenter cogitatio, quid sim: deprehendo autem me esse non extensionem, non figuram, non alia, quæ spectant ad naturam corpoream; sed esse præcise rem cogitantem, hoc est intelligentem, imaginantem, sentientem, volentem, nolentem, dubitantem Quare & hanc pronuncio esse naturam meam, ut sim Res cogitans, quæ appeller Mens, animus, Intellectus, ratio; & mea proinde natura non modo est nota, verum etiam notior, quam sit natura corporis.

Med. 3. Tertio, Cum certus sim me esse rem cogitantem, animadverto hanc certitudinem aliunde non esse, quam ex eo, quod clara est, & distincta perceptio: Igitur possum pro Regula generali statuere, Illud omne esse verum, quod valde clare, & distincte percipio. Et quia tamen memini me alias deceptum, cum certa, ac vera haberem, quæ videbar mihi clare, & distincte percipere: An-non & deinceps hæc regula fallat, cum, ut alia reticeam, Deus forte sit, qui talem me fecerit, ut errarem? Itaque disquirendum est, utrum Deus sit, & possit-ne esse deceptor.

Quarto, *Esse porro Deum manifeste agnosco ex Idea, quam in me habeo substantiæ infinitæ, æternæ, omnipotentis, omnisciæ, &c. Cum realitas enim objectiva hujusce Ideæ sit perfectior, quam ut vel a me, vel a quacumque re finita produci potuerit (repugnat enim perfectionem esse in effectum, quam in causa majorem,) Sequitur ut illa fuerit producta in me a causa infinita, | æterna, &c. qualem Deum esse dicimus; Quocirca & necesse est talem causam, seu Deum esse, qui & Ideam, & me (qui ab illa non distinguor) produxerit.*

Med. 4. Quinto, Cum nulla sit in Deo mei authore imperfectio, sequitur, ut nolit me falli. Quare tamen fallor? Nempe quia omnino perfectus non sum. ut taceam me habere voluntatem latius patentem, quam intellectum. An-non possum cavere, ne fallar? Possum, si nihil quidem ut verum admittam, nisi quod clare, & distincte percipiam. Cæterum quia ista clara, distinctaque perceptio est aliquid: Igitur Deum habet Authorem: Et quia Deus fallax non est (hoc enim repugnat summæ bonitati) sequitur, ut nunquam fallar, quotiescumq; aliquid clare, & distincte percipio. Et quare tamen alias fallebar? videlicet quoniam res clare, atque distincte non percipiebam.

Med. 5. Sexto, Quoniam ex Idea Dei sequitur Deum esse, An-non ex Ideis rerum materialium sequitur quoque res materialeis, de quibus initio dubitabam, esse? Hoc postea; interea agnosco me clare, & distincte imaginari quantitatem, figuram, motum, & alia, quæ sunt de essentia rerum materialium. Agnosco etiam esse in me Ideas rerum, quæ tametsi nusquam sint, habeant tamen suas veras, æternas, immutabileisque naturas; qualis est Idea Trianguli, de quo varias proprietates demonstro.

Septimo, Si ex eo solo, quod possum alicujus rei Ideam ex cogitatione mea depromere, sequitur ea omnia, quæ ad ullam rem pertinere clare & distincte percipio, revera ad illam pertinere; Nunquid inde quoque haberi potest argumentum, quo exsistentia Dei probetur? Certe. Nam Idea Dei repræsentat Ens summe perfectum, Tam autem repugnat Ens summe perfectum esse sine aliqua perfectione, ut puta exsistentia, quam repugnat triangulum non habere tres angulos pares duobus rectis.

Octavo, Quin-etiam, cum norim Deum esse causam, cur aliquid clare, & distincte percipiam, non modo cognosco Deum esse, sed ex hac etiam cognitione certus reddor aliarum rerum, etiam demonstrationum Geometricarum; quas subdubitarem posse non esse certas (licet clare, & evidenter prius cognititas) nisi in me defixum esset clarum, & distinctam perceptionem non esse fallacem, quoniam a Deo est, qui non potest esse deceptor.

Nono, Ad res materialeis ut redeam, quia illas clare, & distincte (saltem ut puræ Mathesios objectum) percipio: hoc primum novi, quod possint exsistere. Quippe Deus est capax efficiendi quicquid ego sum capax percipiendi, nihilque unquam ab illo fieri non posse judicavi, nisi propter hoc, quod illud a me distincte percipi repugnat; ne interim possibilitatem arguam ex imaginandi facultate, quæ cum imagine corporea, & attentione ad corpus est, secus quam facultas intelligendi. |

La prima edizione avvenne, si vedrà, solo più tardi, nel 1644. Ciononostante, è possibile che Descartes, già al tempo della *Lettre à Dinet*, inserita nella seconda edizione latina delle *Meditazioni* del 1642, sapesse della loro esistenza e anche del fatto che, sebbene non pubblicate, stessero avendo una diffusione privata; questo, secondo alcuni interpreti, il senso del riferimento, contenuto nell'epistola, a persone che, pur non trovando negli scritti cartesiani nulla di falso, avessero composto su di essi lunghi testi, destinati non alla diffusione a stampa, ma ad una lettura privata dinanzi a persone ingenuae⁵⁰:

Sed multi hoc neglexerunt, ac quamvis revera nihil invenirent in meis scriptis quod possent falsitatis arguere, nec quidem forte legissent, occulte tamen de ipsis maledixerunt: idque aliqui tanto cum studio, ut integros ea de re libros conscripserint, non quidem in lucem emittendos, sed, quod multo pejus existimo, privatim coram credulis lectitandos; eosque partim falsis rationibus, sed multis verborum ambagibus tectis, partimque etiam veris, sed quibus tantum impugnabant opiniones falso mihi affictas, impleverunt⁵¹.

d. La *Disquisitio Metaphysica*

Il manoscritto delle *Instantiae* fu chiesto da Samuel Sorbière, per poterne predisporre la prima stampa, l'8 giugno 1642⁵²:

Vir Clarissime,

Decimo, *Quoniam scio omnia, quæ clare, & distincte intelligo talia a Deo fieri posse, qualia intelligo; satis est, quod possim unam rem absque altera clare, & distincte intelligere, ut certus sim unam ab altera esse diversam, quia potest saltem a Deo seorsim poni. Ac proinde ex hoc ipso, quod sciam me existere, quodque interim nihil plane aliud ad naturam, sive essentiam meam pertinere animadvertam, præter hoc solum, quod sim res cogitans; recte concludo meam essentiam in hoc uno consistere, quod sim res cogitans; recte concludo meam essentiam in hoc uno consistere, quod sim res cogitans. Et quamvis habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est; quia tamen ex una parte claram, & distinctam habeo Ideam mei ipsius, quatenus sum tantum res cogitans, non extensa; & ex alia parte distinctam Ideam corporis, quatenus est tantum res extensa, non cogitans; certum est me a corpore meo revera esse distinctum, & absque illo posse existere.*

Denique *cum Deus mihi dederit magnam propensionem, ut credam Ideas rerum corporearum ab ipsis emitti, esset Deus fallax, si aliunde emitterentur; ac proinde res corporeæ existunt. Docet me aliunde natura, quæ quia Deus mihi illam dedit, fallere non potest, habere me corpus, cui male est, cum dolorem sentio, esurio, sitio; Igitur existit etiam corpus meum, & quæ ad ipsum pertinent. Quod si interdum videor in aliquibus falli; non sum illa tamen a natura edoctus, sed ex consuetudine quadam inconsiderate judicandi accepi, possumque enim errorem corrigere, si ad ea, quæ sunt naturæ attendam».*

⁴⁹ Cfr. ROCHOT, B., «Introduction», DR, p. vii.

⁵⁰ Cfr. BEYER, C.J., «Comment Descartes Combattit Gassendi», in PMLA, vol. 59, n.2 (jun. 1944), p. 451

⁵¹ *Epistola ad Dinet*. AT VII 600, B Op I 1470.

⁵² Cfr. ROCHOT, B., DR vii.

Cum primum veni Amstelodamum, nihil prius habui, quam vt Elzeuirium conuenirem, & de tuis libris excudendis mentionem facerem: nec multis opus fuit vt persuaderem si quos ad me mitteres elegantibus illis typis adornaret. Quare non est iam quod diutius detineantur penes te, inuideasque thesauros tantos eruditus, quos omnes puta uno ore per me Virum eruditionis amantem grauitè expostulantes tecum de tam longa procrastinatione. [...] Mitte igitur ad nos quæ priora publici iuris faciendæ consituisti. Ego prouinciam libenter suscipiam specimina typographica corrigendi, & opera urgendi. Periculum fac vel in responsione ad Cartesium, cuius expectationem feci, illi ipsi viro, cum viderem scilicet opinione tanta ingenij sui tumentem vt minimo te prouocaret: nam quod in postrema Metaphysicæ suæ editione forte legisti de iis, qui scripta in ipsum clanculum legenda tradunt inimicis, id de te mihi exposuit, vt de animaduersionibus tuis nondum excusis, quamquam scio ea a te esse mansuetudine, vt missa sponte facias quæ ad hominem militem, cedere necium spectant, dum ad rem ipsam in qua latet vitium properas: Sed hæc in aurem tibi vni dicta velim. Cæterum, quæso ita censeas neminem esse, qui te pluris faciat, suspiciat magis, veneretur, & amet quam ego. Itaque nulla sunt beneuolentiæ, & obsequij officia quæ a me, quoties se dabit talia præstabit occasio, expectare non debeas. Vale, & nos, Vir Clarissime, vicissim ama, Amstelodami 8 Iunij 1642⁵³.

Gassendi, tuttavia, non poté effettuare l'invio che un anno dopo; nella lettera del 9 giugno 1643, che accompagnò l'invio, scriveva che l'esemplare fosse appena tornato nelle sue mani, dopo essere stato passato di mano in mano tra alcuni amici, lontano da Parigi⁵⁴:

Facio tandem satis, SORBERI; mitto scilicet quem iam dudum eflagitasti Codeicem meorum aduersus Cartesii Metaphysicam Instantiarum. Nisi prius feci, causam ad te scripsit præclarus ille juvenis, tuique amans Thomas Martellus, qui est conscius illum abiisse, exulasseque procul a me, & vix nunc per varias ambages rediisse in meas manus. [...] Nimirum ex hac discretione, appositioneque lux est affulsura: ac præmisso potissimum Elencho, sive indice, quem si lectores percurrerint, possint ut summam operis nosse, sic deligere, si quid forte sit, quod cognoscere potissimum velint. Vale, & amicos optimus saluta. Parisiis, v. Eid. Iun. M.DC.XLIII⁵⁵.

Alla stessa epistola furono affidate all'editore le richieste di conservare la divisione in capitoli, di far sì che ognuno fosse preceduto da un titolo che ne descrivesse sinteticamente il contenuto e di accompagnare all'opera un indice o sommario:

Tu tamen, ubi res legendo fuerit perspectior, id videris; nisi quod sum author, ut, si velle peras, quotquot fuerant articuli in mea Epistola distincti, distinguantur jam, atque inscribantur Dubitationes totidem, ac Tituli fiant, qui & tædium levent, & argumentis appositis, quid in unaquaque contineatur, doceant⁵⁶.

Nel rispetto di tali direttive si realizzò ad Amsterdam nel 1644, presso J. Blaeu, la prima edizione della *Disquisitio Metaphysica*, il volume che raccoglieva le *Quinte Obiezioni* e

⁵³ Lettera dell'8 giugno 1642 di Samuel Sorbière a Gassendi, in *Petri Gassendi Epistolæ*, OO VI 447a.

⁵⁴ Cfr. BEYER, C.J., «Comment Descartes Combattit Gassendi», in *PMLA*, vol. 59, n.2 (jun. 1944), p. 451.

⁵⁵ *Samueli Sorberio P. Gassendus*, DM s.i.p. La lettera è pubblicata anche nell'*Opera Omnia (Lettera del 9 giugno 1643 a Samuel Sorbière)*, in *Petri Gassendi Epistolæ*. OO VI 162b-163a).

Cfr. ROCHOT, B., «Introduction», DR vii.

⁵⁶ *Samueli Sorberio P. Gassendus*, DM s.i.p.

le *Quinte Risposte*, indicate rispettivamente come *Dubitationes* (“dubbi”)⁵⁷ e *Responsiones*, in passato già comparse nel volume delle *Meditazioni*, e le *Instantiae*, alla loro prima pubblicazione⁵⁸.

e. Dopo la *Disquisitio*: la reazione cartesiana e l’epilogo della controversia

L’atteggiamento cartesiano nei confronti delle *Objectiones* e *Instantiae* traspare dalle scelte relative all’edizione francese delle *Meditazioni* del 1647, la prima successiva alla pubblicazione della *Disquisitio Metaphysica*, ad opera del duca Louis Charles d’Albert de Luynes e con la traduzione di *Obiezioni* e *Risposte* ad opera di Claude Clerselier⁵⁹.

Nel volume, in primo luogo, tra le *Quarte* e le *Seste Obiezioni* si trovava, invece che le *Quinte*, un *Avertissement de l’Auteur touchant les Cinquièmes Objections* in cui Cartesio spiegava di aver chiesto a Claude Clerselier di omettere lo scritto gassendiano, perché già pubblicato a parte, in un’opera autonoma⁶⁰:

Et encore que celles qui me furent envoyées les cinquièmes ne me semblassent pas les plus importantes, et qu’elles fussent fort longues, je ne laissai pas de les faire imprimer en leur ordre, pour ne point désobliger leur auteur, auquel on fit même voir, de ma part, les épreuves de l’impression, afin que rien n’y fût mis comme sien qu’il n’approuvât; mais parce qu’il a fait depuis un gros livre, qui contient ces mêmes objections avec plusieurs nouvelles instances ou répliques contre mes réponses, et que là-dedans il s’est plaint de ce que je les avais publiées, comme si je l’avais fait contre son gré, et qu’il ne me les eût envoyées que pour mon instruction particulière, je serai bien aise de m’accommoder dorénavant à son désir, et que ce volume en soit déchargé. C’est pourquoi, lorsque j’ai su que Monsieur C.L.R. prenait la peine de traduire les autres objections, je l’ai prié d’omettre celles-ci⁶¹.

⁵⁷ Cfr. VOLPI, F., «Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et responsa», in *Dizionario delle opere filosofiche*, a cura di F. Volpi, con la collaborazione di G. Boffi, Milano, Bruno Mondadori, 2003, p. 411.

⁵⁸ Cfr. GIL, D., «Présentation», OV 433; SUMIDA JOY, L., *Gassendi the Atomist. Advocate of History in an age of science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 207.

Il titolo completo del volume edito nel 1644 è *Disquisitio Metaphysica. Seu Dubitationes et Instantiae: adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa* (Cfr. ROCHOT, B., «Introduction», DR vii). Gli esemplari della *Disquisitio Metaphysica* a cui si è fatto riferimento in questo studio, risalenti all’edizione del 1644, sono quelli appartenenti alla collezione della *Bibliothèque Nationale de France*.

⁵⁹ Cfr. BEYER, C.J., «Comment Descartes Combattit Gassendi», in PMLA, vol. 59, n.2 (jun. 1944), p. 453; SCRIBANO, E., *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Bari-Roma, Laterza, 2008, p. 6; GIL, D., «Présentation», OV 433.

⁶⁰ Cfr. ARIEW, R., «Objections and Replies», in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by L. Nolan, New York, Cambridge University Press, 2016, p. 541; GIL, D., «Présentation», OV 433.

⁶¹ *Avertissement de l’Auteur touchant les Cinquièmes Objections*, AT IX 198-199, B Op I 1396.

Le *Quinte Risposte*, tuttavia, furono seguite da un *Avertissement du Traducteur* in cui Clerselier spiegava di aver tradotto ugualmente le *Obiezioni* di Gassendi, nonostante la richiesta di Cartesio, e di averle aggiunte in appendice⁶²:

Et pour me donner plus de courage, en m'épargnant la peine, il me pria d'omettre les cinquièmes objections, que des raisons particulières l'obligeaient lors de détacher de l'édition nouvelle qu'il voulait faire de ses Meditations en | Français, ainsi que l'avertissement qu'il a fait mettre ici en leur place le peut témoigner. [...] Mais depuis, ayant considéré que ces objections portaient de la plume d'un homme qui est en réputation d'un très grand savoir, j'ai pensé qu'il était à propos qu'elles fussent vues d'un chacun, et ai trouvé bon de les traduire, de peur qu'on ne pensât que ça a été faite d'y avoir pu répondre que Monsieur Des-Cartes a voulu qu'on les ait omises; outre que c'eût été priver le Lecteur de la plus grande partie du livre, et ne lui présenter qu'une version imparfaite. [...] Et pour payer le Lecteur de la peine qu'il aura eu à lire une si mauvaise traduction qu'est la mienne, je lui ferai part d'une lettre que Monsieur Des-Cartes m'a fait l'honneur de m'écrire, sur le sujet d'un petit recueil des principales difficultés que quelques-uns de mes amis avaient soigneusement extraites du livre des Instances de Monsieur Gassendy, dont la réponse, à mon avis, mérite bien d'être vue⁶³.

Sempre nell'edizione francese, inoltre, si inserì una *Lettre de Monsieur Descartes à Monsieur C.L.R. servant de réponse à un recueil des principales instances faites par Monsieur Gassendi contre les précédentes réponses*, datata 12 gennaio 1646, in cui Cartesio rispondeva ad alcune dei rilievi presentati nelle *Instantiae* sulla base di un riassunto di queste ultime redatto da amici di Clerselier⁶⁴:

Monsieur,
Je vous ai beaucoup d'obligation de ce que, voyant que j'ai négligé de répondre au gros Livre d'instances que l'Auteur des cinquièmes Objections a produit contre mes Réponses, vous avez prié quelques-uns de vos amis de recueillir les plus fortes raisons de ce livre, et m'avez envoyé l'extrait qu'ils en ont fait. [...] il m'est indifférent d'être estimé ou méprisé par ceux que de semblables raisons auront pu persuader. Les meilleurs esprits de ma connaissance qui ont lu son livre, m'ont

⁶² Cfr. LOLORDO, A., «Gassendi's Critique of Descartes», in *Pierre Gassendi. Humanism, Science and the Birth of Modern Philosophy*, ed. by Delphine Bellis, Daniel Garber and Carla Rita Palmerino, London – New York, Routledge, 2023, p. 194.

⁶³ *Avertissement du traducteur touchant les Cinquièmes Objections*, AT IX 200-201, B Op I 1412.

⁶⁴ Cfr. LOLORDO, A., «Gassendi's Critique of Descartes», in *Pierre Gassendi. Humanism, Science and the Birth of Modern Philosophy*, ed. by Delphine Bellis, Daniel Garber and Carla Rita Palmerino, London – New York, Routledge, 2023, p. 194; GIL, D., «Présentation», OV 433.

Dichiarando di aver redatto la risposta alle *Instantiae* sulla base di un riassunto redatto da amici di Clerselier, Cartesio smentisce quanto dichiarato nell'*Avertissement de l'Auteur*, che aveva sostituito le *Quinte Obiezioni* nell'edizione del 1647 delle *Meditazioni*, ossia di aver esaminato le *Istanze* nella *Disquisitio* e di non aver trovato in esse nulla che meritasse una sua risposta: «Et afin que le Lecteur n'ait point sujet de les regretter, j'ai à l'avertir en cet endroit que je les ai relues depuis peu, et que j'ai lu aussi toutes les nouvelles instances du gros livre qui les contient, avec intention d'en extraire tous les points que je jugerais avoir besoin de réponse, mais que je n'en ai su remarquer aucun, auquel il ne me semble que ceux qui entendront un peu le sens de mes Méditations pourront aisément répondre sans moi; et pour ceux qui ne jugent des livres que par la grosseur du volume ou par le titre, mon ambition n'est pas de rechercher leur approbation» (*Avertissement de l'Auteur touchant les Cinquièmes Objections*, AT IX 199, B Op I 1396).

témoigné qu'ils n'y avaient trouvé aucune chose qui les arrêta; c'est à eux seuls que je désire satisfaire. [...] Mais je ne laisse pas d'être bien aise du recueil que vous m'avez envoyé, et je me sens obligé d'y répondre, plutôt pour reconnaissance du travail de vos amis que par la nécessité de ma défense; car je crois que ceux qui ont pris la peine de le faire, doivent maintenant juger, comme moi, que toutes les objections que ce livre contient ne sont fondées que sur quelques mots mal entendus ou quelque suppositions qui sont fausses; vu que toutes celles qu'ils ont remarquées sont de cette sorte, et que néanmoins ils ont été si diligents, qu'ils en ont même ajouté quelquesunes que je ne me souviens point d'y avoir lues⁶⁵.

La lettera costituisce, di fatto, l'ultimo contributo alla controversia, in quanto Gassendi non replicò ad essa con ulteriori testi.

La riconciliazione tra i filosofi e la risoluzione delle tensioni nate nel corso del dibattito sulle *Meditazioni* o precedenti ad esso avvenne nel 1648. Alcuni amici comuni, con l'occasione di un viaggio di Cartesio a Parigi, cercarono di combinare un incontro in cui potesse avere luogo la riappacificazione nell'ambito di una cena organizzata dall'abate d'Estrées⁶⁶. Nonostante Gassendi non avesse potuto prendervi parte, a causa di un'indisposizione sopravvenuta la notte precedente, i convitati furono accompagnati dall'ospite nella sua camera e, alla loro presenza, un abbraccio sancì la fine dei dissapori tra i due⁶⁷. Un resoconto dell'evento è presentato sia da Baillet:

Il [Monsieur le Cardinal d'Estrées] voyoit avec peine que la petite brouillerie qui sembloit diviser M. Descartes d'avec M. Gassendi format une espèce de scandale dans la République des Lettres ; & il prit la présence de M. Descartes pour une occasion que la Providence luy offroit de faire la réconciliation des deux premiers Philosophes du siècle. Il les fit avertir l'un & l'autre de son dessein, & il leur prépara un splendide repas, auquel il convia divers Sçavans de distinction pour être les témoins d'une action si édifiante. [...] Mais M. Gassendi qui devoit avoir la principale part à la fête & à la célébration du sacrifice qui se faisoit pour sa réconciliation, ne put y assister ayant été retenu par une indisposition qui luy étoit survenuë la nuit précédente. De sorte qu'après les conversations qui avoient suivi le diner, Monsieur l'Abbé d'Estrées mena la compagnie chez luy: & ce fut là que M. Descartes embrassa M. Gassendi en présence de l'illustre Patron des sciences qui les reunissoit, & des autres Sçavans dont la chambre se trouva remplie.

Les premiers momens de liberté que l'indisposition laissa à M. Gassendi furent employez à rendre la visite à M. Descartes, chez qui après s'être accusez mutuellement de trop de crédulité l'un envers l'autre, ils s'excusèrent ensuite avec la même bonne foy sur le caractère de l'esprit philosophique, qui traite quelquefois avec trop d'indifférence ce qui s'appelle éclaircissemens nécessaires sur des sujets de mécontentement. M. Descartes retourna encore depuis chez M. Gassendi avant son départ pour la Hollande. Ils renouvelèrent de la meilleure foy du monde les protestations de l'amitié | éternelle dont ils avoient, pour le dire ainsi, prêté le ferment entre les mains de Monsieur l'Abbé d'Estrées ; & se séparèrent dans une résolution sérieuse de ne plus écouter les suggestions intérieures

⁶⁵ *Lettre de Monsieur Descartes à Monsieur C.L.R.*, AT IX-1 202-203, B Op I 1398.

⁶⁶ Cfr. LOLORDO, A., «Gassendi's Critique of Descartes», in *Pierre Gassendi. Humanism, Science and the Birth of Modern Philosophy*, ed. by Delphine Bellis, Daniel Garber and Carla Rita Palmerino, London – New York, Routledge, 2023, p. 194; BEYER, C.J., «Comment Descartes Combattit Gassendi», in *PMLA*, vol. 59, n.2 (jun. 1944), p. 454; MORI, G., *Cartesio*, Roma, Carocci Editore, 2010, p. 182.

⁶⁷ Cfr. BEDOUELLE, T., «L'unité de la science et son objet. Descartes et Gassendi: deux critiques de l'aristotélisme», *Les Études philosophiques*, n. 1/2 (janvier-juin 1996), p. 50.

de leur jalousie, qui ne devoit plus être qu'une loüable émulation, pour les exciter davantage à fournir la carrière qu'ils couroient avec tant de gloire & de succès par des routes différentes⁶⁸.

che da Bougerel:

[...] la Providence conduisit à Paris Descartes: il étoit venu en France pour mettre ordre à quelques affaires domestiques. L'abbé d'Estrées qui a été ensuite évêque, duc de Laon & cardinal, & qui étoit alors regardé comme le protecteur des gens de lettres, quoiqu'il n'eût encore que 20. ans ne laissa pas échaper cette occasion de réconcilier ces deux grands hommes: il voyoit avec peine que cette brouillerie formoit une espèce de schisme dans la république des lettres; il donna tous ses soins à cette réconciliation; il ne lui fut pas difficile de réussir; il s'agissoit de réunir deux philosophes qui s'estimoient mutuellement. L'abbé de Maroles en qualité d'ami commun leur porta la parole, & les invita au nom de l'abbé d'Estrées à un repas [...]. Gassendi fut le seul qui ne put s'y trouver à cause d'une nouvelle incommodité, dont il fut attaqué pendant la nuit; mais après le repas l'abbé d'Estrées mena toute la compagnie chez Gassendi: ce fut là que ces deux grands hommes s'embrassèrent. Dès le moment que sa santé lui permit de sortir, Gassendi fut rendre sa visite à Descartes, ils s'accusèrent mutuellement de trop de crédulité de part & d'autre [...]. Descartes retourna encore chez Gassendi avant son départ pour la Hollande, ils renouèrent très sincèrement leur amitié, elle ne souffrit plus la moindre altération⁶⁹.

I due biografì concordano, inoltre, sul fatto che i due, animati da cordialità e buoni propositi, si siano incontrati nuovamente, prima della partenza di Descartes per l'Olanda.

II. L'APPROCCIO ALLO STUDIO DELLA CONTROVERSIA

L'obiettivo di questo lavoro è una ricostruzione del pensiero di Pierre Gassendi nel periodo della disputa con René Descartes, ossia dal 1641 (anno di composizione e pubblicazione delle *Quinte Obiezioni e Risposte* e di redazione delle *Instantiae*) alla prima edizione completa dei testi della controversia nella *Disquisitio Metaphysica*, e dunque al 1644.

Nonostante le *Objectiones* e le *Instantiae* siano state composte in opposizione alle *Meditazioni* o alle *Quintae Responsiones*, e dunque presentino, alla luce del contesto, un carattere dichiaratamente polemico, esse non sono costituite esclusivamente da brani in cui si segnala l'inesattezza delle tesi e, più spesso, dei metodi d'indagine cartesiani, ma anche da passi di natura espositiva, in cui il filosofo non denuncia mancanze ed errori di

⁶⁸ BAILLET, A., *La Vie de Monsieur Descartes*, 2 voll., Paris, Daniel Horthemels, 1691, vol. 2, p. 342-343.

⁶⁹ BOUGEREL, J., *Vie de Pierre Gassendi*, Paris, Jacques Vincent, 1737, pp.306-308.

Descartes, ma presenta le proprie posizioni, alternative a quelle cartesiane, sui temi delle *Meditazioni*⁷⁰.

Tali esposizioni, che si mescolano ai passi critici e polemici⁷¹, saranno individuate all'interno della *Disquisitio*, estrapolate e catalogate secondo un criterio tematico. Terminata la loro catalogazione, si ricostruiranno, relativamente ad ognuna delle classi tematiche, le posizioni filosofiche gassendiane, valutando, caso per caso, se e in quale misura i brani di *Obiezioni* e *Instantiae* esprimano un coerente sistema di tesi.

La ricognizione dei passi espositivi permetterà, inoltre, di compiere un ulteriore lavoro di confronto tra le tesi presentate nelle *Obiezioni* e nelle *Instantiae* sulle medesime questioni, consentendo di evidenziare eventuali modificazioni, evoluzioni e chiarificazioni delle posizioni del filosofo che si siano sviluppate tra la composizione del primo e del secondo gruppo di testi.

L'ambizioso obiettivo di questo lavoro di ricerca è, come si è detto, compiere una ricostruzione del pensiero di Pierre Gassendi a partire dagli scritti polemici anticartesiani. La sfida raccolta da questa ricerca è, dunque, evidenziare la necessità di riconoscere alle opere polemiche gassendiane un valore ulteriore rispetto a quello contro-argomentativo, che unanimemente si attribuisce loro, utilizzandole anche come fonti per lo studio del pensiero proprio dell'autore, e non solo, dunque, come scritti che testimoniano l'opposizione alle tesi metafisiche di Descartes da parte di un illustre contemporaneo.

Tale approccio si colloca al di fuori della tendenza prevalente nelle ricostruzioni generali del pensiero gassendiano, che consiste nel ritenere il *Syntagma Philosophicum*⁷²

⁷⁰ Cfr. DEL NOCE, A., «Gassendi», in *Dizionario dei Filosofi*, Firenze, Sansoni, 1976, p. 426)

⁷¹ LoLordo segnala giustamente che l'interpretazione della *Disquisitio* sia complessa per via del carattere critico dei testi che la costituiscono. Non è facile inquadrare in che misura le tesi e le argomentazioni presentate da Gassendi in tali scritti costituiscano l'oggetto di una sua reale adesione e persuasione. Egli stesso, dichiarando in più occasioni, spesso in relazione alle tesi più complesse da conciliare con la propria appartenenza alla fede cattolica, il carattere anti-argomentativo delle proprie trattazioni – lo si potrà vedere nel caso, ad esempio, della concezione materiale dell'anima (si veda, *infra*, 5.1.). Per evitare le conseguenze più spiacevoli derivanti dal sostenere le tesi maggiormente eterodosse, infatti, Gassendi avrebbe potuto sostenere di aver esclusivamente segnalato l'esistenza di posizioni alternative e più valide rispetto a quelle cartesiane, e di non aver esposto proprie convinzioni personali (Cfr. LoLordo, A., *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 228).

⁷² Con il *Syntagma Philosophicum*, Gassendi si propone di presentare una *summa* della propria filosofia, che unisce in modo originalmente eclettico le influenze derivanti dall'epicureismo come dalla dottrina cristiana, dalla nuova scienza come dall'Umanesimo e dal libertinismo. L'opera si articola in tre parti, che riproducono l'articolazione epicurea del sapere: la prima è dedicata alla logica, la seconda alla fisica e la terza all'etica (Cfr. VOLPI, F., «Syntagma philosophicum», in *Dizionario delle opere filosofiche*, a cura di

il luogo privilegiato di esposizione delle sue dottrine, in ragione del carattere sistematico, ma anche della collocazione cronologica all'interno della produzione dell'autore. Il *Syntagma*, infatti, si distingue tra gli scritti gassendiani in quanto unica opera in cui l'autore si propone dichiaratamente di presentare le proprie posizioni filosofiche, piuttosto che ricostruire ed esporre dottrine di filosofi antichi (è il caso degli scritti *storici* sul pensiero di Epicuro⁷³), oppure di mettere in luce, come nelle opere *polemiche*, le criticità e le incongruenze di sistemi filosofici di autori del passato (in particolare di Aristotele, nelle *Exercitationes paradoxicae*⁷⁴) o contemporanei (ai testi di questo genere si devono aggiungere, oltre alle già citate *Quinte Obiezioni* e *Instantiae* riunite nella *Disquisitio* (1644), gli scritti sulla filosofia di Robert Fludd (l'*Examen philosophiae Roberti Fluddi*, redatto nel 1629 e pubblicato nel 1630⁷⁵) e di Edward Herbert di Cherbury (l'*Epistola ad librum D. Edoardi Herbert Angli De veritate*, del 1634⁷⁶). Per questo motivo, e per il fatto che la sua redazione, rimasta incompiuta a causa della morte dell'autore nel 1655 e ultimata postuma dai curatori dell'*Opera Omnia* del 1658, autorizzi a ritenerlo la registrazione del suo pensiero nell'ultima, e dunque più compiuta, fase di elaborazione, il *Syntagma* è stato spesso considerato l'opera principale a cui guardare per inquadrare le posizioni filosofiche proprie di Gassendi.

F. Volpi, con la collaborazione di G. Boffi, Milano, Bruno Mondadori, 2003⁵, pp. 414-415; SPINK, J.S., *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, London, Bloomsbury, 2013, pp. 85-102).

⁷³ I meriti di Gassendi legati alla ricostruzione, allo studio e alla riproposizione in chiave *cristianizzata* del pensiero di Epicuro sono tanti e tali da aver spesso indotto gli interpreti a mettere in secondo piano la sua produzione filosofica, a vantaggio di quella storica. Per una ricostruzione della questione, si veda BEYER, C.J., «Gassendi: ancien ou moderne?», *PMLA*, vol. 63, n.1 (mar. 1948), pp. 92-100.

⁷⁴ Le *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* sono un'opera giovanile che raccoglie le riflessioni e le critiche alla filosofia aristotelica maturate da Gassendi negli anni delle lezioni tenute ad Aix-en-Provence, ossia dal 1617 al 1623. Concepita inizialmente come un'opera in sette libri, viene portata a compimento solo nei primi due volumi, il primo dei quali viene pubblicato per la prima volta nel 1624. Il secondo verrà pubblicato solo dopo la morte dell'autore, nell'*Opera Omnia* del 1658 (Cfr. VOLPI, F., «Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos, in quibus praecipua totius doctrinae peripateticae atque dialecticae fundamenta excutiuntur, opiniones vero aut novae, aut ex veteribus obsoletae, stabiliuntur», in *Dizionario delle opere filosofiche*, a cura di F. Volpi, con la collaborazione di G. Boffi, Milano, Bruno Mondadori, 2003⁵, pp. 412-413).

Nel Collège Royale di Aix-en-Provence si svolge prima la formazione di Gassendi, da studente, poi la sua prima attività da docente. Per uno studio sull'influenza della tradizione filosofica carmelitana sul pensiero filosofico di Gassendi, si veda ARMOGATHE, J.-R., «L'enseignement de Pierre Gassendi au Collège Royal d'Aix-en-Provence et la tradition philosophique des Grands Carmes», in *Gassendi et l'Europe (1592-1792)*, Paris, Vrin, 1997, pp. 9-20.

⁷⁵ Cfr. GREGORY, T., «La polemica antimetafisica di Gassendi», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 14 (1959), n. 3, pp. 243-244.

⁷⁶ Cfr. GREGORY, T., «La polemica antimetafisica di Gassendi», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 14 (1959), n. 3, p. 249.

Il riconoscimento di un ruolo preminente al *Syntagma Philosophicum* si è accompagnato ad una ridotta considerazione delle potenzialità offerte da uno studio sistematico delle opere cosiddette *polemiche* ai fini della conoscenza del pensiero gassendiano. La presente ricerca si propone di mostrare, considerando quale caso emblematico i soli testi contenuti nella *Disquisitio Metaphysica*, come gli scritti polemici di Gassendi che non siano di carattere esclusivamente contro-argomentativo o critico, ma contengano consistenti sezioni di natura espositiva, registrino specifiche fasi del pensiero gassendiano, rendendo osservabili degli aspetti del suo sistema filosofico e dei momenti dell'elaborazione di quest'ultimo che, altrimenti, non potrebbero essere messi adeguatamente in luce.

LA FILOSOFIA DI GASSENDI NELLA *DISQUISITIO METAPHYSICA*

CAPITOLO PRIMO - LA TEORIA DELLA CONOSCENZA

1.1. La natura dell'idea

Il termine *idea*, per Gassendi, indica in senso proprio i soli contenuti mentali che si presentano come immagini:

[...] cum non modo ea sit omnium de Ideis loquentium notio, ut illas pro rerum imaginibus habeant [...]. [...] ego neque ad depictas in phantasia, neque ad depictas in Intellectu restringo; sed extendo potius ad omnes, quascumque, & quomodocumque, & ubicumque in nobis licet experiri⁷⁷.

La sola condizione affinché il contenuto mentale possa essere legittimamente considerato un'*idea* in senso stretto è che esso si mostri alla mente sotto forma di immagine; risulta indifferente, al fine di ritenerla tale, considerare qualsiasi sua ulteriore caratteristica intrinseca (nel brano citato si menziona il suo oggetto, ossia la cosa di cui è immagine) e le specifiche condizioni in cui se ne faccia esperienza (il modo in cui, e la facoltà⁷⁸ alla quale, si manifesta⁷⁹).

Prima di esaminare più approfonditamente l'accezione più ristretta dell'idea, è opportuno considerare brevemente quella più ampia, presentata da Gassendi nel medesimo articolo 2 delle *Instantiae III in Meditationem III* da cui è tratto il brano precedente:

[...] tu quoque antea Cogitationes dividens, ita diceris, *quædam ex his, tanquam Imagines sunt, quibus solis proprie convenit Ideæ nomen, ut cum hominem, vel chimæram, vel cælum, vel Angelum,*

⁷⁷ *Instantiae III in Meditationem III*, art. 2, DM 113-114.

⁷⁸ L'*ubicumque* ("in qualunque luogo") contenuto nel brano citato, preceduto dalla specificazione gassendiana che le idee-immagini possano non solo essere *depictas in phantasia*, bensì anche *in intellectu*, sia da interpretare come un'indicazione dell'indifferenza, ai fini della classificazione del contenuto mentale come *idea in senso stretto*, della facoltà a cui quest'ultimo si manifesti.

⁷⁹ Nella definizione *stricto sensu* dell'idea, dunque, non sembra si richieda che essa sia presentata dalla sola immaginazione (*phantasia*) – secondo l'interpretazione del proprio pensiero che Gassendi attribuisce a Descartes (Cfr. *Instantiae III in Meditationem III*, art. 2, DM 113: «Causaris deinde, *quod nomen Ideæ restringam ad solas imagines in phantasia depictas, contra id, quod tu expresse assumpsisti*»; brano in cui Gassendi si riferisce a quanto osservato da Cartesio, in *Responsiones*, V, AT VII 363-364, B Op I 1164 (DM 111): «Et cum illam, quam ex rationibus astronomicis colligimus, negas esse ideam, nomen ideæ ad solas imagines in phantasia depictas, contra id quod expresse assumpsisti, restringis»).

vel Deum cogito. Aliae vero, alias quasdam praeterea formas habent, ut cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego; semper quidem aliquam rem, ut subiectum meae cogitationes apprehendo; sed aliquid etiam amplius, quam istius rei Similitudinem complector; & ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae iudicia appellantur. Quae quidem refero, ut memineris te accipere proprie Ideas, pro quibusdam Imaginibus, seu Similitudinibus rerum; ipsas autem actiones affirmandi, negandi, timendi, volendi, aut quicquid in ipsis reperitur, praeter imagines, aut Similitudines rerum, quae apprehenduntur, dum affirmantur, negantur, &c. non esse censendum Ideas; aut saltem, si censeantur, id fieri improprie⁸⁰.

Riprendendo quanto sostenuto da Cartesio nella *Terza Meditazione*⁸¹, e dunque che l'idea propriamente detta, la sola a cui «*proprie convenit Ideae nomen*», sia tale e quale ad un'immagine (come quella che si manifesta allo spirito nel momento in cui semplicemente pensa all'uomo, alla chimera, al cielo, all'angelo, a Dio), ma che, in alcuni casi, il pensiero comprenda, oltre all'immagine, un atto desiderativo (la si vuole o meno) o giudicativo (si afferma o si nega qualcosa al suo riguardo), Gassendi afferma che anche ai contenuti mentali di questo secondo genere tipo si possa attribuire il nome di *idea*, sebbene *latu sensu*.

Gassendi torna a considerare l'idea-immagine nel primo articolo delle *Instantiae VI in Meditationem III*:

Quaeso te vero, quicquid cogitatur, nonne est objectum cogitationis? Istud vero objectum, nonne objicitur, & quasi obversatur menti cogitanti? Et istud nonne objicitur, obversaturque sub aliqua, nisi phantastica, saltem mentali imagine? & ista imago nonne erit Idea? Et reciproce ista Idea nonne erit imago in mente existens? Et nonne tu quoque, ut est adnotatum, dixisti ea tantum, quae cogitantur ut imagines, esse proprie ideas?⁸²

L'oggetto del pensiero si offre allo spirito, e il modo di questo suo presentarsi è una qualche immagine mentale che si trovi nell'immaginazione o, più generalmente, nella mente. *Idea* sarà il nome di quest'immagine presente nella mente.

Dal fatto che l'idea si presenti come un'immagine, osserva Gassendi nel primo articolo delle *Instantiae I in Meditationem IV*, consegue che essa debba avere sempre un

⁸⁰ *Instantiae III in Meditationem III*, art. 2, DM 113-114.

⁸¹ *Meditationes*, III, AT VII 37, B Op I 728: «Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen: ut cum hominem, vel Chimaeram, vel Coelum, vel Angelum, vel Deum cogito. Aliae vero alias quasdam praeterea formas habent: ut, cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector; et ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem iudicia appellantur».

⁸² *Instantiae VI in Meditationem III*, art. 1, DM 140.

oggetto: sarebbe assurdo, infatti, concepire una rappresentazione senza un “rappresentato”:

Dicis tu *Nihili ideam*: dicis *ideam negativam*; testor me ego id præterire, quasi non possit intelligi, esse ideam, & non esse objectum: esse imaginem, & nullius rei imaginem esse⁸³

Gassendi, per descrivere l’idea-immagine, ricorre frequentemente all’esempio del sigillo e della cera⁸⁴:

[...] Superest ut censeas eam imaginem, quæ dicitur Idea, consurgere, fieri, aut esse in mente per modum impressionis, seu quomodo Imago per applicationem sigilli in cera imprimitur⁸⁵

L’idea-immagine si forma all’interno della mente in modo analogo a quello in cui la figura si fissa nella cera, una volta che un sigillo vi si imprime. L’idea, così come la figura impressa nella cera, ha per natura il solo modo d’essere *rappresentativo*, e dunque il fatto di rappresentare qualcos’altro, diverso da sé. Ciò che per natura appartiene al suo referente reale, così come al sigillo, è il modo d’essere *rappresentabile*, ossia la possibilità di divenire oggetto di una rappresentazione:

[...] quemadmodum vero modus essendi repræsentativus competit figuræ ex sua natura; ita & sigillo modus essendi repræsentabilis ex sua natura⁸⁶.

1.2. La realtà dell’idea

Nell’idea, sostiene Gassendi nella *Dubitatio IV in Meditationem III*, è possibile individuare una realtà obiettiva e una realtà formale:

Distinguis certe statim post realitatem objectivam a formali, quæ, ut interpretor, sit ipsa Idea, non ut repræsentans, sed ut entitas aliqua⁸⁷.

⁸³ *Instantiæ I in Meditationem IV*, art. 1, DM 201.

⁸⁴ Si ritornerà sull’esempio del sigillo e della figura impressa nella cera nel paragrafo in cui si affronterà il tema dell’origine dell’idea (si veda, *infra*, 1.3.).

⁸⁵ *Instantiæ V in Meditationem III*, art. 2, DM 132.

⁸⁶ *Instantiæ V in Meditationem III*, art. 2, DM 134.

⁸⁷ *Dubitatio IV in Meditationem III*, DM 116.

Esse non sono che due modi di considerare la medesima idea. Qualora si volesse guardare a quest'ultima astraendone il carattere di rappresentazione, la si considererebbe secondo la *realitas objectiva*. Se, invece, la si volesse intendere in quanto *entitas aliqua*, ossia in quanto entità di qualche genere, se ne considererebbe la *realitas formalis*.

Tali modi d'intendere l'idea vengono ripresi, sempre nelle *Quinte Obiezioni*, poco più avanti, nella *Dubitatio V in Meditationem III*:

Iam realitas illa Ideæ distinguitur duplex per te; & formalis quidem alia esse non potest, quam tenuis illa substantia, quæ ex me effluxit, & in intellectu recepta, inque Ideam conformata est. [...] Objectiva autem nihil esse potest præter repræsentationem seu similitudinem mei, quam gerit Idea: aut certe præter symmetriam, quam partes Ideæ ita disponuntur, ut me referant⁸⁸.

In tale luogo si ribadisce che la realtà obiettiva dell'idea sia la sua natura rappresentativa, aggiungendo, però, rispetto alla *dubitatio* precedente, che per essa si possa intendere anche la somiglianza all'oggetto⁸⁹, di cui l'idea è portatrice (*similitudo, quam gerit Idea*). Perché l'idea possa rappresentare qualcosa, l'immagine sotto la cui forma si manifesta deve presentare una somiglianza nei confronti dell'oggetto rappresentato. Le parti dell'idea, dunque, si devono disporre in modo tale da riprodurre nel soggetto l'immagine mentale dell'oggetto a cui essa si riferisce.

Nella *Dubitatio V* anche il senso della realtà formale, fatto corrispondere nella precedente all'idea considerata in quanto entità, sembra essere ampliato. Gassendi afferma che la *realitas formalis* consista nella sostanza sottile che si distacca dall'oggetto e, ricevuta dall'intelletto, si trasforma nell'idea. Se ciò si volesse interpretare nel modo più letterale, si dovrebbe ammettere che il filosofo avesse sostenuto l'assurda ipotesi che il flusso di sostanza sottile staccatosi dai corpi e recepito dal soggetto fosse, contemporaneamente, qualcosa di esterno all'idea e l'idea stessa considerata secondo una

⁸⁸ *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 129.

⁸⁹ Considerando il solo brano citato, Gassendi sembra sostenere che la realtà obiettiva sia la somiglianza dell'idea al soggetto che la concepisce. Altrimenti perché, ci si potrebbe chiedere, avrebbe dovuto indicare in se stesso il termine della somiglianza («similitudinem mei», non solo «similitudinem»)? Guardando, tuttavia, all'intera *Dubitatio V*, ci si accorge di quanto tale interpretazione possa essere errata. Poco prima del passo estrapolato, infatti, Gassendi, per spiegare come l'oggetto potesse essere causa dell'idea che lo rappresenta, aveva utilizzato l'esempio di sé e della propria immagine riflessa dallo specchio o ritratta in un quadro: «[...] exemplum usurpo imaginis meæ, quæ spectari potest, vel in speculo cui me objicio, vel in tabula quam pictor adornat. Vt enim ego ipse sum causa imaginis in speculo, quatenus ex me emitto mei speciem in speculum [...]» (DM 129). All'interno di tale contesto, dunque, si comprende che l'espressione *similitudo mei* debba essere intesa come somiglianza dell'idea all'oggetto da essa rappresentato, piuttosto che al soggetto da cui è concepita. Ciò che si è specificato è da tenere presente in tutti i brani tratti dalla medesima *dubitatio*.

particolare prospettiva. Sembra maggiormente plausibile che Gassendi abbia voluto fondamentalmente ribadire, invece, che per realtà formale si debba intendere l'idea in quanto entità, pur inserendo nel discorso una parentesi sui meccanismi della conoscenza sensibile⁹⁰ e della produzione dell'idea avventizia⁹¹.

Che si possano individuare due tipi di *realitas* nella considerazione dell'idea è quanto si afferma anche nel primo articolo delle *Instantiae V in Meditationem III*:

At cum Idea spectari possit vel quatenus Idea est, seu est repræsentativa objecti; vel quatenus una cum operatione, cujus est modus, cohæret cum mente, seu operante substantia [...] ⁹².

Ancora una volta si fa riferimento alla rappresentazione dell'oggetto, al carattere rappresentativo dell'idea che ne costituisce la realtà obiettiva. Circa l'altro termine della diade, invece, cioè la realtà formale, si dice qualcosa di nuovo: non ci si limita, come nei casi precedentemente considerati, a identificarla con il fatto che l'idea sia una *entitas* di qualche tipo, ma se ne specifica la natura di operazione mentale.

1.2.1. La *realitas obiectiva*

La realtà obiettiva dell'idea è la sua natura rappresentativa o, altrimenti detto, il suo manifestarsi al soggetto sotto forma di un'immagine che riproduca un determinato oggetto. Tale immagine si riferisce all'oggetto nella misura in cui ha, nei confronti di quest'ultimo, una somiglianza; e tale somiglianza all'oggetto è resa possibile da una determinata disposizione delle parti dell'idea, tale da riprodurre l'aspetto.

La somiglianza dell'idea alla cosa, nella quale di fatto consiste la sua capacità di esserne rappresentazione, è una pura relazione:

[...] & ut similitudo seu repræsentatio sigilli, quæ est in cera, est mera relatio [...]; ita & similitudo, seu repræsentatio rei alienæ quæ in mente est, quamque tu appellas realitatem objectivam, mera relatio [...] erit⁹³.

⁹⁰ Circa la concezione gassendiana della conoscenza sensibile, si veda, *infra*, 1.4.

⁹¹ Circa la teoria gassendiana della genesi delle idee avventizie, si veda, *infra*, 1.3.

⁹² *Instantiae V in Meditationem III*, art.1, DM 132.

⁹³ *Instantiae VII in Meditationem III*, art.2, DM 150.

Si tratta della relazione tra le parti dell'idea – la loro *disposizione* non è altro che il rapporto che intercorre tra ogni singola parte e tutte le altre –, ma anche di quella tra l'intera immagine dell'idea e l'oggetto rappresentato – la *somiglianza* propriamente detta:

[...] est sola relatio partium inter se, & ad me [...] ⁹⁴.

La realtà obiettiva risulta interamente riducibile ad una natura relazionale: in quanto tale, sembra non caratterizzata da alcun valore ontologico:

[...] ut similitudo seu repræsentatio sigilli, quæ est in cera, est mera relatio, atque adeo non Ens; ita & similitudo, seu repræsentatio rei alienæ quæ in mente est, [...] mera relatio, ac non ens erit ⁹⁵.

La realtà obiettiva, dal punto di vista ontologico, non possiede un valore proprio, ma si sviluppa parassitariamente rispetto alla realtà formale dell'idea, di cui è modo:

Quocumque modo acceperis, nihil esse quidem reale videtur; quoniam est sola relatio partium inter se, & ad me, vel modus realitatis formalis, quatenus hoc modo conformata est [...] ⁹⁶

e dalla quale è inseparabile:

Tertio Realitas objectiva Ideæ, ut tu accipis, est inseparabilis a realitate ejusdem Ideæ formali [...] ⁹⁷.

In alcun caso sarà possibile, dunque, intendere la *realitas obiectiva* come una vera e propria realtà:

At cum Idea spectari possit vel quatenus Idea est, seu est repræsentativa objecti; vel quatenus una cum operatione, cujus est modus, cohæret cum mente, seu operante substantia; poterit quidem dici habere realitatem formalem dicis; at priore nullam habebit, sicque haud bene appellabis realitatem objectivam ⁹⁸.

⁹⁴ *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 129.

⁹⁵ *Instantiæ VII in Meditationem III*, art.2, DM 150.

⁹⁶ *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 129.

⁹⁷ *Instantiæ VII in Meditationem III*, art.2, DM 150.

⁹⁸ *Instantiæ V in Meditationem III*, art.1, DM 132.

1.2.2. La *realitas formalis*

La realtà obiettiva, si è detto, sembra non essere alcunché di reale, ma qualcosa di riconducibile del tutto alla relazione sussistente tra parti dell'idea. In quanto tale, non è che una particolare configurazione della realtà formale:

Quocumque modo acceperis, nihil esse quidem reale videtur; quoniam est sola relatio partium inter se, & ad me, vel modus realitatis formalis, quatenus hoc modo conformata est [...]⁹⁹.

Ciò la rende – Gassendi lo dice chiaramente nella *Dubitatio V in Meditationem III* – un modo della realtà esterna all'oggetto, che rappresenta. Per realtà formale dell'idea si intende quest'ultima, considerata in quanto operazione mentale¹⁰⁰.

Se si è visto, in precedenza, che all'idea in quanto *realitas obiectiva* non si riconosca alcun valore ontologico, si deve considerare, adesso, quale sia quello riconosciuto ad essa in quanto *realitas formalis*. Nell'articolo 1 delle *Instantiae V in Meditationem III* si chiarisce la questione e, al tempo stesso, specifica ulteriormente quanto si è già detto relativamente alla realtà obiettiva dell'idea:

Igitur quod erit Ideale, Modale quidem dici poterit, sed non tamen Reale; & ipsa Idealitas erit quidem Modalitas; sed non poterit Realitas dici¹⁰¹.

Si inizia ponendo il presupposto che a tutto ciò che è ideale, e dunque relativo all'idea, a prescindere dalla prospettiva a partire dalla quale la si consideri, si debba attribuire, più che un carattere *reale*, una natura *modale*. Sulla base di ciò, sembra che l'idea, in qualunque modo la si consideri, si debba intendere come il modo di qualcos'altro, e non come portatrice di un proprio valore ontologico. Lo si ribadisce nel seguito dell'articolo:

Igitur haud bene distinguis in Idea Realitatem duplicem, quæ ne ullam quidem Realitatem habet¹⁰².

L'idea non possiede, in sé stessa, alcuna realtà; a maggior ragione, dunque, non ha senso distinguere, in senso stretto, due tipi di *realitas*. Con il nome di *realitas obiectiva* e

⁹⁹ *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 129.

¹⁰⁰ Cfr. *Dubitatio IV in Meditationem III*, DM 116; *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 129; *Instantiae V in Meditationem III*, art.1, DM 132. Tali luoghi sono stati considerati in precedenza; si veda, *supra*, 1.2.

¹⁰¹ *Instantiae V in Meditationem III*, art.1, DM 132.

¹⁰² *Instantiae V in Meditationem III*, art.1, DM 132.

realitas formalis si indicano, dunque, due prospettive secondo le quali è possibile intendere l'idea, e non degli autentici valori di realtà di cui questa sia portatrice:

At cum Idea spectari possit vel quatenus Idea est, seu est repræsentativa objecti; vel quatenus una cum operatione, cujus est modus, cohæret cum mente, seu operante substantia; poterit quidem dici habere realitatem posteriore modo, sicque ad summum habebit eam, quam realitatem formalem dicis; at priore nullam habebit, sicque haud bene appellabis realitatem objectivam¹⁰³.

Come si è detto, la realtà obiettiva dell'idea è il suo rappresentare un oggetto; la realtà formale è il suo essere operazione ed atto di una mente. Considerando il brano, emerge come, nell'indagare il valore ontologico dell'idea, si debbano considerare tre livelli: la mente, l'atto della mente (*realtà formale*), il contenuto rappresentativo di tale atto (*realtà obiettiva*). Poiché la configurazione dell'oggetto contemplato dalla mente, che si ritiene possa riprodurre un ente del mondo esterno, non può darsi senza un atto con cui lo si concepisca, si realizza che, dal punto di vista ontologico, la dimensione obiettiva dell'idea è totalmente parassitaria rispetto a quella formale. L'atto mentale, a sua volta, non risulta essere altro che il frutto dell'operare di un soggetto; la dimensione formale dell'idea non può essere altro che un modo dell'attività di una mente, e sarà dunque, a sua volta, parassitaria rispetto alla realtà di quest'ultima, la sola autentica.

L'unica, tra le tre dimensioni considerate, ad essere autentica portatrice di realtà è la mente del soggetto; alle altre due, dunque, si può attribuire una *realtà* solo per analogia (*analogice*), mentre in senso proprio si dovrebbe riconoscere ad esse il solo statuto di *modalità*:

An dices modalitatem posse analogice appellari realitatem? Sed cur relinquas proprium, congruumque nomen modalitatis, usurpes vero improprium, & incongruum Realitatis?¹⁰⁴

La totale dipendenza ontologica dell'idea, nelle due prospettive secondo le quali viene intesa, dal soggetto che la concepisce viene ribadita nell'articolo 2 delle *Instantiae VII in Meditationem III*:

Tertio Realitas objectiva Ideæ, ut tu accipis, est inseparabilis a realitate ejusdem Ideæ formali; neque enim nisi formalis sit, objectiva, formalis. Igitur a qua causa efficiente pendeat formalis, pendeat

¹⁰³ *Instantiae V in Meditationem III*, art.1, DM 132.

¹⁰⁴ *Instantiae V in Meditationem III*, art.1, DM 132.

etiam objectiva: Atqui per te realitas formalis non ab alia causa pendet, quam a tua cogitatione, seu mente [...] ¹⁰⁵.

L'idea, in tutte le sue dimensioni alle quali si attribuisce impropriamente e analogicamente il nome di *realità*, non è altro che un modo dell'unica realtà effettiva, che è quella del soggetto pensante.

1.3. L'origine dell'idea

L'origine dell'idea costituisce un tema di grande importanza all'interno della teoria della conoscenza gassendiana. Orientandosi verso l'affermazione e la dimostrazione della riconducibilità di ogni contenuto mentale ad una natura fondamentale avventizia («Porro, ne aliqua interea, donec perspexeris, fallacia subrepat, adnotare placet videri omneis Ideas esse adventitias, procedere a rebus extra ipsam mentem existentibus, & cadentibus in aliquem sensum ¹⁰⁶»), Gassendi cerca al tempo stesso di confutare la possibilità di qualsiasi innatismo e di proporre una concezione della conoscenza interamente basata su un materiale che lo spirito umano può recepire dall'esterno attraverso la sensazione, elaborare e alterare attraverso varie operazioni, ma mai produrre o trarre da sé.

L'esposizione della posizione gassendiana in merito alla questione ideogenetica si sviluppa in replica alla classificazione cartesiana delle idee, in base all'origine apparente, in avventizie, fattizie e innate, contenuta nella *Terza Meditazione*:

Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, | aliae a me ipso factae mihi videntur: nam quod intelligam quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura; quod autem nunc strepitum audiam, solem videam, ignem sentiam, a rebus quibusdam extra me positis procedere hactenus judicavi; ac denique Syrenes, Hippogryphes, et similia, a me ipso finguntur. Vel forte etiam omnes esse adventitias possum putare, vel omnes innatas, vel omnes factas: nondum enim veram illarum originem clare perspexi ¹⁰⁷.

Il brano cartesiano sarà ripreso quasi letteralmente da Gassendi nella *Dubitatio II in Meditationem III*, citando la catalogazione cartesiana e menzionando gli esempi associati

¹⁰⁵ *Instantiae VII in Meditationem III*, art.2, DM 150.

¹⁰⁶ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 103.

¹⁰⁷ *Meditationes*, III, AT VII 37-38, B Op I 730.

ad ogni tipo di idea (per le innate, le idee di cosa, di verità e di pensiero; per le avventizie, le idee del rumore ascoltato, del Sole osservato e del fuoco percepito; per le fattizie, le idee immaginate della sirena e dell'ippogrifo):

Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, | aliae a me ipso factae mihi videntur: nam quod intelligam quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura; quod autem nunc strepitum audiam, solem videam, ignem sentiam, a rebus quibusdam extra me positus procedere hactenus judicavi; ac denique Syrenes, Hippogryphes, et similia, a me ipso finguntur. Vel forte etiam omnes esse adventitias possum putare, vel omnes innatas, vel omnes factas: nondum enim veram illarum originem clare perspexi¹⁰⁸.

Nell'indagine relativa all'origine autentica delle idee e alla sua eventuale corrispondenza con quella apparente, che di seguito ci si proporrà di analizzare, si potrà notare come Gassendi tenga conto non solo del lessico delle *Meditazioni (idea factitia, adventitia, innata)*, ma anche dei medesimi esempi presentati da Cartesio, che utilizza per corroborare la propria concezione anti-innatistica e sensistica.

1.3.1. Le idee avventizie

Le idee avventizie sono i contenuti mentali in cui si converte il dato proveniente dall'esterno attraverso la percezione sensibile, secondo i processi che si descriveranno quando ci si occuperà della concezione gassendiana della sensazione¹⁰⁹, e che in questa sede ci si limita ad accennare. In questo caso l'origine apparente, riconducibile alla dimensione esterna al soggetto ed agli enti che la costituiscono, coincide con quella reale. I contenuti mentali di questa tipologia si costituiscono a partire da quanto, a partire dagli oggetti esterni, perviene al soggetto:

Videlicet mens facultatem habet (vel ipsa potius facultas est) non perspiciendi modo ipsas Ideas adventitias, seu quas ex rebus per sensus trajectas accipit, perspiciendi, inquam, nudas & distinctas, & omnino quales in se recipit [...]¹¹⁰.

¹⁰⁸ *Meditationes*, III, AT VII 37-38, B Op I 730.

¹⁰⁹ Circa la sensazione, si veda, *infra*, 1.4.

¹¹⁰ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 103.

Tale tramite, che collega i due termini, l'oggetto e il soggetto, è la specie sensibile, che si distacca dal primo per raggiungere il corpo del secondo, colpendone e impressionandone gli organi sensoriali:

Cum enim idea coloris sit in nobis, quæ non est in cæco, & idea vocis, quæ non est in surdo, argumentatus sum caussam esse, quia nos, DEO propitio, habemus oculos apertos, quibus colores; apertas aureis, quibus sonos exceperimus; illi neque oculos, neque aureis apertas quibus unquam exceperint, excipereve potuerint, habeant¹¹¹.

Se l'ente non emettesse alcuna specie sensibile, del tipo idoneo ad impressionare una specifica struttura anatomica con funzione percettiva (Gassendi menziona spesso l'occhio e, più di rado, l'orecchio, ma il discorso è valido anche per gli organi percettivi del gusto, dell'olfatto e del tatto, quasi per niente citati nella *Disquisitio*).

È dunque principalmente l'oggetto esterno la causa della propria rappresentazione, nella produzione della quale il soggetto gioca un ruolo di fatto passivo passivo. La cosa esterna costituisce la causa della propria immagine rappresentata nell'idea, allo stesso modo in cui ogni persona lo è del proprio riflesso nello specchio, o della propria figura, riprodotta da un pittore in un ritratto:

Deinde circa illud quod infers, *de realitate objectiva*, exemplum usurpo imaginis meæ, quæ spectari potest, vel in speculo cui me objicio, vel in tabula quam pictor adornat. Vt enim ego ipse sum causa imaginis in speculo, quatenus ex me emitto mei speciem in speculum, & pictor causa imaginis, quæ exhibetur in tabula; ita cum Idea, vel imago mei sit in te, vel quovis alio intellectu, quæri potest, an ego ipse sim causa illius, quatenus emitto mei speciem in oculum, & intercedente oculo in ipsum usque intellectum¹¹².

Nonostante contempli l'eventualità che un'idea nasca da un'altra, e questa da un'altra ancora, Gassendi nega che si possa dare, in tale contesto, un progresso all'infinito. All'origine della catena si dovrà necessariamente collocare un'idea che non sia derivata da un'altra, ma che si sia costituita a partire dalla percezione diretta di un oggetto esterno. Per spiegare tale necessità, propone l'esempio del pezzo di cera, che può essere utilizzato per dare forma ad una materia ancora più morbida, ma solo a condizione di essere stato modellato, in precedenza, attraverso l'impressione di un vero e proprio sigillo, composto da un materiale ancora più duro, e non ancora da un pezzo di cera:

¹¹¹ *Instantiæ III in Meditationem III*, art. 1, DM 111.

¹¹² *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 129.

[...] Quamvis vero una figura ex alia nasci possit (ut si cera figurata, & indurata imprimatur materiae molliori) non tamen datur processus in infinitum, sed tandem ad aliquam primam debet perveniri, cujus caussa, seu sigillum, a quo est facta, sit instar archetypi, in quo omnis similitudo repræsentabiliter contineatur, quæ est in figura tantum repræsentative¹¹³.

1.3.2. Le idee in apparenza innate

La trattazione relativa alle idee innate si sviluppa nei testi gassendiani secondo due differenti direzioni: la prima è costituita dalla presentazione di una serie di argomenti per cui si ritiene che non si possano dare contenuti mentali autenticamente tali, mentre la seconda consiste nella descrizione del modo in cui le rappresentazioni che Cartesio porta come esempi di innateità si siano potute costituire a partire dall'esperienza sensibile, e quindi nel riconoscimento ad esse di una natura avventizia¹¹⁴.

La prima direttrice, e dunque il discorso generale sull'impossibilità di idee innate, si sviluppa principalmente all'interno dell'articolo 5 delle *Instantiæ I in Meditationem V*, in cui si afferma che il carattere innato sia da riconoscere alla sola facoltà di concepire le idee, e mai ai contenuti mentali stessi, e si sostiene che lo spirito, al momento della sua nascita, benché dotato di una capienza potenziale assai estesa, sia del tutto vuoto:

Vno verbo, ista omnia, quæ vel a te, vel ab aliis de Ideis rerum innatis dicuntur, nihil aliud ostendunt, quam esse in nobis facultatem cognoscendarum rerum innatam¹¹⁵.

È possibile accorgersi di tale vacuità iniziale dello spirito tentando di risalire al primo momento in cui il soggetto abbia realizzato di possedere ognuna delle idee proposte da Cartesio come innate. Se queste ultime fossero sempre state presente nella mente al livello potenziale, al soggetto sarebbe bastato compiere un atto introspettivo perché gli si manifestassero e potesse conoscerle:

¹¹³ *Instantiæ V in Meditationem III*, art. 2, DM 134.

¹¹⁴ Circa l'influenza degli argomenti anti-innatici proposti da Gassendi (non solo quelli presentati nella *Disquisitio Metaphysica*, che qui ci si propone di richiamare, ma anche in altri luoghi della produzione) sul pensiero di John Locke e sull'empirismo inglese, si vedano MICHAEL, E.; MICHAEL, F.S., «The Theory of Ideas in Gassendi and Locke», in *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, n. 3 (july - september 1990), pp. 379-399; KROLL, R.W.F., «The Question of Locke's Relation to Gassendi», *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, n. 3 (july - september 1984), pp. 339-359; LENNON, T.M., *The Battle of Gods and Giants. The legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 149-163.

¹¹⁵ *Instantiæ I in Meditationem V*, art. 5, DM 246.

Nam, si Ideæ quidem, quas vos fingitis, hujusmodi essent, ut conati ad illas attendere, possemus vel minimæ rei cognitionem assequi, id probabile fieret, quod de illis asseritis.¹¹⁶

Ciò che si realizza, al contrario, è di aver sempre dovuto ricercare all'esterno le cose, affinché, a partire dalla loro percezione, si potesse produrre un'idea corrispondente:

Nunc vero nihil plane juvant; sed attendendæ omnino | sunt res ipsæ extra intellectum; adeo ut sive ponatur Ideæ, sive tollantur, perinde sit, modo sit in nobis vis cognitrix rerum¹¹⁷.

È dunque fondamentale avventizia, in realtà, la natura di ognuna di quelle idee che sembrano essere sempre appartenute al soggetto. Per quanto egli si sia potuto sforzare di rintracciare in se stesso una determinata idea – quella di un animale mai visto prima, nell'esempio di Gassendi –, non avrà potuto averla se non osservandone direttamente l'oggetto o ascoltandone una descrizione:

Novi profecto (vel nosse possum) quoddam animal tibi nunquam visum. Quid prodest tibi quam dicis te habere innatam illius ideam? Intuere in illam, quantum voles; Certus sum te nunquam illius assequiturum notitiam, quousque tibi fuerit ostensum, descriptumve ab aliquo¹¹⁸.

Una volta che abbia visto l'animale in precedenza sconosciuto, o l'abbia sentito descrivere, il soggetto può convertire tali percezioni in un'idea che lo rappresenti sotto forma di immagine:

Vbi autem oculis tuis exhibitum fuerit, imaginem quidem illius hauries oculis; aut si describi audieris, ipsis auribus: ac tum demum esse in te illius Ideam agnosces [...]¹¹⁹.

A dimostrazione del fatto che l'idea dell'animale in questione non preesistesse alla sua percezione, e che alla ricezione della sua idea avventizia non si sia accompagnato anche il risvegliarsi di una corrispondente idea innata («[...] At præter illam excitari in tua mente quandam aliam præhabitam, quomodo senties? Quomodo probabilis, si fastum verborum seposueris?»¹²⁰) vi è il fatto che, dopo la percezione dell'individuo particolare della specie animale in precedenza ignota, se ne abbia un'idea che riproduce esattamente i caratteri dell'esemplare osservato. Quando si vorrà richiamare l'idea di quella specie

¹¹⁶ *Instantiæ I in Meditationem V*, art. 5, DM 246.

¹¹⁷ *Instantiæ I in Meditationem V*, art. 5, DM 246-247.

¹¹⁸ *Instantiæ I in Meditationem V*, art. 5, DM 247.

¹¹⁹ *Instantiæ I in Meditationem V*, art. 5, DM 247.

¹²⁰ *Instantiæ I in Meditationem V*, art. 5, DM 247.

animale, essa si presenterà con le peculiarità del solo individuo che si sia visto, sino a che non se ne osserveranno degli altri con caratteristiche differenti:

Non excitari porro ullam, quæ præfuerit, veraque sit, ex eo constat, quod viso uno solo unius generis animalium individuo, non aliam in nobis haberi, excitarive illius ideam experimur, quam qualis ab hujusmodi individuo deducta est [...]¹²¹.

Vedendo degli altri esemplari, si acquisiscono ulteriori idee, che rappresentano ognuno dei nuovi individui conosciuti. Sulla base di queste nuove esperienze si costituisce, inoltre, un'autentica idea generale della specie, operando un'ispezione di quelle degli individui particolari, eliminando le differenze e mantenendo solo ciò che comune a tutte:

Et cum aliud deinde, ac plura ejusdem generis individua vidimus, tunc ideam specialem variamus, & pro una duas, pluresve habemus: ac si post ipsas habitas generalem quoque habeamus, illa erit plane, quam ex singularibus eliciemus, abjicientes discrimina, & retinentes id, quod erit omnibus commune¹²².

Ulteriore prova del carattere non innato dell'idea della specie animale è il fatto che essa si perfezioni progressivamente e divenga sempre più generale all'aumentare degli individui osservati di cui si conservino gli elementi comuni e si sopprimano le differenze. Se essa fosse stata innata, conclude Gassendi, si sarebbe presentata in un'unica forma, che non avrebbe subito alcuna modificazione e non sarebbe divenuta maggiormente generale all'aumentare degli esemplari percepiti.

1.3.2.1. L'idea di Cosa

Il progetto di confutazione dell'innatismo portato avanti da Gassendi si attua, oltre che attraverso la presentazione di argomenti generali, mostrando che ad ognuna delle idee proposte da Cartesio come innate nel già citato brano delle *Meditazioni* – e dunque quelle di cosa, verità e pensiero – si debba riconoscere, piuttosto, una natura avventizia.

Alla pretesa di Descartes di possedere come innata l'idea di cosa, intendendo non quella di un ente in particolare, come il Sole o una certa pietra, ma la rappresentazione

¹²¹ *Instantiae I in Meditationem V*, art. 5, DM 247.

¹²² *Instantiae I in Meditationem V*, art. 5, DM 247.

dell'ente generalmente inteso («*Habeo, inquis, a mea natura, quod intelligam quid sit Res. Non puto vero te velle loqui de ipsa vi intelligendi, de qua nec dubium, nec quæstio est; sed potius de Idea REI. Non loqueris etiam de Idea alicujus Rei particularis: nam Sol, hic lapis, omnia singularia, sunt Res, quarum esse Ideas innatas non dicis. Loqueris ergo de Idea Rei universe consideratae, & prout cum ente synonyma est, ac tam late, quam illud patet*»¹²³), Gassendi replica, nella *Dubitatio II in Meditationem III*, chiedendosi in che modo si possa disporre di un simile contenuto, senza che questo sia stato astratto dalle idee delle varie specie di enti già presenti nella mente. E, ancora prima di disporre delle idee delle specie di enti, sarebbe stato necessario disporre delle idee di cose particolari di tutti i generi rappresentati, dalle quali potessero essere formate per astrazione:

Quæso te vero hæc Idea quomodo esse potest in mente, nisi simul sint tot res singulares, illarumque genera, ex quibus mens abstrahat, formetque conceptum, qui nullius singularium proprius sit, & omnibus tamen conveniat?¹²⁴

Se l'idea di Cosa fosse stata innata, dunque, lo sarebbero state necessariamente anche quelle generali di Animale, di Pianta, di Pietra e di tutti gli altri universali; non ci sarebbe stata, quindi, la necessità di costituirle attraverso il processo di percezione degli esemplari particolari dall'esterno, di soppressione degli aspetti di differenza e di conservazione dei caratteri comuni su cui, nel paragrafo precedente, ci si è soffermati:

Profecto si Idea Rei innata est, innata quoque erit Idea animalis, plantæ, lapidis, omnium universalium: nihilque erit opus, ut nos fatigemus ad internoscendum plura singularia, quo resectis variis discriminibus, id solum retineamus, quod videbitur omnibus commune, seu, quod idem est, generis Ideam¹²⁵

La confutazione dell'innetà dell'idea di Cosa, presentata nella *Dubitatio*, viene riproposta nell'articolo 2 delle *Instantiæ V in Meditationem III*, ribadendo come il possesso di tale contenuto richieda, quale condizione preliminare, quello delle idee dei singoli generi di cose, a loro volta derivati per astrazione dalle rappresentazioni degli enti particolari:

Porro, quia præsertim mirabile ducis, quod de Idea Rei objeci, adverte imprimis, quam id proponere reprehenderis; cum non sustinuerim, quod ais, *Ideam Rei non posse esse in mente, nisi simul sint*

¹²³ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 104.

¹²⁴ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 104.

¹²⁵ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 104.

Ideæ Animalis, Plantæ, Lapidis, omniumque universalium; sed quæserim primum quomodo Idea Rei posset esse in mente, nisi simul essent tot res singulares, illarumque genera, quot sufficerent, ut abstraheretur, formareturque universalis rei conceptus: ac deinde dixi, si Idea Rei innata foret, innatas quoque fore Ideas Animalis, plantæ, lapidis, aliorum, quæ instar Rei sunt universalia¹²⁶.

1.3.2.2. L'idea di Verità

Nella *Dubitatio II in Meditationem III* la verità viene definita come la conformità del giudizio rispetto alla cosa su cui lo si articola:

Porro, si veritas nihil aliud est, quam conformitas iudicii cum re, de qua fertur iudicium [...] ¹²⁷.

In quanto l'idea di Verità risulta avere una natura relazionale, non si distingue affatto dall'idea della cosa, dall'oggetto da essa rappresentato e dal rapporto che le lega:

[...] Veritas est quædam relatio, ac proinde nihil distinctum ab ipsius re, Ideaque ad se relatis; seu, quod idem est, repræsentat¹²⁸.

Essa, dunque, non è altro che l'idea della cosa, generalmente intesa, considerata in quanto conforme al suo referente reale:

Quare & non alia est veritatis Idea, quam Idea rei, quatenus rei conformis est, seu quatenus ipsam repræsentat cujusmodi est [...] ¹²⁹.

Se, come si è visto¹³⁰, l'idea generale di Cosa non è innata, bensì avventizia, di conseguenza lo è anche quella generale di Verità:

[...] adeo proinde, ut si idea Rei non innata, sed adventitia sit; Idea quoque veritatis adventitia sit, non innata¹³¹.

Quanto si è detto è valido anche per le idee delle verità particolari, da cui quella della verità generale deriva:

¹²⁶ *Instantiæ II in Meditationem III*, art. 2, DM 107.

¹²⁷ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 104.

¹²⁸ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 104.

¹²⁹ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 104.

¹³⁰ Si veda, *supra*, 1.3.2.1.

¹³¹ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 104.

Et cum id de qualibet veritate singulari intelligatur, intelligi etiam potest universe de veritate, cujus notio, seu Idea (ut jam dictum est de Idea Rei) ex notionibus, seu Ideis singularium eruitur¹³².

1.3.2.3. L'idea di Pensiero

Nella *Dubitatio II in Meditationem III* si mostra, infine, che anche l'idea di Pensiero si possa costituire a partire da quelle di altre azioni, come il gustare e vedere, nello stesso modo in cui, a partire dall'idea di una città nota si può costruire quella di una mai vista:

Dicis rursus *te habere a tua natura, ut intelligas quid sit cogitatio*: (interpretor semper *Ideam cogitationis*) Verum, ut mens ex idea unius urbis fingit Ideam alterius; ita ex Idea unius actionis, ut visionis, vel gustationis, fingere potest Ideam alterius, | ipsius puta cogitationis¹³³.

Questo processo viene reso possibile da una certa analogia, presente tra le varie facoltà conoscitive, che permette di forgiare, a partire dalla conoscenza di una, la rappresentazione di un'altra:

Nempe analogia agnoscitur quaedam inter facultates cognoscentes, unaque ad alterius notitiam facile deducit¹³⁴.

1.3.3. Le idee in apparenza fattizie

L'ultima classe ad essere oggetto di trattazione nella *Disquisitio* è quella delle idee fattizie, ossia di quelle che sembrano essere state prodotte da noi. Cartesio nelle *Meditazioni* aveva usato, in relazione ad esse, l'esempio di quelle di sirena e ippogrifo, ma si intende, di fatto, qualunque rappresentazione che, avendo un oggetto costituito da enti fantastici, mitologici o comunque inesistenti, non possa avere un referente reale da cui derivi direttamente.

Gassendi sostiene che le idee appartenenti a questa categoria, e quindi in apparenza create dal soggetto, non siano realmente tali. Afferma che, invece, siano risultato delle

¹³² *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 104.

¹³³ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 104-105.

¹³⁴ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 105.

operazioni di composizione, divisione, amplificazione e comparazione compiute dal soggetto su idee ricevute dall'esterno, e dunque avventizie:

Videlicet mens facultatem habet [...] non perspiciendi modo ipsas Ideas adventitias, seu quas ex rebus per sensus trajectas accipit, perspiciendi, inquam, nudas & distinctas, & omnino quales in se recipit: sed præterea illas varie componendi, dividendi, contrahendi, ampliandi, comparandi, & id genus similia¹³⁵.

Nell'articolo 1 delle *Instantiae II in Meditationem III*, oltre a riproporre un elenco delle operazioni che il soggetto è in grado di compiere sulle idee formate a partire dalla percezione degli oggetti esterni, Gassendi evidenzia come questi, nel costituire le idee in apparenza fattizie, sia come uno scultore, che non trae da se stesso il materiale per le proprie opere, ma plasma del marmo preesistente:

Nimirum ut Praxiteles non habet ex se marmor, & aliunde tamen oblatum exsculpsit, formatque [...]. Ac si dixissem quidem nullas esse Ideas factitias, pernegassemque Ideam Chimæaræ, cæterorumque similium; non id mirarer: verum supposui plane quod essent, cum declaravi me velle solum genus illud Idearum tertium non esse a secundo distinctum, quatenus factitiæ ad adventitias componendi, dividendi, contrahendi, ampliandi, comparandi, & c. Idem de compositione mearum objectionum ex verbis quorum author non sum, quod de sculptura Praxitelis dicis; sed fœlicius-ne eam usurpes, applicesve, res ipsa clamat¹³⁶.

Il primo esempio proposto nella *Dubitatio II in Meditationem III*, quello della chimera, pur discostandosi da quelli cartesiani citati, costituisce un caso ad essi analogo. Gassendi sostiene che tale idea sia stata creata per composizione a partire dalle tre avventizie del leone, della capra e del serpente, delle quali si siano isolati e considerati rispettivamente la testa, il corpo e la coda:

[...] nam Idea Chimæaræ alia non est, quam Idea capitis leonis, ventris capræ, caudæ serpentis, ex quibus mens unam componit, cum illæ seorsim, sive singulae adventitiæ sint¹³⁷.

Lo stesso processo si descrive nelle *Instantiae*, con una maggiore enfasi sulle fasi di selezione di alcuni parti delle idee dei tre animali (isolate per unificarle in quella della creatura fantastica) e di soppressione di tutti i loro aspetti non destinati a far parte dell'idea della chimera:

¹³⁵ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 103.

¹³⁶ *Instantiae II in Meditationem III*, art. 1, DM 106.

¹³⁷ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 103.

[...] ita ego censui Mentem non habere in se Ideam Chimæaræ, sed ex adveniente, oblataque aliunde triplici Idea Leonis, Capræ, & Serpentis, resecare aliqua, & ita coadunare residua, ut Idea maneat confecta, quæ sit Prima Leo, postrema Draco, media ipsa Chimæra¹³⁸.

Il secondo esempio proposto nella *dubitatio* è quello dell'idea del gigante, ottenuta dal soggetto operando un accrescimento dell'oggetto dell'idea di uomo sino a fargli perdere le dimensioni consuete ed acquisire quelle di una montagna, o dell'intero mondo:

Sic Idea gigantis, hominisve instar montis, | aut mundi totius concepti, non alia est, quam adventitia, Idea puta hominis magnitudinis vulgaris, quam mens ampliat pro libitu, tametsi tanto confusus, quanto amplius concipit illam¹³⁹.

Il terzo esempio è quello della piramide, della città o di una qualsiasi altra cosa mai vista prima. Le rappresentazioni di questi oggetti possono essere state costituite a partire da quelle di enti del medesimo genere, conosciuti in precedenza, sulle quali si siano compiute varie operazioni di composizione ed alterazione:

Sic Idea pyramidis, urbis, aut alterius rei nunquam visæ, non alia est, quam adventitia visæ antea pyramidis, urbis, aut alterius rei non nihil deformatæ, ac proinde confusa aliqua ratione multiplicata, comparataque¹⁴⁰.

1.4. La sensazione

1.4.1. Definizione

Considerando la riflessione gassendiana relativa all'origine dell'idea, si è evidenziato come per il filosofo siano di natura fondamentale avventizia anche le idee in apparenza innate, o fattizie¹⁴¹. Attribuendo a qualsiasi genere di idea un'origine esterna al soggetto e scartando le ipotesi che egli ne possieda sin dalla nascita un repertorio o che possa produrle, Gassendi pone alla base di ogni conoscenza la sensazione.

Per descrivere tale facoltà, nella *Dubitatio V in Meditationem II* la paragona all'atto di guardare il sole ad occhi aperti:

¹³⁸ *Instantiæ II in Meditationem III*, art. 1, DM 106.

¹³⁹ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 103-104.

¹⁴⁰ *Dubitatio II in Meditationem III*, DM 104.

¹⁴¹ Circa l'origine dell'idea si veda, *supra*, 1.3.

Cum ego Solem oculis apertis intueor, manifesta est sensio. Cum deinde oculis clausis Solem apud me cogito, manifesta est interna cognitio¹⁴².

Essa si distingue dall'*interna cognitio*, che, configurandosi come l'evocazione di immagini che la mente già possiede, non vede alcuna partecipazione del corpo e si può comparare al guardare il sole ad occhi chiusi.

La sensazione passa necessariamente per la funzione degli organi di senso e per la loro capacità di ricevere stimoli provenienti dalle cose esterne; essa è interamente passiva, in quanto non consiste in altro che nel ricevere e percepire tali impressioni, riportandole in modo determinatamente fedele:

Tametsi enim fallacia, falsitasve sit non in sensu, qui mere passive se habet, refertque solum ea quæ apparent, quæque talia ex suis causis apparere necessum est [...]¹⁴³.

Impressioni, quelle ricevute dal soggetto attraverso i sensi, dalle quali egli è colpito più che da qualsiasi altra cosa possa figurarsi e rappresentare da sé:

Nihil proinde mirum, si ea, quæ per se incurrunt, & percipiunt sensum, impressionem vehementiorem in animo faciant, quam quæ animus accepta solum occasione ex rebus in sensum incidentibus sibi ipsa fingit, atque comprehendit¹⁴⁴.

La passività della sensazione ne fa una facoltà conoscitiva esclusivamente *presente*, per così dire. Essa si può dare esclusivamente nel momento in cui l'oggetto esterno (si vedrà, in seguito, in che modo) trasmette la propria specie; affinché in un secondo momento si dia un'ulteriore percezione del medesimo oggetto, è necessario che quest'ultimo rinnovi anche in tale istante l'invio della propria specie:

[...] sensus externus, nisi externo corpore speciem faciei, aut vocis reflectente, reflexione uti non potest [...]¹⁴⁵.

È prerogativa, invece, della conoscenza interna, rievocare quanto già percepito dal soggetto, avvalendosi del cervello e dei segni lasciati in esso dalla sua attività, tra cui le tracce impresse come risultato delle funzioni sensibili.

¹⁴² *Dubitatio V in Meditationem II*, DM 64.

¹⁴³ *Dubitatio II in Meditationem VI*, DM 268.

¹⁴⁴ *Dubitatio V in Meditationem II*, DM 65.

¹⁴⁵ *Instantiae VI in Meditationem II*, art.4, DM 80.

[...] cum facultas interior habeat intus & cerebrum, & in eo hærentia specierum vestigia ex organis, functionibusve sensuum externorum transmissa, impressave; imo & vestigia propriarum actionum, & uno verbo omnia necessaria ad reflectendum comparata¹⁴⁶.

1.4.2. Funzionamento

Nella trattazione relativa ai meccanismi della sensazione in *Obiezioni Quinte e Instantiae*, Gassendi si concentra maggiormente sulla vista, fornendo solo relativamente ad una vera e propria fisiologia della sensazione. In tali scritti si descrivono, talvolta, anche i processi fisiologici alla base dell'udito, ma in misura minore. La mancanza di una specifica declinazione del discorso relativo alla conoscenza sensibile, alla specie e ai meccanismi fisiologici della sensazione secondo gli altri sensi, ossia gusto, tatto ed olfatto (ai quali nella *Disquisitio Metaphysica*, comunque, si fa riferimento), lascia pensare che anche per essi valga, debitamente adattato, quanto si rileva in relazione a vista e udito.

1.4.2.1. L'oggetto e la specie

La conoscenza sensibile si produce attraverso un incontro, o, per così dire, una specie di urto tra la specie emessa dall'oggetto e le strutture anatomiche capaci di esserne impressionate, ossia gli organi di senso¹⁴⁷. Le idee risultanti da tale incontro, e dai processi che da esso vengono innescati, costituiscono il materiale su cui lo spirito può compiere ogni elaborazione ed alterazione (analogia, composizione, divisione, ampliamento, riduzione):

Deinde omnis nostra notitia videtur plane ducere originem a sensibus: & quamvis tu neges quicquid est in intellectu, præesse debere in sensu: videtur id esse nihilominus verum, cum nisi sola incursione [...] fiat; perficiatur tamen analogia, compositione, divisione, ampliacione, extenuacione, aliisque similibus modis, quos commemorare nihil est necesse¹⁴⁸.

¹⁴⁶ *Instantiae VI in Meditationem II*, art.4, DM 80.

¹⁴⁷ La concezione gassendiana della sensazione, secondo la quale si dà una completa passività del soggetto e l'attività del solo oggetto percepito, che impressiona il senziente trasmettendo la propria specie, è vicina a quella epicurea. Tale concezione è lontana da quella di Aristotele, che riteneva, invece, che il processo della sensazione vedesse il coinvolgimento attivo sia del percipiente che del percepito. *Cfr.* OV 483, n. 2037.

¹⁴⁸ *Dubitatio V in Meditationem II*, DM 65.

La specie viene descritta nella *Dubitatio V in Meditationem III* come una sostanza sottile, che si distacca dai corpi e va ad imprimersi sugli organi di senso¹⁴⁹. Nell'articolo 4 delle *Instantiae V in Meditationem VI* si aggiunge, poi, che, a causa dell'impenetrabilità e dell'integrità della superficie dell'ente, la specie non possa provenire dall'interno dell'oggetto, ma solo dalle sue parti più superficiali ed esterne:

[...] Nam ne ipsa quidem visus species tot habet; non dico ex internis, sed ex superficialibus [...] ¹⁵⁰.

Per quanto sia sufficiente l'indicazione contenuta in *Dubitatio V* per giungere a tale conclusione, nell'articolo 4 delle *Instantiae V in Meditationem III* si ribadisce il fatto che la specie abbia delle parti:

Et, ut hoc verbum adjiciam, constat primum de specie visus, eam partibus præditam esse¹⁵¹;

Ciò implica che la specie sia dotata di qualche estensione e non possieda dunque l'adimensionalità propria del punto matematico; caratteristica che si presenta come una condizione necessaria affinché essa possa imprimersi negli organi di senso:

Et fac minorem, quantum volueris ea, quæ fuit in retina, ut reipsa partes nervi optici, in quem retina colligitur, quique in cerebrum implantatur, contractiores sunt; quantulumcumque tamen sit, necesse est semper ut parteis, extensionemque aliquam habeat. Denique, ut ad ipsam mentem; cum saltem separata Mens intelligere turrim possit, atque adeo specie ejus informari, fac speciem, quantum voles tenuem, minutam, exiguam; oportet tamen, ut quia parteis, atque extensionem repræsentatura est, parteis, extensionemque habeat, sitque saltem extensior Mathematico puncto¹⁵².

Malgrado nella concezione di Gassendi della conoscenza sensibile la specie sembri costituire il mezzo principale attraverso il quale l'oggetto possa raggiungere il soggetto e trasmettergli informazioni relative ai propri attributi fenomenici, in alcuni brani (che si considereranno più avanti, in particolare quando ci si soffermerà sulla ricezione dell'immagine da parte dell'occhio e dal suo ingrandimento operato per mezzo di lenti attraverso fenomeni di rifrazione¹⁵³) egli sostiene che, nel caso della visione, con essa si

¹⁴⁹ *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 129: «[...] tenuis illa substantia, quæ [...] effluxit, & in intellectu recepta, inque Ideam conformata est».

¹⁵⁰ *Instantiae V in Meditationem VI*, art. 4, DM 314.

¹⁵¹ *Instantiae V in Meditationem VI*, art. 4, DM 313

¹⁵² *Instantiae V in Meditationem VI*, art. 4, DM 314.

¹⁵³ Si vedano, *infra*, 1.4.2.2. e 1.4.2.3.

mescolino e confondano dei raggi luminosi provenienti dalla cosa percepita, che li emette o li riflette:

[...] id quippe experientia constat, ex qua etiam habemus coire radios lucidos, a quibus species rei non differt [...]¹⁵⁴.

1.4.2.2. Telescopio e microscopio: il caso del *vitrum interpositum*

Nella trattazione relativa alla teoria della visione trova spazio il riferimento a quelle che si possono considerare due invenzioni-simbolo della rivoluzione scientifica: il microscopio e il telescopio, che, sebbene introdotti negli studi naturali all'inizio del Seicento, negli anni '40 del secolo continuavano a suscitare un certo interesse nella comunità intellettuale.

In entrambi i casi si tratta di strumenti che, sfruttando la concavità e la convessità delle lenti contenute in essi, e dunque riproducendo fenomeni di rifrazione dei raggi luminosi che hanno luogo anche negli organi visivi, anch'essi in parte concavi e in parte convessi¹⁵⁵, potenziano le capacità percettive del soggetto, che li interpone tra sé e l'oggetto, e guarda a quest'ultimo per mezzo di essi.

Accomunati dal principio alla base del loro funzionamento, i due strumenti differiscono per il contesto d'impiego. Il microscopio dischiude all'osservazione il dominio del molto piccolo: oggetti d'osservazione che, prima del suo utilizzo, non erano percettibili, o si riuscivano a cogliere solo confusamente come nient'altro che punti indistinti, divengono, così, più chiari; i loro dettagli si rivelano, e in modo nitido. Ciò è successo, ad esempio, si rileva nell'articolo 4 delle *Instantiae X in Meditationem*, nel caso dell'osservazione dell'acaro:

¹⁵⁴ *Instantiae V in Meditationem VI*, art. 4, DM 313.

¹⁵⁵ *Instantiae V in Meditationem VI*, art. 4, DM 313: «Et certe vel ipsa conspicilla, quæ prout convexa, vel concava fuerit, decussationem, coitionemve aut abducunt, aut promovent, satis arguunt dilatationem hujusmodi necessariam esse; potestque res peroptime ex comparatione telescopii intelligi, per quod trajecti imaginis radii, ut picturam creent, non in ipso coitionis puncto, sed ultra ipsum sunt excipiendi». Il paragone è tra le strutture che compongono gli occhi e le lenti del telescopio, che, in modo analogo, attraverso la propria concavità e convessità causano la divergenza e la convergenza dei raggi luminosi che le attraversano.

Rursus igitur, qualem-nam intellexisti tuam ideam? Nimirum quale est acari; indivisibilem enim facis, quale est acari oculi respectu. Et videor sane non inepte eam cum acari comparare. Nam ut imago seu idea acari in tuo vel oculo, vel cerebro, vel intellectu depicta repræsentabat tibi ante viginti quinque annos albicans solum, & sine ulla distinctione partium, punctulum; nunc vero invento microscopio, & postquam illo usus es, repræsentat tibi animal grandiusculum, & cum suis quidem capite, cauda, cruribus, dorso, partibusque cæteris [...]¹⁵⁶.

Sino a venticinque anni prima¹⁵⁷, osservando un acaro a occhio nudo, o con l'ausilio di una semplice lente, non si sarebbe visto che un vago puntino bianco. Dopo l'invenzione del microscopio, invece, l'immagine dell'acaro è cambiata, arricchendosi di dettagli in precedenza indistinguibili: si è realizzato che si trattasse di un animale di piccole dimensioni solo quando è stato possibile riconoscerne dettagliatamente le parti, dalla testa alla coda, dalle zampe al dorso. Tutti quei dettagli dell'acaro, resi visibili dal microscopio, non erano contenuti nell'immagine che se ne aveva ad occhio nudo: solo la convessità delle lenti ha reso l'acaro maggiormente e più chiaramente visibile, facendo divergere i raggi provenienti dalle sue parti, che, in ragione della loro disposizione, non sarebbe stato possibile percepire distintamente:

An dicis vero pari modo ideas specialeis partium acari, quæ microscopio detectæ sunt contineri debuisset in ea, quæ habebatur ante microscopium? Non dicis opinor; Tibi enim est, convexitatis vitri natura perspector, quam ut putes non augescere speciem acari propter deflexionem, interpolationemque radiusculorum accendentium ex iis acari partibus, quæ ob superficieculæ ipsius inæquabilitatem alio respectarent, neque specialeis imagines cæteris interpositas in oculo depingerent¹⁵⁸.

Il telescopio consente all'uomo di investigare, invece, quanto è molto lontano, ossia qualunque oggetto i cui dettagli siano indistinguibili ad occhio nudo non per via della dimensione, ma a causa dell'elevata distanza rispetto all'osservatore:

Nisi vero lubens admittas comparationem acari, utere comparatione cum Luna, aut Sole, aut quocumque voles objecto ante, & post inventionem telescopii; idem omnino efficietur. Sin malis uti

¹⁵⁶ *Instantiæ X in Meditationem III*, art. 4, DM 189.

¹⁵⁷ Nel brano si fornisce un'indicazione abbastanza precisa: venticinque anni prima della redazione del testo. Trattandosi di un brano delle *Instantiæ*, composte nel 1641, l'anno a cui si fa riferimento dovrebbe essere circa il 1616. La costruzione del primo microscopio risale approssimativamente, tuttavia, al 1590. Se dunque Gassendi non fa riferimento alla realizzazione del primo microscopio, è possibile che intenda riferirsi al momento di una determinata osservazione degli acari, svoltasi in quell'anno e con l'ausilio di tale strumento, alla quale abbia potuto prendere parte o della quale abbia saputo per via epistolare.

¹⁵⁸ *Instantiæ X in Meditationem III*, art. 4, DM 190.

oculo nudo, ac sine vitro interposito, utere comparatione, cum re nunc procul, nunc prope visa; efficietur pariter idem¹⁵⁹.

Solo una rapida menzione è dedicata all'ambito astronomico, in cui l'introduzione del telescopio ha determinato grandi sviluppi. Questo potrebbe sorprendere, in un secolo così profondamente segnato dalle osservazioni e dalle scoperte di Galileo Galilei, rese possibili proprio da tale strumento tecnico (dai *planeti medicei*, i quattro satelliti di Giove, alle macchie solari e alle fasi di Venere). Scelta che risulta spiegabile, forse, considerando le vicissitudini che allo stesso Galileo furono causate da tali osservazioni e dalla confutazione del modello geocentrico aristotelico-tolemaico, a vantaggio di quello eliocentrico. È plausibile che, a distanza di pochi anni dalla condanna di Galileo da parte del Sant'Uffizio, Gassendi ritenesse quantomeno imprudente richiamare, seppure indirettamente ed al solo fine di esaltare l'utilità del telescopio, i meriti scientifici dell'astronomo pisano.

1.4.2.3. Dall'organo di senso al cervello

La descrizione dei processi fisici e fisiologici che producono la conversione dell'oggetto esterno in un'idea, e dunque in una conoscenza per il soggetto, nell'ambito della sensazione è presentata, nella *Disquisitio Metaphysica*, prevalentemente in relazione alla vista¹⁶⁰. Ciò che si rileverà in riferimento ad essa, *mutatis mutandis*, sarà da considerare valido anche relativamente agli altri sensi.

Si è già detto come nella percezione sensibile giochi un ruolo fondamentale l'emissione, da parte delle cose esterne, di una *specie*, che dalla loro superficie è capace di giungere agli organi di senso e di impressionarli¹⁶¹, alla quale si mescola, divenendo un tutt'uno con essa, una serie di raggi emessi e riflessi dall'oggetto¹⁶².

¹⁵⁹ *Instantiae X in Meditationem III*, art. 4, DM 190.

¹⁶⁰ Bloch segnala che Pierre Gassendi si sia occupato sistematicamente dei processi alla base della visione, con Peiresc, già nel 1634 e 1635, ai tempi del suo soggiorno in Provenza. (Cfr. BLOCH, O., *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 7).

¹⁶¹ Cfr. *Instantiae V in Meditationem VI*, art. 4, DM 314: «[...] Nam ne ipsa quidem visus species tot habet; non dico ex internis, sed ex superficialibus; quoniam ob superficiei inæquibilitatem, pauca illius partes sunt, quæ pupillæ, ac retinae fundo obvertuntur, suique picturam in ea expriment [...]».

¹⁶² Cfr. *Instantiae V in Meditationem VI*, art. 4, DM 313: «[...] id quippe experientia constat, ex qua etiam habemus coire radios lucidos, a quibus species rei non differt [...]».

Centrale, ai fini della ricezione dei raggi è la conformazione dell'occhio, composto da parti convesse, come quella attraverso la quale i raggi entrano al suo interno, e concave, come la retina¹⁶³ («Est enim Retina in oculi fundo speculum quoddam concavum [...]»¹⁶⁴), che costituisce il fondo della parte interna dell'organo:

Et certe vel ipsa conspicilla, quæ prout convexa, vel concava fuerit, decussationem, coitionemve aut abducunt, aut promovent, satis arguunt dilatationem hujusmodi necessariam esse [...]»¹⁶⁵.

Queste caratteristiche fanno sì che i raggi, attraversando alcune strutture dell'occhio possano divergere o convergere. Per effetto della convessità del cristallino, essi, ricevuti dall'esterno, piuttosto che propagarsi in linea retta, possono riunirsi, nell'ambiente interno dell'occhio, in un solo punto. Quest'incontro si verifica al livello dell'umor vitreo, e dunque prima che essi abbiano potuto raggiungere il fondo dell'organo:

[...] id quippe experientia constat, ex qua etiam habemus coire radios lucidos, a quibus species rei non differt, non in ipsa sane retina, sed aliquanto citra, hoc est, intra humorem vitreum¹⁶⁶.

I raggi, poi, si dividono nuovamente, per incontrare la retina ad una certa distanza gli uni dagli altri, e dunque occupandone ognuno una parte distinta:

[...] adeo ut facta decussatione, propter trajectionem per crystallinam, dilatati non-nihil radii incidant distincte in distinctas retinæ parteis¹⁶⁷.

Sulla retina va a costituirsi, dunque, una determinata immagine, formata dagli stessi raggi partiti dall'oggetto osservato; sulla superficie interna della semisfera adiacente alla cavità oculare, dunque, si trova riprodotto l'intero campo visivo di quell'occhio:

Occupat itaque imago certam portionem retinæ; quantum nempe radii ex objecto, v.c. turri prodeuntes attingunt¹⁶⁸.

¹⁶³ Gassendi riconosce che l'immagine si formi nella retina già nella lettera a Diodati del 29 agosto 1636 (Cfr. BLOCH, O., *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 8).

¹⁶⁴ *Instantiæ V in Meditationem VI*, art. 4, DM 313.

¹⁶⁵ *Instantiæ V in Meditationem VI*, art. 4, DM 313.

¹⁶⁶ *Instantiæ V in Meditationem VI*, art. 4, DM 313.

¹⁶⁷ *Instantiæ V in Meditationem VI*, art. 4, DM 313.

¹⁶⁸ *Instantiæ V in Meditationem VI*, art. 4, DM 313.

L'oggetto – Gassendi, nell'articolo 4 delle *Instantiae V in Meditationem VI* fa l'esempio della torre – apparirà al soggetto tanto più grande quanto maggiore sarà la porzione di retina occupata dalla sua immagine:

Quare & cum apparentia maximi, seu totalis visionis objecti sit hemisphærium circiter, quod cavitatem retinæ apertione pupillæ limitatam sui specie compleat; ideo tanta turris apparebit, quantam partem occupabit illius quasi hemisphærii; atque adeo quantam portionem in cavitare retinæ per sui speciem obtinebit¹⁶⁹.

Di conseguenza, se l'occhio dovesse arretrare rispetto all'oggetto esterno osservato, questo diverrebbe, nella percezione del soggetto, sempre più piccolo, poiché sempre minore sarebbe la porzione occupata dalla sua immagine sulla semisfera della retina. A partire da una determinata distanza, poi, sul fondo dell'occhio non si formerebbe più una figura vera e propria, ma semplicemente un punto:

Vnde si oculus tantopere recedat, ut turris semper minor, minorque hemisphæri portio evadens, non sit denique, nisi velut illius punctum, sicque ex ejus specie non-nisi punctum in cavitare retinæ sit, imagoque ipsa non pingatur, ut parteis habens, & alicujus extensionis; tum ne imago quidem erit, & turris fiet plane invisibilis¹⁷⁰.

Giunti a questa fase, la percezione non consentirebbe di acquisire alcuna informazione sull'oggetto, in quanto ne offrirebbe al soggetto una rappresentazione priva di estensione e di parti distinte e riconoscibili. Perché l'immagine possa essere trasmessa al cervello e tradursi in un'autentica conoscenza della cosa esterna, essa deve possedere tali caratteri:

Deinde, ut res transferatur in cerebrum, in quo vis esse speciem imaginationi inservientem; non potest sane ea species, si in puncto sit, imago turris esse, aut dici; quandoquidem, ut imago fit, parteis habeat necesse est, quæ sint partium turris repræsentativæ¹⁷¹;

È necessario che questa non si presenti con l'adimensionalità propria del punto matematico, ma che sia anche minimamente estesa e dotata di parti identificabili:

Denique, ut ad ipsam mentem; cum saltem separata Mens intelligere turrim possit, atque adeo specie ejus informari, fac speciem, quantum voles tenuem, minutam, exiguam; oportet tamen, ut quia parteis, atque extensionem repræsentatura est, parteis, extensionemque habeat, sitque saltem extensior Mathematico puncto¹⁷².

¹⁶⁹ *Instantiae V in Meditationem VI*, art. 4, DM 313.

¹⁷⁰ *Instantiae V in Meditationem VI*, art. 4, DM 313.

¹⁷¹ *Instantiae V in Meditationem VI*, art. 4, DM 313.

¹⁷² *Instantiae V in Meditationem VI*, art. 4, DM 314.

Nella prospettiva del soggetto la grandezza dell'oggetto conosciuto sarà sempre espressione della porzione della retina occupata dalla sua immagine; le due variabili che possono influire su di essa sono la grandezza reale dell'ente e la sua distanza dall'occhio, di cui già si è detto. Così, a corpi molto grandi ma lontanissimi, come le stelle, può corrispondere sulla retina un'immagine molto più piccola rispetto a quella proiettata da oggetti dalle dimensioni più ridotte, ma più vicini:

[...] Cui sane rei consequens est, ut ex corporibus tam prioribus, quam ad extremas usque stellas remotioribus, quaecumque videntur sub eodem angulo, seu eadem portione memorati jam quasi hemisphaerii, aequae magna appareant; quod ex remotioribus, tametsi maximis, non plures partes oculo obvertantur, suique speciem imprimant, quam ex propinquioribus, minimisque¹⁷³.

Qualunque sia l'immagine complessiva che riproduce il campo visivo dell'occhio sul fondo di quest'ultimo, può essere trasmessa al cervello attraverso le strutture nervose. È in particolare il nervo ottico che, partendo dalla retina ed innestandosi nel cervello, raccoglie lo stimolo visivo impresso sulla prima, e fa sì che giunga al secondo.

Et fac minorem, quantum volueris ea, quae fuit in retina, ut reipsa partes nervi optici, in quem retina colligitur, quique in cerebrum implantatur, contractiores sunt [...]¹⁷⁴.

Integrano la descrizione dei processi percettivi presentata sino a questo punto due esempi proposti nell'articolo 1 delle *Instantiae III in Meditationem III*; sono quelli del cieco e del sordo, che, pur costituendo casi in cui la percezione di un determinato tipo non può realizzarsi, vengono impiegati per mettere in evidenza alcuni aspetti dell'ascolto e della visione.

Sottolineando che il possesso, da parte del soggetto, di organi sensoriali funzionanti sia condizione preliminare del realizzarsi di ogni percezione, Gassendi parla di occhi e orecchie non "attivi", bensì "aperti". Così facendo, sottolinea come la sensazione veda la passività del soggetto, e la funzionalità degli organi di senso non consista in altro che nella loro predisposizione a ricevere delle specie dall'esterno:

¹⁷³ *Instantiae V in Meditationem VI*, art. 4, DM 314.

¹⁷⁴ *Instantiae V in Meditationem VI*, art. 4, DM 314.

[...] quia nos, DEO propitio, habemus oculos apertos, quibus colores; apertas aureis, quibus sonos exceperimus [...] ¹⁷⁵.

Nel caso in cui gli occhi e le orecchie siano “chiusi”, e dunque impossibilitati ad assolvere al proprio ruolo recettivo, la percezione non potrebbe verificarsi; se tali condizioni non sopravvenissero a partire un certo punto della vita del soggetto, ma lo caratterizzassero già dalla nascita, egli non possederebbe neanche l’idea del genere di stimolo sensoriale proprio dell’organo danneggiato (l’*idea vocis*, ad esempio, o l’*idea coloris*):

Cum enim idea coloris sit in nobis, quæ non est in cæco, & idea vocis, quæ non est in surdo, argumentatus sum causam esse, quia [...] illi neque oculos, neque aureis apertas, quibus unquam exceperint, excipereve potuerint, habeant ¹⁷⁶.

È interessante notare, inoltre, come Gassendi presenti anche il caso del vedente con gli occhi chiusi (ossia quello di un’occlusione volontaria dell’organo di senso), per confrontarlo con quelli già presentati di cecità e sordità, nei quali si verifica un’occlusione involontaria e interna allo stesso organo di senso:

At interdum, inquis, in nobis, licet claudamus oculos, nihilominus sensus lucis, et colorum excitantur. Ita sane interdum excitatur sensus obtusus aliquis lucis, clariorumve colorum: Sed nempe quia videntes sumus, & palpebras transparenteis habemus, adeo ut sint in nobis instar veli non plane opaci ¹⁷⁷.

Quando il vedente chiude le palpebre e si rivolge verso una forte sorgente luminosa, continua ad avere delle tenui sensazioni di luce e colore, in quanto le palpebre non sono veli totalmente opachi, ma parzialmente trasparenti. Un cieco dalla nascita non sarebbe paragonabile neanche, quindi, al possessore di organi visivi sani che avesse sempre tenuto le palpebre chiuse; quest’ultimo, infatti, avrebbe avuto, a differenza del primo, una qualche idea della luce e del colore, pur non avendo mai percepito, prima di aprire gli occhi, alcuno stimolo visivo definito:

At perinde ne excitatur iis, quibus oculi vel confossi, vel effossi sunt, & quibus pares (quod ad privationem facultatis videnti spectat) Cæci ab exortu accipiendi sunt? Fuit olim cæcus ab exortu, qui sub eodem mecum Professore Philosophiæ operam dedit. Memini me ipsi non semel apposuisse

¹⁷⁵ *Instantiæ III in Meditationem III*, art. 1, DM 111.

¹⁷⁶ *Instantiæ III in Meditationem III*, art. 1, DM 111.

¹⁷⁷ *Instantiæ III in Meditationem III*, art. 1, DM 112.

tam in Sole, quam in umbra colores varios, jussisque, ut experiretur num quidpiam foret discriminis; porro nullum unquam agnovit¹⁷⁸.

Allo stesso modo, neanche il vedente che sia divenuto cieco ad un certo punto della propria vita si troverebbe nella stessa situazione del cieco nato, in quanto, nella parte della propria vita in cui era in grado di vedere, avrebbe avuto la possibilità di forgiare un'idea del colore e della luce.

1.5. L'immaginazione

1.5.1. Definizione

La sensazione, si è visto, è paragonabile all'atto di guardare il sole ad occhi aperti¹⁷⁹: si tratta di un modo di conoscenza che vede la completa passività del soggetto e richiede necessariamente in contemporanea, per realizzarsi, la presenza dell'oggetto esterno da percepire, di cui si possano ricevere le specie, che saranno convertite in un'idea che lo rappresenti¹⁸⁰.

L'immaginazione, invece, si configura come un pensare attraverso le immagini che lo spirito forgia a partire dal dato sensibile e modifica per mezzo dei processi di amplificazione, riduzione, generalizzazione, separazione e composizione¹⁸¹. Tale atto, che permette di rendere presenti in modo attivo ed intenzionale delle rappresentazioni, si può realizzare a prescindere dal fatto che il loro referente reale sia effettivamente presente dinanzi al soggetto, e dunque possa essere percepito per mezzo della sensazione. I contenuti mentali così evocati si presentano allo spirito sotto forma di immagini¹⁸², e dunque sono dotati di figura, parti, colori¹⁸³ e di tutto ciò che, nella rappresentazione, può esprimere gli aspetti caratteristici della corporeità:

¹⁷⁸ *Instantiae III in Meditationem III*, art. 1, DM 112.

¹⁷⁹ *Cfr. Dubitatio V in Meditationem II*, DM 64: «Cum ego Solem oculis apertis intueor, manifesta est sensio».

¹⁸⁰ Si veda, *supra*, 1.4.1.

¹⁸¹ *Cfr. BLOCH, O.R., La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 380.

¹⁸² *Cfr. Instantiae IV in Meditationem III*, art. 2, DM 121: «[...] apprehensio per imaginem est imaginatio».

¹⁸³ *Cfr. Instantiae IV in Meditationem III*, art. 1, DM 120: «Heic non insto, qui putes posse imaginem illam dici incorpoream, quæ ut repræsentat, ita constare ipsa debet variis partibus, coloribus, figuris, & similibus, de quibus alias opportunius».

Et seponat mens quantum volet, aut potius quantum poterit materiam, atque corpulentiam; semper tamen supererit in ea imagine diffusio, aut extensio quædam. Atqui diffusio, seu extensio est corporeæ imaginis proprium, & qualem ipse degere in imaginatrice concedis¹⁸⁴.

Qualunque sia l'oggetto della rappresentazione, e quindi a prescindere dalla materialità e corporeità del suo referente reale, perché l'immaginazione vi si possa applicare, e dunque affinché possa essere rappresentato mediante un'immagine, dovrà essere raffigurato nel pensiero secondo i modi della corporeità, anche vedendosi attribuire arbitrariamente, se non ne ha di proprie, di un'estensione, e, conseguentemente, una figura, delle parti, dei colori¹⁸⁵.

1.5.2. Immaginare ed intendere

Un aspetto rilevante della concezione gassendiana dell'immaginazione, in cui consiste uno dei punti di disaccordo con Cartesio, è la persuasione che essa accompagni sempre l'intelletto, e in alcun modo si possa dissociare da quest'ultimo e dalle sue operazioni. Se Descartes concepisce l'intelletto e l'immaginazione come due facoltà differenti e reciprocamente indipendenti, Gassendi sostiene, al contrario, che essi non siano distinguibili per natura, bensì secondo il più e il meno, ossia come gradi diversi di una medesima facoltà:

In eo solum hæreo, quod heic iterum *imaginationem ab intellectione* distinguis. Quippe, o Mens, hæ duæ videntur unius, ejusdemque facultatis actiones, ut supra insinuavimus; & si quid sit discriminis, id non videtur amplius esse, quam secundum magis, & minus; & vide ut illa inde jam probentur¹⁸⁶.

Per questa ragione, Gassendi è persuaso che nulla possa essere concepito con il solo intelletto, e che anche i contenuti di cui si ritiene di poter compiere una pura intellectione risultino, di fatto, dotati di una certa immagine e figura:

¹⁸⁴ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 1, DM 120.

¹⁸⁵ Un esempio emblematico di come un ente incorporeo possa essere pensato mediante l'immaginazione, attraverso l'attribuzione di un'immagine, è costituito dal caso della concezione dell'idea di Dio. Per pensare Dio, a cui non appartengono la materialità, la corporeità e l'estensione, è necessario che queste ultime cose gli vengano attribuite arbitrariamente. Lo si considererà più nel dettaglio in seguito, quando ci si occuperà della riflessione gassendiana sul contenuto reale dell'idea di Dio (si vedano, *infra*, 3.1. e 3.2.).

¹⁸⁶ *Dubitatio I in Meditationem VI*, DM 261.

Dico duntaxat, si aliqua sunt in intellectu imagines, quonam modo illæ repræsentare aliquid possunt, secus ac æ, quas degere in Imaginatrice admittis. Nulla certe earum repræsentat rem veluti in Puncto; sed cum aliqua veluti diffusionem, aut extensionem¹⁸⁷.

Il fatto che lo spirito non possa in alcun modo eliminare dall'intellezione tali componenti, proprie del pensiero della corporeità e della materia e caratteristiche dell'immaginazione, ne segnalano l'inscindibile unione con quest'ultima:

Et seponat mens quantum volet, aut potius quantum poterit materiam, atque corpulentiam; semper tamen supererit in ea imagine diffusio, aut extensio quædam. Atqui diffusio, seu extensio est corporeæ imaginis proprium, & qualem ipse degere in imaginatrice concedis¹⁸⁸.

Esaminando, nelle *Instantiæ VI in Meditationem III*, alcuni degli oggetti che Cartesio, nelle *Meditazioni*, aveva ritenuto si concepissero con il solo intelletto, Gassendi sostiene che relativamente a nessuno di essi si sia potuta realizzare una conoscenza puramente intellettuale, e dunque assolutamente non commista ad immaginazione. Si dice persuaso, in primo luogo, che Cartesio, concependo l'idea della propria *res cogitans*, sebbene convinto della sua incorporeità, abbia finito per contemplare l'immagine di un fluido sottile, trasparente e puro:

Præter cætera enim quæsi ex te, quomodo teipsum, seu Mentem pro contemplationis objecto haberes, & substantiam cogitantem definiens, experieris teipsum observari tibi ipsi alia ratione, quam ut auram aliquam tenuem, puram, perspicuam, &c.¹⁸⁹

Sostiene, inoltre, che anche la sostanza, alla cui conoscenza si perviene mediante un atto di astrazione a partire dagli accidenti, di cui si ritiene sia sostrato, venga di fatto concepita sotto forma di un'immagine. L'intelletto, che ne inferisce l'esistenza al di sotto degli attributi, non può intenderla se non concependone un'idea; idea che, nella concezione gassendiana, è autenticamente un'immagine. Non c'è alcun modo di pensiero, di conseguenza, che non si configuri come la presentazione di un'immagine, e nel quale l'immaginazione non finisca per rientrare:

Ratio vero est, quia non potest intellectus substantiam intelligere ex mutationibus accidentium, quin ipsam apprehendat; non potest autem nisi sub Idea, formave quadam apprehendere; Et quia talis idea

¹⁸⁷ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 1, DM 120.

¹⁸⁸ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 1, DM 120.

¹⁸⁹ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 1, DM 120.

est imago, & apprehensio per imaginem est imaginatio; fit ut intellectus substantiam intelligere, nisi imaginando non possit¹⁹⁰.

Gassendi, da un lato, non nega che l'idea della sostanza, così come qualsiasi altra che Cartesio ritiene si possa pensare per mezzo di una pura intelletzione, sia oggetto delle operazioni dell'intelletto, come la deduzione e l'astrazione a partire dagli accidenti della cosa; dall'altro, tuttavia, sostiene che essa sia in ogni caso pensata, contemporaneamente, anche mediante l'immaginazione:

Dicis *substantiam non imaginatione, sed intellectu solo percipi*. Ego Intellectu percipi non nego; neque enim potest ut quidpiam distinctum ab accidentibus concipi sine abstractione, & consequentis deductione, quæ Intellectus propria est; at contendo imaginatione quoque simul percipi, seu imaginatrix sit facultas distincta, quæ cum intellectu concurrat; seu potius sit una, eademque facultas, sensu mox ante expositio¹⁹¹.

1.5.3. Il chiliagono e il miriagono

Gassendi illustra la propria concezione dei rapporti tra l'immaginazione e l'intelletto considerando, quale caso di studio, il pensiero delle figure geometriche; così facendo, e in particolare insistendo sugli esempi del chiliagono e del miriagono, ripropone gli elementi della relativa esposizione cartesiana contenuta nella *Sesta Meditazione*, che dunque è utile richiamare brevemente.

Descartes, per descrivere la differenza tra le due facoltà, inizia sostenendo che sia possibile concepire il triangolo secondo due modalità distinte; la prima consiste nell'intenderne la definizione, quella di “figura compresa entro tre linee”, mentre la seconda consiste nel contemplare queste tre linee come presenti alla mente. Tali modi di pensiero, rispetto ad un medesimo ente geometrico, sono rispettivamente la pura intelletzione e l'immaginazione:

Quod ut planum fiat, primo examino differentiam quæ est inter imaginationem et puram intellectionem. Nempe, exempli causa, cum triangulum imaginor, non tantum intelligo illud esse figuram tribus lineis comprehensam, sed simul etiam istas tres lineas tanquam præsentis acie mentis intueor, atque hoc est quod imaginari appello¹⁹².

¹⁹⁰ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 2, DM 121.

¹⁹¹ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 2, DM 121.

¹⁹² *Meditationes*, VI, AT VII 72, B Op I 776.

La distinzione si ripete in riferimento al chiliagono, relativamente al quale, tuttavia, la situazione cambia. Questa figura di mille lati può essere intesa nella sua definizione, e quindi come “figura dotata di mille lati”, con la stessa facilità con cui si è sperimentato di poter intendere il triangolo come “figura compresa entro tre linee”. Qualora lo spirito volesse rendere presente a se stesso il chiliagono in forma d’immagine, tuttavia, sperimenterebbe di dover esercitare uno sforzo maggiore rispetto a quello necessario per compiere la medesima operazione con una figura geometrica dotata un minor numero di lati (come, appunto, il triangolo considerato in precedenza):

Si vero de chiliagono velim cogitare, equidem aequè bene intelligo illud esse figuram constantem mille lateribus, ac intelligo trinagulum esse figuram constantem tribus: sed non eodem modo illa mille latera imaginor, sive tanquam praesentia intueor¹⁹³.

Se si riuscisse a immaginare il chiliagono, lo si farebbe con uno sforzo, e in modo tanto confuso da non poter distinguere in alcun modo l’immagine che dovesse rendersi presente al soggetto da quella di un miriagono, o da una figura con ancora più lati:

Et quamvis tunc, propter consuetudinem aliquid semper imaginandi, quoties de re corporea cogito, figuram forte aliquam confuse mihi repraesentem, patet tamen illam non esse chiliogonum, quia nulla in re est diversa ab ea quam mihi etiam repraesentarem, si de myriogono aliave quavis figura plurimorum laterum cogitarem; nec quicquam juvat ad eas proprietates, quibus chiliogonum ab aliis polygonis differt, agnoscendas¹⁹⁴.

Il chiliagono, con i suoi mille lati, e il miriagono, che di lati ne ha diecimila, costituiscono naturalmente dei casi estremi, contrapposti a quello del triangolo, che invece è la figura con il minimo numero di lati. Tra i due estremi si pone l’esempio del pentagono, la cui definizione si intende con la stessa facilità con cui si è intesa quella del chiliagono e del miriagono, ma la cui immagine si evoca con un certo sforzo e, in particolare, con uno sforzo maggiore rispetto a quello che serve per concepire l’immagine del triangolo:

Si vero de pentagono quaestio sit, possum quidem ejus figuram intelligere, sicut figuram chiliogoni, absque ope imaginationis; sed possum etiam eandem imaginari, applicando scilicet aciem mentis ad ejus quinque latera, simulque ad aream iis contentam; et manifeste hic animadverto mihi peculiari quadam animi contentione opus esse ad imaginandum, qua non utor ad intelligendum: quae nova animi contentio differentiam inter imaginationem et intellectionem puram clare ostendit¹⁹⁵.

¹⁹³ *Meditationes*, VI, AT VII 72, B Op I 776.

¹⁹⁴ *Meditationes*, VI, AT VII 72, B Op I 776.

¹⁹⁵ *Meditationes*, VI, AT VII 72-73, B Op I 776-778.

Il ricorso all'esempio delle figure geometriche per illustrare il rapporto tra immaginazione e intelletto viene richiamato nella *Dubitatio I in Meditationem VI*:

Dixisti supra, *imaginari nihil esse aliud, quam contemplari figuram, imaginemve rei corporeæ*: Heic vero non abnui, *intelligere esse contemplari* | *Trigonum, Pentagonum, Chiliagonum, Myriagonum, & hujusmodi cætera, quæ figuræ sunt rerum corporearum*. Et discrimen quidem jam statuis, quod *imaginatio sit cum quadam applicatione facultatis cognoscitivæ ad corpus: intellectio sit cum quadam applicatione facultatis cognoscitivæ ad corpus: intellectio vero talem applicationem, seu contentionem non exigat*. Adeo ut, *cum simpliciter, & sine labore percipis Trigonum, ut figuram constantem tribus angulis, id intelligere te dicas. Et cum non sine aliqua tui contentione figuram quasi præsentem habes, inspicis, exploras, distincteque & sigillatim agnoscis, discernisque treis angulos, id te dicas imaginari*. Ac proinde, *cum percipias quidem absque labore Chiliagonum esse figuram mille angulorum: neque tamen applicando & contendendo teipsam discernere possis, & quasi præsentem habere, sigillatimque discernere omnes illius angulos, sed te perinde confuse habeas, ac circa Myriagonum, aut quamcumque aliam hujusmodi figurarum; idcirco censeas respectu Chiliagoni, aut Myriagoni Intellectionem esse, non Imaginationem*¹⁹⁶.

In riferimento ai contenuti dell'esposizione cartesiana, Gassendi sostiene in primo luogo che l'immaginazione e l'intelletto si possano applicare in misura uguale al triangolo quanto al chiliagono. Il gran numero di lati del chiliagono non impedisce di immaginarlo, ma ne preclude solo una concezione distinta:

Veruntamen nihil sane obstat, quin ut ad Trigonum, sic ad Chiliagonum, quemadmodum intellectionem, ita imaginationem extendas. Nam & nonnihil contendis, ut figuram illam tam multorum angulorum aliquo modo imagineris: licet multitudo illa angulorum tanta sit, ut ipsam distincte capere non possis: & aliunde percipis quidem voce Chiliagoni significari figuram mille angulorum, sed hæc est tantum vis nominis; nam non propterea in ea figura *intelligis* magis mille angulos, quam *imaginaris*¹⁹⁷.

All'aumentare del numero di lati della figura, si verifica un progressivo aumento della confusione e una graduale diminuzione della distinzione con cui la si immagina. Per questo, un quadrato si immagina in modo più confuso rispetto al triangolo, ma in modo meno distinto rispetto al pentagono; questo, a sua volta, si concepirà con meno distinzione rispetto all'esagono. Contemplando figure dal numero crescente di lati, il soggetto si accorge di concepire immagini sempre più confuse, sino a quando non gli si presentino figure prive di distinzione, che nessuno sforzo dello spirito può chiarire:

Attendendum vero ut amittatur distinctio, & acquiratur confusio per gradus. Tetragonum enim confusus quam Trigonum percipies, imaginaberisve aut intelliges; sed distinctius, quam Pentagonum. Tum hoc confusius Tetragono, Hexagono distinctius, atque ita consequenter; donec

¹⁹⁶ *Dubitatio I in Meditationem VI*, DM 261-262.

¹⁹⁷ *Dubitatio I in Meditationem VI*, DM 262.

non habeas quid diserte tibi proponas, &, quia jam diserte capere non possis, contendere teipsam ut plurimum negligas¹⁹⁸.

Gassendi ritiene che Cartesio, quando parla di immaginare ed intendere al tempo stesso, si riferisca alla contemplazione della figura in modo distinto e con un certo sforzo, e che invece, parlando di sola intellezione, si riferisca alla contemplazione della figura in modo confuso e con uno sforzo minimo o nullo. Non c'è motivo di pensare, però, sulla base di ciò, che in questi due casi si abbia a che fare con modi di conoscenza interiore tra loro differenti. Il grado di confusione, di distinzione, di facilità o di sforzo con cui si contemplerà la figura, infatti, dipende dalla complessità di quest'ultima, e dunque è puramente accidentale:

Quamobrem, si velis quidem imaginationem simul & intellectionem vocare, quandiu figuram distincte, & cum sensibili quadam contentione cognoscis; intellectionem vero solum dum confuse solum, & cum nulla, aut perexigua contentione specularis, licebit profecto: at non erit propterea, cur plusquam unum genus internæ cognitionis adstruas, cui accidentarium solummodo sit, ut secundum magis, & minus distincte vel confuse, intente vel remisse figuram quampiam intuearis¹⁹⁹.

Sforzandosi di percorrere in modo continuo, prestando attenzione al grado di distinzione e sforzo che caratterizza l'immaginazione di ciascuna di esse, le figure a partire dall'ettagono e dall'ottagono, sino ad arrivare al chiliagono e al miriagono, non si riuscirebbe a dire a che punto l'immaginazione smetta di avere un ruolo, per lasciare spazio alla sola intellezione²⁰⁰. Si riscontrerebbe semplicemente, invece, un progressivo aumento della confusione e una graduale diminuzione della distinzione:

Et certe cum Heptagonum, Octagonum, cæterasque porro figuras ad Chiliagonum, aut Myriagonum usque percurrere voluerimus & ad majorem, minoremque distinctionem, vel remissionem, semper continuoque attenderimus, | dicere-ne poterimus, ubinam, seu in qua figura imaginatio desinat, intellectio sola remaneat? Nisi potius non apparebit series tenorque uniusmodi cognitionis, cujus continuo, insensibiliterque decrescat distinctio & contentio; crescat confusio & remissio. Alias certe considera, ut intellectionem deprimas, imaginationem extollas²⁰¹.

Sostenendo che l'immaginazione e l'intelletto non costituiscano facoltà distinte, ma aspetti inseparabili di un medesimo modo di concepire, implica che la concezione di qualsiasi contenuto mentale coinvolga inevitabilmente entrambi. Per Gassendi, dunque,

¹⁹⁸ *Dubitatio I in Meditationem VI*, DM 262.

¹⁹⁹ *Dubitatio I in Meditationem VI*, DM 262.

²⁰⁰ Cfr. BELLIS, D., «Cinquièmes Objections et Réponses», in *Les Méditations Métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, a cura di D. Arbib, Parigi, Vrin, 2019, p. 331

²⁰¹ *Dubitatio I in Meditationem VI*, DM 262-263.

l'immaginazione non interviene esclusivamente nella concezione del corporeo, ma anche in quella dell'incorporeo²⁰². Lo si sperimenta quando si cerca di pensare l'angelo, Dio o la nostra anima; questi, pur essendo ritenuti immateriali, non possono essere concepiti in forma d'immagine, e dunque secondo la corporeità:

Subjicis, *mentem imaginando sese convertere ad corpus, intelligendo, ad seipsam, Ideamve quam habet in se*. Quid ita vero, si non potest mens sese ad seipsam, Ideamve ullam convertere, quin simul sese convertat ad aliquid corporeum, Ideamve corporea repræsentatum? Nam Trigonum quidem, Pentagonum, Chiliagonum, Myriagonum, cæteræque figuræ, earumve Ideæ corporeæ omnino sunt; neque potest mens ad illas, nisi ut corporeas, corporearumve instar intelligendo attendere. Quod spectat ad Ideas rerum immaterialium creditarum, ut Dei, Angeli, animæ humanæ seu mentis; constat etiam quascumque habeamus de ipsis Ideas, esse vel corporeas, vel quasi corporeas, ex forma scilicet humana, & ex rebus alias tenuissimis, simplicissimis, insensibilissimis, cujusmodi sunt aër, ætherve, desumptas, ut supra quoque attigimus²⁰³.

Le tesi che si sono considerate sino a questo punto, contenute nelle *Obiezioni*, vengono riprese ed esplicitate nell'articolo 1 delle *Instantiae I in Meditationem VI*, in apertura del quale si ribadisce che non si possa dare una contemplazione chiara e distinta del chiliagono attraverso una pura intellesione svincolata dall'immaginazione:

Nam quod ais nos Chiliagonum distinctissime intelligere, cum non possimus imaginari; & ideam illam, per quam intelligitur, cum in imaginationem non cadat, non esse corpoream; aliis expendendum relinquo²⁰⁴.

A fondamento di tale tesi si sviluppa una riflessione sulla natura dell'idea, e in particolare la persuasione gassendiana che la sua natura autentica di quest'ultima sia quella di immagine²⁰⁵:

Adnoto solum heic quoque locum esse factum illi instantiæ, qua occasione alia requirebam superius, Qui fieri possit, ut dicatur cujuspiam rei esse idea, & idea tamen illius imago non sit? ²⁰⁶

Se ciò che si concepisce della figura geometrica è la sua idea, e questa è propriamente immagine (benché estremamente confusa, nel caso del chiliagono e del miriagono²⁰⁷),

²⁰² Cfr. BELLIS, D., "Cinquièmes Objections et Réponses», in *Les Méditations Métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, a cura di D. Arbib, Parigi, Vrin, 2019, p. 331

²⁰³ *Dubitatio I in Meditationem VI*, DM 263.

²⁰⁴ *Instantiae I in Meditationem VI*, art. 1, DM 264.

²⁰⁵ Tale tesi gassendiana è stata già considerata in precedenza, nella sezione dedicata alla natura dell'idea; si veda, *supra*, 1.1.

²⁰⁶ *Instantiae I in Meditationem VI*, art. 1, DM 264.

²⁰⁷ Cfr. *Instantiae I in Meditationem VI*, art. 1, DM 265: «Dicis te, si de Chiliagono velis cogitare, æque bene intelligere illud esse figuram constantem mille lateribus, ac intelligis Triangulum esse figuram

allora qualsiasi atto con cui lo si voglia pensare implica necessariamente un coinvolgimento della facoltà immaginativa:

Ac ipse quidem non diffiteor, quin imago sit, & Chiliagonum repræsentet; sed videtur mihi & imago, & repræsentatio confusa; atque idcirco ejus perceptionem non intellectionem modo, sed imaginationem etiam dico²⁰⁸.

Il ragionamento presentato nell'*instantia*, divenendo più ampio rispetto alla sola riflessione sulla concezione della figura geometrica, e giungendo a riguardare la natura dell'idea in generale, si può applicare, come che nella *dubitatio* corrispondente, all'insieme dei contenuti mentali che il soggetto può contemplare, siano essi rappresentazioni di enti corporei o incorporei. La conclusione a cui si giunge è, dunque, la medesima a cui si era pervenuti nelle *Obiezioni*: indipendentemente dal contenuto dell'idea e in virtù della natura di quest'ultima, ogni pensiero assume per il soggetto la forma di un'immagine, e dunque per Gassendi coinvolge una potenza immaginativa dello spirito, che con l'intelletto forma una cosa sola²⁰⁹.

1.6. L'intelletto e la volontà

L'ultimo aspetto da considerare, per completare il quadro della teoria gassendiana della conoscenza presentato sino a questo punto, è il giudizio. Nell'analisi di quest'ultima dimensione si tornerà a considerare la facoltà dell'intelletto, della quale si è già esaminato il funzionamento e il rapporto con l'immaginazione, e si descriverà, in aggiunta, il rapporto con la volontà, facoltà sulla quale non ci si è ancora soffermati.

È noto al lettore delle *Meditazioni* come, nella concezione cartesiana, il giudizio sia di esclusiva competenza della volontà, che lo formula in modo libero e indipendente dall'intelletto. Descartes, nella *Prima Meditazione*, mostra in azione la libertà della volontà rispetto all'intelletto, presentando la dinamica del dubbio: descrive uno scenario

constantem tribus. Sed nempe hoc nihil est aliud, quam quid nomine Chiliagoni significatur intelligere; Nam rem quidem ipsam non alia ratione animo complecteris, quam repræsentatione illa adeo confusa, ut secluso angulorum numero ipsa voce designato, tam Myriagoni esse, quam Chiliagoni possit».

²⁰⁸ *Instantiæ I in Meditationem VI*, art. 1, DM 264.

²⁰⁹ Cfr. BELLIS, D., «Cinquièmes Objections et Réponses», in *Les Méditations Métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, a cura di D. Arbib, Parigi, Vrin, 2019, p. 331.

in cui il meditante, relativamente a ciò a cui in precedenza aveva accordato l'assenso, sospende il giudizio, o ne emette uno negativo. Nella *Quarta Meditazione*, poi, proponendosi di spiegare le cause dell'errore, mette in evidenza come l'estensione della volontà, infinita, superi di gran lunga quella dell'intelletto, che, al contrario, è finita, e ciò consenta alla prima di formulare giudizi anche su quanto non viene conosciuto dal secondo in modo sufficientemente perspicuo.

Si vedrà come e in quale misura, riguardo a tutti questi aspetti – la natura, l'estensione, le competenze e il modo di operare della volontà, il rapporto con l'intelletto e il grado d'indipendenza da esso – la concezione gassendiana del giudizio differisca da quella cartesiana.

1.6.1. L'intelletto giudica, la volontà sceglie

Per poter indagare, come ci si è proposti di fare, la concezione gassendiana del giudizio, è fondamentale chiarire, in primo luogo, quali siano le caratteristiche e le competenze dell'intelletto e della volontà, ossia delle due facoltà a cui tale operazione è attribuita rispettivamente da Gassendi e Cartesio.

Un quadro della concezione gassendiana di tale facoltà viene sinteticamente delineato nell'articolo 1 delle *Instantiae III in Meditationem IV*:

Itaque, ut de errore agentes, saltem ab errore verborum caveamus, notissimas illam distinctionem sector, qua vulgo in Mente, seu humana Anima, praeter facultatem quidem moventem, duas illas celebres discernunt, cognoscentem, & appetentem, quas vocant propriis nominibus Intellectum, & Voluntatem²¹⁰.

Oltre alla capacità di muovere il corpo, alla mente umana appartengono due ulteriori facoltà, quelle del conoscere (*facultas cognoscens*) e del desiderare (*facultas appetens*), indicate rispettivamente con i nomi di *intelletto* e *volontà*.

All'intelletto si devono ricondurre tre tipi di operazione mentale: l'*apprensione semplice* (*simplex apprehensio*), il *giudizio* (*judicium*) ed il *ragionamento* (*ratiocinatio*). L'*apprensione* corrisponde alla semplice conoscenza delle idee²¹¹, realizzata senza che,

²¹⁰ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 1, DM 218.

²¹¹ Cfr. *Dubitatio III in Meditationem IV*, DM 215: «[...] *facultatem noscendi Ideas, seu res ipsas simpliciter, & absque ulla affirmatione, aut negatione apprehendendi*». Il brano gassendiano riprende, non

su di esse, si formuli alcuna affermazione o negazione. Il *giudizio* è, invece, una proposizione, l'enunciazione, ossia l'affermazione o la negazione di qualcosa relativamente all'oggetto di un'apprensione semplice. Il *ragionamento*, infine, è una concatenazione di giudizi nella quale, posto il primo, gli altri seguono per inferenza²¹²:

Constat proinde, apposite ad Intellectum revocari quicquid cognitionis in Mente est, ad Voluntatem quicquid appetitionis: Adeo ut ad Intellectum pertineat non modo simplex apprehensio, qua, sine affirmatione, aut negatione aliquid concipimus; sed etiam iudicium, | sive Enuntiatio, qua affirmamus, aut negamus, ac ipsa quoque Ratiocinatio, seu iudicium, quo ex uno posito, inferimus aliud [...] ²¹³.

Per Gassendi sono da ricondurre alla volontà, invece, le appetizioni di qualsiasi tipo (*appetitiones*), ossia gli atti con cui si sceglie (*electio*), si vuole o non si vuole (*volitio* e *nolitio*), si persegue o si rifugge (*prosequutio* e *fuga*) qualcosa, o lo si rende oggetto di una certa passione:

Constat proinde, apposite ad Intellectum revocari quicquid cognitionis in Mente est, ad Voluntatem quicquid appetitionis [...]; Ad Voluntatem autem pertineat, Electio, seu Volitio, nolitio, prosequutio, fuga; itemque amor, odium, & passiones cæteræ, quæ generis moralis sunt; ut cætera illa sunt intellectualis²¹⁴.

A differenza di Cartesio, Gassendi attribuisce all'intelletto non solo la prima delle tre operazioni di cui si è detto, ossia l'apprensione, ma anche il giudizio e il ragionamento.

Cum igitur tu Intellectui solam illam primam operationem, hoc est iudicium, tam enunciativum, quam illativum, ut appellant, voluntati attribuas; præstabilius omnino erit non modo primam, sed etiam secundam, ac tertiam Intellectui relinquere [...] ²¹⁵.

Egli ritiene che la volontà non intervenga affatto nella formulazione del giudizio, ma si inserisca, compiendo le operazioni di cui si è detto – a quelle menzionate

letteralmente, *Meditationes*, IV, AT VII 56, B Op I 754: «Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium fere possum [...]».

²¹² L'elenco delle operazioni e delle competenze dell'intelletto contenuto nell'articolo considerato, il primo delle *Instantiæ III in Meditationem IV*, va integrato con quello presentato nell'articolo 2 delle *Instantiæ I in Meditationem V* (DM 244), che comprende la capacità di trarre le idee a partire dalla percezione della cosa e di operare su di esse in vario modo: «Veruntamen non respondisti ad ea, quæ ipse regessi, quæque sequuntur ex disputatis circa facultatem, quæ est in Intellectu componendi, dividendi, detrahendi, deducendi, varie (uno verbo) versandi Ideas, quas semel desumpsit ex rebus singularibus».

²¹³ *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 1, DM 218-219.

²¹⁴ *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 1, DM 218-219.

²¹⁵ *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 1, DM 219.

precedentemente si possono aggiungere, desumendole dal brano che si riporta di seguito, tratto dal medesimo articolo, l'*expetitio* (desiderio), l'*aversio* (avversione), la *neglectio* (indifferenza), l'*imperium* (comando), la *prohibitio* (divieto) – solo dopo che si siano compiute le tre dell'intelletto²¹⁶, dalle quali è illuminata e, vedremo, si può dire che dipenda:

Posterior ergo his omnibus est ipsa voluntas, seu voluntatis actio, hoc est expetitio, aversio, seu volitio, nolitio; atque adeo electio, neglectio; imperium, prohibitio; prosequutio, abstinentia; & quæ sequuntur omnia, prout intellectus judicaverit, sive judicium tulerit; non puræ solum enunciationis, sed etiam ratiocinationis²¹⁷.

Il modo in cui l'intelletto articola le operazioni che gli competono e quello in cui la volontà si inserisce sulla base costituita dai prodotti dell'attività del primo sono descritti nell'articolo 2 delle *Instantiae III in Meditationem IV* considerando due casi, sui quali è opportuno soffermarsi.

Il primo è quello di un oggetto visto a grande distanza. Quando si vede un corpo lontano mille passi, si compie su di esso un'apprensione mediante l'intelletto e questo, dunque, si traduce in un'idea corrispondente (l'apprensione di *corpo*), che il soggetto semplicemente contempla, senza formulare, relativamente ad essa, alcun giudizio (ad esempio quello relativo al fatto che si tratti di un corpo *animato* o *inanimato*):

Verum quomodocumque tu acceperis, accipereve deinceps velis; En quem germanum vulgo statuunt inter operationes progressum. Videt quispiam, exempli gratia, corpus aliquod ab uno milliari: Id Intellectu quidem apprehendit; sed nihil de ipso pronunciat, utrum nempe sit inanime, an animatum²¹⁸.

Guardando più attentamente il medesimo corpo, il soggetto nota se cambi posizione, camminando, avanzando o arretrando, e dunque se produca qualche tipo di movimento.

²¹⁶ Il confronto tra le concezioni di Cartesio e Descartes, relativamente all'attribuzione delle operazioni alle rispettive facoltà, si propone anche in un articolo delle *Instantiae in Meditationem IV*. In tale luogo si evidenzia come Cartesio attribuisca alla facoltà che indica con il nome di volontà non solo l'appetizione, ma anche quelle che nella concezione gassendiana sono la seconda e la terza operazione dell'intelletto, ossia il giudizio e il ragionamento: «Nam, cum tu accepisses Voluntatis vocem pro facultate judicante, seu pro intellectu secunda, aut tertia operatione agente, dixeram ego te imitatus, ideo voluntatem prave judicare, quoniam Intellectus (seu eadem facultas prima operatione agens) prave percipit [...]» (*Instantiae III in Meditationem IV*, art. 5, DM 224-225).

Instantiae III in Meditationem IV, art. 5, DM 225

²¹⁷ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 3, DM 219.

²¹⁸ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 2, DM 219.

In aggiunta all'apprensione di *corpo*, prodotta in precedenza, si genera, allora, quella dell'*avanzare*:

Spectat attentius, observatque id locum mutare, sive progredi, apprehenditque consequenter motum, seu progressum; sicque peraguntur duæ apprehensiones simplices, una *corporis*, & alia *progressus* [...] ²¹⁹.

I risultati di queste due apprensioni, le nozioni di *corpo* e di *avanzare*, vengono poi legati attraverso un'operazione del secondo tipo, formulando il giudizio *quel corpo avanza*:

[...] Sequitur autem statim iudicium, sive secunda operatio, qua intellectus duas illas primas, simplicesque connectens, ita iudicat, seu pronunciat, *Corpus illud progreditur* ²²⁰.

Ricorrendo ad una nozione acquisita in precedenza, quella di *animale*, si formula l'ulteriore giudizio *ciò che avanza è un essere animato*:

Cæterum in ea non consistit; sed quia ex præhabitis notionibus, formavit alias apud se, illud iudicium, seu illam aliam operationem secundam, *Id, quod progreditur, est animal* [...] ²²¹.

Unendo i risultati di entrambe le operazioni del secondo tipo, compiute in precedenza, si può articolare un ulteriore giudizio per derivazione dai primi due: *questo corpo è un essere animato*. La concatenazione dei tre giudizi (*ciò che avanza è un essere animato*; *questo corpo avanza*; *questo corpo, dunque, è un essere animato*) costituisce un *ragionamento*, un'operazione intellettuale del terzo tipo:

[...] eamobrem istam repetens, apponit recentem, & ita connectit, ut ex utraque tertiam, in hunc modum eliciat, *Id quod progreditur, est animal; Corpus illud progreditur; igitur Corpus illud est animal*. Hæc vero est Ratiocinatio, sive operatio intellectus tertia, quæ ipsa quoque iudicium est, sed ab alio dependens, & compositum magis ²²².

Le medesime operazioni, dalle apprensioni al ragionamento, si potrebbero compiere se si vedesse un corpo immobile, procedendo – questa l'unica differenza – per negazione, invece che per affermazione. Le apprensioni sarebbero, in tal caso, quelle di *corpo* e di *immobilità*; dalla loro unione si produrrebbe il giudizio *questo corpo è immobile*. Sulla

²¹⁹ *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 2, DM 219.

²²⁰ *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 2, DM 219-220.

²²¹ *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 2, DM 219.

²²² *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 2, DM 219.

base di conoscenze precedenti, si articolerebbe il giudizio *ciò che è immobile non è un essere animato*. I due giudizi, insieme al terzo, da essi derivato, si unificherebbero nel ragionamento *ciò che è immobile non è un essere animato; questo corpo è immobile; questo corpo non è un essere animato*:

Quod si spectanti attentius, & diebus quidem bene multis id | corpus videatur immotum; tunc apprehenso *corpore*, apprehendet etiam *immobilitatem*, consistentiamve in eodem loco; & ex his duabus operationibus primis, istam secundam conficiet, *Id corpus immobile est*: ac deinceps aliam præhabitam repetens, ita ratiocinabitur, *Quod est immobile* (seu quod tandiu manet immotum) *non est animal*: *Id corpus immobile est; Igitur animal non est*: quæ jam est operatio tertia. Discrimen est solum, quod priore modo iudicium affirmando sit; posteriore vero negando. Atque hactenus quidem nihil est cum voluntate commercii²²³.

In entrambi i casi presentati sino a questo punto, specifica Gassendi, si è trattato solo di operazioni compiute dall'intelletto, senza alcun tipo di coinvolgimento della volontà. In che momento, allora, può intervenire quest'ultima facoltà? Lo si potrà desumere esaminando il secondo esempio proposto da Gassendi e quanto egli sostiene nell'articolo seguente del medesimo gruppo di *Instantiae*.

Rivolgendosi a un frutto, l'intelletto compie le apprensioni semplici di *frutto* e *dolcezza*. Collegandole tra loro, poi, formula il giudizio *il frutto è dolce*. Dalla combinazione di questo giudizio, di un secondo concepito in precedenza (*ciò che è dolce è da ricercare*), e di un terzo, derivato dai primi due, si genera il ragionamento *ciò che è dolce è da ricercare; il frutto è dolce; il frutto è dunque da ricercare*:

Accipio exemplum aliud. Apprehendit Intellectus *pomum*, apprehendit *dulcorem*; tumque utrumque connectens pronunciat, *Pomum est dulce*. Et quia aliunde præjudicavit id quod est Dulce, esse expetendum, ideo ratiocinatur, *Dulce est expetendum; Pomum est dulce; Igitur expetendum*²²⁴.

Qualora, osservando più attentamente, si riscontrasse nel frutto la presenza del veleno, si compirebbero le apprensioni di *frutto* e *veleno*. Congiungendole, poi, si formulerebbe il giudizio *questo frutto è avvelenato*. Da questo giudizio e da un secondo, formulato precedentemente (*ciò che è avvelenato dev'essere evitato*), poi, se ne trarrebbe un terzo (*il frutto è da evitare*). I tre giudizi si unirebbero a formare il ragionamento *ciò che è avvelenato dev'essere evitato; questo frutto è avvelenato; questo frutto, dunque, dev'essere evitato*:

²²³ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 2, DM 219-220.

²²⁴ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 2, DM 220.

Vel, si cum attente spectarit, venenum observaverit; apprehendet *Pomum*, apprehendet *venenum*, & utrumque conjungens, pronuntiabit, *Pomum est venenatum*: ac tum præjudicatam propositionem assumens, sic ratiocinabitur, *Quod est venenatum, fugiendum est; Pomum hoc venenatum est; Igitur fugiendum*²²⁵.

Se si avessero contemporaneamente le due apprensioni di *dolcezza* e *veleno*, associate a quella di *frutto*, l'intelletto potrebbe pronunciare il giudizio composto *questo frutto è al tempo stesso dolce e avvelenato*, o *questo frutto è dolce, ma avvelenato*. Assumendo quest'ultima proposizione, si formula, sulla base di giudizi passati, il ragionamento *ciò che è dolce ma anche avvelenato deve essere evitato*. Il ragionamento potrebbe assumere un'ulteriore e nuova forma, ancora con il coinvolgimento del solo intelletto, se quest'ultimo, rilevata la presenza del veleno nel frutto, concepisse *liberazione da sofferenze intollerabili*, formulasse il giudizio *questo frutto avvelenato può liberare da sofferenze intollerabili* e, collegandolo ad un giudizio prodotto in precedenza e ad un terzo, derivato dai primi due, articolasse il ragionamento *ciò che può liberare da sofferenze intollerabili, anche se è avvelenato, va ricercato; questo frutto può farlo; quindi va ricercato*:

Quin-etiam, nihil commune erit, si tertio modo rem accipiamus; nempe si apprehenso *pomo*, apprehendatur in illo heinc *dulcedo*, inde *venenum*; ac tum intellectus sic pronunciet, *hoc pomum est simul dulce, & venenatum*; seu *Dulce quidem, sed venenatum*: deincepsque præjudicatam propositionem assumens, ratiocinetur, *Quod est dulce quidem, sed tamen venenatum, id respuendum*. Quid, quod posset etiam quarto modo, conferente nihil voluntate, sic accipi, ut apprehenso *pomi veneno*, apprehendatur *liberatio ab Erumnis intolerabilibus*, intellectusque ita pronunciet; *Pomum hoc venenatum liberare potest ab ærumnis intolerabilibus*; ac tum ex præjudicio sic ratiocinetur; *Quod liberare potest ab ærumnis intolerabilibus, tametsi venenatum sit, expetendum est; Hoc pomum id potest; Igitur expetendum*²²⁶.

I due esempi considerati sin qui riguardano attività esclusivamente intellettuali. L'articolo 3 delle *Instantiae III in Meditationem IV*, contiene, invece, una descrizione del modo di operare della volontà e della posteriorità delle sue operazioni, rispetto alle tre compiute dall'intelletto:

Posterior ergo his omnibus est ipsa voluntas, seu voluntatis actio, hoc est expetitio, aversio, seu volitio, nolitio; atque adeo electio, neglectio; imperium, prohibitio; prosequutio, abstinentia; & quæ

²²⁵ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 2, DM 220.

²²⁶ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 2, DM 220.

sequuntur omnia, prout intellectus judicaverit, sive judicium tulerit; non puræ solum enunciationis, sed etiam ratiocinationis²²⁷.

La posizione dell'attività della volontà all'interno del processo della conoscenza, descritta in apertura dell'articolo, viene riaffermata da Gassendi riprendendo, per integrarli, i due esempi proposti nell'articolo precedente.

In riferimento al caso del frutto, si dice che questo non sarà ricercato dalla volontà, a meno che non sia stato giudicato dolce dall'intelletto, né rifiutato, a meno che l'intelletto non l'abbia giudicato avvelenato, e dunque da evitare:

Neque enim pomum expetet reipsa, nisi intellectus judicaverit dulce; neque nolet, aut respuet, nisi intellectus judicaverit venenatum; | atque respuendum²²⁸.

La volontà non potrebbe scegliere di rifiutare il veleno nel frutto, se prima l'intelletto non giudicasse che il frutto è sia dolce che avvelenato, e che è meglio astenersi da quanto è dolce a causa del veleno, piuttosto che ricercare quanto è avvelenato a causa della dolcezza:

Neque præferet abstinere a veneno, facta dulcoris illecebra, nisi intellectus judicaverit pomum esse simul dulce, ac venenatum; & satius esse abstinere a dulci propter venenum, quam venenum prosequi propter dulce²²⁹.

Ancora, la volontà non sceglierebbe di ricercare il frutto avvelenato, se prima l'intelletto non avesse ritenuto il veleno un male minore, quasi un bene, perché capace di liberare da grandi sofferenze, e dunque da un male maggiore:

Neque eliget potius venenum, quam negliget, nisi intellectus prius judicaverit cum hoc veneno junctam esse liberationem ab ærumnis; & minus malum esse expetendum, seu habere rationem boni, quod a majore malo liberat²³⁰.

Considerando questi casi, risulta evidente che, nella concezione gassendiana, la volontà sia una potenza cieca (*potentia caeca*), cioè una facoltà che di per sé non ricerca e non respinge nulla se l'intelletto non l'ha prima illuminata, facendole da fiaccola:

²²⁷ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 3, DM 220.

²²⁸ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 3, DM 220-221.

²²⁹ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 3, DM 221.

²³⁰ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 3, DM 221.

Vno verbo, egregia prorsus communis illa sententia, quæ adstruit voluntatem esse potentiam cæcam, seu quæ ad nihil tendat, vel nihil refugiat, nisi intellectus facem præferat²³¹.

Più avanti, nel medesimo articolo, si riprende l'esempio dell'oggetto visto da molto lontano: dalla visione di un corpo a mille passi di distanza l'intelletto riesce a trarre soltanto l'apprensione di *corpo*. Sapendo, sulla base di conoscenze precedenti, che ogni corpo debba essere necessariamente animato o inanimato, ma non disponendo, a partire dalla propria percezione, di segni di una chiarezza sufficiente da consentirgli di determinare quale delle due situazioni sia quella del corpo percepito, sospende il giudizio:

Etenim, ut exemplum prius resumamus, Postquam vidit quis illud corpus mille passibus dissitum, Intellectus quidem nihil aliud prima fronte apprehendit, quam corpus; At cum præcognoscens omne corpus esse animatum, vel inanime; & destitutus nota sive caractere, quo istud, utrum sit, discernat, iudicium ea de re suspendat [...]²³².

Nel frattempo, realizzando di poter avere una nuova conoscenza relativa al medesimo corpo e mantenendo la propria attenzione su di esso, si formula il giudizio *questo corpo può rientrare nella conoscenza o divenire noto a colui che sia attento*. Sulla base di un giudizio precedente, poi, l'intelletto formula il ragionamento *l'attenzione, se per suo tramite si può conoscere quanto si ignora, è desiderabile, ossia utile e buona; ora, facendo attenzione al fatto che il corpo sia in stato di moto o di quiete è possibile apprendere quanto si ignora, ossia se esso sia animato o inanimato; quell'attenzione è dunque da ricercare, utile e buona*:

[...] interim tamen quia aliunde apprehendit cognitionem, quæ attentione paratur, ideo ita pronunciat, sive iudicat, *Corpus hoc in cognitionem cadere, sive fieri cognitum attendenti potest*; ac tum sequitur ratiocinatio seu iudicium ex præiudicata alia propositione in hunc modum, *Attentio illa expetenda, seu utilis, ac bona est, qua res ignoratæ cognoscuntur; Atqui ex attentione ad motum, quietemve hujus corporis cognosci de eo potest quod ignoratur, scilicet utrum animatum, an inanimatum sit: Igitur talis attentio expetenda est, seu mavis, utilis, ac bona*²³³.

Solo quando l'intelletto ha compiuto le apprensioni, formulato i giudizi e concatenato questi ultimi nel ragionamento di cui si è detto, interviene la volontà. Essa sceglie la ricerca di quanto l'intelletto ha riconosciuto come utile e buono, e dunque ordina

²³¹ *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 3, DM 221.

²³² *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 3, DM 221.

²³³ *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 3, DM 221.

all'attenzione di rivolgersi all'ente riguardo al quale confida di poter avere nuove conoscenze:

Hoc autem iudicio posito, adest voluntas, quæ re ipsa expetit, seu vult rem utilem, ac bonam monstratam, imperatque attentionem, ac iudicium, prout attendendo res observata fuerit, faciendum²³⁴.

Il desiderio della volontà, in questo caso, si rivolge al giudizio *sub ratione generali confuseque*, ossia in modo generale e confuso, non orientandosi ad uno specifico esito, bensì al solo fatto che si produca un risultato di un certo genere:

Hoc autem iudicio posito, adest voluntas, quæ re ipsa expetit, seu vult rem utilem, ac bonam monstratam, imperatque attentionem, ac iudicium, prout attendendo res observata fuerit, faciendum. Quod idcirco addo; quoniam cujusmodi speciatim, distincteque futurum hoc iudicium sit, ipsa voluntas non præscribit; id scilicet ignotum est; neque, nisi sub ratione generali, confuseque expetitur; sed potius tale futurum est, quale attendenti character seu motus, seu immobilitatis, monstrabit²³⁵.

1.6.2. La questione dell'indifferenza

L'analisi dell'intelletto e della volontà non può prescindere dalla considerazione della questione dell'indifferenza, che riguarda entrambe le facoltà e costituisce un oggetto di riflessione al quale, nella *Disquisitio*, si dedica una consistente attenzione²³⁶.

²³⁴ *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 3, DM 221.

²³⁵ *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 3, DM 221.

L'ultima parte dell'articolo, nella quale si conclude il richiamo all'esempio del corpo visto da una grande distanza, non potrebbe essere considerata senza deviare rispetto al tema dei rapporti tra l'intelletto e volontà. La si considera ugualmente in nota, tuttavia, affinché la citazione dell'articolo non risulti incompleta e per sottolineare brevemente ciò che in essa si sostiene in relazione all'eliminazione delle cause d'errore che possono falsare il giudizio.

Per comprendere se il corpo considerato sia animato o inanimato, è necessario capire se si possa formulare il giudizio *il corpo si muove*, e dunque attribuire al corpo percepito il segno caratteristico *cambio di luogo*. Il cambio di luogo, tuttavia, può essere di due tipi: reale, quando è il corpo a muoversi, o solo percepito, quando il corpo è immobile, e a muoversi è l'occhio dell'osservatore. Perché il giudizio sia esatto, e dunque inquadri la condizione reale della cosa, è opportuno che l'occhio rimanga fermo, e possa percepire correttamente l'eventuale movimento del corpo: «Non addo vero quam sit attendendum, ut is character & proprius sit, & spoliatur fallaciis, quo iudicium feratur verum; cum satis ad præsens institutum sit, tale futurum esse iudicium, qualis character simplici apprehensione fuerit perceptus. Nam exempli | gratia, licet ad ferendum hoc iudicium, *Corpus movetur*, character sit, *Mutatio loci*: Nihilominus quia mutatio loci apparere perinde potest, seu corpus ipsum revera moveatur, seu videntis oculus; ideo, ut iudicium quidem sit verum, debet oculus quiescere; at si moveatur, corpore quiescente, cum debeat Intellectus id prospicere, & nisi faciat, falsum sit futurum iudicium; interim tamen tale erit iudicium, quale ex eo solo, quod apparet, apprehenditurque, necessarium est consequi, atque ita cæteris» (*Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 3, DM 221-222).

²³⁶ Per un'analisi del confronto tra Descartes e Gassendi sull'indifferenza della volontà nell'ambito delle sole *Meditazioni*, *Quinte Obiezioni* e *Quinte Risposte*, si veda, nel volume degli atti del convegno *Objecter*

Prima di entrare nel vivo della trattazione, è opportuno considerare una prima definizione del carattere di queste ultime che, in mancanza di un'opportuna specificazione, si presta ad essere facilmente confuso con quelli di libertà ed arbitrio, ai quali è di certo legato, ma non sovrapponibile. È senz'altro utile considerare quella proposta nell'articolo 6 delle *Instantiae III in Meditationem IV*:

Quippe non modo in anima, sed in cæteris quoque rebus est indifferentia; Vt cum Tabula dicitur ad hunc, illumve colorem indifferens; aqua ad hunc, vel illum saporem; Sol ad producendum hanc, vel illam plantam, atque ita de reliquis [...]²³⁷.

Per definire l'indifferenza, che Gassendi intende come una caratteristica riscontrabile non solo nelle facoltà dell'anima, ma anche in molti ambiti e oggetti naturali, ricorre a più esempi. La tela è indifferente relativamente ai colori, nella misura in cui può accogliere, potenzialmente, qualunque di essi; allo stesso modo lo è l'acqua rispetto ai sapori, in quanto può assumere qualunque tra quelli esistenti, non possedendone uno specifico; analogamente, lo è il Sole, nella misura in cui non è vincolato a produrre un determinato vivente tra quelli che possono venire ad essere.

Dagli esempi considerati si può desumere che l'indifferenza sia da intendere, per Gassendi, non tanto come una possibilità di orientarsi in modo arbitrario – quindi senza essere determinati da un dato criterio – verso un preciso oggetto, quanto, invece, come la possibilità di rivolgersi ad un vasto ventaglio di opzioni di un medesimo genere, e non necessariamente ad un solo termine. Riprendendo i casi proposti sinteticamente da Gassendi, si può dire che la tela sia *indifferente* in quanto ha la possibilità di accogliere qualsiasi colore il pittore voglia porre su di essa, nonostante solo una tra le molteplici opzioni, naturalmente – nel caso specifico un solo colore, una sola combinazione cromatica sulla tela – possa realizzarsi.

Secondo tale accezione, sia l'intelletto che la volontà sono *indifferenti*, nella concezione gassendiana, come si potrà rilevare in seguito, e l'unica quota di libertà che è possibile accordare ad esse coincide strettamente con la loro indifferenza. A nessuna delle

et répondre, organizzato dal *Centre d'études cartésiennes* della Sorbonne Université e dall'*École Normale Supérieure* di Parigi, 3-6 ottobre 1992, il contributo di IMLAY, Robert A., «Volonté, indifférence et mauvaise foi: Gassendi contre Descartes», in *Descartes. Objecter et répondre*, éd. par J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, avec la collaboration de L. Levy, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 337-350. A seguire nel medesimo volume, la risposta al contributo da parte di KAMBOUCHNER, Denis, «Réponse à Robert Imlay. Ce qui se conçoit et ce qui se comprend», *ivi*, pp. 351-364.

²³⁷ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 6, DM 226.

due facoltà è possibile riconoscere una libertà intesa come *arbitrio*, e dunque la capacità di rivolgersi a un termine invece che ad un altro, sulla base della propria sola iniziativa e senza essere guidata da alcun criterio:

Vt minus sit mirum, si, cum voluntas sit proprie sedes libertatis, ob eam, quam habet Indifferentiam, Intellectus tamen suam quoque Indifferentiam habeat, quantumvis ob illam liber non dicatur²³⁸.

Si potrà vedere di seguito, infatti, che l'azione di entrambe, pur potendosi applicare potenzialmente a qualsiasi oggetto, rimane orientata da leggi specifiche e inderogabili.

1.6.2.1. L'indifferenza dell'intelletto

L'indifferenza, intesa come si è detto, caratterizza l'intelletto a più livelli. Appartiene alla facoltà relativamente alla sua prima operazione, in quanto, per ogni oggetto attuale della sua apprensione, avrebbe potuto concepirne innumerevoli altri, anche molto differenti. Riguarda anche la sua seconda e terza operazione, poiché su una stessa cosa sarebbe stato possibile emettere innumerevoli giudizi diversi o opposti rispetto a quelli attualmente formulati, che si sarebbero potuti legare in altre concatenazioni, e di conseguenza avrebbero potuto produrre altri ragionamenti:

Scilicet ipse Intellectus ea est indifferentia, ut respectu quidem primæ operationis apprehendat aliquid, vel non apprehendat; vel sit apprehendat, ut possit, aut potuerit apprehendere oppositum: Respectu vero secundæ, aut tertiæ; iudicium de aliqua re ferat, vel non ferat; vel sic unum ferat, ut possit, potueritve oppositum ferre²³⁹.

Non vi è spazio, tra le operazioni dell'intelletto, per una libertà intesa come *arbitrio*. Di ciò che esso concepisce per apprensione, infatti, è obbligato ad ammettere l'esistenza. Di quanto gli appare vero, inoltre, l'intelletto non può giudicare deliberatamente la falsità, ma solo la veridicità; e quest'obbligo gli si impone non consentendogli di sbagliare volontariamente. Esso potrebbe formulare un giudizio solo se conforme a quanto concepito come vero e si potrebbe accorgere del proprio errore, dunque della falsità del

²³⁸ *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 6, DM 226.

²³⁹ *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 6, DM 226.

proprio giudizio, solo se fosse denunciato da un'apprensione differente e da un conseguente diverso giudizio riguardo al medesimo oggetto:

Cum vero quicquid Intellectus apprehendit, fit Ens, vel certe Ens esse apparet; & non possit consequenter judicare id non esse quod est, vel apparet (quatenus quidem Ens apparet) sive id esse, quod non est, vel non apparet (quatenus quidem Ens apparet) sive id esse, quod non est, vel non apparet (quatenus quidem Ens non apparet) | heinc fit, ut cum intellectus exposito modo indifferens sit, non sit tamen indifferens, ut judicium ferat verum, vel falsum, nisi quatenus id, quod falsum est, ipsi apparet verum. Vnde & tametsi fallatur; non existimat tamen falli se, neque existimaturus est, quandiu apprehensio ejus, quod apparet, eadem fuerit; adeo ut, si velis mutari judicium, necesse sit apprehensionem mutari²⁴⁰.

Lo si vede chiaramente nel caso delle illusioni ottiche. In questi fenomeni il soggetto ha una prima impressione, che inizialmente ritiene la sola vera; egli non può più accettarla una volta che una seconda osservazione si è rivelata più verosimile. Un'esperienza del genere è quella del bastone dritto che, parzialmente immerso in acqua, sembra curvo; il soggetto non può scoprire che il bastone non presenta alcuna curvatura, a meno che non lo osservi nuovamente una volta estratto dal liquido, compiendo, dunque, una nuova apprensione del medesimo oggetto in differenti condizioni, che produca un esito diverso:

Res similis est, ac in oculo, cui baculus alioquin rectus, partim in aere, partim in aqua objicitur. Quippe baculum curvum videt, quamvis curvus in se non sit, quia tali ipsius specie informatur; & nunquam non videbit curvum, nisi mutetur species, baculo ex aqua educto²⁴¹.

L'intelletto, nel compiere le proprie apprensioni, rileva due aspetti dell'oggetto a cui si rivolge: la verità (dell'oggetto in se stesso), e la bontà (dell'oggetto rispetto ad un altro termine). La verità e la bontà che sono state colte nelle prime operazioni si impongono all'intelletto, che, nella formulazione dei giudizi, è necessitato ad esprimerle e impossibilitato a contraddirle:

Nempe eadem res vera est, ac bona: Vera quidem respectu sui, bona respectu alterius; & utrumque aut reipsa, aut apparenter duntaxat. Quare intellectus apprehendit non modo Veritatem, qua res est in se, vel esse putatur; sed etiam bonitatem, qua se habet, vel habere putatur ad aliud; atque idcirco prout bona apprehenditur, ita ab intellectu judicatur [...] ²⁴².

²⁴⁰ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 6, DM 226-227.

²⁴¹ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 6, DM 227.

²⁴² *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 6, DM 227.

La verità e la bontà riscontrabili negli oggetti dell'apprensione non sono da concepire in modo binario – in termini di presenza/assenza, darsi/non darsi), bensì graduale. Sono possibili, infatti, innumerevoli livelli di verosimiglianza o somiglianza al vero (*potest quidpiam dici simile, similius, simillimum vero*) e di somiglianza al bene (*potest quidpiam dici simile, similius, simillimum bono*):

Ex quo fit, ut quemadmodum, cum ab eo, quod est reipsa verum, aberravimus, supersunt gradus innumeri ejus, quod est simile vero, alii majores, alii minores, juxta quos potest quidpiam dici simile, similius, simillimum vero; ita cum ab eo, quod revera bonum defleximus, supersint gradus innumeri ejus quod est simile bono, ea varietate, ut quidpiam dici simile, similius, & simillimum bono possit²⁴³.

Il darsi graduale della verosimiglianza negli oggetti dell'apprensione è fondamentale ai fini dell'attività dell'intelletto. Esso, in virtù della propria indifferenza, può cogliere potenzialmente qualcosa che sia più verosimile rispetto a quanto non colga attualmente²⁴⁴. L'intelletto non si potrebbe allontanare da una prima apprensione, dotata di un determinato grado di verosimiglianza, se non per aderire ad un'altra che ne possieda un grado maggiore:

Et quemadmodum nunquam Intellectus deserit unum verisimile, nisi propter verisimilius; [...]. Et quemadmodum Indifferentia Intellectus in eo est, ut non ita determinetur ad arripiendum aliquid, | tanquam verisimile, quin arripere verisimilius possit; ita Indifferentia Voluntatis, in eo sit, ut non ita determinetur ad aliquid visum bonum, quin possit ad aliud melius visum ferri²⁴⁵.

²⁴³ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 6, DM 227.

²⁴⁴ Nell'articolo, Gassendi descrive la ricerca del maggiormente verosimile da parte dell'intelletto (e del migliore da parte della volontà, si vedrà) si configuri come potenzialmente infinita. Esso potrebbe arrivare ad un'ipotetica conclusione se il soggetto pervenisse alla conoscenza di Dio, poiché le sue facoltà si rivolgerebbero, allora, ad un oggetto rispetto al quale non sarebbe possibile concepire alcunché di più vero o di migliore. In tale eventualità, l'indifferenza, da concepire, come si è detto, in termini di possibilità di rivolgersi ad altro che si configuri come maggiormente soddisfacente in relazione alle specifiche leggi che si impongono alle rispettive facoltà, cesserebbe. L'intelletto e la volontà, infatti, non si distoglierebbero più da un oggetto colto come pienamente e sommamente soddisfacente e desiderabile; si troverebbero in una condizione di necessità da intendere non come una costrizione, associata a violenza, resistenza, inquietudine e dolore, bensì come uno stato volontario, spontaneo, consensuale, consistente nella coincidenza tra il non *poter* e il non *voler* scegliere di rivolgersi ad un altro oggetto: «Et quemadmodum intellectus, ubi clara notitia summum bonum est assequutus, Deum nempe ter-Max. velut in caelo beatæ Mentis, non est amplius indifferens, ut ab eo discendat, quod aliquid verius intelligere deinceps non valeat: Ita Voluntas ubi eadem notitia assequuta est summum bonum, nempe ipsum quoque ter-Max. Deum, indifferens amplius, sive quod est idem, non est amplius libera, ut ab ipso deflectatur; quod non possit deinceps velle, aut amare aliquid melius. Sed notandum, necessitatem, qua voluntas hæret summo bono, non eam esse, quæ coactionem, violentiam, rigorem, atque idcirco renitentiam, molestiam, desperationem, aut aliquid simile sonat; sed eam, quæ intelligitur cum plenissima consensione, collubentia, complacentia; estque adeo maxime spontanea, suavissima, desideratissima; quæque proinde licet a plerisque & libertas, & summa libertas dicatur; videatur tamen potius libentia, aut summa libentia (dum sic loqui liceat) posse appellari» (*Instantiae III in Meditationem IV*, art. 6, DM 227).

²⁴⁵ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 6, DM 227-228.

Sulla base di quanto detto, nell'articolo seguente, il settimo delle medesime *instantiae*, si conclude che la legge del verosimile, che guida l'intelletto, si impone con tale forza da non poter essere aggirata in alcun modo dal soggetto:

Siquidem nisi ita fiat, frustra imperabitur, aut vis inferetur sive Intellectui, ut id persuadeatur, quo videt quidpiam verosimilius²⁴⁶.

1.6.2.2. L'indifferenza della volontà

Anche la volontà è caratterizzata dall'indifferenza: essa prende il nome di *libertà* e consiste nel fatto che tale facoltà si estenda potenzialmente, per volerlo, a qualsiasi oggetto così come al suo contrario:

Addo rursus Indifferentiam, quæ in Voluntate est, induere nomen libertatis, quatenus Voluntas potest quidpiam velle, aut nolle vel sic velle unum, ut etiam oppositum [...]²⁴⁷.

L'indifferenza della volontà, al pari di quella dell'intelletto, nella quale trova il proprio fondamento²⁴⁸, si configura come una flessibilità potenziale. Essa consiste nella possibilità che la volontà si rivolga a qualsiasi oggetto offerto dall'intelletto quale portatore di un determinato grado di bontà²⁴⁹, per compiere su di esso le operazioni che le sono proprie²⁵⁰.

²⁴⁶ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 7, DM 229.

²⁴⁷ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 6, DM 227.

²⁴⁸ *Cfr. Instantiae III in Meditationem IV*, art. 6, DM 227: «[...] sed radicem tamen hujus indifferentiæ sitam esse in ea, quæ in intellectu est, quatenus pro flexilitate intellectus, est flexilitas voluntatis».

²⁴⁹ *Cfr. Instantiae III in Meditationem IV*, art. 7, DM 230: «Neque vero se propterea voluntas ad id expetendum, aut jubendum determinat sine opere intellectus; Quippe nisi intellectus id demonstrasset expetendum, & exsequutione dignum, Voluntas nunquam eo contendisset».

²⁵⁰ È fondamentale tenere presente, leggendo le *Meditazioni* e i testi cartesiani e gassendiani della *Disquisitio*, che con lo stesso nome di *indifferenza* i due filosofi indichino condizioni della volontà tra loro molto differenti. A differenza che per Gassendi, il quale intende l'indifferenza della volontà, si è visto, come la capacità potenziale di rivolgersi ad una molteplicità di oggetti, Cartesio ritiene che l'indifferenza della volontà consista nella sua possibilità di andare oltre l'intelletto, di uscire dal suo dominio e giudicare, dunque, su quanto il primo non concepisce in maniera chiara e distinta. *Cfr.* IMLAY, Robert A., «Volonté, indifférence et mauvaise foi: Gassendi contre Descartes», in *Descartes. Objecter et répondre*, éd. par J.-M. Beysade et J.-L. Marion, Paris, Presses Universitaires de France, p. 349.

Se l'indifferenza dell'intelletto, limitata e circoscritta dalla legge del *vero*, impone di giudicare secondo quanto si percepisce come vero e impedisce di giudicare consapevolmente il falso, quella della volontà è limitata dalla legge del *buono*. Tale criterio fa sì che la volontà possa rivolgere la propria appetizione solo a quanto si presenta con l'aspetto del bene e la propria repulsione esclusivamente a quanto appare come un male:

Inde enim est, quare etiam, ut intellectus indifferens non est ad verum, & falsum, nisi quatenus falsum induit speciem veri; ita neque voluntas sit indifferens ad bonum, & malum, nisi quatenus malum habet speciem boni²⁵¹.

La volontà, pur essendo guidata dal principio del bene, non è in grado di rilevare tale carattere negli oggetti a cui si rivolge. La valutazione di questo aspetto è prerogativa dell'intelletto già a partire dalla sua prima operazione, che non può che tradursi in una seconda operazione (ossia un giudizio) corrispondente; solo in un secondo momento viene a prodursi un'appetizione conforme ai risultati dell'attività dell'intelletto²⁵²:

Nempe eadem res vera est, ac bona: Vera quidem respectu sui, bona respectu alterius; & utrumque aut reipsa, aut apparenter duntaxat. Quare intellectus apprehendit non modo Veritatem, qua res est in se, vel esse putatur; sed etiam bonitatem, qua se habet, vel habere putatur ad aliud; atque idcirco prout bona apprehenditur, ita ab intellectu iudicatur; & prout ab intellectu iudicatur, ita a voluntate appetitur²⁵³.

Deriva dal criterio del *buono*, che orienta le singole appetizioni, il criterio del *migliore*²⁵⁴, che si applica nei contesti in cui la volontà deve confrontare due differenti oggetti proposti

²⁵¹ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 6, DM 227.

²⁵² Per un'applicazione di quanto si è detto al già menzionato esempio del frutto, *Cfr. Instantiae III in Meditationem IV*, art. 4, DM 224: «Siquidem non iudico pomum utile esse in alimentum, quia volo; Quippe id non pendet a mea voluntate: sed ideo volo, quia iudico utile esse in alimentum».

²⁵³ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 6, DM 227.

²⁵⁴ Così come non si può forzare l'intelletto a giudicare il falso, non è possibile forzare la volontà a desiderare quanto l'intelletto le ha mostrato come un male, o a preferire, tra due beni, il minore: «Siquidem nisi ita fiat, frustra imperabitur, aut vis inferetur sive Intellectui, ut id persuadeatur, quo videt quidpiam verosimilius; aut voluntati, ut id præferat, quo ostenditur quidpiam melius. Et sane cum de Intellectu res videatur clara, videtur quoque de Voluntate non esse minus perspicua» (*Instantiae III in Meditationem IV*, art. 7, DM 229).

dall'intelletto²⁵⁵ per scegliere a quale si debba dirigere, oppure valutare se convenga abbandonare l'oggetto di una precedente appetizione per rivolgersi ad un altro²⁵⁶:

Et quemadmodum nunquam Intellectus deserit unum verisimile, nisi propter verisimilius; ita voluntas nunquam deserat quidpiam visum bonum, nisi ob visum melius. Et quemadmodum Indifferentia Intellectus in eo est, ut non ita determinetur ad arripiendum aliquid, | tanquam verisimile, quin arripere verisimilius possit; ita Indifferentia Voluntatis, in eo sit, ut non ita determinetur ad aliquid visum bonum, quin possit ad aliud melius visum ferri²⁵⁷.

1.6.3. La questione dell'estensione di intelletto e volontà e l'errore

Un'altra questione trattata nella *Disquisitio* relativamente alle due facoltà e al loro rapporto è quella dell'estensione, affrontata in replica alla concezione presentata da Descartes nella *Quarta Meditazione*.

Nell'articolo 5 delle *Instantiae III in Meditationem IV*, per confutare la tesi cartesiana della superiorità dell'estensione della volontà rispetto a quella dell'intelletto, Gassendi sottolinea l'inseparabilità che sussiste tra l'intellezione totale e la volizione totale, così come tra l'intellezione parziale e la volizione parziale, di un determinato oggetto, sostenendo che ogni cosa, per poter essere desiderata interamente o in una delle sue parti, debba essere prima concepita totalmente o parzialmente²⁵⁸:

²⁵⁵ La volontà in se stessa non è in grado di rilevare quanto sia buono e vero l'oggetto a cui si rivolge, e dunque dipende, in tali valutazioni, dal risultato di quelle dell'intelletto, compiute attraverso le apprensioni e convertitesi in giudizi conseguenti. Qualora l'oggetto fosse ritenuto un male dall'intelletto, la volontà non vi si potrebbe rivolgere con un desiderio, ma solo con un'avversione. Lo si potrebbe amare, ricercare e desiderare, invece, solo nel caso in cui l'intelletto lo presentasse come dotato di un determinato grado di verità e di bontà: «Sin autem pro eo, quod nos Voluntatem dicimus; manifestum sit ipsam non ferri in errorem, quem neque velle, neque amare, neq; jubere, neque prosequi ullo modo potest; utpote qui sit incompertus, & respectu Voluntatis perinde sit, ac si non esset. Quid quod compertum, neque velle, neque amare omnino potest; utpote quod malum quid sit; & dum vult, amatque iudicium, quod contingit esse erroneum; non vult, amatque tanquam erroneum, sed tanquam verum existimatum, & ab intellectu tale demonstratum; Nam sane si existimatum, & ab intellectu tale demonstratum; Nam sane si existimaretur, demonstrareturque erroneum, tunc non adamaret, sed aversaretur» (*Instantiae III in Meditationem IV*, art. 4, DM 222).

²⁵⁶ Cfr. BELLIS, D., "Cinquièmes Objections et Réponses», in *Les Méditations Métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, a cura di D. Arbib, Parigi, Vrin, 2019, p. 329.

²⁵⁷ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 6, DM 227-228.

²⁵⁸ Per Gassendi, nel caso in cui si volesse interamente un oggetto, lo si dovrebbe concepire necessariamente tutto intero. Specifica, tuttavia, nell'articolo in analisi, che la conoscenza totale della cosa non corrisponda alla conoscenza distinta di ognuna delle sue parti, né il desiderio totale al chiaro desiderio di ciascuna delle sue parti. È possibile conoscere e volere l'oggetto nel suo complesso, ma non conoscere e volere ogni sua parte in modo definito; il grado di distinzione con cui ogni parte è desiderata dipende da quello con cui è conosciuta. Cfr. *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 5, DM 224: «Etenim si totum quidpiam volumus,

Nam quod negas statim *nos æque intelligere, ac velle*, videris non satis advertisse esse hæc inseparabilia, hoc est, volitionem totius, & intellectionem totius; volitionem partis, & intellectionem partis. Etenim si totum quidpiam volumus, necessario totum intelligimus; Neque obstat quod omneis ejus parteis non intelligamus distincte; siquidem neque volumus omneis ejus parteis distincte [...]²⁵⁹.

Se è vero che si vuole qualcosa solo nella misura in cui lo si concepisce, allora l'insieme degli oggetti a cui la volontà si può rivolgere non comprende nulla che non rientri in quello degli enti concepiti dall'intelletto²⁶⁰:

[...] sed plane ut intelligimus, ita volumus; [...] Neque in te est, ut declares, quid tandem velis de aliqua re, quod non cognoscas esse in re; &, si distincte quidem, distincte; si confuse vero, confuse²⁶¹.

La tesi che l'estensione della volontà non possa superare quella dell'intelletto, della quale si è considerata l'esposizione contenuta nelle *Instantiae*, è già presente nella *Dubitatio III in Meditationem IV*²⁶². In apertura della *dubitatio*, Gassendi si chiede come Cartesio possa affermare che l'estensione della volontà sia priva di limiti e quella dell'intelletto, invece, circoscritta. Ciò sembra irragionevole, infatti, nell'ottica gassendiana, per la quale la volontà non può portarsi su niente che l'intelletto, in precedenza e nei vari modi d'operare che gli sono propri, non abbia esaminato:

Sane enim videntur hæc duæ facultates æque late patere, & non intellectus saltem minus, quam voluntas; cum in nullam rem voluntas feratur, quam intellectus non præviderit²⁶³.

Nella *dubitatio* si sostiene esplicitamente che, contrariamente a quanto ritenuto da Descartes, qualora si desse una superiorità in termini di estensione da parte di una delle facoltà sull'altra, sarebbe, piuttosto, dell'intelletto rispetto alla volontà:

necessario totum intelligimus; Neque obstat quod omneis ejus parteis non intelligamus distincte; siquidem neque volumus omneis ejus parteis distincte; sed plane ut intelligimus, ita volumus; adeo ut, si intelligamus unam, plureisve parteis distincte, cæteras confuse; velimus etiam unam, plureisve parteis distincte, cæteras confuse; Et, si intelligamus confuse omneis, velimus etiam confuse omneis».

²⁵⁹ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 5, DM 224.

²⁶⁰ Relativamente a tale tesi, si veda anche *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 5, DM 225: «Verum tota tua molitio, ex eo apparet inutilis, quod Intellectus, & Voluntatis seu ejusdem Intellectus simpliciter apprehendentis, & judicantis, eadem sit restrictio, aut ampliatio facienda».

²⁶¹ *Instantiae III in Meditationem IV*, art. 5, DM 224.

²⁶² Cfr. BELLIS, D., «Cinquièmes Objections et Réponses», in *Les Méditations Métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, a cura di D. Arbib, Parigi, Vrin, 2019, p. 329.

²⁶³ *Dubitatio III in Meditationem IV*, DM 215.

Dixi, *non saltem minus*: Quippe videtur intellectus, etiam latius quam voluntas patere; siquidem non modo voluntas, sive arbitrium, iudicium, & consequenter electio, prosequutio, fuga, de nulla re est, quam non apprehenderimus, seu cuius Idea percepta, & proposita ab intellectu non fuerit: sed etiam multa obscure intelligimus, de quibus nullum iudicium, prosequutio, aut fuga est: & facultas iudicandi ita sæpe est anceps, ut paribus rationum momentis, nullisve existentibus, nullum sequatur iudicium, cum intellectus interim apprehendat ea quæ remanent iudicata²⁶⁴.

La volontà non si può portare su nulla che non sia prima stato appreso, e dunque la cui idea non sia stata prima concepita e proposta dall'intelletto²⁶⁵. In alcuni casi, tuttavia, l'apprensione è tanto oscura da non permettere all'intelletto di procedere oltre formulando un giudizio, e dunque alla volontà di concepire, al riguardo, un desiderio o un'avversione. Esistono quindi degli oggetti sui quali si compie l'apprensione dell'intelletto, ma non l'appetizione della volontà; l'insieme di ciò a cui si può rivolgere l'azione dell'intelletto è dunque più vasto rispetto a quello di ciò a cui si può applicare l'azione della volontà.

Gassendi, convinto della minore o uguale estensione della volontà rispetto all'intelletto, respinge la spiegazione dell'errore proposta da Descartes. Non ritiene ammissibile, infatti, che questo si spieghi come superamento, da parte della volontà, del dominio di ciò che per l'intelletto è chiaro e distinto. Egli ritiene, piuttosto, che alla base del desiderio di un oggetto non buono vi sia la mancata corrispondenza tra il modo in cui esso appare all'intelletto e il modo in cui è in se stesso:

Sed paucis, dic nobis, ad quid se voluntas extendere possit, quod intellectum effugiat? Non videtur proinde *error ex eo nasci*, ut asseris, *quod voluntas latius, quam intellectus pateat, & sese ad illa iudicanda extendat, quæ intellectus non percipit*; sed ex eo, quod cum æque late pateant, intellectus aliquid percipit non bene, & voluntas iudicat non bene. Quare neque est *cur voluntatem ultra fines intellectus promovear*; cum neque iudicet de rebus, quas intellectus non percipit, & prave solum iudicet, quod intellectus prave percipiat²⁶⁶.

Nel caso in cui l'intelletto non riuscisse ad avere un'apprensione chiara di un oggetto, non si produrrebbe nessun giudizio su di esso e la volontà non sarebbe in condizione di poter scegliere se desiderarlo, respingerlo o preferirlo ad un altro:

Quod supponis, *nullam rationem occurrere, quæ unum persuadeat, magis quam aliud*, supponere potes; at simul debes supponere, nullum sequuturum iudicium, sed voluntatem semper fore

²⁶⁴ *Dubitatio III in Meditationem IV*, DM 215.

²⁶⁵ Cfr. BELLIS, D., "Cinquièmes Objections et Réponses», in *Les Méditations Métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, a cura di D. Arbib, Parigi, Vrin, 2019, p. 329.

²⁶⁶ *Dubitatio III in Meditationem IV*, DM 216.

indifferentem, neque se ad iudicandum determinaturam, quousque intellectui major aliqua verisimilitudo ex una parte, quam ex alia occurrerit²⁶⁷.

Se l'intelletto riuscisse ad ottenere un'apprensione vaga dell'oggetto a cui si rivolge, il valore congetturale di quest'ultima non impedirebbe alla volontà di formulare un giudizio, né imporrebbe di articolarlo in senso opposto, ma innescherebbe la produzione di un giudizio conforme all'apprensione, accompagnato solo, in aggiunta, da un senso di timore ed esitazione:

Quod proinde dicis, *hanc indifferentiam ita extendi ad ea, quæ non satis perspicue cognoscuntur, ut quantumvis probabiles conjecturæ te in unam partem trahant, sola cognitio, quod sint conjecturæ, te impellere ad contrariam assensionem possit*: id nullo modo videtur verum. Quippe cognitio illa, quod sint solum conjecturæ, faciet quidem ut iudicium de ea parte, in quam te trahunt, cum aliqua formidine, & hæsitatione feras: sed nunquam faciet, ut iudicium feras de parte contraria: nisi postquam occurrerint conjecturæ non modo æque probabiles, verum etiam probabiliores.²⁶⁸.

La concezione gassendiana dell'errore viene presentata nella conclusione della *dubitatio*, riprendendo le tesi fondamentali esposte in quest'ultima:

Denique ergo, *forma erroris*, non tam videtur consistere, in non recto usu liberi arbitrii, sicut asseris, quam in dissonantia iudicii a re iudicata: & ex eo quidem orta, quod intellectus illam rem secus, quam sese habeat, apprehendat. Quare & non tam videtur esse culpa arbitrii, quod non recte iudicet, quam intellectus, quod non recte demonstret. | Quippe ea videtur arbitrii ab intellectu dependentia, ut si intellectus quidem aliquid clare percipiat, videaturve percipere, arbitrium ferat iudicium ratum, atque determinatum, seu id reipsa verum sit, seu verum esse existimetur. Sin autem obscure, tum arbitrium ferat iudicium dubium, ac formidolosum, & pro tempore tamen habitum verius, quam oppositum; seu in re ipsa veritas, seu falsitas subsit. Ex quo fit, ut non tam cavere possimus ne erremus, quam ne in errore perseveremus; expendamusque propria iudicia, non tam vim facientes arbitrio, quam applicantes intellectum ad clariorem notitiam, quam iudicium semper secuturum sit²⁶⁹.

L'errore, sostiene Gassendi, non ha a che fare con una sproporzione esistente tra la volontà e l'intelletto; riguarda, invece, la corrispondenza, o meglio la mancata corrispondenza, tra la dimensione del percepito e conseguentemente giudicato dall'intelletto, da una parte, e la cosa su cui si porta il giudizio considerata in se stessa, dall'altra. Relativamente alle facoltà, esso è riconducibile integralmente ad un intelletto

²⁶⁷ *Dubitatio III in Meditationem IV*, DM 216.

²⁶⁸ *Dubitatio III in Meditationem IV*, DM 216.

²⁶⁹ *Dubitatio III in Meditationem IV*, DM 216-217.

che manca di percepire l'oggetto a cui si rivolge in modo corrispondente al suo reale modo d'essere. Il giudizio è dipendente dall'apprensione, della quale è sempre un riflesso coerente: se questa è difforme rispetto al reale, lo stesso accade necessariamente al giudizio derivato. Se si dà un'apprensione piuttosto confusa, lo è anche il giudizio, che viene formulato in modo dubbio e considerato vero, dal soggetto, non in modo certo, ma solo più probabile rispetto a quello contrario.

Ciò che emerge da quanto si è detto della concezione gassendiana dell'errore è che il modo migliore in cui il soggetto può evitare l'errore consista nel rivolgere lo spirito verso le conoscenze che reputa più evidenti e chiare, dalle quali non potrà seguire che un giudizio altrettanto certo.

1.6.4. La conservazione e la sostituzione dei giudizi

Per Gassendi, come si è mostrato, nel soggetto non si danno idee presenti da sempre e la cui genesi non dipenda dall'esperienza sensibile di un determinato oggetto: la sua mente nasce come *tabula rasa* priva di qualsiasi contenuto e le prime apprensioni, proprio in virtù di questo loro carattere di anteriorità, presentano caratteristiche peculiari²⁷⁰.

Le prime nozioni relative a un determinato oggetto, non potendo entrare in contrasto con altre che le precedano, sono accolte dall'intelletto così come vengono ricevute, e dunque senza dover superare, in questo processo, alcuna resistenza. Una volta acquisite, esse si convertono nei giudizi corrispondenti, caratterizzati dalla medesima forza e stabilità rispetto alle apprensioni dalle quali scaturiscono e a cui sono conformi. Se per tutta la vita non si verificasse l'occasione di compiere nuove apprensioni sul medesimo oggetto e per formulare nuovi giudizi relativamente a esso, le *primae notiones* e i *prima judicia* si conserverebbero identici, a prescindere dal loro grado di corrispondenza al referente esterno; solo una nuova apprensione, infatti, potrebbe correggere o perfezionare una precedente, denunciandone le mancanze:

Addo postremo primas notiones, seu apprehensiones, quas habemus de rebus, sic intellectum occupare, ut quandiu illæ perseverant, tandiu perseveret judicium, quod consequenter ad illas fit;

²⁷⁰ Circa la genesi dell'idea e la critica gassendiana dell'innatismo, si veda, *supra*, 1.3 e, in particolare, 1.3.2.

&, si tota vita perseverarent, idem tota vita tenetur iudicium; ac prout initio contigisset iudicium esse verum, aut falsum, ita deinceps perseveraret²⁷¹.

Se si verifica un nuovo esame dello stesso ente (indipendentemente dal fatto che ciò avvenga per caso o perché ricercato dal soggetto) e questo offre un risultato che, confrontato con il precedente, sembra preferibile, il soggetto abbandona le prime apprensioni e i primi giudizi, per accogliere i successivi e ritenerli validi, sino a che non sopraggiungano motivi per ricercarne di ulteriori:

Enimvero, quia evenit, ut vel casu, vel novo studio, vel admonitione, vel alio quovis modo notiones primo habitæ ita mutantur, ut subsequentes potiores sint; ideo iudicamus, non sic inhærescendum esse primis, quin sit expendendum, an-non aliæ haberi possint, quibus fortassis deteriores sint; atque idcirco, ut sanioribus locum præstent, sint deponendæ²⁷².

Il soggetto non può agire direttamente sui giudizi che la memoria, come una sorta di deposito (*depositum, thesaurus*), raccoglie e conserva. Non ha la possibilità di eliminarli o modificarli, come ben sa chiunque provi a dimenticare dei ricordi spiacevoli o delle esperienze traumatiche²⁷³. L'unico modo in cui le nozioni possono subire dei cambiamenti è la sostituzione, che si verifica come descritto in precedenza:

Imprimis, quia memoria iudiciorum prius factorum, penesque ipsam depositorum thesaurus cum sit, excutia nobis pro votis non potest. Id in se quisque experitur, & ille norat optime, qui artem non tam memorandi, quam obliviscendi optabat. Videlicet facta iudicia ita habitu perseverant, & sigillorum instar impressa sic hærent, ut illa ad placitum eluere, aut eradere in potestate nostra non sit²⁷⁴.

²⁷¹ *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 7, DM 229.

²⁷² *Instantiæ III in Meditationem IV*, art. 7, DM 229.

²⁷³ Lo stretto legame tra la memoria e i giudizi, così come l'impraticabilità di una volontaria eliminazione di giudizi e nozioni errate e incomplete, è ben rappresentato da un'immagine proposta da Gassendi. Si immagina la malattia di uno degli umori corporei; se, per curare il corpo, si volesse eliminare del tutto l'umore interessato, la malattia scomparirebbe, ma, al tempo stesso, il soggetto morirebbe. Allo stesso modo, l'unico e paradossale modo per eliminare dei giudizi consisterebbe nell'eliminazione della memoria, che li contiene e li custodisce: «Addo te videri perinde fecisse, ac si delegisses diem, quo humores penitus omnes exigeres a corpore. Nam ut humores quidem omnes abjici, nisi cum vitæ profusione non possunt, ita neque opiniones omnes quæ in mente sunt, nisi cum totius memoriæ jactura. Heinc, ne existimes me nolle præiudicia ulla esse evertenda; eum habeo hac in re delectum, quem in purgatione humorum. Vt enim satis simus felices, si humores pravos excernere potuerimus, si non etiam laudabileis, probosque ejecerimus; ita felices nimium simus, si habitis quibusdam sanis versique opinionibus; intemeratis, ac salvis illis, deponere potuerimus quas inaneis, noxias, incertas, falsitatis suspectas habemus» (*Instantiæ in Meditationem I*, art. 4, DM 19).

²⁷⁴ *Instantiæ in Meditationem I*, art. 2, DM 15.

Relativamente alla possibilità di tale processo, Gassendi distingue due gruppi di fenomeni. Si può verificare solo potenzialmente, e non attualmente, nell'ambito della considerazione degli aspetti delle cose il cui modo di apparire alla mente non è suscettibile di variazioni, come la luminosità e la rotondità del sole (esempio con cui si può pensare che Gassendi abbia voluto indicare l'insieme degli aspetti essenziali dell'ente, che sempre si associano alla sua percezione) o l'uguaglianza dell'ampiezza degli angoli opposti formati da due rette incidenti (caso rappresentativo, invece, delle leggi matematiche, che si riscontrano sempre identiche in relazione ai medesimi enti geometrici):

Deinde, sunt quidem præjudicia quædam, que mutari possiunt; at sunt etiam quædam, quæ mutari non possunt; & ea, quæ mutantur, non idcirco mentem a præjudiciis liberant faciunt. Nam cum omne judicium feratur de re, quatenus ea menti apparet; efficiunt, ut si res quidem eodem semper modo appareat, veluti Sol rotundus, ac lucidus, aut creatio duorum angulorum rectorum, duobusve rectis æqualium, ex incidente recta in rectam: tum fiat semper idem judicium²⁷⁵.

La revisione dei giudizi si può verificare attualmente, invece, in relazione agli enti il cui modo apparire può variare significativamente in base alle condizioni contingenti dell'osservazione, tra le quali la prospettiva dell'osservatore (come nel caso della torre che sembra rotonda da lontano e risulta quadrata da vicino, e del bastone che appare curvo quando è inserito per metà in acqua, ma si scopre dritto, una volta che ne sia stato estratto):

Sin res nunc uno modo appareat, nunc alio; ut turris procul quidem rotunda, prope vero quadrata visa; aut baculus media parte in aëre, media intra aquam conspectus recurvus, ac in aëre totus rectus; tum non idem fit, sed varium judicium. Vnde & dico priora illa mutari non posse (quia id quod apparet in re non mutatur) sicq; non posse mentem ab illis liberam evadere: posteriora vero hæc posse quidem mutari (quoniam quod apparet mutatur) at non fieri propterea mentem a præjudiciis liberam, quoniam cum a veteribus deseritur, a recentibus occupatur²⁷⁶.

²⁷⁵ *Instantiæ in Meditationem I*, art. 2, DM 15.

²⁷⁶ *Instantiæ in Meditationem I*, art. 2, DM 15.

CAPITOLO SECONDO – LA SOSTANZA

2.1. Dagli accidenti alla *sostanza nuda*

Gassendi, nelle sezioni della *Disquisitio* dedicate all'analisi della questione ideogenetica, sostiene che qualunque contenuto mentale apparentemente innato o fattizio sia fondamentalmente riconducibile ad un'origine avventizia, perché sempre frutto della ricezione e dell'alterazione di elementi di base percepiti dall'esterno per mezzo dei sensi²⁷⁷:

Deinde omnis nostra notitia videtur plane ducere originem a sensibus: & quamvis tu neges quicquid est in intellectu, praesse debere in sensu: videtur id esse nihilominus verum, cum nisi sola incursione [...] fiat; perficiatur tamen analogia, compositione, divisione, ampliacione, extenuacione, aliisque similibus modis, quos commemorare nihil est necesse²⁷⁸.

Così facendo, pone alla base di ogni conoscenza, dunque, la ricezione, da parte del soggetto, degli aspetti delle cose esterne che sono in grado di impressionare i suoi organi di senso nei modi di cui si è detto²⁷⁹.

La considerazione del darsi degli innumerevoli caratteri fenomenici attribuibili ad un determinato ente, gli *accidenti*, e, ancora di più, della loro tendenza a mutare nel corso del tempo, permette di postulare che “al di sotto” di essi (*sub accidentibus*) esista una *sostanza*, ossia un sostrato stabile e nascosto (*occultata, semper manens, substantia*) su cui possono innestarsi e da cui dipendono :

[...] Quare & posse nos ex illis concipere, & explicare quid nomine ceræ intelligatur; non autem nudam illam, vel potius occultatam semper manentem substantiam; ut quæ sit semper nescio quid sub accidentibus latens, & mutationibus subjectum²⁸⁰.

La relazione tra accidenti e sostanza, in riferimento alla conoscenza da parte del soggetto si presenta nell'articolo 4 delle *Instantiae IV in Meditationem III* con un esempio. Si pensi ad un individuo interamente coperto dagli indumenti; chiunque dovesse osservarlo, magari a lungo e con attenzione, riuscirebbe ad esaminare dettagliatamente le

²⁷⁷ Si veda, *supra*, 1.3.

²⁷⁸ *Dubitatio V in Meditationem II*, DM 65.

²⁷⁹ Si veda, *supra*, 1.4.2.3.

²⁸⁰ *Instantiae VII in Meditationem II*, art. 2, DM 86.

vesti, sino a farsene un'idea completa e ben definita, magari riconoscendone il tessuto, studiandone il colore, apprezzandone la consistenza e la trama. Se anche alcuni capi fossero sostituiti da altri, l'indossatore non si vedrebbe mai senza vestiti («[...] permirumque erit, si tu cum non possis divinare cujusmodi sit illud corpus, quod numquam vidisti, nisi vestibus circumtectum, divinare possis [...]»²⁸¹). L'osservatore non potrebbe affermare nulla, di conseguenza, sull'aspetto del corpo dell'indossatore, non avendo ricevuto al riguardo alcuna informazione dalla percezione (come sapere se sia *albus, an fuscus; glaber, an pilosus; purus, an maculatus?*). Egli potrebbe solo inferire, a partire dalla considerazione delle vesti, che al di sotto di esse debba esistere qualcosa che le sorregga qualcuno che le indossi²⁸². Allo stesso modo, al di sotto gli accidenti della cosa, che sono i suoi soli caratteri che la rendono conoscibile e manifesta, si concepisce che debba esistere qualcosa su cui possano poggiare, un sostrato a cui possano aderire:

Cum enim accidentia sint quasi vestes substantiæ, perinde ratiocinamur ex mutationibus accidentium, esse subjectum ipsis commune, & nunc istis, nunc illis substans; ac commutatis vestibus intelligimus esse corpus, quod nunc has vesteis, nunc illas induit. Et quemadmodum licet intelligamus esse sub vestibus corpus aliquod, non habemus tamen veram illius ideam, nescientes puta, fitne album, an fuscum; glabrum, an pilosum; purum; an maculatum, &c. sed confuse tantum, generaliterve cæterorum instar id concipimus; Ita licet sub extensione, figura, colore, sapore, mollitie, aliisque accidentibus intelligamus latere, seu esse debere aliquod subjectum, quod nominamus substantiam [...]»²⁸³.

La sostanza – che Gassendi, in molti luoghi della *Disquisitio*, qualifica come *nuda* e *occulta*, per sottolineare come le qualità sensibili ne dipendano e la ricoprano, nascondendola al soggetto²⁸⁴ – è la parte più autenticamente costitutiva dell'ente, e qualunque altra cosa si aggiunga ad essa non si deve considerare che come un suo modo

²⁸¹ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 2, DM 122.

²⁸² Un'ulteriore immagine utilizzata da Gassendi per esprimere il processo attraverso il quale, a partire dal darsi degli accidenti percettibili, sia possibile inferire l'esistenza della *sostanza nuda* su cui si inseriscono, è quella proposta in *Instantiæ VIII in Meditationem II*, art.2, DM 91: «[...] ut dum spectantes aquam scaturientem, cognoscimus quidem hanc aquam esse ex hoc fonte; at non propterea obtutus aciem in interiore, ac subterraneam scaturiginem figimus²⁸²». Il soggetto che veda scorrere un rivolo d'acqua, congettura che esista una fonte da cui scaturisca; per quanto non possa dire niente come quest'ultima sia, deve necessariamente concepirne l'esistenza, quale presupposto del fenomeno che ha potuto osservare.

²⁸³ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 2, DM 121.

²⁸⁴ *Cfr. Dubitatio VII in Meditationem II*, DM 82: «Ex his certe concipere, & explicare poterimus quid nomine ceræ intelligamus; at nudam illam, vel potius occultatam substantiam neque ipsi concipere, neque explicare aliis valemus»; *Instantiæ VII in Meditationem II*, art. 2, DM 86: «[...] Quare & posse nos ex illis concipere, & explicare quid nomine ceræ intelligatur; non autem nudam illam, vel potius occultatam semper manentem substantiam; ut quæ sit semper nescio quid sub accidentibus latens, & mutationibus subjectum».

(«Nonne Res per te est sola substantia, cum quicquid præterea est, non sit Res, sed modus Rei?²⁸⁵»), privo di una realtà propria e subordinato rispetto a quella della sostanza stessa a cui inerisce («Igitur id solum quod substantiale est Reale est, sicque sola substantialitas realitas erit?²⁸⁶»).

Essa, dal punto di vista ontologico, gode di una priorità nei confronti degli accidenti, che ne dipendono. La gerarchia, però, si inverte nella prospettiva gnoseologica; solo i secondi, infatti, sono dei caratteri della cosa pienamente e direttamente conoscibili, che si possono relazionare con le facoltà della sensazione (ossia della ricezione passiva di informazioni sugli enti attraverso i sensi) e dell'immaginazione (ossia della facoltà di concepire degli oggetti secondo i modi della corporeità, e dunque come immagini²⁸⁷):

Exceperam ego, percipi quidem ceram, ejusve substantiam debere esse aliquid, præter formas illas, quas ad sensum aut imaginationem referres [...]²⁸⁸.

La sostanza, invece, incapace di offrirsi alle facoltà percettive del soggetto, gli si sottrae («[...] aut quid-nam illud, aut qualis sit, non percipi, neque enim revelari, ponique extra pileum, ac vesteis, de quibus ipse dixerat [...]²⁸⁹»); di conseguenza, ogni suo aspetto si sottrae alla conoscenza umana, fatta eccezione per l'esistenza, alla quale è possibile pervenire ugualmente, in via congetturale («Quippe latet semper, & solum, quasi conjiciendo, subesse debere aliquid putatur²⁹⁰»), come condizione del darsi degli aspetti fenomenici dell'ente.

2.2. La conoscibilità della sostanza

Nei brani sulla sostanza considerati sino a questo punto, gli aspetti dell'ente che si manifestano al soggetto in modo completo, offrendogli nelle forme rispetto alle quali i

²⁸⁵ *Instantiae V in Meditationem III*, art. 1, DM 132.

²⁸⁶ *Instantiae V in Meditationem III*, art. 1, DM 132.

²⁸⁷ *Cfr. Instantiae X in Meditationem III*, art. 2: «Cum experiamur enim Ideas esse in mente nostra veluti imagines rerum; & imagines sint non essentialia, sed accidentium ipsius».

Riguardo alle caratteristiche delle facoltà della sensazione e dell'immaginazione, così come ai processi conoscitivi che le coinvolgono, si vedano, *supra*, 1.4. e 1.5.

²⁸⁸ *Dubitatio VII in Meditationem II*, DM 85.

²⁸⁹ *Dubitatio VII in Meditationem II*, DM 85.

²⁹⁰ *Dubitatio VII in Meditationem II*, DM 81.

suoi organi di senso sono recettivi (ossia al tempo stesso aperti e passivi), sono stati indicati prevalentemente con il nome di *accidenti*, contrapposto a quello di *sostanze nude*, riservato invece alle dimensioni sottostanti ai caratteri fenomenici della cosa. Ognuno degli elementi di questa dicotomia, nella *Disquisitio Metaphysica*, viene collegato ad una serie di espressioni alternative, con le quali sembra trovarsi, nella considerazione di Gassendi, in rapporto sinonimico (sono frequenti i casi in cui i termini, elencati, vengono inframmezzati dalle congiunzioni latine *seu* e *sive*, traducibili con “ovvero”, “ossia”)²⁹¹.

Così, ad esprimere il medesimo significato di *accidens*, di cui si è detto, si aggiungono i nomi di *proprietas* (“proprietà”)²⁹², *attributum* e *adjunctum* (“attributo”)²⁹³, *effectus* (“effetto”)²⁹⁴. In modo analogo, si utilizzano come equivalenti a *substantia nuda* i termini *essentia* (“essenza”)²⁹⁵ e *natura* (“natura”)²⁹⁶. L’opposizione alla base della dottrina gassendiana della sostanza e della sua conoscenza nella *Disquisitio*, dunque, si deve intendere non tra i soli poli *accidente/sostanza nuda*, bensì tra gruppi di termini presentati, ognuno dei quali indica uno dei due livelli del reale e dell’ente²⁹⁷.

²⁹¹ Si vedano, in particolare, gli elenchi presentati in *Instantiae VIII in Meditationem II*, art. 2, DM 90-91: «[...] attributum, seu proprietas, [...] substantia, sive natura [...]; [...] attributum, sive proprietatem, proprietatumque aggeriem, [...] substantiam sive naturam» e *Instantiae X in Meditationem III*, art. 2, DM 186: «[...] adjuncta, seu accidentia; proprietates, atque effectus [...]».

²⁹² Cfr. *Instantiae VIII in Meditationem II*, art. 2, DM 90-91: «Quippe ut aliud est [...] proprietas, & aliud substantia [...]; ita cognoscere [...] proprietatem, proprietatumque aggeriem, non est propterea cognoscere ipsam substantiam sive naturam»; DM 91: «Quicquid possumus cognoscere, est, hasce, vel illas esse hujusce substantiae, sive naturae proprietates [...]»; «[...] tribuendo rebus proprietates, per quas innotescerent [...]»; *Instantiae X in Meditationem III*, art. 2, DM 186: «[...] quaecumque enim proferre potes, quae de illis noveris, ea pari modo nihil sunt aliud, quam [...] proprietates, atque effectus [...]».

²⁹³ Cfr. *Instantiae VIII in Meditationem II*, art. 2, DM 90-91: «Quippe ut aliud est attributum [...] & aliud substantia [...]; ita cognoscere attributum [...] non est propterea cognoscere ipsam substantiam sive naturam»; *Instantiae X in Meditationem III*, art. 2, DM 186: «[...] Atqui haec sunt adjuncta solum, sive accidentia; ipsa vero essentia, natura, sive substantia intima, quae iis subjacet, omnino te latet», «[...] quaecumque enim proferre potes, quae de illis noveris, ea pari modo nihil sunt aliud, quam adjuncta [...]»; «Nullius sane essentiam nosti; quaecumque enim proferre potes, [...] sunt aliud, quam adjuncta, seu accidentia; [...] omnia praeter ipsam essentiam».

²⁹⁴ Cfr. *Instantiae X in Meditationem III*, art. 2, DM 186: «[...] quaecumque enim proferre potes, quae de illis noveris, ea pari modo nihil sunt aliud, quam [...] proprietates, atque effectus [...]».

²⁹⁵ Cfr. *Instantiae X in Meditationem III*, art. 2, DM 186: «[...] ipsa vero essentia, [...] sive substantia intima, quae iis subjacet, omnino te latet [...]», DM 187: «Cum experiamur [...] imagines sint non essentiae, sed accidentium ipsius».

²⁹⁶ Cfr. *Instantiae VIII in Meditationem II*, art. 2, DM 90: «[...] substantiam, ejusve naturam [...]», «Quippe ut aliud est attributum [...] & aliud substantia, sive natura, cujus est, vel ex qua emanat; ita cognoscere attributum [...] non est propterea cognoscere ipsam substantiam sive naturam», DM 91: «[...] Neque penetratur propterea in ipsam substantiam, sive naturam intimam [...]»; *Instantiae X in Meditationem III*, art. 2, DM 186: «[...] ipsa vero essentia, natura, sive substantia intima, quae iis subjacet, omnino te latet [...]».

²⁹⁷ Sembra plausibile, e dunque importante da segnalare ai fini di una completa ricostruzione lessicale, inoltre, che questa dimensione, fatta di attributi, accidenti, proprietà, effetti, e dunque costituita da tutto ciò che è *al di sopra* della sostanza (nel senso che vi si innesta, ne dipende e la “ricopre”, occultandola) ad essere indicata con il nome di *supersubstantia* nell’articolo 3 delle *Instantiae VII in Meditationem III* (DM

La gerarchia ontologica e quella gnoseologica dei due domini sono speculari; quello di accidenti, proprietà, attributi ed effetti è pienamente conoscibile dal soggetto e a lui manifesto, ma dipendente dalla dimensione sostanziale; quest'ultima, al contrario, è ontologicamente indipendente e fondante, ma inaccessibile alla conoscenza umana, come si ribadisce nella *Dubitatio IV in Meditationem III*:

Ex quo dico haberi quidem Ideam distinctam, germanamque accidentium; at substantiæ sub iis latentis non nisi confusam, fictamq; ad summum²⁹⁸

e nell'articolo 2 delle *Instantiæ X in Meditationem III*:

Quæso te ergo, nosti-ne Solis, Lunæ, aut alterius sideris essentiam? Non dices, opinor, te nosse; quid nosti enim ex illis amplius, quam magnitudinem, figuram, motum, distantiam, lucem, candorem, calorem, vim generandi, fovendi, movendi, & si quæ sunt hujusmodi; Atqui hæc sunt adjuncta solum, sive accidentia; ipsa vero essentia, natura, sive substantia intima, quæ iis subjacet, omnino te latet²⁹⁹.

Nonostante sia impossibile, per Gassendi, che si verifichi un'acquisizione diretta di conoscenze relative alla sostanza attraverso i sensi, egli ritiene che il soggetto, congetturata la sua esistenza al di sotto degli accidenti, come condizione del darsi degli stessi, tenti ugualmente di crearsene, in qualche modo, l'idea. Questo processo, non potendosi basare su alcun dato proveniente dalla sensazione, si dovrà compiere in modo alternativo, a partire dagli aspetti manifesti della cosa, ossia le proprietà e gli attributi fenomenici.

L'idea della sostanza si ottiene come risultato di un'operazione di astrazione³⁰⁰, per mezzo della quale l'intelletto tenta di sottrarre all'idea che ha delle cose tutti gli aspetti riconducibili alla dimensione fenomenica, ossia degli aspetti che si rapportano alle facoltà della sensazione e dell'immaginazione³⁰¹:

151): «Bene iterum dicitur *quandam*; ut quæ prorsus talis non sit, quales sunt prorsus omnes, quæ a nobis intelliguntur, aut intelligi putantur substantiæ: quæ non substet ulli accidenti, quæ nulli plane subsistat rei; quæ proprie substantia non sit, quæ potius supersubstantia sit; quæ sit aliquid longe excellentius, quam quicquid substantiam intelligimus; quæ denique sit aliquid, quod intelligere non possimus».

²⁹⁸ *Dubitatio IV in Meditationem III*, DM 116.

²⁹⁹ *Instantiæ X in Meditationem III*, art. 2, DM 186.

³⁰⁰ Che l'idea della sostanza di un determinato ente si ottenga per astrazione, e mai per percezione, si sostiene anche in *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 2, DM 121: «Dico scilicet nos substantiam non percipere nisi ex consequutione, atque adeo sub abstracta, impercepta, conjecturalique idea duntaxat».

³⁰¹ Le concezioni di Cartesio e di Gassendi al riguardo sono opposte. Il primo ritiene che, per rendere manifesta la sostanza di una cosa, sia sufficiente conoscerne gli attributi fondamentali. Il secondo, al contrario, nega tale possibilità, ritenendo che pervenire autenticamente alla *substantia nuda* consista in un

Dicis *substantiam non imaginatione, sed intellectu solo percipi*. Ego Intellectu percipi non nego; neque enim potest ut quidpiam distinctum ab accidentibus concipi sine abstractione, & consequentis deductione, quæ Intellectus propria est [...] ³⁰².

L'obiettivo di concepire la sostanza dell'ente, tuttavia, si scontra con una tendenza propria dello spirito caratteristica della teoria della conoscenza di Gassendi, ossia quella di non concepire mai un contenuto mentale con il solo intelletto, ma sempre, al tempo stesso, anche con l'immaginazione ³⁰³:

[...] at contendo imaginatione quoque simul percipi, seu imaginatrix sit facultas distincta, quæ cum intellectu concurrat; seu potius sit una, eademque facultas, sensu mox ante exposito ³⁰⁴.

Le idee, per questa ragione, a prescindere da quanto il loro oggetto possa risultare astratto, si presentano allo spirito sotto forma di immagini:

Cum experiamur enim Ideas esse in mente nostra veluti imagines rerum; & imagines sint non essentia, sed accidentium ipsius ³⁰⁵.

L'operazione d'astrazione si potrebbe realizzare in modo completo, se l'intelletto fosse in grado di operare senza il concorso di altre facoltà; essa è ostacolata, invece, dal fatto che si dia necessariamente, in parallelo, anche l'attività dell'immaginazione:

Ratio vero est, quia non potest intellectus substantiam intelligere ex mutationibus accidentium, quin ipsam apprehendat; non potest autem nisi sub Idea, formave quadam apprehendere; Et quia talis idea

conoscerla a prescindere da qualsiasi suo accidente ed attributo, anche quelli fondamentali (Cfr. BLOCH, O.R., *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 127).

Gassendi ritiene che Cartesio, spogliando la cera dei suoi accidenti e delle qualità sensibili, non l'abbia svelata, bensì, al contrario, l'abbia resa inconoscibile. Agli occhi di un empirista, infatti, richiedere al soggetto una conoscenza della cosa che prescinda da qualsiasi suo modo di rivelarsi ai sensi equivale a porgli un obiettivo impossibile da conseguire (Cfr. BELLIS, D., «Cinquièmes Objections et Réponses», in *Les Méditations Métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, a cura di D. Arbib, Parigi, Vrin, 2019, p. 322).

³⁰² *Instantiae IV in Meditationem III*, art. 2, DM 121.

³⁰³ Sia Cartesio che Gassendi ritengono che l'intelletto abbia un ruolo nel concepire l'idea della sostanza. La differenza principale consiste nel fatto che il primo ritenga che l'intelletto sia la sola facoltà dello spirito ad intervenire a tale riguardo; il secondo, al contrario, è persuaso che l'azione dell'intelletto non si realizzi che a partire dai dati offerti dall'immaginazione e dalla sensazione (Cfr. BELLIS, D., «Cinquièmes Objections et Réponses», in *Les Méditations Métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, a cura di D. Arbib, Parigi, Vrin, 2019, p. 324).

Per il funzionamento delle facoltà di immaginazione e intelletto e per la relazione reciproca, si vedano, *supra*, 1.5.e 1.5.2.

³⁰⁴ *Instantiae IV in Meditationem III*, art. 2, DM 121.

³⁰⁵ *Instantiae X in Meditationem III*, art. 2, DM 187.

est imago, & apprehensio per imaginem est imaginatio; fit ut intellectus substantiam intelligere, nisi imaginando non possit³⁰⁶.

L'idea della sostanza nuda della cosa, ottenuta in questo modo, presenta un contenuto che, lungi dall'essere puramente intellettuale e privo di caratteri fenomenici³⁰⁷, perde solo quelli propri del referente reale, per acquisirne contemporaneamente e inevitabilmente degli altri, più vaghi e meno definiti:

Quare & cum dicis substantiam nunquam posse concipi instar accidentium, excipere licet, non posse substantiam ex opposito concipi unquam nisi instar accidentium, concretorum videlicet, ut sit sensus concipi semper ut quoddam Ens quodammodo extensum, quodammodo figuratum, quodammodo coloratum; tibi que incumbit declarandum, quænam alia fit illius distincta, & clara conceptio³⁰⁸.

Ogni ente, una volta conosciuto per mezzo della percezione sensibile, si traduce in un'idea corrispondente, che ne rappresenta fedelmente i caratteri fenomenici, riflettendo le specifiche qualità del referente reale (una determinata estensione, una data figura, delle parti disposte in un certo modo, ognuna dotata di un preciso colore...). Lo spirito, pur volendo spogliare l'oggetto della propria idea degli accidenti che lo rivestono, e quindi eliminare i suoi attributi, non riesce a fare altro che sostituirli con degli altri, non corrispondenti ai caratteri del relativo ente esterno, ma attribuiti arbitrariamente.

L'idea della natura intima della cosa finisce per risolversi, nella concezione gassendiana, in quella che rappresenta quest'ultima sotto l'aspetto degli accidenti che le sono stati attribuiti. Ne consegue, in primo luogo, che la sua realtà obiettiva non sia in alcun modo maggiore pari a quella degli accidenti sotto l'aspetto dei quali è conosciuta, come sostenuto nella *Dubitatio IV in Meditationem III*:

Adeo ut cum dicis *plus esse realitatis objectivæ in Idea substantiæ, quam in Idea accidentium*; primum negandum sit substantiæ esse veram Ideam seu repræsentationem, atq; idcirco ullam ipsius realitatem objectivam: ac deinde ubi fuerit aliqua concessa, negandum quoque site esse majorem, quam sit in Ideis accidentium, cum quicquid realitatis hujusmodi habet, habeat ex Ideis eorum accidentium, sub quibus, vel quorum instar concipi substantiam supra diximus, declarantes illam concipi non posse nisi ut extensum, figuratum, coloratum aliquid³⁰⁹

e ribadito nell'articolo 2 delle *Instantiæ IV in Meditationem III*:

³⁰⁶ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 2, DM 121.

³⁰⁷ *Cfr. Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 2, DM 122: «[...] Non dico ego substantiam esse concipive ut nudam extensionem, nudam figuram, nudum colorem; sed ut aliquid extensum, figuratum, coloratum».

³⁰⁸ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 2, DM 122.

³⁰⁹ *Dubitatio IV in Meditationem III*, DM 116.

[...] ego dixi *Substantiæ Ideam nihil habere realitatis, quod non habeat ex ideis eorum accidentium, sub quibus, vel quorum instar concipitur* [...] ³¹⁰.

In secondo luogo, ne deriva che tale contenuto mentale non si possa dare che come rappresentazione oscura e confusa. Esso, infatti, non solo non esprime ciò di cui il soggetto ritiene sia l'idea (ossia la cosa nella sua natura intima), ma neanche, fedelmente, la cosa nel suo offrirsi ai sensi:

Quippe ne substantiam quidem corpoream, & ne ipsius quidem ceræ, quantumcumque ipsam multifariam versaveris, qualis revera est, cognoscis, sed confusa solum, & obscura quadam ratione imaginariis; seu, quia placet, intelligis ³¹¹.

Tutte le considerazioni presentate sino a questo punto concorrono a definire il quadro di una conoscenza della sostanza nuda della cosa a cui è impossibile pervenire in modo autentico, e che dunque non costituisce un obiettivo commisurato alle possibilità dell'uomo. In alternativa ad esso, Gassendi indica al soggetto un'impresa che gli è possibile intraprendere e portare a termine con maggiore utilità e profitto; se questi è capace di conoscere autenticamente, con chiarezza e distinzione, esclusivamente gli accidenti della cosa, la cui natura intima rimane inaccessibile, potrà comunque cercare di darne una descrizione fenomenica, se non esaustiva, il più possibile completa:

Heinc fit, ut quemadmodum imago alicujus hominis expressa in tabula tanto est perfectior, quanto symmetria, dispositio, & representatio plurium partium elaboratior fuerit, ac singulares quæque notæ, quæ in singulis partibus, exhibitæ fuerint studiosius; ita Idea cuiusque rei tanto evadat perfectior, quanto plura ejus accidentia, seu plures quasi circumstantias ordinatius, diserte magis, magis ad vivum retulerit ³¹².

È opportuno, nell'ottica gassendiana, che l'obiettivo gnoseologico si sposti dall'irrealizzabile conoscenza della sostanza nuda della cosa alla costituzione di un'idea che rappresenti quest'ultima nel modo più completo possibile, riuscendo a riprodurne l'aspetto in modo più fedele e dettagliato. L'uomo non deve cercare di pervenire alla natura *intima*, ma a quella *manifesta*, che coincide con l'insieme dei modi in cui l'ente si

³¹⁰ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 2, DM 122.

³¹¹ *Instantiæ VII in Meditationem III*, art. 3, DM 151.

³¹² *Instantiæ X in Meditationem III*, art. 2, DM 187.

mostra al soggetto; la rinuncia alla ricerca dell'essenza *profonda e nascosta* della cosa si deve accompagnare al proposito, commisurato alle possibilità umane, di ricostruirne l'essenza *descrittiva*, ossia una catalogazione il più possibile completa degli aspetti osservabili:

Quo loco, si putasti nihil aliud esse requirendum, quatenus vires humani ingenii, nihil possunt præstare majus; præclare etiam illud subjunxisti, *adeo ut, quo plura alicujus substantiæ attributa cognoscimus, eo perfectius ejus naturam intelligamus*; nempe, si putasti, quatenus naturam illius substantiæ intelligere vel possumus, vel dicimus, Verum, si putasti substantiam, ejusve naturam esse propterea manifestatam, intellectamque, qualis revera in se est, adeo ut non lateant, quæ illius intima sunt; longe, quantum quidem opinor, aberras a scopo, ad quem humani ingenii imbecillitas potest, ac debet collineare³¹³.

Tornando a considerare tale obiettivo, nell'articolo 2 delle *Instantiæ VIII in Meditationem II* si sostiene che la limitazione della conoscenza alla sola dimensione delle proprietà, degli accidenti e degli attributi non sia di alcun danno per il soggetto, ed anzi esprima la saggezza e la provvidenza con cui Dio ha disposto la natura e l'ha affidata agli uomini, perché potessero amministrarla e goderne. I domini del reale a cui questi ultimi possono accedere per mezzo delle proprie facoltà, infatti, contengono tutto il sapere che può essere loro utile e necessario per la vita:

Ita videtur instituisse Deus Opt. Max. cum & naturam condidit, & nobis usuram illius concessit. Etenim quicquid fuit nobis de re unaquaque nosse necessarium, illud nobis apertum fecit, tribuendo rebus proprietates, per quas innotescerent, & nobis sensus varios, quibus illas apprehenderemus, ac facultatem interiorem, qua de eisdem judicamus³¹⁴.

Da una lettura al negativo del brano citato, poi, consegue che, al pari della concessione all'uomo delle innumerevoli conoscenze utili che gli sia possibile trarre dall'osservazione del mondo che lo circonda, anche la preclusione di altre, perché inutili o superflue, sia espressione della sapienza divina. Sullo sfondo di quella che si presenta a tutti gli effetti come la celebrazione del finalismo operante nella dimensione gnoseologica, sembra di poter cogliere, infine, un'ammonizione rivolta a coloro che nutrono il desiderio di pervenire a conoscenze che per decreto divino sono inaccessibili e nascoste.

³¹³ *Instantiæ VIII in Meditationem II*, art.2, DM 90.

³¹⁴ *Instantiæ VIII in Meditationem II*, art. 2, DM 91.

CAPITOLO TERZO – LA CONOSCENZA DI DIO

3.1. L'idea di Dio

La centralità dell'idea di Dio all'interno delle *Meditationes* cartesiane è indubbia. Su di essa, considerata secondo le due differenti prospettive del contenuto e della presenza nel soggetto pensante, si basano rispettivamente la prima e la seconda prova *a posteriori* dell'esistenza di Dio contenute nella *Terza Meditazione*.

Dimostrazioni, queste, che giocano un ruolo fondamentale nell'economia dell'opera, consentendo il superamento dell'inquietante prospettiva solipsistica, che si prospettava, al termine della *Seconda Meditazione*, al meditante divenuto consapevole soltanto del fatto di esistere, sulla base dell'evidenza del proprio pensiero.

Sempre a partire da tale idea sarà possibile affermare che il Dio di cui, poi, nella *Quinta Meditazione*, si dimostrerà nuovamente, questa volta *a priori*, l'esistenza, sia verace, e dunque possa rivestire il ruolo di garante della conoscenza umana, a condizione che quest'ultima non pretenda di spingersi al di là di quanto sia chiaro e distinto all'intelletto.

È conseguente a tale importanza l'attenzione dedicata al tema da Pierre Gassendi in *Obiezioni ed Instantiae*. Sono numerose ed ampie le sezioni della *Disquisitio* in cui, dell'idea di Dio si valuta l'adeguatezza, si descrive il contenuto reale ed effettivo e si tenta di individuarne l'origine.

3.2. Si dà una vera idea di Dio? Adeguatezza e contenuto reale

In molti luoghi della *Disquisitio* torna spesso, in associazione al problema dell'adeguatezza dell'idea di Dio alla realtà rappresentata, l'espressione *vera idea*. Con la scelta di tali termini, Gassendi sembra suggerire che in *Obiezioni ed Instantiae* abbia luogo una prosecuzione e uno sviluppo della medesima riflessione sul carattere di *vera idea* (non ottenuta, cioè, per negazione, a partire dal finito³¹⁵) e *idea vera* (dotata di una

³¹⁵ Cfr. *Meditationes*, III, AT VII 45-46, B Op I 740: «Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde

realtà obiettiva, quindi non *materialiter falsa*³¹⁶) di tale rappresentazione, articolata da Descartes all'interno della *Terza Meditazione*³¹⁷.

Tale assimilazione sembra si debba escludere alla luce di quanto Gassendi specifica nell'articolo 1 delle *Instantiae VIII in Meditationem III*, indicando secondo quali accezioni l'idea si possa dire *vera*. In un primo senso, l'idea si può dire tale se pura e adeguata (*germana, atque adæquata*), ossia se può rappresentare l'oggetto reale a cui si riferisce in modo fedele e completo, così com'è in se stesso (*qualis, et quantus in se est*):

Cum vox enim *veræ Ideæ* possit accipi pro *germana, atque adæquata, seu repræsentante Deum qualis, & quantus in se est* [...]³¹⁸.

In questa prospettiva, la misura della verità dell'idea corrisponde alla capacità di esprimere ciò di cui è rappresentazione senza deformato né limitarlo in alcun modo; mantenendone le peculiarità e l'estensione. In un secondo senso, invece, si può affermare che sia tale nella misura in cui esprima qualcosa che appartenga effettivamente al proprio referente reale, ma secondo i modi e i limiti che caratterizzano la conoscenza:

[...] pro repræsentante aliquid verum, quod nobis de Deo affirmare pro modulo nostræ cognitionis liceat [...]³¹⁹.

È chiaro che, in riferimento all'idea di Dio, solo la prima accezione, quella per cui l'idea *vera* è una riproduzione integrale e fedele della realtà di cui è rappresentazione, possa presentarsi come problematica:

priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me | cupere, hoc est, aliquid mihi deesse, et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?»³¹⁶ Cfr. *Meditationes*, III, AT VII 46, B Op I 740: «Nec dici potest hanc forte ideam Dei materialiter falsam esse, ideoque a nihilo esse posse, ut paulo ante de ideis caloris et frigoris, et similium, animadverti; nam contra, cum maxime clara et distincta sit, et plus realitatis objectivæ quam ulla alia contineat, nulla est per se magis vera, nec in qua minor falsitatis suspicio reperiatur. Est, inquam, hæc idea entis summe perfecti et infiniti maxime vera; nam quamvis forte fingi possit tale ens non existere, non tamen fingi potest ejus ideam nihil reale mihi exhibere, ut de idea frigoris ante dixi. Est etiam maxime clara et distincta; nam quidquid clare et distincte percipio, quod est reale et verum, et quod perfectionem aliquam importat, totum in ea continetur».

³¹⁷ Circa la posizione cartesiana relativa alla conoscenza di Dio e dell'infinito, esposta nelle *Risposte e*, in particolare, in replica alle obiezioni di Gassendi, nelle *Quinte*, si veda SOWAAL, A., «Descartes's reply to Gassendi: how we can know all of God, all at once, but still have more to learn about him», *British Journal for the History of Philosophy*, 19 (3), 2011, pp. 419-449.

³¹⁸ *Instantiae VIII in Meditationem III*, art. 1, DM 161.

³¹⁹ *Instantiae VIII in Meditationem III*, art. 1, DM 161.

[...] perspicuum est agere nos, & difficultatem solum inter nos versari de vera Idea juxta priorem significatum [...] ³²⁰.

L'ipotesi di una rappresentazione della sostanza infinita che sia stata modificata, limitata, adattata per rientrare nel ristretto dominio delle possibilità del soggetto finito, infatti, non sembra difficile da ammettere. È la possibilità che un'idea piena, fedele e completa di Dio – che, in quanto tale, deve necessariamente essere infinita come la realtà che esprime³²¹ – possa trovare spazio all'interno dell'intelletto umano, costitutivamente finito, senza eccederne la capacità, al contrario, a risultare paradossale³²².

Nella *Dubitatio VIII in Meditationem III* si nega chiaramente che si possa dare un'idea vera di Dio nell'uomo:

Quod agnoscis, deinde, *cognitionem tuam nunquam fore infinitam*, ultro accipitur: sed nempe agnoscere debes neque fore in te unquam veram, germanamque Dei Ideam, de quo semper amplius (imo infinite) cognoscendum restet, quam de homine, cujus videris extremum duntaxat capillum. Certe & nisi hominem illum totum videris: vidisti tamen alium, ex cujus comparatione aliquam facere de illo conjecturam valeas: at aliquid simile Deo, illiusque immensitati nunquam est datum cognoscere³²³.

Questo perché, per quanto posse essere estesa (e divenirlo sempre più, nel tempo), tale rappresentazione resterà una forma finita che, proponendosi di esprimere un oggetto infinito, sarà destinata a fallire. Qualunque porzione dell'essere di Dio l'idea riesca a comprendere, infatti, un'altra ne sarà sempre esclusa; e quest'ultima sarà infinita, in

³²⁰ *Instantiae VIII in Meditationem III*, art. 1, DM 161.

³²¹ Si veda quanto segnalato da I. AGOSTINI (*L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*. Florence, Le Monnier/Mondadori, 2010, p.212) relativamente all'influenza dei luoghi delle *Quinte Obiezioni e Instantiae* relativi all'idea di Dio nella genesi della tesi anticartesiana della finitezza dell'idea di Dio, che con Huet diverrà canonica, e delle critiche all'idea dell'infinito mosse a Descartes dall'ambiente gesuitico.

³²² La persuasione dell'impossibilità, per l'intelletto finito, di conoscere Dio secondo la sua infinita realtà, può poggiare sia su argomenti di natura filosofica che sulla dottrina cristiano-cattolica. Al tempo di Gassendi, infatti, il IV Concilio Lateranense (1215) aveva già decretato l'incomprensibilità di Dio per l'uomo; in tale direzione andavano, inoltre, non solo passi della Scrittura (come *Romani* 11,33: «O altitudo divitiarum et sapientiae et scientiae Dei! Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius!»), ma anche gli scritti di alcuni Padri, in particolare Basilio Magno (330 ca. - 379), Gregorio di Nissa (335 ca. - 394 ca.) e Giovanni Crisostomo (344/354 - 407), composti in opposizione alla tesi degli Eunomiani secondo cui gli uomini potevano avere, già in vita, una conoscenza adeguata e comprensiva di Dio. La posizione, già ufficializzata dal suddetto Concilio, viene ribadita da Tommaso d'Aquino (1225-1274) nella *Summa Theologiae*, I, 12, 7 «Deus igitur, cuius esse est infinitum [...] infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere» (THOMAS DE AQUINO, *La Somma Teologica*, 4 voll., Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2014, vol. 1, p.139)

Cfr. OTT, L., *Compendio di Teologia Dogmatica*, a cura di Natale Bussi, traduzione italiana di G. Giuliano e G. Viola, 4 ed. interamente rifusa al Concilio Vaticano II, Torino, Marietti, Roma, Herder, 1969, pp. 38-39.

³²³ *Dubitatio VIII in Meditationem III*, DM 160.

ragione della incommensurabilità tra il *finitum* e l'*infinitum* espressa nell'articolo 5 delle *Instantiae VII in Meditationem III*:

[...] ne si instaretur nullam esse infiniti ad finitum proportionem, cogereris admittere tuam Ideam non esse veram³²⁴,

a differenza dello scarto tra la conoscenza dell'intero uomo e dell'estremità di un suo capello³²⁵, usata da Gassendi nel medesimo luogo come termine di paragone, che, pur essendo molto ampia, resta in ogni caso limitata e quantificabile:

[...] At Ens infinitum non modo simpliciter, sed etiam infinite est majus Idea, qua percipis ipsum [...]³²⁶.

Se l'impossibilità di ospitare in sé un'idea dal contenuto infinito deriva dall'essere limitato dell'intelletto, un solo soggetto, Dio stesso, è esente da tale impedimento e può concepire una rappresentazione adeguata di sé. Lo si sostiene nelle *Instantiae VII in Meditationem III*, prima nell'articolo 3, indicando, quale condizione necessaria per il darsi nell'intelletto di una determinata idea, la corrispondenza tra il potenziale *intellectivus* del soggetto, ossia la sua capacità di comprendere, e l'essere *intelligibilis* dell'oggetto, ossia la sua pretesa di essere conosciuto, e dunque riconoscendo ad un solo intelletto concipiente infinito la possibilità di pensare ad un contenuto infinito:

[...] quandoquidem solius infiniti intellectus est rem intelligere infinitam; quod ille solus tantum sit intellectivus, quantum res intelligibilis est³²⁷.

Nell'articolo 5 delle medesime *instantiae*, poi, ribadendo l'incomprensibilità dell'infinito da parte di un intelletto limitato, com'è qualunque di quelli creati³²⁸, si riconosce alla sola sostanza divina un'idea integrale e fedele di sé:

³²⁴ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 5, DM 157.

³²⁵ *Dubitatio VII in Meditationem III*, DM 146-147: «At minor, non dico longe, aut longissime, sed infinite etiam est proportio eorum omnium quæ de infinito, seu de Deo cognoscimus, quam unius mei capilli, apicisve ejus ad meipsum totum».

³²⁶ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 5, DM 158.

³²⁷ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 151.

³²⁸ La tesi dell'incomprensibilità dell'infinito da parte del finito sarà ripresa da Nicolas Malebranche in *De la recherche de la vérité*, (terzo libro, parte seconda, capitolo 7). La somiglianza tra la posizione dell'oratoriano e quella di Gassendi sarà segnalata da Antoine Arnauld, nel capitolo 26 di *De vraies et fausses idées*. (Cfr. AGOSTINI, I., *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Florence, Le Monnier/Mondadori, 2010, pp. 204-205).

Cum ais, *plane repugnare, si quid comprehendas, ut id quod comprehendis, sit infinitum*; id ambabus ulnis accipio, ut etiam illud quod sequitur, *Idea enim infiniti, ut sit vera, nullo modo debet comprehendi*. Etenim dici nihil verius potuit, modo non extendatur ad Ideam, quam Deus habet de seipso³²⁹.

In tutti gli altri casi, dalla conoscenza umana all'«intelligere clare, distincte³³⁰» proprio delle intelligenze angeliche³³¹ e degli spiriti beati³³², ossia di coloro che contemplan Dio «non jam amplius per speculum, & in ænigmate, sed facie ad faciem, ut loquitur Scriptura sacra³³³» il darsi di un'idea integrale e completa resta escluso³³⁴.

Sempre in quest'ultimo articolo, dopo aver ripreso alcuni luoghi delle *Quinte Risposte* in cui Cartesio aveva sostenuto l'impossibilità della comprensione dell'idea

³²⁹ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 5, DM 156.

³³⁰ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 153.

³³¹ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 153: «*Nono proinde quod dicis Ideæ, qua DEUM intelligis, realitatem objectivam esse tantam, ut non potuerit, &c. admitteretur quidem, si diceres te intelligere DEUM substantiam infinitam, æternam, &c. confuso, obscuro, humano, seu potius humanissimo, hoc est imperfectissimo modo; At quia jactas non semel te intelligere clare, distincte, & parum abest, quin eo modo, quo Angeli, seu qui vident non jam amplius per speculum, & in ænigmate, sed facie ad faciem, ut loquitur Scriptura sacra; ideo fit ut vox illa tanta tuo sensu non admittatur.*»

³³² *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 4, DM 153-154: «*Nam si intelligas substantiam divinam; ecquid est illud, quod ex ipsa tuæ menti objicitur, respectu ejus immensitatis, quæ non objicitur, quæque te, & omnem creatum intellectum latet? Si repræsentabilitatem, ecquid est illud, quod ex DEO tuæ menti repræsentatur, comparatum ad illud, quod beatis Mentibus | repræsentantur in cælo Empyreo? imo quid est illud, quod repræsentatur beatis mentibus, comparatum ad id, quod ipsi DEO repræsentatur?*»

³³³ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 153.

Il brano riprende la distinzione tra la conoscenza di Dio *in ænigmate*, propria dei viventi, e quella *faccia a faccia*, propria delle anime e delle intelligenze angeliche, presentata da san Paolo in *I Cor* 13, 12: «*Videmus enim nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum.*».

Anche i primi Padri fanno propria la tesi di una contemplazione immediata di Dio da parte degli spiriti beati. Alcuni Padri come Basilio Magno, Gregorio di Nissa e Giovanni Crisostomo, dopo la metà del IV secolo, in opposizione alle dottrine del vescovo ariano Eunomio (-399 ca.), ribadiscono che la conoscenza terrena sia mediata e quella celeste immediata, ma specificano che mai, quest'ultima, possa essere comprensiva. A Gassendi doveva essere nota, inoltre, la costituzione dogmatica *Benedictus Deus* (1336), nella quale papa Benedetto XI (1334-1342) aveva definito ufficialmente che alle anime dei santi si dovesse riconoscere una visione intuitiva e faccia a faccia dell'essenza divina, senza mediazione delle creature, e che questa si manifestasse loro in modo chiaro, aperto e senza veli. *Cfr.* OTT, L., *Compendio di Teologia Dogmatica*, a cura di Natale Bussi, traduzione italiana di G. Giuliano e G. Viola, 4 ed. interamente rifiuta al Concilio Vaticano II, Torino, Marietti, Roma, Herder, 1969, pp. 39-40.

³³⁴ Nella gerarchia della conoscenza di Dio in funzione dell'adeguatezza e della chiarezza della sua idea, quella dell'uomo, dal carattere «confuso, obscuro, humano, seu potius humanissimo, hoc est imperfectissimo» (*Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 153) occupa il grado più basso.

Alle intelligenze angeliche (*angeli*) ed agli spiriti beati (*beatæ mentes*) Gassendi riconosce una conoscenza di Dio più adeguata, rispetto a quella umana – sebbene infinitamente meno perfetta rispetto a quella che la sostanza divina ha di se stessa – perché diretta, senza mediazione da parte delle creature: «*non jam amplius per speculum, & in ænigmate, sed facie ad faciem, ut loquitur Scriptura sacra*» (*Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 153).

dell'infinito³³⁵, si segnala come qualsiasi contenuto mentale con cui l'uomo si rappresenti Dio, per il fatto di essere contemplato, debba essere interamente abbracciato dal suo intelletto finito³³⁶ e, proprio per questo, denunci dunque la propria natura di idea inadeguata:

Deinde, ut quæram, quod prætermisisti, Ista Idea, quam habemus entis infiniti, comprehenditur-ne a nobis, an non comprehenditur? Nam si illam quidem quoquo modo comprehendimus, vera per te non est; si non comprehendimus, neque id etiam, quod repræsentat comprehendimus, com Idea solum agnoscatur ex repræsentatione rei, cujus est Idea, & de realitate formali rei cognitæ, ex realitate objectiva Ideæ feratur iudicium³³⁷

Se, da un lato, la comprensione dell'idea per mezzo della quale ci si rappresenta Dio costituisce una prova determinante della sua inadeguatezza, imponendo di escludere la possibilità che essa sia *vera* nella prima accezione presentata da Gassendi nel già citato articolo delle *Instantiæ VIII in Meditationem II*, ossia *germana, atque adæquata, seu repræsentans Deum qualis, & quantus in se est*, dall'altro l'evidenza del suo darsi in qualche modo all'intelletto umano impone una riflessione sul suo essere *vera* nella seconda accezione, cioè in quanto espressione della sostanza divina secondo la capacità e i limiti della nostra conoscenza (*repræsentans aliquid verum, quod nobis de Deo affirmare pro modulo nostræ cognitionis liceat*).

In altri termini, se che l'idea che si ha di Dio non è una sua rappresentazione adeguata («neque est cur dicamus germanam ullam esse Ideam, quæ Deum

³³⁵ *Instantiæ VII in Meditationem III*, art. 5, DM 156: «Cum ais, plane repugnare, si quid comprehendas, ut id quod comprehendis, sit infinitum; [...] Idea enim infiniti, ut sit vera, nullo modo debet comprehendis», che riprende *Responsiones*, V, AT VII 367-368, B Op I 1170 (DM 147): «Moneo, inquam, e contra plane repugnare, si quid comprehendam, ut id quod comprehendo sit infinitum; idea enim infiniti, ut sit vera, nullo modo debet comprehendis, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur. Et nihilominus est manifestum, ideam quam habemus infiniti, non repræsentare tantum aliquam ejus partem, sed revera totum infinitum, eo modo quo debet repræsentari per humanam ideam, etsi procul dubio alia multo perfectior, hoc est accuratior et distinctior, haberi possit a Deo, aliave natura intelligente, quæ sit humana perfectior. Eadem ratione qua non dubitamus quin Geometriæ imperitus totius trianguli ideam habeat, cum figuram esse tribus lineis comprehensam intelligit, etsi a Geometris alia multa de eodem triangulo cognosci possint atque in ejus idea animadverti, quæ ab illo ignorantur. Ut enim sufficit intelligere figuram tribus lineis contentam, ad habendam ideam totius trianguli; sic quoque sufficit intelligere rem nullis limitibus comprehensam, ut vera et integra idea totius infiniti habeatur».

³³⁶ La definizione del comprendere – conoscere qualcosa senza che nulla di essa ci si nasconda –, declinata in riferimento all'impossibilità della comprensione dell'infinito, è proposta nell'articolo 5 delle *Instantiæ VII in Meditationem III*, DM 156-157: «Addo, si Idea, quæ est in nobis, repræsentat nobis totum infinitum; ergo nihil infiniti nos latet; Nam si vel minima aliqua nos lateret particula, revera non repræsentaret totum. Porro si nihil ejus nos latet; igitur totum infinitum comprehendimus; quid enim est aliud nos aliquid comprehendere, quam illud ita cognoscere, ut nihil ipsius nos lateat? Atqui, per te, repugnat, ut id, quod comprehendimus, infinitum sit: Igitur id, quod infinitum est, infinitum esse repugnat».

³³⁷ *Instantiæ VII in Meditationem III*, art. 5, DM 156.

repræsentet³³⁸»), bensì, al massimo, un contenuto adattato alla limitata capacità intellettuale umana («abundeque est, si ex analogia harum rerum nostratum, qualemcumque, & ad usum nostrum eliciamus, formemusque ideam³³⁹»), qual è il suo contenuto effettivo? Se l'idea è incapace di mostrarmi Dio così com'è *in sé*, cosa presenta realmente, quando lo mostra così come può essere *per me*, ossia in una forma che non ecceda le mie possibilità conoscitive («quæ captum humanum non superet³⁴⁰»)?

Di certo, stando a quanto si è detto, niente dell'immensità reale di Dio, che Gassendi più volte, associa a quella dell'oceano, trova corrispondenza nel contenuto della sua idea, la cui estensione, in proporzione, è paragonabile a quella di una goccia³⁴¹:

[...] quare & te nihil in Deo infinitum cognoscere; neque proinde habere revera ideam entis infiniti³⁴²

L'unico modo in cui l'infinità di Dio sia presente nella sua idea posseduta dall'uomo è nominalmente (*nomine tenus*):

Verum nulla est propterea in te infinitæ substantiæ Idea, nisi nomine tenus, & quatenus homines comprehendere (quod est revera non comprehendere) infinitum dicuntur³⁴³.

La presenza nominale consiste nell'inclusione, all'interno di una rappresentazione, di un termine si configuri esclusivamente come un rimando a qualcosa che, essendo esterno ad essa ed al suo contenuto, non richieda affatto di esservi compreso. L'unico modo in cui all'uomo sia consentito di intendere l'infinito, in qualunque sua declinazione, è attraverso una conoscenza che si esaurisce nel semplice rinviare ad esso come a qualcosa che si collochi al di fuori e al di là dell'idea, incapace di contenerlo. Un'operazione che si può descrivere efficacemente, mutuando la sentenza gassendiana contenuta nella *Dubitatio IV*

³³⁸ *Dubitatio IV in Meditationem III*, DM 117.

³³⁹ *Dubitatio IV in Meditationem III*, DM 117.

³⁴⁰ *Dubitatio IV in Meditationem III*, DM 117.

³⁴¹ *Instantiæ X in Meditationem III*, art. 3, DM 187: «Cæterum valde Primum demiror, qui ignores non modo Solis, sed minimi etiam acari essentiam: & putes tamen nosse te adeo perfecte essentiam DEI. Inepti ergo illi, qui & dies poscunt, & multiplicant, & finem nunquam faciunt, ut disquirant quid Deus sit; quod quanto magis considerant, tanto putent rem fieri obscuriorem. [...] Inepti rursus, qui ex effectis, actionibus, proprietatibus, perfectionibus, quasi quibusdam rivulis in comitatum velut quæsitis, deduci nituntur ad oram extremam immensi illius Oceani»; DM 189: «Sunto deinde hæc attributa ipsa Dei essentia: ecquid quæso de illis nosti? aut quotam partem illorum nosti? Nihil sane de illis nosti, nisi definite, analogice, confuse, obscure, in ænigmatè; & partem aliunde ipsorum nosti tantulam, ut quæcumque nosti, ne sint quidem quasi guttula, punctumve guttulæ respectu Oceani totius».

³⁴² *Instantiæ X in Meditationem III*, art. 1, DM 184.

³⁴³ *Dubitatio VII in Meditationem III*, DM 145.

in *Meditationem III*, come l'attribuzione di un nome che non si intende a qualcosa che non si comprende:

Quare & qui | infinitum quid dicit, attribuit rei, quam non capit, nomen quod non intelligit³⁴⁴.

Per questo nell'articolo 2 delle *Instantiae I in Meditationem VI* Gassendi, pur essendo disposto ad attribuire alla natura divina quanto ad essa Cartesio riconosce nella *Terza Meditazione* – che, cioè, sia una qualche sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente e potente, da cui tutte le cose siano state create³⁴⁵:

[...] cum forte & ego non minus, quam tu intelligam naturam divinam esse | aeternam, infinitam, omnipotentem, omnisciam, &c. eademque proportione caeteras naturas [...]³⁴⁶

Sottolinea che niente di tutto ciò che caratterizza Dio, che è un ente «ineffabiliter, & inexcogitabiliter purior, pulcrrior, perfectior³⁴⁷», figuri realmente nella sua idea.

Gassendi mostra esaustivamente nei vari punti che compongono l'articolo 3 delle *Instantiae VII in Meditationem III*, prendendo in analisi, nei vari punti in cui è suddiviso, i caratteri riconosciuti a Dio già da Cartesio, che nessuno di essi abbia potuto trovare corrispondenza reale nella sua idea, talvolta descrivendo ciò che effettivamente si offre al soggetto che, di quest'ultima, presente nel proprio intelletto, compia un'ispezione.

Nel terzo punto si nega che la sostanza di Dio possa essere concepita realmente come *infinita* sulla base del già citato principio per cui è prerogativa del solo intelletto infinito, e dunque esclusivamente di quello divino, comprendere un contenuto infinito:

Dicis *Tertio* te intelligere *infinitam*; at hoc ipsum est, quod tibi pernegatum est; quandoquidem solius infiniti intellectus est rem intelligere *infinitam* [...]³⁴⁸.

È vero che utilizziamo la parola “infinito”, riferendola alla conoscenza che abbiamo di Dio e ai suoi attributi che dell'infinità costituiscono delle particolari declinazioni

³⁴⁴ *Dubitatio IV in Meditationem III*, DM 116-117.

³⁴⁵ *Meditationes*, III, AT VII 45, B Op I 738-740: «[...] substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum».

³⁴⁶ *Instantiae I in Meditationem III*, art. 2, DM 267-268.

³⁴⁷ *Instantiae I in Meditationem III*, art. 2, DM 267-268.

³⁴⁸ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 151.

(onnipotenza, eternità, onniscienza...). Quando lo facciamo, tuttavia, non indichiamo qualcosa di cui il nostro intelletto concepisca interamente l'estensione:

Et quamvis nos utamur voce infiniti, non tamen propterea intelligimus | totam illam Late-potentiam, qua secundum se res diffunditur³⁴⁹.

Al contrario, denunciando il fatto che quest'ultima ne ecceda le possibilità. Tentando l'impresa di concepire l'infinità di Dio, il soggetto realizza di rappresentarsi al massimo un oggetto enormemente vasto, ma pur sempre finito. Il termine "infinito", dunque, più che indicare il contenuto dell'idea della sostanza divina, sembra segnalare l'ineliminabile scarto tra la finitezza dell'idea e l'infinità dell'ente reale di cui essa è rappresentazione; mette in evidenza, piuttosto che la capacità, gli inaggrabili limiti dell'intelletto:

[...] sed aliquosque intelligendo progressi, agnoscentesq; nobis non licere progredi ulterius, tametsi ibi finem non viderimus, tum quasi in nos regressi, infinitum id dicimus, cujus non agnovimus finem; significamusque proinde hac voce, non id quod de re intelligimus, sed quod non intelligimus potius³⁵⁰.

Una situazione che Gassendi esemplifica ricorrendo all'immagine di un uomo che, trovandosi in una caverna, si sia sforzato di attraversare con lo sguardo le pareti di roccia e, avendo fallito nel proprio intento, dichiarare l'*impenetrabilità* di queste ultime alla vista. Così facendo, non esprimerà positivamente la potenza della propria visione, ma l'impossibilità che essa si spinga più in là, che proceda oltre:

Idem nempe est, ac si aliquis in cavernam subiens conetur visu penetrare totam crassitudinem montis: Quippe aliquosque progressus, & nihil ulterius videre valens, impenetrabilem visu montem dicet, & hac voce significabit non quod viderit, sed potius, quod non viderit³⁵¹.

La pretesa che si mette in discussione nel quarto punto è quella di avere un'idea che mostri la sostanza divina come *eterna*. L'essere eterno non è che la declinazione dell'infinito secondo la particolare prospettiva della durata, così come l'essere onnipresente e l'essere perfettissimo lo sono rispettivamente secondo il luogo e la perfezione. L'impossibilità che l'infinità sia concepita in queste tre forme particolari deriva da quella della sua contemplazione in generale, espressa nel punto precedente:

³⁴⁹ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 151-152.

³⁵⁰ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 152.

³⁵¹ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 152.

Dicis *Quarto* te intelligere *æternam*: At hoc ipsum quoque negatur; Nam *æternitas* nihil aliud est, quam *durationis* infinitudo; & ut infinitudo seu secundum locum, seu secundum perfectionem non potest intelligi; ita neque infinitudo secundum durationem³⁵².

Il soggetto può intendere la definizione dell'eternità, come una durata che non abbia un inizio né una fine. Non per questo, tuttavia, è capace di concepire una durata di simile estensione. Qualora si sforzasse di comprenderla interamente, infatti, si renderebbe conto di poter tentare, al massimo, di percorrerla idealmente, spostandosi sempre più indietro, verso il passato, o sempre più avanti, verso il futuro. La porzione conosciuta di tale durata, così, si rivelerebbe, potenzialmente, sempre suscettibile di ulteriori incrementi, non giungendo mai ad includere un principio e un termine che impongano alla mente di arrestarsi; nel suo darsi attuale, tuttavia, si configura inevitabilmente come finita e circoscritta da un *prima* e un *dopo*, che, finché la mente non sia giunta a comprenderli, restano ignoti ed oscuri:

Hoc dicimus, *æternam* rem principio, & fine carere; sed non idcirco intelligimus totam *durationis* latitudinem; verum aliquousque secundum antecedentem *durationem* progressi, aliquousque secundum consequentem, consistimus, regredimur, & neque principio, neque fine agnito, rem *æternam* dicimus, hoc est cujus nec sit principium, nec finis³⁵³.

Anche per il nome di “eternità” vale, opportunamente declinato, quanto si è detto relativamente a quello di “infinità”: non serve ad indicare ciò che si può conoscere, ossia una durata sempre più vasta, ma limitata, bensì il fatto che tra di essa e la durata reale riconosciuta a Dio rimanga uno scarto, la cui comprensione è sempre potenziale e mai attuale; si può realizzare in misura sempre maggiore, e mai compiuta:

Quare & hoc quoque nomine non quod intelligimus, sed quod non intelligimus dicimus³⁵⁴.

L'impossibilità di conoscere Dio come *indipendente*, sostenuta nel quinto punto, costituisce una sorta di corollario di quanto sostenuto nei punti precedenti. Dalla negazione della comprensibilità dell'eternità e dell'infinità consegue, infatti, che l'idea, mancando di comprendere una sua parte e una sua durata, non mostri al soggetto nulla

³⁵² *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 152.

³⁵³ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 152.

³⁵⁴ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 152.

che gli permetta di escludere la dipendenza, come necessario, in ogni tempo e relativa ad ogni suo aspetto:

Dicis *Quinto* te intelligere *independentem*; At quomodo hoc potes, nisi infinitatem, & æternitatem intelligas, ut tibi appareat, neque alicubi, neque aliqua in re, neque aliquando dependere?³⁵⁵

Anche l'inconoscibilità di Dio come *onnisciente*, presentata nel sesto punto, è da ricondurre alla sproporzione tra l'intelligenza divina e quella umana. L'intelletto finito può conoscere solo un numero limitato di cose, e solo di esse può affermare che siano note a Dio. Vi sono innumerevoli altre conoscenze, tuttavia, che il soggetto non riesce a considerare; non gli è possibile escludere sulla sola base dell'idea della sostanza divina, che tra di esse vi sia qualcosa che Dio stesso possa ignorare.

Dicis *Sexto*, te intelligere *summe intelligentem, seu omnisciam*: At quomodo id potes, nisi tantum sis intelligens, quantum ipse est DEUS? Cum si intelligas partem solum eorum, quæ intelligit; neque summe intelligentem, neque omniscium intelligas?³⁵⁶

L'impossibilità di concepire Dio come *sommamente potente* o *onnipotente*, espressa nel punto settimo, è connessa a quella di pensare l'eternità, sostenuta nel quarto. L'idea della sostanza divina, per presentarla realmente come onnipotente, dovrebbe comprendere tutti gli effetti che essa abbia potuto produrre in una durata senza inizio né fine. L'intelletto umano può contemplare esclusivamente ciò che Dio abbia potuto produrre nei lassi temporali circoscritti e finiti che gli è possibile comprendere; relativamente a quelli che si collocano al di fuori delle durate note, non vi è nulla che il soggetto possa affermare:

Dicis *Septimo* te intelligere *summe sive Omnipotentem*: At quomodo potes, nisi intelligas quotquot unquam effecta produxit, producet, potuit, potest, poterit in æternum producere. Si enim partem solum hujuscemodi effectorum intelligas, profecto non intelliges summe, sive omnipotentem³⁵⁷.

Nell'articolo delle *Instantiæ VII in Meditationem III* preso in analisi sino ad ora, oltre a descrivere quali contenuti l'idea di Dio presenti effettivamente allo spirito, invece della reale infinità, eternità, indipendenza, onniscienza e onnipotenza, si compiono due

³⁵⁵ *Instantiæ VII in Meditationem III*, art. 3, DM 152.

³⁵⁶ *Instantiæ VII in Meditationem III*, art. 3, DM 152.

³⁵⁷ *Instantiæ VII in Meditationem III*, art. 3, DM 152.

ulteriori rilievi, fondati su argomenti differenti da quelli che soggiacciono a tutti i punti precedenti.

Ci si è già soffermati sulla tesi gassendiana che l'ente sia conoscibile esclusivamente nei suoi attributi, e che della sua sostanza si possa dare soltanto un'idea oscura e confusa, inferendone l'esistenza come sostrato a cui essi si debbano riferire³⁵⁸. Nel secondo punto dell'articolo viene presentata questa stessa posizione, ribadendo che ogni conoscenza che il soggetto possa avere della cosa non sia mai relativa alla *substantia*, alla sua natura intima, a cui ogni suo attributo deve riferirsi, ma sempre all'insieme degli aspetti fenomenici che si innestano su un sostrato impenetrabilmente nascosto ed oscuro:

Bene iterum dicis *quandam*; ut quæ prorsus talis non sit, quales sunt prorsus omnes, quæ a nobis intelliguntur, qui intelligi putantur substantiæ: quæ non substet ulli accidenti, quæ nulli plane subsistat rei; quæ proprie substantia non sit, quæ potius supersubstantia sit; quæ sit aliquid longe excellentius, quam quicquid substantiam intelligimus; quæ denique sit aliquid, quod intelligere non possimus³⁵⁹.

Gli enti corporei – come il pezzo di cera esaminato nella *Seconda Meditazione*, secondo la lettura di Gassendi – si sono rivelati conoscibili esclusivamente nei loro mutevoli aspetti fenomenici, ed impenetrabili nella loro sostanza; ancora più irraggiungibile, allora, dovrà essere la sostanza di Dio, il quale, non possedendo attributi percepibili dal soggetto, gli si è nascosto, come avvolgendosi di tenebre (*vere dicitur tenebras posuisse latibulum suum*³⁶⁰):

Dicis *Secundo* te intelligere *substantiam quandam*; Et bene quidem dicis *quandam*; Nam qualis sit neque intelligis, neque aut intelligere, aut fando explicare potes. Quippe ne substantiam quidem corpoream, & ne ipsius quidem ceræ, quantumcumque ipsam multifariam versaveris, qualis revera est, cognoscis, sed confusa solum, & obscura quadam ratione imaginariis; seu, quia placet, intelligis. Quomodo igitur distincte, & clare intelligeres cujusmodi sit illa substantia, quæ adeo vere dicitur tenebras posuisse latibulum suum; & lucem quidem, sed nihilominus inaccessibilem habitare?³⁶¹

Nell'ottavo punto, l'ultimo che qui si prende in analisi, si mette in discussione, infine, che l'idea di Dio possa presentarlo come *il creatore di tutto ciò che esiste*:

³⁵⁸ Si veda, *supra*, 2.1.

³⁵⁹ *Instantiæ VII in Meditationem III*, art. 3, DM 151.

³⁶⁰ Citazione biblica dal Salmo 18 (17), 12: «Et posuit tenebram latibulum suum, in circuitu eius tabernaculum eius, tenebrosa aqua nubes aeris».

³⁶¹ *Instantiæ VII in Meditationem III*, art. 3, DM 151.

Dicis *Octavo* te intelligere & tui & cæterorum omnium quæ exstant, si aliqua exstant, creatorem?³⁶²

Per esprimere questo carattere, già solo in riferimento ad una creazione particolare, quella del soggetto che concepisce tale rappresentazione, essa dovrebbe mostrare il prodursi di quest'ultimo, e quindi includere tra i suoi contenuti un momento precedente, in cui non esistesse, e di uno successivo, in cui fosse venuto ad essere:

At quomodo potes, primum quidem tui, si nosti solum de te, quod cogites, quod sis, quod res cogitans sis? An te probasti creatum esse? An meministi te aliquando non fuisse? An meministi ejus momenti, quo transivisti ex non esse ad esse?³⁶³

Dovrebbe manifestare, inoltre, gli aspetti riguardanti la causa (ad opera di quale agente?) e i modi (da qualche materia, dal nulla, con o senza un intervento dei genitori?) del suo darsi:

An quomodo transiveris? An | qua causa agente transiveris? An ex materia aliqua, an ex nihilo, an a parentibus, an cum parentibus, an sine parentibus factus fueris? Quomodo potes etiam aliorum, si omnia alia falsa putas, si ignoras aliquid-ne creatum fuerit, aut non creatum?³⁶⁴

Se il soggetto non riesce a concepire tutti questi aspetti della propria creazione, maggiormente li ignorerà relativamente a quella degli innumerevoli altri enti che costituiscono il mondo, di cui certamente non può dire di essere stato testimone, né di aver conosciuto le dinamiche:

An cum nihil videris creari, intelligere potes quid sit creari, quid sit creatum esse, quid sit omnia creata esse? An fuisti quo tempore omnia fuere creata, ubi fuere creata; & percepisti quomodo creata? An si non fuisti, si non percepisti, illud revera intelligis, quod te intelligere dicis?³⁶⁵

A quanto si è rilevato circa l'idea di Dio si deve aggiungere, in conclusione, un'ultima considerazione, relativa al fatto che essa esibisca un contenuto espresso in forma di immagine.

Per quanto Gassendi sia persuaso dell'incorporeità di Dio, egli è convinto che non vi sia alcuna possibilità di concepirlo che come «nescio quid corporeum, aut quasi corporeum³⁶⁶». Così, nell'articolo 2 delle *Instantiæ I in Meditationem VI*, sostiene che,

³⁶² *Instantiæ VII in Meditationem III*, art. 3, DM 152.

³⁶³ *Instantiæ VII in Meditationem III*, art. 3, DM 152.

³⁶⁴ *Instantiæ VII in Meditationem III*, art. 3, DM 152-153.

³⁶⁵ *Instantiæ VII in Meditationem III*, art. 3, DM 153.

³⁶⁶ *Instantiæ I in Meditationem III*, art. 2, DM 268.

quando ci si sforzi di contemplare la sostanza divina, così come l'intelligenza angelica e la mente umana, come incorporee, queste cose alla fine ci si presentino secondo un'immagine, ossia nel modo di mostrarsi che è, nelle idee, è tipico dei corpi:

Facis sane rem tua mente dignam, quam volatus adeo sublimis, & obtutus adeo acuti, atque constantis reputas, ut aquilæ instar non conniveat, sed pleno aspectu sustineat splendorem rerum divinarum: ut Deum contempletur, non ipsum percipiens sub forma quadam corporea, & quasi in ænigmate; sed per speciem plane incorpoream, & cujusmodi secundum se est; parique modo Angelum, pari modo humanam Mentem. Quod ad me spectat, ingenue fateor me nihil aliud, quam reperi, & longe abesse ut meam mentem comparem vel cum ipsis oculis noctuæ meridiano Soli obversis. Videlicet conantem me intelligere res divinas, altissima quædam, & insuperabilis occupat caligo; & neque Deum, neque Angelum, neque Mentem, nisi sub forma quadam corporea, & infirmitati meæ accomodata intelligere potis sum³⁶⁷.

Dall'analisi dei testi che compongono la *Disquisitio*, l'idea di Dio emerge come non vera nella più rigida delle accezioni del termine proposte da Gassendi, ossia incapace di un'espressione piena del referente reale e perfettamente corrispondente ad esso. Presentando al soggetto la sostanza divina come finita (in ognuno degli aspetti in cui essa è, in realtà, infinita), e mancando inoltre di mostrare alcuni dei suoi caratteri fondamentali (come il fatto che sia sostanza, che sia creatore), l'idea di Dio lo esprime in modo profondamente distorto e adattato ai limiti dell'intendere umano.

3.3. Origine dell'idea di Dio

Caratterizzata come si è detto, l'idea di Dio non contiene nulla che non si sia potuto produrre a partire dalle realtà finite esperibili dall'uomo, attraverso una progressiva elaborazione. Lungi dal dover essere considerata innata, connaturata all'intelletto umano, in quanto risultato che mai si sarebbe potuto ottenere a partire dalla percezione sensibile e dalla conoscenza degli enti che compongono il mondo, l'idea di Dio sembra invece classificabile, relativamente all'origine, come fattizia o avventizia.

Per le ragioni per cui Gassendi è persuaso che l'idea che il soggetto ha di Dio glielo rappresenti necessariamente secondo una forma corporea o quasi-corporea, e quindi sotto forma di un'immagine, offerta della facoltà immaginativa, si vedano, *supra*, 1.5., 1.5.2., 1.5.3.

³⁶⁷ *Instantiæ I in Meditationem VI*, art. 2, DM 267.

Queste, dunque, le spiegazioni gassendiane del darsi dell'idea di Dio nel soggetto, contrapposte alla tesi della sua inenit : che essa sia stata prodotta dall'uomo a partire dalla conoscenza sensibile del finito, e che sia stata l'oggetto di una rivelazione divina riservata inizialmente ad un ristretto gruppo di individui, che poi ne abbiano trasmesso i contenuti a porzioni sempre pi  ampie del genere umano. Di ognuna di esse si presenteranno ed analizzeranno, adesso, gli aspetti principali.

3.3.1. La genesi per produzione

3.3.1.1. Descrizione del processo

L'ipotesi che l'idea di Dio sia stata prodotta dall'uomo a partire dalle conoscenze delle cose che lo circondano   presentata gi  nelle *Quinte Obiezioni*. Tale rappresentazione, si dice nella *Dubitatio VII in Meditationem III*, poich  non mostra affatto Dio cos  com' , non   necessario che abbia per origine una sostanza infinita:

Verum nulla est propterea in te infinit e substanti e Idea, nisi nomine tenus, & quatenus homines comprehendere (quod est revera non comprehendere) infinitum dicuntur: adeo ut necesse proinde non sit talem Ideam a substantia infinita proficisci [...]³⁶⁸.

Essa pu  derivare, piuttosto, dalle perfezioni degli enti finiti, di cui si   potuto fare esperienza, a condizione che esse siano state sottoposte ad una serie di operazioni di elaborazione, per mezzo delle quali siano state assemblate, composte ed amplificate³⁶⁹:

³⁶⁸ *Dubitatio VII in Meditationem III*, DM 145.

³⁶⁹ Un'ulteriore descrizione della produzione dell'idea di Dio compiuta dal soggetto a partire dalla realt  e dalle perfezioni che   possibile attingere dalle idee degli enti finiti   quella contenuta nella *Dubitatio IX in Meditationem III*, DM 167: «Quid-ni tu mirata in hominibus variis eminentem quandam scientiam, sapientiam, justitiam, constantiam, potentiam, sanitatem, pulchritudinem, beatitudinem, diuturnitatem, & alia, componere h c omnia potuisti, & suspiciendum existimare, si quis omnia simul haberet? Cur non deinceps omnes perfectiones variis gradibus adaugere, donec ille magis videretur suspiciendus, si ejus scienti , potenti , durationi, & cæteris nihil deesset, addive posset, sicque foret omniscius, omnipotens,  ternus, & cætera omnia? Et cum videres tales perfectiones in humanam naturam cadere non posse, cur non potuisti existimare beatam fore illam naturam, si cui ista competere? Cur non dignum putare investigatione, talisne esset aliqua, an-non? cur non argumentis quibusdam induci, ut consentaneum magis videretur esse, quam non esse? Cur non consequenter ipsi adimere corporeitatem, limitationem, & cætera omnia, qu  imperfectionem quandam connotarent? Ita profecto processisse plurimi videntur; cum existentibus tamen variis ratiocinationis modis, gradibusque, aliqui corporeum reliquerint Deum, aliqui membra humana habentem: aliqui non unum, sed multiplicem, & qu  sunt alia nimis vulgaria. Circa illud, *de perfectione unitatis*; nihil repugnat omnes perfectiones Deo attributas concipere, ut intime junctas & inseparabiles; tametsi Idea, quam habes illarum non ab ipso fuerint in te posita, sed a te hausta ex rebus perspectis, ampliataque, ut dictum est. Sic certe depingunt non modo Pandoram omnibus donis, perfectionibusque ornatam deam: sed perfectam etiam Rempubicam, perfectum Oratorem, &c.»

[...] hæc vero omnia, quæ Deo attribuis, nihil aliud sunt, quam observatæ aliquæ in hominibus, aliisque rebus perfectiones, quas mens humana valeat intelligere, colligere, & amplificare, ut aliquoties dictum jam est³⁷⁰.

Sulla facoltà dello spirito di comporre due idee, assemblandole in una terza, ci si è già soffermati, considerandone il ruolo nella produzione dell'idea fattizia³⁷¹. In relazione alla costituzione dell'idea della sostanza divina, è opportuno considerare, in aggiunta, ciò che Gassendi scrive riguardo al processo di amplificazione di quanto ricevuto dall'esperienza³⁷². L'accrescimento delle perfezioni osservate nel finito, compiuta affinché esse possano convergere nell'idea di Dio, non si produce, secondo Gassendi, attraverso una moltiplicazione della realtà obiettiva delle rispettive idee. Nel contenuto della rappresentazione risultante da tale elaborazione, infatti, non è possibile ritrovare altro che una realtà pari alla somma di quelle tratte dalle idee di partenza. Come spiegare, dunque, l'apparente differenza di realtà tra queste ultime e l'idea della sostanza divina, che è tanto estesa da poter sembrare infinita al soggetto che la concepisca, pur non essendolo? La descrizione più approfondita dell'operazione, che si colloca nell'articolo 4 delle *Instantiæ IV in Meditationem III*, la presenta come una sorta di dilatazione:

Quod dixi *Ideam repræsentantem* | *perfectiones ex rebus finitis acceptas, menteque ampliatas, & Deo attributas, non plus continere realitatis objectivæ, quam habeant res ipsæ finitæ simul sumptæ; admittis tu quoque istas perfectiones ab intellectu nostro ampliari, ut Deo tribuantur. Quod autem rogas, an existimem illa, quæ sic ampliata sunt, non ideo majora esse non ampliatis? Nonne hoc est, quod sæpius dixi, ac notavi præsertim videri te decipi, quod existimes plus esse realitatis, seu substantiæ in dilatata aliqua re, quam in eadem, dum est contracta, ut in lamina, plusquam in globo non dilatato, aut in reti, plusquam in tela, ex cujus filis contextitur; aut in Byrsæ arcis circumductu, plusquam in corio integro: Et rursus caussam referens, quamobrem Ideam tanto confusiozem faciamus, quanto illam ampliamus magnis, quasi intercepta inanitate, & facta distractione partium, quæ quod propterea plures non sint; ideo plus quidem dilatationis habeant, sed non ideo plus realitatis, quæcumque illa sit, contineant [...]*³⁷³.

L'azione del soggetto non consiste in altro che nel distendere ciò che inizialmente e originariamente è contratto: i materiali, quantitativamente identici, vengono modificati nella disposizione. Si compie un allontanamento delle parti costitutive degli elementi

³⁷⁰ *Dubitatio VII in Meditationem III*, DM 145.

³⁷¹ Si veda, *supra*, 1.3.3.

³⁷² Sul ruolo del processo di accrescimento delle perfezioni tratte dal finito ai fini della produzione dell'idea di Dio, Cfr. AGOSTINI, I., *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Firenze, Le Monnier/Mondadori, 2010, p. 210; LANDUCCI S., *I filosofi e Dio*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 202.

³⁷³ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 4, DM 126-127.

originari (*distractio partium*), introducendo tra di esse del vuoto (*interceptio inanitate*) che le separi sempre più. Volendo ricorrere ad un esempio, si può pensare all'espansione dei contenuti attinti dall'esperienza come ad una *rarefazione*, ossia ad una diminuzione della loro *densità*, organizzandone la realtà in modo tale che occupi un volume maggiore rispetto a quello iniziale. Un'interpretazione, quella qui proposta, che sembra concordare con le due immagini della mano che stende l'impasto (*manus, quae pastam diducit*) e della bocca che soffia il vetro fuso per modellarlo (*os, quod vitrum, exsufflando, dilatat*), presentate da Gassendi nel medesimo articolo, per illustrare la *facultas ampliandi* dello spirito:

[...] Quæris, unde esse possit facultas ampliandi perfectiones creatas, nisi Idea Dei, seu Entis majoris, sit in nobis? Sed cum non negem Ideam Dei esse in nobis, seu ex auditu, seu ex contemplatione sit, ut jam dictum est; cum admittam Dei esse beneficium, quod habeamus facultatem ampliandi perfectiones creatas; Dico tamen non esse necessarium recurrere ad Ideam Dei, ut ingenitam, quo hujusmodi facultas id præstet. Præstat scilicet ea ratione, qua Deus talem fecit, ut Ideam Pygmæi ampliaret instar ideæ Gigantis; lapidis instar montis; Lacus instar maris, &c. Quippe vis nativa intellectus habenda non est minor ea vi, quæ est in manu, ut pastam diducat; in ore, ut vitrum exsufflando dilatat, & ita de cæteris³⁷⁴.

Per quanto, nel caso dell'idea di Dio, il processo di espansione abbia come obiettivo ideale l'estensione infinita della somma delle realtà obiettive delle cose esperite (*amplificatio perfectionum in rebus creatis observatae*), ossia l'eliminazione di ogni limitazione (*sepositio omnis finitudinis, seu limitationis*)³⁷⁵, il suo risultato rimarrà anch'esso inevitabilmente finito, fallendo nel compito di rappresentare autenticamente la *totalis vereque infinita magnitudo* divina:

Ea non repeto, quæ sunt aliquoties in Dubitationibus dicta, circa amplificationem perfectionum, quæ in rebus creatis observatæ, referuntur in DEUM, detractis quantum per intellectus imbecillitatem licet imperfectionibus omnibus; & seposita præ cæteris omni finitudine, seu limitatione, promovendo nempe perfectiones, quantum possumus, versus infinitatem, veluti observatam aliquam alicujus rei creatæ magnitudinem, durationem, scientiam, potentiam, felicitatem, &c. absque eo tamen, quod unquam totalem illam, vereque infinitam magnitudinem, durationem, scientiam, potentiam, felicitatem, cætera, mente assequamur, aut possimus dicere nos aliquid amplius quam finitum, creatum, aliquosque amplificatum, & quale revera in DEO non est (cum sit nempe modo inexcogitabiliter eminentiore) assequi³⁷⁶.

³⁷⁴ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 4, DM 127.

³⁷⁵ Cfr. AGOSTINI, I., *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Firenze, Le Monnier/Mondadori, 2010, p. 210; BLOCH, O.R., *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 382; GREGORY, T., *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1961, p. 105.

³⁷⁶ *Instantiæ VII in Meditationem III*, art. 4, DM 154.

3.3.1.2. Una ricostruzione storica

Del processo di costituzione dell'idea di Dio a partire dall'esperienza del finito, sino ad ora presentato nel suo funzionamento generale, Gassendi, nell'articolo 3 delle *Instantiae IV in Meditationem III*, si propone di ricostruire la probabile realizzazione storica.

Inizia sostenendo che i primi uomini, vedendo il Sole, la Luna e gli altri astri percorrere incessantemente il cielo, abbiano iniziato a seguirne il corso e a chiamarli *dèi*:

Iam vero produnt ecce Authores, homines primos cum viderent Solem, Lunam, caetera Astra [...] *incessanter currentia*, vocasse illa [...] *Deos*³⁷⁷

Ciò avvenne in particolare per il Sole, al quale, a causa della visibilità della marcia nel cielo e degli innumerevoli benefici dispensati agli uomini al suo passaggio, si riconobbe una superiorità rispetto agli altri corpi celesti e la capacità di vedere ogni cosa, provvedendo ad ogni necessità dei viventi. Si iniziò, così, ad attribuire ad esso, più che ad ogni altro astro, il nome di *dio*:

[...] ac praë caeteris ipsum Solem, cuius cursus esset | praesertim conspicuus. Tum quod Solem agnoscerent summopere beneficum, censuisse illum circumambire terram, ut omnibus ex ordine nationibus benefaceret, ac appellasse rursus [...] *Deum* [...], quod & *videret* universa, & *provideret* omnibus³⁷⁸.

Gli uomini cominciarono quindi a chiamare *deus* dei propri simili, producendo delle divinità antropomorfe come Cerere, Bacco ed Ercole, e delle cose da cui potessero trarre un qualche beneficio, divinizzando elementi naturali, sorgenti e altre cose utili alla vita:

Heinc quia DEVS erat ipsis benefactor, attribuisse hoc DEI nomen, tam hominibus, quam caeteris rebus, a quibus aliquod beneficium consequerentur; sicque non modo homines, ut Cererem, Bacchum, Herculem, dictos, habitosque in Diis; sed etiam fonteis, flumina, caetera ad vitam utilia³⁷⁹.

Tra gli uomini, coloro che si ritennero degni del nome di *dio* furono i principi, poiché, disponendo di maggiore potere, avevano la possibilità di beneficiare più persone.

³⁷⁷ *Instantiae IV in Meditationem III*, art. 3, DM 123.

³⁷⁸ *Instantiae IV in Meditationem III*, art. 3, DM 123-124.

³⁷⁹ *Instantiae IV in Meditationem III*, art. 3, DM 124.

Desiderando, poi, che tutti i principi, non solo i virtuosi, ma anche i peggiori e i meno degni, avessero un posto tra gli dèi, si ammisero anche le divinità pericolose e nocive:

Ac inter homines quidem dignatos præsertim hoc nomine fuisse ipsos Principes, quoniam cum plus possent, plus etiam benefacerent, veluti Iovem, & alios; imo & illos duxisse dignos, qui ut Sol imperium in cœlo tenerent; unde sedem ipsis in cœlo tribuerunt. Successisse proinde assentatores, imitatosque illos Poëtas, qui cœlum implerent hujusmodi Numinibus, innumerisque interim fabulis omnia commiscerent. Et cum vellent Principes omnes, etiam pessimi, haberi in Diis, habitos fuisse noxios DEOS [...] ³⁸⁰.

In questo modo vennero a crearsi le idee di numerosi dèi, a tal punto da costituire un intero regno, all'interno del quale uno fu considerato superiore, una sorta di sovrano, e gli altri subordinati, come divinità secondarie, inferiori. Si credeva che ognuno di essi sovrintendesse ad un determinato ambito, concedendo benefici e infliggendo punizioni di un certo tipo:

[...] adeo ut cum multiplicato DEORUM quasi Regno, distribuerentur eorum munia erga omnes, habitus fuerit unus quasi Rex, cæteri quasi ministri, aut minores Dii, quorum ut aliqui conferrent beneficia, ita alii exigent pœnas ³⁸¹.

Si iniziò a credere, così, che il mondo fosse governato interamente, in tutti i suoi eventi, dai più lontani e celesti ai più umani e terreni, dalla provvidenza e dall'azione di un *pantheon* di divinità gerarchicamente organizzato:

Creditum fuisse proinde Mundum administrari, summi simul & minorum Deorum providentia (accedente potissimum contemplatione ordinis, quo omnia vices suas obirent) & neque Eclipseis, neque Cometis, neque fulmina, neque monstra, neque ulla prodigia, neque omnino quicquam sine eorum dispositione, interventuque contingere ³⁸².

In alcuni casi si giunse a sostenere che il mondo fosse una sorta di animale, e che, dunque, gli effetti attribuiti agli dèi fossero invece da ricondurre ad un'*anima mundi*, della cui volontà ogni ente particolare non fosse che un mezzo:

Cœpisse exinde philosophari aliquos, habereque Mundum animalis instar, ut effectus omnes, qui attribuebantur DEORUM naturæ, uni veluti Animæ per totum fusæ tribuerentur, præcipua quadam illius parte existente velut principio, a quo regimen dictaretur; reliquis existentibus veluti facultatibus, per quas omnia peragerentur ³⁸³.

³⁸⁰ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 3, DM 124.

³⁸¹ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 3, DM 124.

³⁸² *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 3, DM 124.

³⁸³ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 3, DM 124.

I legislatori, poi, notando che gli uomini si astenevano dal compiere pubblicamente il male, ma commettevano gli atti malvagi in segreto, diffusero la convinzione che gli dèi presenti in tutta la natura conoscessero anche le cose più segrete e osservassero anche i crimini più nascosti, garantendone la punizione, se non in questa vita, almeno negli inferi, assoggettando i colpevoli alle vessazioni delle Furie e ad altri tormenti:

Hac occasione Legumlatores, cum viderent esse homines malignos, qui suppliciorum quidem metu abstinerent palam, non abstinerent tamen clam ab inferendis injuriis; induxisse eam persuasionem, quod Divina natura secretiora omnia permearet, occultaque etiam observaret scelera, quæ nisi in hac vita, in inferis saltem puniret per furias, suppliciaque illeic parata³⁸⁴.

Pur consapevole che l'idea di Dio si sarebbe potuta formare, storicamente, in molti altri modi, a Gassendi è sufficiente mostrare una sua possibile genesi che abbia potuto prescindere dal possesso di un'idea innata, derivando dalla sola considerazione degli astri, del mondo e di quanto lo compone:

Sed hæc prosequi nihil est necesse, ut neque percurrere specialiores quasdam Aristotelis, Democriti, cæterorumque vias, aut modos; Ista, ut præsertim vulgaria, attigisse sufficiat, quo videas potuisse primos homines | Ideam quandam DEI habere, etsi non haberent, ut tu vis, innatam. Quare & nihil prodest tibi quærere, *Si illi a seipsis habuerunt, cur non etiam nos habere a nobis possimus*: Quippe vides tibi responderi posse, neque illos habuisse a seipsis, neque etiam nos habere a nobis; Sed & illos potuisse, & nos posse habere pari argumento, hoc est, ex inspectione Solis, ordinisque universi, in quem nos DEUS respicere voluit, dum jussit nos attendere non ad Ideam ingenitam, sed ad exercitum cælorum, ad arcum cælestem, ad opera cætera, ex quorum contemplatione agnoscamus, & benedicamus illum, qui ipsa creavit³⁸⁵.

Egli aggiunge, infine, che le idee originarie – quelle della divinità suprema e delle altre subordinate, così come quella di un principio, diffuso in tutto il mondo, che sovrintendesse alla totalità dei suoi fenomeni – siano state poi modificate dagli uomini più saggi, che ne abbiano tolto quanto ritenevano indegno della maestà divina e abbiano attribuito loro, invece, ciò che consideravano maggiormente conforme e conveniente a Dio. L'idea così ottenuta – quella di un Dio supremo, eterno, infinito, onnipotente, è stata poi diffusa dagli stessi sapienti, insegnandola agli altri uomini, che l'hanno interiorizzata a tal punto da perdere la consapevolezza della sua origine e da ritenere di averla avuta in sé sin dalla nascita:

³⁸⁴ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 3, DM 124.

³⁸⁵ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 3, DM 124-125.

Addo, post habitam aliquam de DEO notitiam, ejus Ideam a viris piis, sapientibusque excoli, qui nunc hoc, nunc illud commutent, addant, detrahant, prout agnoscunt, aut edocentur esse divinae majestati magis consentaneum; ac te gloriari non debere, quod obtinueris ex te potius, quam ex aliis acceperis eam, quam jam habes de Deo Ideam, repræsentantem Deum summum, æternum, infinitum, omnipotentem, &c. ut prius quoque objectum fuit. Addo, tametsi tu id dicas, ac forte etiam persuadearis habere te talem Ideam non ex auditu, non ex inspectione corporum cælestium, aliarumve rerum externarum, non fore tamen autoritatem, persuasionemve illam tuam principium ejus demonstrationis, cujus tantam fecisti spem [...]³⁸⁶.

L'esame della progressiva formazione storica dell'idea di Dio mette in luce alcuni elementi, rilevanti ai fini dello studio del pensiero gassendiano, che è opportuno segnalare. Comprendendo in sé le tesi dell'ateismo dei primitivi (ossia la convinzione che i presso i primi uomini non vi fosse alcuna idea della divinità così come concepita dalle religioni rivelate), dell'origine storica dell'idea di Dio (cioè la persuasione che essa sia comparsa gradualmente, come frutto di un'elaborazione compiuta dall'uomo nel corso dei secoli) e della sua funzione politica (ossia il fatto che la figura di un Dio onnipotente, onnisciente e garante della giustizia, prodotta dall'uomo, sia stata sfruttata da governanti e legislatori per assicurare alla società l'ordine e disincentivare sudditi e cittadini a compiere il male non solo in pubblico, ma anche in privato), l'esposizione contenuta nelle *Instantiæ IV in Meditationem III* si avvicina a posizioni caratteristiche dello scetticismo e del libertinismo secentesco³⁸⁷, contribuendo a corroborare ulteriormente la tesi, già ampiamente sostenuta e condivisa dalla critica, che tali orientamenti filosofici abbiano esercitato una notevole influenza sulla produzione di Gassendi³⁸⁸.

³⁸⁶ *Instantiæ IV in Meditationem III*, art. 3, DM 125.

³⁸⁷ Cfr. GREGORY, T., «Pierre Gassendi», in *Grande Antologia Filosofica*, diretta da Michele Federico Sciaccia, coordinata da Michele Schiavone, XII, Milano, Marzorati, 1968, p. 728.

³⁸⁸ Sono numerosi i luoghi della produzione e della corrispondenza in cui Gassendi cita, quali suoi riferimenti filosofici, scettici e libertini contemporanei o autori apprezzati dagli esponenti di tali correnti. Nella lettera del 1621 a Guy du Faur de Pibrac, ad esempio, Gassendi sostiene di apprezzare Charron, (in particolare l'opera *De la sagesse*), Montaigne, Giusto Lipsio, Seneca, Plutarco, Cicerone, Lucrezio, Orazio, Giovenale, Luciano ed Erasmo; autori tra quelli maggiormente in voga negli ambienti del libertinismo francese del '600 e tra i più attaccati dai teologi scolastici e dagli apologeti. Un'altra lista di ispiratori, più ridotta rispetto a quella di cui si è detto, è presentata nella prefazione delle *Exercitationes Paradoxicae*. In essa, oltre a Pierre Charron, nuovamente citato, si menzionano Juan Luis de Vives, Pietro Ramo, Giovan Francesco Pico della Mirandola, Sesto Empirico e Diogene Laerzio; autori da cui sono state mutuare delle argomentazioni scettiche, riproposte da Gassendi al fine di promuovere una critica della filosofia aristotelico-scolastica e a sostegno della propria polemica antimetafisica (Cfr. GREGORY, T. *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1961, pp. 18-20).

Per il rapporto di Pierre Gassendi con gli esponenti contemporanei del libertinismo francese, si veda anche SPINK, J.S. *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, London, Bloomsbury, 2013, pp. 3-26.

3.3.2. La genesi per ricezione

In alternativa alla possibilità della produzione dell'idea di Dio da parte del soggetto, proposta da Gassendi mediante una descrizione generale del processo e una ricostruzione delle possibili fasi storiche della sua attuazione, nei testi della *Disquisitio Metaphysica* si presenta anche l'ipotesi di una ricezione di tale contenuto che possa avvenire in due modi: per *rivelazione*, ossia per mezzo di un'azione divina che la infonda in alcuni soggetti, o per *trasmissione*, cioè attraverso le parole di genitori, insegnanti, preti ed altri uomini che, descrivendo la divinità secondo quanto sono soliti attribuirgli, facciano nascere una rappresentazione, benché inadeguata, di quanto espresso.

3.3.2.1. La rivelazione

Alla possibilità della ricezione per rivelazione viene riservato da Gassendi uno statuto differente che alle altre. Nell'articolo 4 nelle *Instantiae IV in Meditationem III*, prima di proporla, specifica di essere convinto della sua validità, e che essa, dunque, non costituisca ai suoi occhi un'ipotesi, ma l'oggetto di una decisa persuasione:

[...] persuasus fui, ut te quoque persuasum habui, primam de DEO notitiam habitam fuisse ab ipsomet DEO revelante, seseque primis hominibus, a se creatis manifestante, ac illam deinceps propagatam fuisse in universos homines, atque adeo ad te, & me usque³⁸⁹.

Gassendi è realmente convinto che i primi uomini abbiano ricevuto da Dio stesso, che a loro si è manifestato e rivelato, l'idea che lo rappresenta; ritiene, inoltre, che a partire da questi primi soggetti essa si sia poi trasmessa agli altri. Questa teoria sull'origine dell'idea della sostanza divina, che, ad un primo rapido esame, può sembrare compatibile, se non sovrapponibile, alla tesi della sua inneità, vi si contrappone³⁹⁰. Ammettere, infatti, che i primi uomini, ad un certo punto della storia, abbiano ricevuto tale rappresentazione, per

³⁸⁹ *Instantiae IV in Meditationem III*, art. 4, DM 123.

³⁹⁰ La rivelazione si configura a tutti gli effetti, per i destinatari, come una conoscenza empirica. Piuttosto che contraddire il progetto anti-innatistico della *Disquisitio*, costituisce un ulteriore argomento a suo sostegno. Cfr. M. J. OSLER, *Divine will and the mechanical philosophy. Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the created world*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 160.

rivelazione dello stesso sommo ente che essa rappresenta, implica e presuppone che non fosse da loro posseduta in precedenza, e che quindi ci sia stato un momento in cui esistevano uomini privi di qualunque conoscenza di Dio:

Quod tu vero præoccupans ais, *Si a Deo revelante, ergo Deus existit*; vere id quidem infers; sed evertendo interim id ipsum, quod adstruere vis. Nam si Idea DEI est accepta a Deo revelante, sive per seipsum, sive per internuncios sese manifestaverit, id quidem arguit DEUM esse, sed arguit tamen simul Ideam non innatam, ut tu contendis, sed revelatione habitam, & infusam³⁹¹.

Il differente statuto da riconoscere alla tesi della ricezione per rivelazione, invece che a quella della produzione, è specificato poco dopo, nel medesimo articolo:

Deinde, quia tu non agebas de DEI notitia, quatenus per fidem, seu revelationem habetur, sed quatenus potest haberi ratione, seu naturali lumine, addendum non censui quemadmodum illi, qui destituti lumine, quo nos Religio sacra illustrat, Philosophati sunt de DEO, existimarint homines primos potuisse in DEI pervenire notitiam; quoniam credidi rem notissimam non posse abs te ignorari³⁹².

Se ci si dovesse limitare alla considerazione delle possibilità basate sulla ragione e sul lume naturale (*quod potest haberi ratione, seu naturali lumine*), le sole tesi sull'origine dell'idea di Dio, da contrapporre a quella innatistica, sarebbero la produzione, e dunque l'ammissione della sua natura fattizia, e la ricezione a partire dalle parole di altri uomini, sulla quale presto ci si soffermerà.

Se si estendesse la discussione al di fuori del dominio strettamente razionale e, non imponendosi di essere tra coloro che filosofano su Dio senza l'ausilio della religione (*illi, qui destituti lumine, quo nos Religio sacra illustrat, philosophati sunt de Deo*), si accordasse validità alle verità che su di essa si fondano (*quod per fidem, seu revelationem habetur*), ponendosi quindi nella prospettiva del credente, che Gassendi attribuisce a Cartesio e a se stesso nel dibattito (*persuasus fui, ut te quoque persuasum habui, primam de Deo notitiam fuisse ab ipsomet Deo revelante*), la tesi dell'origine per rivelazione sarebbe non solo valida, ma la più degna di considerazione.

Nell'articolo, così, la riflessione circa la genesi dell'idea di Dio si estende ad un ulteriore campo, quello della teologia rivelata, uscendo dal dominio della teologia razionale, all'interno del quale era stato collocato e circoscritto da Cartesio nelle

³⁹¹ *Instantiae IV in Meditationem III*, art. 4, DM 123.

³⁹² *Instantiae IV in Meditationem III*, art. 4, DM 123.

Meditazioni ed entro il quale si sviluppava la parte della replica gassendiana costituita dalla presentazione dell'origine per produzione.

Il fatto che tale allargamento di campo si verifici all'interno delle *instantiae* sembra significativo: lo si potrebbe interpretare come il segnale di una maggiore libertà di ridefinire gli elementi del dibattito, percepita da Gassendi nella redazione dei testi della controversia con Cartesio successivi alle *Quinte Obiezioni*. Non è raro, infatti, che in esse venga ampliato l'ambito della discussione, si ammettano nuove tesi e argomentazioni rispetto a quelle presentate nelle *dubitationes* sui medesimi temi, o che di queste ultime si esplicitino aspetti inediti. Su tale tendenza, che in questo punto ci si limita ad anticipare, si tornerà nel dettaglio e con un'opportuna argomentazione più avanti, quando i testi gassendiani contenuti nella *Disquisitio* si metteranno a confronto, per individuarne i tratti di uniformità e discontinuità.

A Gassendi non sfugge che la tesi della ricezione dell'idea di Dio per rivelazione, apparentemente, possa essere messa in discussione dall'evidenza di una progressiva chiarificazione di tale contenuto nel tempo. Se la conoscenza di Dio dipende dall'idea che egli stesso rivela ai primi uomini, che la trasmettono, così com'è, agli altri, della medesima generazione o delle successive, come si è potuto dare storicamente, relativamente ad essa, un progresso? Com'è stato possibile che gli uomini siano riusciti a dire sempre altro e sempre di più su Dio, ad esempio nello sviluppo dottrinale delle varie religioni, rispetto a quanto si ritenesse di conoscere al tempo della rivelazione?

La soluzione alla questione si può trovare nell'articolo 4 delle *Instantiae X in Meditationem III*, in cui si sostiene che l'idea di Dio, ricevuta dagli uomini per rivelazione, non vari nel corso del tempo, ma divenga solo sempre più accessibile:

[...] sic idea Dei, quam primum habuisti, repræsentavit tibi *essentiam indivisibilem*; deinceps autem ea *reddita distinctior, & expressior fuit, cum potuisti perfectiones detergere, quæ nondum fuerant animadversæ*³⁹³.

L'idea di Dio, quando rivelata, conteneva già in sé tutto ciò che si sarebbe potuto dire su di essa, in seguito, secondo verità. Tale contenuto, tuttavia, nonostante fosse interamente presente nei primi uomini, poteva essere attinto da loro solo minimamente, perché

³⁹³ *Instantiae X in Meditationem III*, art. 4, DM 189.

compreso come in un punto, tanto da apparire privo di parti («sine ulla distinctione partium, punctulum³⁹⁴»). La progressiva chiarificazione dell'idea, per Gassendi, sembra si possa ottenere attraverso una sua analisi sempre più approfondita, che consenta di individuarne, in misura crescente, gli elementi costitutivi, così rendendoli attingibili e conoscibili.

La possibilità di conoscere qualcosa di nuovo e di dire qualcosa d'altro su Dio, rispetto ad un momento precedente, in tale prospettiva non risulta essere, dunque, in contrasto con una rivelazione: il possesso di conoscenze crescenti è da interpretare come il sintomo e il risultato di un esame più compiuto, approfondito e protratto nel tempo, capace di vincerne l'iniziale indistinzione e impenetrabilità, piuttosto che come il risultato di un'arbitraria modificazione di quest'ultimo compiuta dal soggetto.

L'articolazione dell'ipotesi di un'origine dell'idea di Dio per rivelazione, e quindi di una sua natura avventizia *sui generis* (in quanto proveniente dall'esterno, ma non per percezione, bensì per una sorta di infusione riservata a pochi eletti), al pari di quella della sua natura fattizia, risulta funzionale al progetto di una critica dell'innatismo, presente, come si è potuto vedere, nella produzione gassendiana e nella *Disquisitio*³⁹⁵, in quanto entrambe si pongono in contrasto con la concezione dell'idea di Dio come di un contenuto mentale costitutivamente presente nello spirito di ogni uomo.

3.3.2.2. L'insegnamento di genitori, precettori o altri uomini

La prospettiva dell'acquisizione della conoscenza di Dio attraverso l'insegnamento di precettori, sacerdoti ed altri uomini, che viene proposta prima nella *Dubitatio VII in Meditationem III*:

[...] sunt enim profecta, habitaque a rebus, a parentibus, a magistris, a Doctoribus, a societate hominum, in qua es versatus. [...] Loquamur serio, & dic bona fide: Voces illas, quas de Deo effers, nonne habes a societate hominum, quibus convixisti? Et cum ab illis voces habeas, nonne & notiones subjectas, designatasque vocibus?³⁹⁶

³⁹⁴ *Instantiae X in Meditationem III*, art. 4, DM 189. L'espressione è usata, nell'articolo, per descrivere l'idea dell'acaro, che, prima della scoperta del microscopio, si presentava come l'immagine di un punto biancastro, privo di parti distinguibili. Così come lo strumento ottico nel caso del microscopio, un'analisi più attenta del contenuto dell'idea permette al soggetto di riconoscere in essa un numero sempre maggiore di parti costitutive, e dunque di progredire nella sua conoscenza.

³⁹⁵ Si vedano, *supra*, 1.3 e, in particolare, 1.3.2.

³⁹⁶ *Dubitatio VII in Meditationem III*, DM 145.

e, più tardi, nell'articolo 3 delle *Instantiae VII in Meditationem III*:

Quo eodem modo, cum *Decimo* dicis *tantam, ut non potuerit a te proficisci*, Id admitteretur quidem, si ejusmodi esse Ideam intelligeres, ut sine parentibus, Præceptoribus, Sacerdotibus, cæteris hominibus, quibuscum conversatus es, & a quibus sæpe audiisti appellari DEUM infinitum, æternum, omnipotentem, creatorem cæli & terræ, eam in te habere non potueris[...]³⁹⁷

non costituisce una vera e propria teoria sull'origine di tale idea, in quanto non risolve la questione della sua genesi, se non relativamente al singolo individuo, ma la designazione di un meccanismo che di essa abbia potuto consentire la trasmissione.

Come teoria della diffusione dell'idea di Dio, quindi, essa si può senz'altro armonizzare con le due spiegazioni della sua genesi presentate sino ad ora: se non avesse introdotto tale possibilità, Gassendi, per giustificare il possesso di tale contenuto mentale da parte del soggetto, avrebbe dovuto declinare le supposizioni ideogenetiche di cui si è detto nel senso della necessità, rispettivamente, di una produzione individuale o di una rivelazione particolare.

Egli sostiene che l'idea di Dio, in qualunque dei due modi si sia originata nei primi uomini che ne siano stati in possesso, si sia trasmessa agli altri – ai contemporanei che ancora non l'avessero, così come ai posteri – per mezzo del linguaggio:

[...] Dicis *Primo* te habere Ideam, quæ repræsentet tibi DEUM *substantiam quandam infinitam*, &c. Sed quandonam habes? An priusquam plane aliquid audieris de DEO, aliquid de substantia, aliquid de infinitate? Priusquam certe ad hanc ratiocinationem te accingeres, accepisti ab aliis & voces, & vocum significatus, juxta quos notiones ideæve rerum significatarum fuere in tua mente formatæ, in eaque hæserunt, ac etiam-num hærent; [...]³⁹⁸.

Afferma, quindi, che i primi a disporre di tale idea abbiano cercato di esprimerla, articolandone una descrizione, che queste parole (*voces*) siano state ascoltate e comprese nel loro significato (*vocum significatus*) da coloro che non possedevano tale contenuto e, così, si sia prodotta nella mente di questi ultimi un'idea corrispondente (*notiones ideæve rerum significatarum fuere in mente formatæ*) a quella presentata dagli altri uomini, attraverso discorsi e insegnamenti.

³⁹⁷ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 153.

³⁹⁸ *Instantiae VII in Meditationem III*, art. 3, DM 151.

CAPITOLO QUARTO – LE PROVE DELL’ESISTENZA DI DIO

4.1. La prova teleologica gassendiana

Gassendi, che nelle *Obiezioni* precedenti aveva rivolto delle critiche alle prove cartesiane *a posteriori* dell’esistenza di Dio contenute nella *Terza Meditazione*, e altre ne avrebbe rivolte contro quella *a priori* presentata nella *Quinta*, propone nella *Dubitatio I in Meditationem IV*, in alternativa ad esse, quello che ritiene essere non solo un valido argomento, bensì il

præcipuum argumentum [...], quo divina sapientia, providentia, potentia, atque adeo existentia lumine naturæ stabiliri potest³⁹⁹

La prova, che Gassendi reputa la principale attraverso cui si possa pervenire all’esistenza di Dio, muove dalla considerazione del mondo, degli enti che lo compongono e delle parti di questi ultimi⁴⁰⁰:

Quippe ut mundum universum, ut coelum & alias ejus præcipuas partes præteream, undenam, aut quomodo melius argumentari valeas, quam ex usu partium in plantis, in animalibus, in hominibus, in teipso (aut corpore tuo) quæ similitudinem Dei geris. Videmus profecto, magnos quosque viros ex speculatione anatomica corporis humani, non assurgere modo ad DEI notitiam, sed hymnum quoque ipsi canere, quod omnes partes ita conformaverit, collocaveritque ad usus, ut sit omnino propter solertiam, atque providentiam incomparabilem commendandus⁴⁰¹.

Gassendi è persuaso che il mondo, il cielo e le altre cose, come le parti dei viventi, incluso l’uomo, manifestino la potenza, la sapienza e la provvidenza di Dio⁴⁰², e la sua esistenza⁴⁰³. È convinto, inoltre, che, tramite questa considerazione, sia possibile non solo

³⁹⁹ *Dubitatio I in Meditationem IV*, DM 199.

⁴⁰⁰ Cfr. LANDUCCI, S., *La teodicea nell’età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis, 1986, pp. 67-68.

⁴⁰¹ *Dubitatio I in Meditationem IV*, DM 199.

⁴⁰² *Instantiae I in Meditationem IV*, art. 5, DM 209: «[...] velut dum spectata Universi magnitudine, Solis pulcritudine, Architecti sapientia, conamur intelligere, quam major, quam pulcrior, quam sapientior esse, qui Mundum, qui Solem, qui Architectum condidit, debeat».

⁴⁰³ La convinzione che le creature manifestino l’esistenza e alcuni attributi fondamentali di Dio, oltre che dalle innumerevoli prove teologiche proposte da autori precedenti, può anche derivare dalla dottrina cristiano-cattolica, oltre che da argomenti razionali. Per quanto un pronunciamento ufficiale della Chiesa Cattolica al riguardo si sia avuto solo con il Concilio Vaticano I, nella costituzione dogmatica *Dei Filius*, del 24 aprile 1870, quindi oltre due secoli dopo la morte di Gassendi, il filosofo non doveva ignorare, quale possibile fondamento di tale tesi, alcuni passi della Scrittura (ad esempio *Sapienza* 13, 1-5: «Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell’ignoranza di Dio e dai beni visibili non riconobbero colui che è, non riconobbero l’artefice, pur considerandone le opere. Ma o il fuoco o il vento o l’aria sottile o la volta

conoscere Dio, ma anche lodarlo, poiché ha disposto tutte le parti – lo si dice particolarmente in riferimento al corpo umano, nel brano citato e in quelli che di seguito si proporranno, ma il discorso si applica anche alle parti delle piante, degli animali e, nel senso più ampio e generale, a qualsiasi cosa che rientri nella composizione del mondo – nel modo più adatto alla funzione che avrebbero svolto. Qualsiasi ente le cui parti siano organizzate in modo tale da apparire funzionali ed orientate ad un determinato obiettivo, scrive Gassendi, rimanda a Dio, che ha conformato queste ultime, volgendole *ad usus*⁴⁰⁴.

È interessante segnalare un aspetto dell'argomento che, più in là, alcuni dei brani su cui ci si soffermerà daranno l'occasione di ribadire: l'esistenza non è l'unico aspetto di Dio a cui la prova permette di pervenire. Tra i risultati di quest'ultima, infatti, Gassendi inserisce, inoltre, la sapienza, la provvidenza e la potenza divine.

Seguiamo la logica dell'argomento. L'uomo, nel contemplare le cose, le riconosce ordinate. Non ritenendo, quindi, che tale ordine possa derivare dal caso, ritiene che tale disposizione, funzionale ad un fine, sia il frutto di una progettazione, nella quale alla cosa si sia attribuita la conformazione più adatta a conseguire il suo obiettivo, ad assolvere a quella che sarà la sua utilità. Tale azione presenta, dunque, due caratteristiche fondamentali: essere quella per mezzo della quale le cose sono state formate, in primo luogo, e di configurarsi come sommamente saggia. Il Dio a cui essa rimanda come agente, dunque, non è sufficiente che sia esistente, ma al tempo stesso dev'essere potente, in

stellata o l'acqua impetuosa o i luminari del cielo considerarono come dei, reggitori del mondo. Se, stupiti per la loro bellezza, li hanno presi per dèi, pensino quanto è superiore il loro Signore, perché li ha creati lo stesso autore della bellezza. Se sono colpiti dalla loro potenza e attività, pensino da ciò quanto è più potente colui che li ha formati. Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore», o ancora *Romani* 1, 20: «Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità [...]»), ma anche gli scritti di alcuni Padri greci. Si consideri, ad esempio, quanto sostenuto da Teofilo d'Antiochia (... - 183/185) in *Ad Autolicum*, I, 4-5: «L'universo è stato creato da Dio, portato all'esistenza a partire dal nulla, affinché, attraverso le sue opere, si conoscesse e si immaginasse la sua grandezza. Così come l'anima, nell'uomo, non vede se stessa – essendo invisibile agli uomini – ma i movimenti del corpo fanno supporre che vi sia, allo stesso modo Dio, lo si sa bene, non può essere percepito dagli occhi umani, ma la sua provvidenza e le sue opere lo fanno cogliere ed immaginare. Quando percepiamo in mare una nave che si dirige verso il porto, pensiamo chiaramente che ci sia un pilota a bordo, che la governi; così dobbiamo pensare che esista un Dio che governa tutto l'universo, anche se gli occhi del corpo non contemplano affatto colui che non può essere circoscritto» (Théophile d'Antioche, *Trois Livres à Autolycus*, texte grec établi par G. Bardy, traduction française de Jean Sender, introduction et notes de Gustave Bardy, Paris, Éditions du Cerf, 1948, pp. 64-69; traduzione italiana mia).

⁴⁰⁴ Il fatto che Gassendi accolga l'argomento che perviene all'esistenza di Dio a partire dalla disposizione degli enti naturali e riconosca ad esso un primato è segnalato da Sergio LANDUCCI (Cfr. *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis, 1986, pp. 67-68; *I filosofi e Dio*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 98) e Tullio GREGORY («La polemica antimetafisica di Gassendi», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 14 (1959), n.3, p. 278; *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1961, p. 184).

quanto creatore⁴⁰⁵, e provvidente e saggio, in quanto autore dell'aderenza perfetta tra il *come* e il *perché* (*a quale fine, per ricoprire quale ruolo*) le cose siano.

È emblematica del funzionamento di tale prova dell'esistenza di Dio – che, essendo fondamentalmente basata sulla contemplazione delle finalità naturali, si ritiene ascrivibile al gruppo degli argomenti *teleologici* – l'immagine presentata nell'articolo 5 delle *Instantiae X in Meditationem III*:

Comparatur heic Apelles cum DEO, quatenus ut Deus varias res creavit, sic Apelles varias tabellas depinxit. Et quaelibet quidem creatura suum clamat, notatque Authorem, quatenus eiusmodi est, ut non alia, quam DEI manu potuerit e nihilo educi, conformari, concinnarique, & eam quam habet, perfectionem accipere; quemadmodum omnes tabellæ clamant, indicantque principem Pictorem, quatenus ea arte sunt elaboratæ, ut non potuerint alia, quam Apellis perfici manu⁴⁰⁶.

Apelle, scrive Gassendi, ha dipinto molte tele. Ognuna di esse indica quale sia il proprio autore, poiché non potrebbe essere stata realizzata in modo così perfetto che da un solo artista, riconoscibile per l'abilità ineguagliabile. Allo stesso modo Dio ha creato molte cose, e ognuna di esse è stata strutturata in modo così perfetto e saggio da non poter essere che sua opera.

Ciò che unisce l'ente, oggetto di contemplazione, e Dio, di cui si dimostra l'esistenza, è l'azione creatrice, per mezzo della quale il secondo fa venire il primo ad essere. Quest'ultima, semplicemente menzionata all'inizio del brano citato delle *Instantiae X*, viene in seguito esplicitata: «DEI manu potuerit e nihilo educi, conformari, concinnarique, & eam quam habet, perfectionem accipere»⁴⁰⁷. Espressa in tali termini, l'azione divina che costituisce il ponte tra gli enti e loro causa creatrice, indispensabile affinché il soggetto, contemplando i primi, possa pervenire alla seconda, risulta constare di più aspetti fondamentali: non si configura esclusivamente, dunque, come un trarre dal nulla, un far venire all'essere (*a nihilo educi*), ma è al tempo stesso un dare forma

⁴⁰⁵ L'azione di Dio, alla luce dei soli brani citati sino ad ora, tratti da *Dubitatio I in Meditationem IV*, sembra configurarsi più come una plasmazione e organizzazione di qualcosa di preesistente, che come una creazione: si parla, infatti, di un *conformare* e di un *collocare ad usus*.

Si ritiene che in tali testi, tuttavia, si faccia implicito riferimento alla dimensione della creazione inserendo la potenza di Dio tra le cose alla cui conoscenza la prova permetterebbe di pervenire. La menzione diverrà esplicita in brani che si considereranno in seguito (si veda, ad esempio, *Instantiae X in Meditationem III*, art. 5).

⁴⁰⁶ *Instantiae X in Meditationem III*, art. 5, DM 192.

⁴⁰⁷ *Instantiae X in Meditationem III*, art. 5, DM 192.

(*conformare*), un disporre (*concinare*), un conferire all'ente delle perfezioni (*perfectionem attribuere*)⁴⁰⁸.

All'interno della descrizione dell'unico atto di creazione si distinguono quindi due sfere. La prima è quella della creazione in senso stretto dell'ente, ossia della sua produzione *ex nihilo*, che rimanda alla potenza divina, alla sua facoltà di far venire ad essere dal niente. La seconda è la dimensione dell'organizzazione e della disposizione dell'ente, che rimanda, invece, alla saggezza e alla provvidenza⁴⁰⁹, che solo in Dio si ritiene possano essere tali da consentire una disposizione delle parti perfettamente funzionale ed orientata ai rispettivi fini, come quella che è possibile riscontrare nei viventi e, più in generale, nel creato. Il brano delle *Instantiae X*, dunque, ribadisce quanto sostenuto nella *Dubitatio I*: che la prova teleologica consenta di pervenire, oltre che all'esistenza di Dio, alla sua sapienza, provvidenza e potenza.

La centralità dell'argomento è sostenuta da Gassendi in più luoghi della *Disquisitio*. In un brano già citato della *Dubitatio I in Meditationem IV* lo definisce il «præcipuum argumentum [...], quo divina sapientia, providentia, potentia, atque adeo existentia lumine naturæ stabiliri potest⁴¹⁰». Nelle *Instantiae V* viene indicato, invece, come la «viam Regiam, quam & Scriptura indicat, & Sapientes omnes sectantur; videlicet contemplationem admirabilis Universi⁴¹¹» e, ancora, nelle *Instantiae VII*, come la «regiam, planam, perspicuam viam, qua ad notitiam existentiaë, potentiaë, sapientiaë, bonitatis, aliorumque DEI attributorum pervenitur⁴¹²».

Quali motivazioni hanno potuto indurre il filosofo a sostenere più volte e in vari modi, all'interno dell'opera, che quella teleologica fosse una valida prova dell'esistenza di Dio e, tra le possibili, la principale? Una prima ragione per cui Gassendi abbia potuto

⁴⁰⁸ La ragione per cui l'atto di trarre l'ente dal nulla non può essere ricondotto a quello di attribuire all'ente le perfezioni di cui dispone è da ricercare nella concezione gassendiana dell'esistenza. L'impossibilità di considerare quest'ultima come una perfezione e una proprietà, e la necessità di intenderla, piuttosto, come condizione di ogni proprietà e perfezione, sono espresse da Gassendi nei brani di *Obiezioni ed Instantiae* relativi alla prova *a priori* dell'esistenza di Dio contenuta nella *Quinta Meditazione*. Si veda, *infra*, 4.2.

⁴⁰⁹ La disposizione delle parti degli enti manifesta al tempo stesso la saggezza e la provvidenza di Dio, a seconda della prospettiva alla luce della quale la si voglia intendere. Considerata per se stessa, essa manifesta la saggezza del creatore, ossia la sua capacità di attribuire alla cosa i mezzi più adeguati per conseguire i determinati fini che egli stesso le ha assegnato. Intendendola in base all'utilità per la creatura stessa, invece, si può guardare ad essa come alla manifestazione della provvidenza divina, ossia di un venire incontro, da parte di Dio, alle necessità della creatura.

⁴¹⁰ *Dubitatio I in Meditationem IV*, DM 199.

⁴¹¹ *Instantiae V in Meditationem III*, art.1, DM 131.

⁴¹² *Instantiae VII in Meditationem III*, art.2, DM 149.

confidare nella validità dell'argomento consiste nel fatto che la possibilità di pervenire, a partire dalla considerazione delle creature ben disposte, al Dio saggio che le ha prodotte sia indicata non solo da uomini saggi (si sarebbe potuto dire di qualsiasi delle prove dell'esistenza di Dio proposte in precedenza da grandi nomi della storia del pensiero), ma anche dalle Scritture («viam Regiam, quam [...] Scriptura indicat»⁴¹³). La persuasione che Dio stesso abbia indicato nella contemplazione del creato la migliore via per la quale l'uomo possa conoscerlo è espressa anche in un altro luogo delle *Instantiae VII in Meditationem III*, in occasione della critica all'ineità dell'idea di Dio sostenuta da Descartes:

Quare & nihil proderit tibi quærere, Si illi a seipsis habuerunt, cur non etiam nos habere a nobis possimus: Quippe vides tibi responderi posse, neque illos habuisse a seipsis, neque etiam nos habere a nobis; Sed & illos potuisse, & nos posse habere pari argumento, hoc est, ex inspectione Solis, ordinisque universi, in quem nos DEUS respicere voluit, dum iussit nos attendere non ad Ideam ingentam, sed ad exercitum cælorum, ad arcum cælestem, ad opera cætera, ex quorum contemplatione agnoscamus, & benedicamus illum, qui ipsa creavit.⁴¹⁴

Questa motivazione, a differenza di quelle che di seguito si presenteranno, evidentemente non rientra tra quelle ammissibili in una riflessione che si voglia collocare nell'ambito della teologia razionale: in quanto basata sui testi sacri della religione cristiana, la sua validità dovrebbe essere circoscritta alle sole questioni di teologia rivelata. Il fatto che essa sia stata inserita, a dispetto della sua natura, in una trattazione di carattere filosofico sembra costituire una concessione, da parte del filosofo Gassendi, ad argomentazioni di natura religiosa e spirituale alle quali il Gassendi prete cattolico doveva senz'altro essere sensibile.

Una seconda ragione sulla base della quale Gassendi abbia potuto credere nella validità dell'argomento teleologico è invece connessa alla questione della conoscibilità dei fini di Dio. Come si è visto, la prova si fonda sulla considerazione della disposizione delle parti della creatura, che rimanda all'opera organizzatrice di un Dio saggio e provvidente. La dimensione della finalità riveste, all'interno dell'argomento, un ruolo fondamentale: considerando la creatura, è possibile giudicarla saggiamente organizzata

⁴¹³ *Instantiae V in Meditationem III*, art.1, DM 131.

⁴¹⁴ *Instantiae VII in Meditationem III*, art.2, DM 149. Il brano, segnala Rochot, è ricco di espressioni ed elementi in cui è possibile riconoscere citazioni e riferimenti biblici. È il caso dell'immagine dell'arcobaleno (*arcum cælestem*), a cui si fa riferimento come segno divino in *Genesi* 9, 13,14 e in *Ecclesiaste* 43, 12. Cfr. DR 253, n.250.

nella misura in cui la sua configurazione si riconosca funzionale al raggiungimento di un determinato fine⁴¹⁵. Affinché l'uomo possa valutare se l'ente, nel complesso e nelle sue singole parti, sia stato saggiamente disposto al momento della creazione, gli dev'essere noto il fine a cui Dio l'abbia orientato. Un presupposto inaggrabile e necessario dell'argomento è costituito dalla conoscibilità di alcuni dei fini di Dio⁴¹⁶. Un punto riguardo al quale le posizioni di Cartesio e Gassendi, ancora una volta, divergono.

Cartesio nella *Quarta Meditazione* sostiene che non ci si debba stupire di non conoscere né le ragioni né il modo di quanto fatto da Dio:

Dum hæc perpendo attentius, occurrit primo non mihi esse mirandum, si quædam a Deo fiant quorum rationes non intelligam; nec de ejus existentia ideo esse dubitandum, quod forte quædam alia esse experiar, quæ quare vel quomodo ab illo facta non comprehendo⁴¹⁷.

È infatti naturale che all'uomo, limitato e fragile, sia preclusa la conoscenza non solo del *come* (*quomodo*), ma anche del *perché* (*quare*) – e dunque delle ragioni e dei fini – dell'agire di Dio, la cui natura è, al contrario, incomprendibile, infinita e immensa⁴¹⁸:

Cum enim jam sciam naturam meam esse valde infirmam et limitatam, Dei autem naturam esse immensam, incomprehensibilem, infinitam, ex hoc satis etiam scio innumerabilia illum posse quorum causas ignorem⁴¹⁹.

L'indagine sui fini di Dio costituisce, agli occhi di Cartesio, un compito non commisurato alle possibilità dell'uomo, che, se si ostinasse a voler intraprendere tale ricerca, si proporrebbe qualcosa di impossibile e risulterebbe temerario:

[...] non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei⁴²⁰.

Nelle *Quinte Risposte*, poi, pur concedendo che i fini divini possano essere congetturati in ambito etico, si torna a negare che essi possano essere l'oggetto di una conoscenza reale e solidamente fondata:

⁴¹⁵ Cfr. GREGORY, T., *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1961, p.184.

⁴¹⁶ Cfr. LANDUCCI, S., *I filosofi e Dio*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 98.

⁴¹⁷ *Meditationes*. IV, AT VII 55, B Op I 752.

⁴¹⁸ Relativamente alla conoscenza umana di Dio, si veda, *infra*, cap. 3.

⁴¹⁹ *Meditationes*. IV, AT VII 55, B Op I 752.

⁴²⁰ *Meditationes*, IV, AT VII 55, B Op I 754.

Ac quamvis in Ethicis, ubi sæpe conjecturis uti licet, aliquando sit pium considerare quem finem conijcere possimus Deum sibi in regendo universo proposuisse, certe in Physicis, ubi omnia firmissimis rationibus niti debent, est ineptum⁴²¹.

Descartes specifica che tale inconoscibilità non sia parziale, ma totale: non si può pensare che alcuni dei fini di Dio siano preclusi all'uomo, mentre altri, al contrario, gli siano stati svelati, resi accessibili. Essi, in quanto contenuti della sua imperscrutabile sapienza imperscrutabile (*omnes enim in imperscrutabili ejus sapientiæ abyssos sunt*), sono tutti in egual misura nascosti:

Nec fingi potest aliquos Dei fines, magis quam alios, in propatulo esse; omnes enim in imperscrutabili ejus sapientiæ abyssos sunt eodem modo reconditi⁴²².

Escludendo i fini di Dio dall'ambito della conoscenza umana, Cartesio non può vedere nella prova teleologica, come Gassendi, la *via regia*, bensì un sentiero impraticabile, un percorso che l'uomo non possiede i titoli per intraprendere⁴²³.

La conoscenza dei fini di Dio è, invece, secondo Gassendi, solo parzialmente preclusa all'uomo⁴²⁴. Ci sono dei fini che Dio stesso ha voluto nascondere all'uomo, e riguardo ai quali ha proibito d'indagare:

Dicis temeritatem esse investigare fines Dei. Sed cum id possit esse verum, si intelligantur fines quos ipse Deus occultos voluit, aut investigari prohibuit⁴²⁵.

Altri, invece, sono stati resi da lui investigabili, ponendoli in evidenza (*in propatulo*) e facendo sì che l'uomo potesse riconoscerli con facilità (*non multo labore innotescunt*)⁴²⁶.

⁴²¹ *Responsiones*, V, AT VII 375, B Op I 1178 (DM 200).

⁴²² *Responsiones*, V, AT VII 375, B Op I 1178 (DM 200).

⁴²³ La tesi cartesiana della totale inconoscibilità dei fini di Dio viene riportata da Gassendi nella *Disquisitio* mediante una serie di citazioni non letterali, che si riportano di seguito. In *Dubitatio I in Meditationem IV*, DM 198: «Id tibi objiciens, non mirandum censes, si aliqua a Deo fiant, quorum rationem non intelligas» e DM 199: «Dicis temeritatem esse investigare fines Dei»; in *Instantiae I in Meditationem IV*, art.3, DM 205: «Quod autem dicis fingi non posse aliquos Dei fines magis in propatulo esse, quam alios; quod omnes in imperscrutabili ejus sapientiæ abyssos sint eodem modo reconditi».

⁴²⁴ Cfr. BELLIS, D., «Cinquièmes Objections et Réponses», in *Les Méditations Métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, a cura di D. Arbib, Parigi, Vrin, 2019, p. 329.

⁴²⁵ *Dubitatio I in Meditationem IV*, DM 199.

⁴²⁶ Ambiti nei quali l'uomo può fare esperienza non solo della conoscibilità, ma addirittura dell'evidenza dei fini divini sono, come già si è potuto cogliere da alcuni brani citati, ma ancora di più si potrà notare considerando i testi che si considereranno in seguito, l'ordine cosmico, la fisiologia dei viventi e l'anatomia umana (Cfr. LANDUCCI, S., *I filosofi e Dio*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 98).

Se dei primi due Gassendi fa solo menzione, nella *Disquisitio*, dal terzo trae numerosi esempi, riferendosi a specifiche parti anatomiche e alle rispettive funzioni, che ci sarà modo di esaminare nel dettaglio.

Egli ha voluto, infatti, che la considerazione degli enti disposti in modo tale da orientarsi a tali finalità, immediatamente rinviasse a quella del loro autore:

non profecto tamen, si illi, quos quasi in propatulo posuit, quique non multo labore innotescunt, ac sunt aliunde hujusmodi, ut laus magna ad ipsum Deum, tanquam authorem referatur⁴²⁷.

Lo si ribadisce nelle *Instantiae*: non tutti i fini di Dio sono sottratti alla conoscenza umana e si collocano al di là della barriera costituita dall'imperscrutabilità della sua sapienza. Egli ha voluto che alcuni si trovassero *al di qua* di tale cortina e dunque fossero assolutamente evidenti, tanto da dover essere riconosciuti da chiunque non si ostinasse a ricondurre al caso, ossia ad una fortuita coincidenza, la funzionalità della disposizione delle cose al perseguimento di determinati obiettivi:

Quod autem dicis *fini non posse aliquos Dei fineis magis in propatulo esse, quam alios; quod omnes in imperscrutabili ejus sapientiae abyssso sint eodem modo reconditi*: Id videtur omnino falsum; nisi, cum fines aliqui rerum sint adeo perspicui, non admittamus Deum esse causam conformationis hujusmodi rerum; sed referamus omnia ad casum; dicamusque res non ob usus, fineisque sic dispositas; sed rebus sic forte fortuna dispositis, usus quoque, seu fineis fuisse forte fortuna adinventos⁴²⁸.

In relazione alla validità dell'argomento, dunque, risulta decisamente irrilevante che un'altra porzione delle ragioni di Dio resti inconoscibile e preclusa all'investigazione umana:

Nam verum est quidem esse aliquos fineis Dei nobis penitus incompertos, inque imperscrutabili sapientiae ejus abyssso reconditos (taleis nimirum sum professus, quos ipse aut occultos voluit, aut investigari prohibuit.) At verum perinde non est, non fecisse Deum aliquos in propatulo, ut innumeri illi sunt, quos vel in uno hominis corpore attendere licet. [...] Quæ sane, & cætera quoque reipsa non minus miranda, manifestant nobis, velimus, nolimus, quem finem in ipsis ita conformandis Naturæ Autor habuerit. Quare & causas comparando videris abs re carpere, quod de difficultate efficientium intelligendarum subjunxi; quasi nulla non sit cognitu multo quam DEI finis, facilior⁴²⁹.

L'affermazione della conoscibilità parziale dei fini divini è sufficiente a riportare la prova teleologica nell'ambito delle possibilità umane, dal quale Descartes l'aveva

⁴²⁷ *Dubitatio I in Meditationem IV*, DM 199.

⁴²⁸ *Instantiae I in Meditationem IV*, art.3, DM 205.

⁴²⁹ *Instantiae I in Meditationem IV*, art.3, DM 205-206.

estromessa⁴³⁰. In questo aspetto, dunque, è da individuare la seconda motivazione – più strettamente filosofica, rispetto alla prima, che passava per un richiamo alle Scritture – a sostegno della validità dell’argomento per Gassendi.

Un ambito naturale particolarmente ricco delle finalità evidenti e conoscibili di cui si è detto, secondo Gassendi, è quello anatomico⁴³¹:

Videmus profecto, magnos quosque viros ex speculatione anatomica corporis humani, non assurgere modo ad DEI notitiam, sed hymnum quoque ipsi canere, quod omnes partes ita conformaverit, collocaveritque ad usus, ut sit omnino propter solertiam, atque providentiam incomparabilem commendandus⁴³².

Sono numerosi, infatti, nella *Disquisitio*, i riferimenti alle parti del corpo umano e alla loro conformazione, che le rende adeguate ad una determinata funzione. Così, all’interno della *Dubitatio I in Meditationem IV*, si menzionano le valvole cardiache,

[...] valvulas illas, quæ ad vasorum orificia in sinibus cordis constitutæ sunt [...]⁴³³,

elencandone le peculiarità funzionali – il fatto di avere una determinata conformazione e grandezza, di essere flessibili, di trovarsi in una determinata posizione all’interno del corpo e dell’organo di cui sono parte:

[...] temperie, consistentia, cohærentia, flexilitate, magnitudine, figura, situ [...]. [...] quid est, cur non saltem miretur præstantissimum illum usum, & ineffabilem providentiam, quæ tam apposite ad illum taleis valvulas concinnavit?⁴³⁴

⁴³⁰ Gassendi non solo afferma che la prova teleologica sia un argomento valido e accessibile all’uomo, ma, come si è già visto, si spinge oltre, sostenendo che esso costituisca il *praecipuum argumentum*, per la dimostrazione dell’esistenza di Dio. È evidente che eleggerlo a principale equivalga a declassare ogni altro a secondario, e che le prove cartesiane costituiscano l’obiettivo critico di tale valutazione, alla luce del contesto in cui essa si inserisce (la già citata *Dubitatio I in Meditationem IV*, DM 199). Per un’analisi dei motivi della critica mossa alle prove *a posteriori* contenute nella *Terza Meditazione* e a quella *a priori* contenuta nella *Quinta*, si rimanda alle sezioni del presente lavoro in cui si analizzano aspetti del pensiero gassendiano che risultano antitetici rispetto ai presupposti degli argomenti cartesiani: circa l’origine e la natura dell’idea di Dio, si veda, *supra*, 3.1 e sgg.; in relazione alla concezione gassendiana dell’esistenza, invece, si veda, *infra*, 5.1.

⁴³¹ LANDUCCI (*I filosofi e Dio*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 99) riconosce il finalismo gassendiano, per cui i fenomeni biologici sono irriducibili alle sole spiegazioni meccaniche, come “interno”; lo differenzia, così, da quello “esterno”, fondato sull’utilità degli enti e degli eventi naturali per l’uomo, e dunque antropocentrico, attribuito per esempio a Marin Mersenne.

⁴³² *Dubitatio I in Meditationem IV*, DM 199.

⁴³³ *Dubitatio I in Meditationem IV*, DM 199.

⁴³⁴ *Dubitatio I in Meditationem IV*, DM 199.

Sebbene non si conosca la natura dell'azione che le ha costituite, si aggiunge poi, e non sia noto di quale materia e strumenti essa si sia servita, si realizza che essa debba necessariamente essere attribuita ad un artefice provvidente e saggio, alla luce del *præstantissimus usus* – ossia della convenienza della conformazione delle valvole al loro compito – di quanto ne è risultato:

Sed cum nemo mortalium possit intelligere, necdum explicare, quod agens formet collocetque, eo quo observamus modo, valvulas illas, quæ ad vasorum orificia in sinibus cordis constitutæ sunt; cujus conditionis, aut unde mutuetur materiam, ex qua illas elaborat; quomodo sese ad agendum applicet; quibus utatur organis, aut quomodo illa usurpet; quid opus illi, ut ea temperie, consistentia, cohærentia, flexilitate, magnitudine, figura, situ illas perficiat: cum, inquam, nemo Physicorum hæc & alia perspicere declarareque valeat [...] ? Cur non laudetur, si exinde primam quandam causam necessario admittendam agnoscat, quæ ista, cæteraque omnia sapientissime, & ad suos fines consonantissime disposuerit?⁴³⁵

Proseguendo nell'esame della *Disquisitio*, si incontra un ricco elenco di riferimenti alle parti anatomiche nella prima sezione dell'articolo 3 delle *Instantiæ I in Meditationem IV*. Di ognuna Gassendi illustra lo specifico ruolo e le caratteristiche che, in vista di quest'ultimo, le sono state attribuite da Dio.

Si dice, così, che la bocca sia stata costituita in modo tale da permettere l'introduzione e l'espulsione del cibo e dell'aria, e, si aggiunge, nel caso dell'infante, da consentire la ricezione del latte dal seno materno, a sua volta dotato di tutte le strutture necessarie per produrlo. Dell'esofago, dello stomaco e degli altri organi dell'apparato digerente si dice, invece, che siano stati resi cavi per consentire il trasporto e ospitare la trasformazione degli alimenti. Si mette in evidenza, inoltre, come la durezza delle ossa, la loro disposizione nelle articolazioni e il collegamento dei muscoli e dei tendini alle strutture anatomiche rigide siano tali da permettere al corpo di sostenersi, ma anche di flettersi e muoversi, rispondendo ai comandi del cervello, trasmessi attraverso i nervi. Si sostiene che il cuore sia stato messo in movimento, affinché vi si producessero il calore e il sangue destinati a diffondersi nel resto del corpo. Si riserva una menzione, infine, ad un organo di senso, l'occhio, sottolineandone il ruolo nella visione⁴³⁶, ed a palpebre e ciglia, adatte a proteggerlo grazie alla loro configurazione e posizione. Per una

⁴³⁵ *Dubitatio I in Meditationem IV*, DM 199.

⁴³⁶ La descrizione dell'organo della vista contenuta nell'articolo 3 delle *Instantiæ I in Meditationem IV*, che riguarda prevalentemente le componenti esterne come palpebre e ciglia, integra quelle su cui si è già soffermati presentando la concezione gassendiana dei processi della visione, principalmente relative, invece, alla struttura interna dell'occhio (si veda, *supra*, 1.4.2.3.).

presentazione esaustiva dei brani dell'articolo relativi alle parti anatomiche e alle rispettive funzioni, si rimanda allo schema seguente⁴³⁷.

<i>Parti anatomiche</i>	<i>Brano delle Instantiae I in Meditationem IV, art. 3</i>	<i>Caratteristiche e funzioni</i>
Bocca	Dicere ergo non possumus DEUM, cum formavit in homine os, non eo respexisse, ut homo per id duceret, educeretque aërem, ac in nutrimentum assumeret cibum? (DM 205)	La bocca è stata formata perché, per mezzo di essa, l'uomo potesse introdurre ed espellere l'aria e ingerire il cibo per nutrirsi.
Bocca Seno Capezzolo Latte materno	Et cum in nativitate id apertum voluit, paravitque interea lac, mammam, papillam, quæ ore exciperetur, sugereturque, non id fecisse ad alendum infantem? (DM 205)	È stato disposto che, alla nascita, la bocca dell'infante fosse aperta e, al tempo stesso, il seno della madre disponesse delle strutture e del latte necessari per l'allattamento.
Esofago Stomaco	Et cum œsophagum cavum fecit, ampliavitque stomachum; non fecisse ut alimentum tum per illud transmitteretur, tum in hoc elaboretur? (DM 205)	L'esofago è stato reso cavo perché il cibo vi potesse passare; lo stomaco è stato reso, invece, capiente, in modo tale da poter contenere gli alimenti e da ospitarne la trasformazione, l'elaborazione.
Altri “vasi” [organi dell'apparato digerente]	Et cum sic formavit vasa cætera, non ob trajectionem partim recrementi, partim alimenti fecisse? (DM 205)	Gli altri organi dell'apparato digerente, così come l'esofago, sono fatti in modo tale da trasportare alimenti ed escrementi.
Ossa Articolazioni	Et cum ossa dura formavit, articulationesque distinxit, non attendisse ad firmitudinem corporis,	Le ossa sono dure per consentire la stabilità del corpo. Le articolazioni

⁴³⁷ *Instantiae I in Meditationem IV, art. 3, DM 205-206.*

	& ad varios flexus, motusque obeundos? (DM 205)	sono fatte in modo tale da consentire al corpo di muoversi e piegarsi in vari modi.
Muscoli Tendini	Et cum creavit musculos, tendinesque implantavit solidioribus partibus; noluisse esse organa, quibus cieri partes possent? (DM 205)	I muscoli e i tendini sono stati collegati alle parti più solide [le ossa] perché le membra si potessero muovere.
Cuore Arterie Sangue	Et cum cordi motum attribuit, communicavitque arteriis, non attribuisse ad calorem fovendum, distribuendumque, & ad excipiendum, præparandum, transmittendum per totum corpus arterialem sanguinem? (DM 205)	Il cuore è stato messo in movimento, affinché il calore vi nascesse e, a partire da esso, si diffondesse nel resto del corpo. È stato messo in comunicazione con le arterie, inoltre, perché il sangue arterioso, preparato e raccolto in esso, si diffondesse in tutto il corpo.
Nervi Cervello	Et cum nervos ex cerebro per universum corpus produxit, non produxisse ut organa euaderent sensus, ac motus? (DM 205)	I nervi sono stati disposti, a partire dal cervello, per tutto il corpo, affinché le sensazioni e i movimenti raggiungessero gli organi.
Occhi Palpebre Ciglia	Et cum oculos fabricatus est, palpebrasque, & cilia adjecit, non fabricatum ut videremus, servarenturque oculi? (DM 205-206)	Gli occhi sono stati fatti in modo tale da consentire di vedere. Le palpebre e le ciglia sono state poste su di essi per proteggerli.

Sono oggetto di una trattazione isolata, nella seconda parte del medesimo articolo, tre parti del corpo la cui considerazione Gassendi dice capace di suscitare in lui grande stupore ed ammirazione:

Nihil sane me hæc speculantem non in admirationem rapuit: Sed dico, vel tria præsertim sunt, quæ ingentem semper stuporem fecerunt⁴³⁸.

La prima sono i *vasa umbelicalia*⁴³⁹. Questi vasi sanguigni sono contenuti nel cordone ombelicale e, collegando la madre al feto, consentono lo scambio di sostanze che ha luogo tra i due. Dopo la nascita, essi si ostruiscono, perché i compiti di raccolta e trasporto degli umori possano essere svolti da altri organi del neonato in modo autonomo e più efficiente:

Unum, Vasa umbelicalia apposite adeo formata, collecta, producta, implantata, humoremque nutritium, serosum, spirituosum distribuunt; cum succedente illorum in nativitate obstructione, & commodiore aliarum partium reseratione, assumptione, dispensatione, &c.⁴⁴⁰.

La seconda sono le già citate valvole cardiache, che, poste tra le varie cavità del cuore, si aprono e chiudono alternatamente, regolando l'afflusso di sangue. Valvole simili e dalla medesima funzione si trovano anche lungo i vasi sanguigni:

Alterum cordis Valvulæ, apposite adeo & substantia, & forma, & numero, & situ, excipiendo, emittendoque ad utrumque sinum, & per vasa quidem adeo apposite comparatæ; ipsaque proinde vasorum orificia alternis claudentes, atque reserantes⁴⁴¹.

La terza ed ultima sono i tendini della mano, che permettono ad ognuna delle dita di portarsi verso il palmo senza che le altre le siano di impedimento:

Tertium tendines attrahentes in volam interiores digitorum articulos, adeo apposite ad aliorum trajectionem perforatos⁴⁴².

⁴³⁸ *Instantiæ I in Meditationem IV*, art. 3, DM 206.

⁴³⁹ Il lessico anatomico contemporaneo indica con il nome di *vasi ombelicali*, traduzione letterale di *vasa umbelicalia*, i vasi sanguigni che si trovano all'interno del cordone ombelicale, e dunque consentono la comunicazione di sangue, ossigeno, nutrienti e sostanze di scarto tra il feto e la madre. Si è verificato che anche nel lessico anatomico d'età moderna le espressioni *vasa umbelicalia* ed *umbilici vasa* designassero le medesime strutture, rintracciandole e considerandone l'uso nel trattato anatomico cinquecentesco *De humani corporis fabrica* (Cfr. VESALIUS, Andrea, *Andree Vesalii Bruxellensis, scholæ medicorum Patauinae professoris, de Humani corporis fabrica Libri septem*, Basilea, Johannes Oporinus, 1555, I ed. 1542, *passim*). Si considerino in particolare le pagine 586, (*quarta tabella*, raffigurazione del feto) e 588 (*legenda*).

⁴⁴⁰ *Instantiæ I in Meditationem IV*, art. 3, DM 206.

⁴⁴¹ *Instantiæ I in Meditationem IV*, art. 3, DM 206.

⁴⁴² *Instantiæ I in Meditationem IV*, art. 3, DM 206.

Analizzati i presupposti e la struttura della prova gassendiana ed esaminate le condizioni che rendono quest'ultima accessibile all'uomo, restano da aggiungere alcune considerazioni sulla natura dell'argomento teleologico gassendiano.

La prova teleologica appartiene all'insieme degli argomenti *morali*, ossia di quegli argomenti – così li si potrebbe forse definire – che pervengono all'esistenza di Dio a partire da evidenze non oggettive⁴⁴³. È questo che le distingue dalle prove *fisiche* o *metafisiche*, tra le quali rientrano le tradizionali vie causali⁴⁴⁴. La finalità colta da Gassendi nel mondo, nelle creature e nelle loro parti, più che su qualcosa di oggettivamente constatabile, sembra fondata su un presentimento dello spirito, che, sullo sfondo dell'evidenza dell'adeguatezza dell'ente a compiere determinate funzioni, coglie, *per via di sentimento*, una sapienza che l'ha progettato e disposto e, di conseguenza, colui che da tale sapienza è caratterizzato⁴⁴⁵. Tale attribuzione, che si aggiunge all'adeguatezza funzionale, il solo dato riscontrabile obiettivamente – è innegabile, infatti, che determinati organi ed apparati del corpo umano, ad esempio, eccetto che in particolari situazioni quali la malattia, riescano a adempiere con successo ad un particolare compito – non si può dire razionale, in senso stretto. Non per questo, tuttavia, la si deve considerare arbitraria: essa è il prodotto di una sfera dell'umano che si affianca a quella razionale e con essa convive.

⁴⁴³ Cfr. EVANS, C. Stephen, "Moral Arguments for the Existence of God", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2018 Edition, ed. by Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-arguments-god/>.

⁴⁴⁴ Vari apologeti del tempo di Gassendi proponevano delle prove morali dell'esistenza di Dio, affiancandole o sostituendole alle tradizionali, rispetto alle quali si configuravano più accessibili e popolari (Cfr. GREGORY, T., *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1961, p. 207). Nello studio, tra i filosofi che nei propri scritti propongono argomenti morali, Gregory menziona Marin Mersenne (*Quaestiones in Genesim*), Théophile Reynaud (*Theologia naturalis*) e Yves de Paris (*La Théologie naturelle*). In proposito, si veda, *ivi*, pp. 206-209 e note.

⁴⁴⁵ In questo studio ci si propone di ricostruire la filosofia gassendiana sulla base dei soli testi contenuti nella *Disquisitio Metaphysica*. A beneficio del lettore, tuttavia, si ritiene sia utile, in questa sede, derogare a tale limitazione, rinviando a *Syntagma philosophicum*, OO I 290a: «Dicendum solum heic superest quam ratione ingeneretur huiusmodi anticipatio, ac primum quidem, dici potest tum ingenerari cum mens generatur, seu fit; quatenus est capacitas, sive aptitudo in mente, ut prima quaque occasione ad agnoscendum Deum, sive existentiam naturae divinae feratur».

Nel brano Gassendi sostiene che la tendenza ad avvertire la presenza di una sapienza che ha ordinato e disposto l'ordine del mondo, che l'uomo prova quando contempla quest'ultimo, sia una disposizione dell'anima, una tendenza intrinseca dell'intelletto (Cfr. GREGORY, T., *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1961, p. 210).

4.2. La critica della prova *a priori* dell'esistenza di Dio: l'esistenza come *condicio perfectionum e condicio proprietatum*

Descartes, all'interno della propria *Quinta Meditazione*, inserisce una prova *a priori* dell'esistenza di Dio, che segue le due *a posteriori* presentate all'interno della *Terza Meditazione*. La prova si fonda su due principi: il primo è che, ogniqualvolta il soggetto voglia pensare l'ente primo e sommo (*de ente primo et summo cogitare*), investigandone l'idea contenuta nella propria mente (*ex mentis meae thesauro depromere*), non possa far altro che attribuirgli tutte le perfezioni (*necesse est ut illi omnes perfectiones attribuam*); il secondo è che l'esistenza sia una perfezione (*animadverto existentiam esse perfectionem*). Sulla base di tali considerazioni, si conclude che Dio, che possiede ogni perfezione, debba possedere anche l'esistenza, e dunque esistere:

Nam, quamvis non necesse sit ut incidam unquam in ullam de Deo cogitationem, quoties tamen de ente primo et summo libet cogitare, atque ejus ideam tanquam ex mentis meae thesauro depromere, necesse est ut illi omnes perfectiones attribuam, etsi nec omnes tunc enumerem, nec ad singulas attendam: quae necessitas plane sufficit ut postea, cum animadverto existentiam esse perfectionem, recte concludam ens primum et summum existere [...]⁴⁴⁶.

La dimostrazione, per quanto presenti delle evidenti somiglianze rispetto all'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta⁴⁴⁷, non vi può essere integralmente ridotto – lo sottolinea lo stesso Descartes, in risposta ad un tentativo di equiparazione delle due prove avanzato da Caterus, il primo obiettore⁴⁴⁸.

Anche nella sintesi della prova cartesiana *a priori* proposta da Gassendi nell'articolo 4 delle *Instantiae I in Meditationem II*, in cui l'obiettore si propone di fornire

⁴⁴⁶ *Meditationes*, V, AT VII 67-68, B Op I 768-770.

⁴⁴⁷ ANSELMUS CANTARIENSIS, *Proslogion*, I, 2 (in *Opera Omnia*, Edimburgi, Thomam Nelson et Filios, 6 voll., 1946-1961, vol. I, pp. 101-102): «Ergo, domine, [...] credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia «dixit insipiens in corde suo: non est deus»? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit; et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re».

⁴⁴⁸ *Cfr. Primae Objectiones*, AT VII 98-99, B Op I 808-812.

un compendio dei contenuti delle *Meditazioni*, emerge con chiarezza il ruolo fondamentale giocato da una specifica concezione dell'esistenza:

Nam Idea Dei repræsentat Ens summe perfectum, Tam autem repugnat Ens summe perfectum esse sine aliqua perfectione, ut puta existentia⁴⁴⁹

È solo a condizione di ritenere l'esistenza una perfezione, infatti, che essa risulta dover essere necessariamente attribuita all'Ente Perfettissimo, a cui nessuna perfezione può mancare. Qualora si introducesse un passaggio ad una concezione differente dell'esistenza, l'attribuzione di quest'ultima a Dio diverrebbe solo possibile, e non necessaria, andando ad invalidare l'intera prova.

È a partire dalle divergenze dei filosofi relativamente allo statuto dell'esistenza che si sviluppano le posizioni antitetiche circa la validità della prova *a priori* cartesiana ai fini della dimostrazione dell'esistenza di Dio. Cartesio, nell'ultima parte della formulazione della prova, dichiara esplicitamente di concepire l'esistenza come una perfezione, e che questo si debba tradurre nella sua necessaria attribuzione all'Ente Perfettissimo:

[...] cum animadverto existentiam esse perfectionem, recte concludam ens primum et summum existere⁴⁵⁰.

La posizione di Gassendi, opposta a quella cartesiana, è così lapidariamente espressa in un passo delle *Quinte Obiezioni*:

[...] neque in Deo, neque in ulla alia re existentia perfectio est⁴⁵¹.

Che si consideri relativamente a Dio o a qualsiasi altro ente (specificazione, questa, che prelude ad un ragionamento di più ampio respiro, rispetto alla sola confutazione della prova), l'esistenza non può essere considerata una perfezione. Essa, infatti, si spiega poco dopo, nel medesimo passo, è da intendere piuttosto come «[...] id sine quo non sunt perfectiones⁴⁵²». Più che una perfezione tra le altre, essa è la condizione necessaria

⁴⁴⁹ *Instantiae I in Meditationem II*, art. 4, DM 35.

⁴⁵⁰ *Meditationes*, V, AT VII 67, B Op I 770.

⁴⁵¹ *Dubitatio II in Meditationem V*, DM 248.

⁴⁵² *Dubitatio II in Meditationem V*, DM 248.

affinché ciascuna di esse possa darsi. La cosa che non esiste, infatti, si prosegue nella *dubitatio*, non possiede alcuna perfezione né imperfezione:

id, quod non existit, neque perfectionem, neque imperfectionem habet⁴⁵³.

Non è possibile che si diano delle imperfezioni e delle perfezioni, ossia degli specifici *modi d'essere* della cosa, senza il suo stesso *essere*, la sua esistenza, come *condicio* preliminare:

[...] quod existit, pluresque perfectiones habet, non habet existentiam ut perfectionem singularem, unamque ex eo numero; sed ut illud, quo tam ipsum quam perfectiones existentes sunt, & sine quo nec ipsum habere, nec perfectiones haberi dicuntur⁴⁵⁴.

Negandole lo statuto di perfezione ed attribuendole quello di *condicio perfectionum*, Gassendi ritiene che l'appartenenza dell'esistenza a Dio non possa essere ricavata analiticamente, ma, al contrario, si debba dimostrare.

La presentazione della concezione gassendiana, vista sino a questo punto considerata a partire dai brani contenuti nelle *Quinte Obiezioni*, prosegue nelle *Instantiae II in Meditationem V*, in replica alla dichiarazione di Descartes, che nelle *Responsiones* aveva dichiarato di non comprendere quale fosse lo statuto alternativo dell'esistenza proposto da Gassendi:

[...] *cujus generis rerum [...] esse existentiam, nec quare non aequae proprietatis, atque omnipotentia dici possit*⁴⁵⁵.

Nelle *Instantiae* l'oggetto della trattazione subisce una variazione rispetto a quello delle *Objectiones*: la questione non è più, a rigore, se l'esistenza sia o meno una *perfezione*, bensì se essa si possa considerare una *proprietà*. La struttura delle argomentazioni contenute nei due brani, tuttavia, è molto simile, come lo stesso Gassendi non manca di segnalare:

⁴⁵³ *Dubitatio II in Meditationem V*, DM 248.

⁴⁵⁴ *Dubitatio II in Meditationem V*, DM 248.

⁴⁵⁵ *Dubitatio II in Meditationem V, Responsio*, DM 250.

[...] antea objecerim sub perfectionis nomine, quod jam sub nomine proprietatis objicendum occurrit⁴⁵⁶.

Il ragionamento proposto da Gassendi per determinare se l'esistenza sia una proprietà consiste nel considerare parallelamente ciò che succederebbe se la cosa fosse privata dell'esistenza o di una delle sue *proprietà abituali* (ossia di quelle caratteristiche che è solita possedere). Se l'uomo, a cui conviene la vista, ne venisse privato, diverrebbe cieco; inizierebbe a mancare di una capacità specifica, quella di vedere, che in precedenza gli apparteneva, ma continuerebbe ad esistere:

Ex hoc proinde subnotavi discrimen, quod est inter aliquam perfectionem, sive proprietatem, v.c. visum, & ipsam Exsistentiam. Nam homo quidem cui competit visus, si illo destituatur, non propterea nullus evadit, sed tantum cæcus, hoc est imperfectus, & privatus visu⁴⁵⁷.

Se, tuttavia, lo stesso uomo fosse privato dell'esistenza, egli si annienterebbe, si ridurrebbe al niente; non potrebbe, di conseguenza, possedere alcuna proprietà particolare:

At quicquid sit illud, cui exsistentia competit, si exsistentia destituatur, tunc vere nullum, aut nihil esse dicitur, non imperfectum, aut exsistentia privatum; quando id quod imperfectum, aut privatum dicitur, supponitur adhuc esse aliquid, tametsi absque habita perfectione, seu proprietate⁴⁵⁸.

L'esistenza si deve concepire come una sorta di carattere trascendentale delle cose, ossia come qualcosa che conviene ad esse, a prescindere dal loro genere e dalla loro specie. Se l'esistenza non potesse essere predicata di una cosa, quest'ultima non sarebbe (né sarebbe considerata) tale:

[...] ego non ad speciale aliquod rerum genus retulerim, sed habuerim potius ut generalissimum, sive transcendente genus, quod omnibus generibus, speciebusque rerum ita competat, ut nisi de ipsis prædicari valeat, ipsæ nec res sint, nec censi possint⁴⁵⁹.

In questo modo, attraverso una via analoga a quella presentata nelle *Obiezioni*, che aveva condotto alla presentazione della concezione dell'esistenza come *non-perfezione e condicio perfectionum*, Gassendi giunge ad affermare che essa debba essere inoltre intesa

⁴⁵⁶ *Instantiæ II in Meditationem V*, art. 1, DM 252.

⁴⁵⁷ *Instantiæ II in Meditationem V*, art. 1, DM 252.

⁴⁵⁸ *Instantiæ II in Meditationem V*, art. 1, DM 252.

⁴⁵⁹ *Instantiæ II in Meditationem V*, art. 1, DM 252.

come *non-proprietà* e *condicio proprietatum*, oltre che come *genus transcendente*, preliminare a qualsiasi modo d'essere della cosa⁴⁶⁰.

⁴⁶⁰ La tesi alla base della critica gassendiana, ossia che l'attribuzione dello statuto di perfezione all'esistenza sia tanto necessario ai fini della validità della prova *a priori* dell'esistenza di Dio proposta da Cartesio quanto impraticabile, in ragione di una differenza di natura e di una condizione di *priorità* dell'esistenza dell'ente, quale *condicio*, rispetto a qualsiasi sua perfezione e proprietà, ha avuto una notevole fortuna nell'età moderna. Per quanto non si possano elencare esaustivamente, in questa sede, i richiami e dei riferimenti ai rilievi sulla prova *a priori* contenuti nelle *Obiezioni*, compiuti da autori del XVII e XVIII secolo, ci si limiterà a presentare alcuni tra i casi più rappresentativi dell'influenza esercitata dalla critica gassendiana su contemporanei e posteri. Lo spirito dell'obiezione di Pierre Gassendi è senz'altro ripreso da G.W. Leibniz (1646-1716), che nello scritto *Colloquium cum Dno. Eccardo*, datato 5 aprile 1677, in cui dà relazione dell'incontro con Arnold Eckhard da cui si originerà un carteggio, quasi interamente dedicato al tema della prova ontologica, indica tra i presupposti della prova *a priori* dell'esistenza di Dio, oltre alla non-contraddittorietà del darsi di un Ente Perfettissimo, l'attribuzione dello statuto di perfezione all'esistenza: «Dixi ego, in hac divinae existentiae demonstratione duo esse consideranda: primum, an Ens perfectissimum non implicet contradictionem? alterum, posito quod Ens perfectissimum non implicet contradictionem, utrum existentia sit ex numero perfectionum» (LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Colloquium cum Dno. Eccardo Professore Rintelensi Cartesiano, praesente Dni. Abbatis Milani fratre*, in *Die philosophischen Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, 7 voll., Berlino, Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890, vol. 1, p. 214). Tale attribuzione – a differenza della dimostrazione della non-contraddittorietà dell'Ente Perfettissimo, che Leibniz propone di realizzare nello scritto del 1676 *Quod ens perfectissimum existit* (*ivi*, vol. 7, pp. 261-262) – viene rifiutata nel seguito del medesimo scritto: «Viderit enim perfectiones esse quasdam qualitates, qualis non est existentia» (*Colloquium cum Dno. Eccardo...*, cit., p. 214). Cfr. SCRIBANO, E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma, Carocci, 2021, p. 162; per uno studio sulla trattazione riguardante la prova ontologica, nella declinazione cartesiana, nell'ambito del carteggio tra Leibniz ed Eckhard, si veda BAUSOLA, Adriano, «Il perfezionamento dell'argomento ontologico nel carteggio Leibniz-Eckhard», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol.92, n.2 (aprile-giugno 2000), pp. 241-260.

È del novembre 1701 la ripresa della critica di Gassendi da parte di Pierre Des Maizeaux, nell'ambito di un confronto con Isaac Jacquelot, in cui si sottolinea come l'esistenza, non aggiungendo alcunché alla natura della cosa, come farebbe una perfezione, non si debba di fatto ritenere tale. (Cfr. SCRIBANO, E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma, Carocci, 2021, p. 162).

La critica gassendiana alla prova ontologica, che poggia sull'idea che l'esistenza non si possa ritenere una perfezione o proprietà, è ripresa da David Hume (1711-1776) nei *Dialoghi sulla religione naturale* e Immanuel Kant (1724-1804). (Cfr. BLOCH, O.R., *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 121; SCRIBANO, E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma, Carocci, 2021, p. 161).

Per studi sulla critica kantiana dell'argomento ontologico, si veda STANG, N.F., «Kant's Argument that Existence is not a Determination», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 91, n.3 (november 2015), pp. 583-626; FORGIE, J.W., «Kant And the Question "Is Existence A Predicate?"», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 5, n. 4 (december 1975), pp. 563-582; «Gassendi and Kant on Existence», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 45, n. 4 (oct. 2007), pp. 511-523.

CAPITOLO QUINTO – L’ANIMA

5.1. La materialità dell’anima

Uno degli aspetti più difficili da inquadrare all’interno della critica gassendiana alla riflessione di Descartes contenuta nelle *Meditazioni* è la posizione in relazione alla concezione della corporeità o materialità dell’anima. Gassendi, infatti, come di seguito si mostrerà, dedica importanti sezioni delle proprie *Obiezioni* ed *Instantiae* a segnalare le incongruenze derivanti dalla concezione dell’anima come di qualcosa di assolutamente incorporeo, così come a descrivere i modi ed argomentare la possibilità del darsi di un’anima corporea (sebbene quella che la costituisce sia una materia di un particolare tipo, assai sottile) che permea le membra dell’uomo e sovrintende a tutte le sue funzioni cognitive, razionali e vitali.

Sino a che punto si può ritenere, tuttavia, che Gassendi aderisca a tale concezione, alla cui presentazione dedica una porzione consistente della *Disquisitio*? In altri termini, in che misura è opportuno che la dottrina della materialità dell’anima sia considerata nell’ambito di un lavoro che mira a ricostruire le posizioni filosofiche proprie gassendiane nel periodo della polemica con Descartes, a partire dai suoi scritti anticartesiani?

Il numero dei brani in cui si evidenzia la possibilità che l’anima abbia una natura materiale (per quanto *sui generis*) e si descrivono i modi in cui tale concezione permette di spiegare i processi vitali e cognitivi che hanno luogo nell’uomo, suggerisce di interpretare le trattazioni come presentazioni di una teoria nella quale Gassendi creda con convinzione; per quantità, mole ed articolazione, le esposizioni non si prestano ad una lettura che riconosca loro un carattere esclusivamente contro-argomentativo, coerente con il fine dichiarato della *Disquisitio*, ossia la segnalazione di inesattezze ed errori di natura metodologica e dimostrativa e non la confutazione delle conclusioni dell’opera di Cartesio⁴⁶¹.

Alcune dichiarazioni gassendiane, contenute nelle esposizioni relative alla materialità dell’anima o in passi adiacenti ad esse, tuttavia, inducono a mettere in

⁴⁶¹ Cfr. BLOCH, O.R., «Gassendi critique de Descartes», in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, n.156 (1966), pp. 220-221; BLOCH, O.R., *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 121; GREGORY, T., *Vie della modernità*, Firenze, Le Monnier, 2020, p. 88.

discussione l'impressione che in tali testi l'autore abbia voluto presentare, in opposizione alla concezione cartesiana, una tesi di cui fosse autenticamente persuaso.

In un brano della *Dubitatio IV in Meditationem IV*, ad esempio, si sostiene, proprio in riferimento alla questione della natura dell'anima, di non mettere in dubbio la tesi dell'incorporeità, proposta da Cartesio, ma la validità della dimostrazione per mezzo del quale ha voluto sostenerla:

Que tamen omnia semper objicio, non ut de conclusione a te intenta dubitans; sed ut de vi demonstrationis a te expositæ diffidens⁴⁶².

Gassendi si dice persuaso dell'incorporeità dell'anima anche nell'articolo 4 delle *Instantiae III in Meditationem IV*, specificando che tale convinzione, tuttavia, riguardi la sola dimensione spirituale e possa averla solo in veste di credente cristiano, sulla base della fede in ciò che la dottrina prescrive (*quod Fides sacra mihi praescribit*)⁴⁶³. Nello stesso passo sostiene, tuttavia, di non potersi esprimere in proposito in ambito filosofico, in un contesto in cui ci si deve attenere alle sole argomentazioni razionali; sostiene che la questione, tanto per sé quanto per Cartesio, rimanga oscura:

Ego certe de tota hac quaestione nihil pronuncio; & cum id solum ratum teneam, quod Fides sacra mihi praescribit; quod ex lumine naturali superest, & de quo solum heic agitur, adeo mihi obscurum est, ut a sententia vel ferenda, vel defendenda longissime absim. Nam & cum dicis *me judicare Mentem esse tenue quoddam corpus*; Ego hoc non judico, qui & fide teneo esse incorpoream, & quod ad lumen naturæ spectat, illud habeo obscurius, quam ut profitear me per ipsum cognoscere naturam Mentis [...]⁴⁶⁴.

Ciò che emerge dalla considerazione di entrambi i brani non è l'immagine di un autore che afferma positivamente la validità della tesi della materialità dell'anima, ma quella di un obiettore che, per quanto ritenga infondata o errata la posizione cartesiana, sembra non saper proporre, rispetto ad essa, una valida alternativa filosofica.

Se le caratteristiche della trattazione sembrano orientare verso l'interpretazione di un Gassendi fautore di una concezione materialistica dell'anima in filosofia⁴⁶⁵, affidata

⁴⁶² *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 295-298.

⁴⁶³ Cfr. MORI, Gianluca, *Cartesio*, Roma, Carocci Editore, 2010, p. 182.

⁴⁶⁴ *Instantiae III in Meditationem IV*, DM 223.

⁴⁶⁵ Condivido quanto segnalato da LoLordo: sebbene la scelta di presentare determinati argomenti nella *Disquisitio* in opposizione a quelli di Descartes non costituisca un'evidenza tale da determinare la questione relativa alla reale adesione di Gassendi a tali posizioni, di certo segnala, almeno, che questi abbia riconosciuto ad esse un certo grado di validità, di certo superiore rispetto a quello delle argomentazioni a

agli scritti contenuti nella *Disquisitio*, le dichiarazioni dell'autore inducono a ritenere che la tesi presentata in *Obiezioni e Instantiae* non rifletta sue reali posizioni, ma sia proposta esclusivamente per segnalare l'esistenza di possibilità alternative alla concezione cartesiana.

Ritenendo che tali ragioni, di segno opposto, che il lettore ha potuto riconoscere nei brani già proposti e potrà ritrovare in quelli su cui ci si soffermerà più avanti, siano ugualmente meritevoli di considerazione ed impediscano di determinare la questione della reale appartenenza della tesi dell'incorporeità dell'anima alla concezione filosofica propria di Gassendi esposta nei testi della controversia con Cartesio⁴⁶⁶, ci si limiterà a ricostruire e raccogliere le trattazioni e le argomentazioni proposte dall'autore in relazione a quest'ultima.

5.1.1. Un vento sottile o un soffio leggero

Nella *Seconda Meditazione*, Cartesio mette in dubbio la concezione dell'anima come *corpo sottile*, ossia caratterizzata da una materialità impalpabile e difficilmente

sostegno delle posizioni cartesiane (Cfr. LOLORDO, A., *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 228).

⁴⁶⁶ La concezione dell'anima presente nella *Disquisitio Metaphysica* è differente rispetto a quella presentata da Gassendi in scritti successivi. Nonostante questi ultimi non rientrino nei testi considerati da questo lavoro, si ritiene opportuno aprire in proposito una breve parentesi.

Sia nelle *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* che nel *Syntagma philosophicum* si propone che l'anima umana consti di due parti: una materiale, a cui si dà il nome di *anima*, composta da atomi particolarmente sottili e preposta alle funzioni nutritive e alla sensazione (quasi sovrapponibile a quella descritta nella *Disquisitio*) e una incorporea, l'*animus*, che sovrintende al pensiero razionale: «Principio tamen notandum est, Animæ, & Animi voces, licet pro re eadem vulgo vsurpentur, commode tamen ita distingui, vt Anima sit, qua vegetamur, ac sentimus; Animus, quo ratiocinamur» (*Syntagma philosophicum*, OO II 237b); «Porro de illis priusquam dicatur, repetendum hoc loco est, nihil videri obstare quo minus deducta illa superius inter Animum, Animamque admittatur distinctio, quatenus haberi eadem potest cum illa, qua Doctores Sacri agnoscunt esse in Anima nostra parteis duas, superiorem, & inferiorem; quarum illa sit Mens, Intellectus, Ratio, hæc vero complectatur Sensum, Appetitumque naturalem, ac brutum. Et cum non desint Theologi, alique Catholici Viri, quorum aliquos suo luoco recensuimus, qui vt agnoscunt Hominem compositum esse ex corpore, & Anima, sic censeant Animam humanam compositam esse ex substantia duplici, alia incorporea, seu immateriali, illa nempe ipsa, quæ a Deo creetur, infundaturque corpori; alia corporea, seu materiali, quæ in semine contineatur, habeaturque ex traduce, & sit quasi medium, sive dispositio, qua intercedente diuini illa copulenter, cohæreatque cum corpore; nihil quoque videri obstare, quominus hoc sensu retineatur distinctio» (*Syntagma philosophicum*, OO II 627b). Cfr. LOLORDO, A., *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 202; GREGORY, T., *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1961, p. 200, n. 49.

La tesi della bipartizione dell'anima umana in *anima* e *animus*, segnala GREGORY (*ivi*, p. 183), si può ritrovare, già in una lettera del 1629 di Gassendi a Thomas Feyens (*Percelebri & eximio Viro D. Thomæ Fieno*, in *Inclyta Louaniensi Academia Professori Medico Primario*, OO VI 16a-19b).

percettibile, che si differenzia da quella del *corpo grossolano* (le varie membra, visibili e consistenti) per grado di sottigliezza e leggerezza, ma non per natura⁴⁶⁷:

Quid praeterea? Imaginabor: non sum compages illa membrorum, quae corpus humanum appellatur; non sum etiam tenuis aliquis aër istis membris infusus, non ventus, non ignis, non vapor, non halitus, non quidquid mihi fingo: supposui enim ista nihil esse. Manet positio: nihilominus tamen ego aliquid sum⁴⁶⁸.

Tale concezione potrà essere rigettata definitivamente da Descartes solo nella *Sesta Meditazione*, una volta guadagnata la distinzione reale dell'anima dal corpo, dalla quale conseguirà la negazione di qualsiasi natura materiale (sottile o meno) alla *res cogitans*.

Gassendi, in opposizione alla confutazione cartesiana, rilancia nella *Dubitatio II in Meditationem II* la possibilità di attribuire all'anima una materialità sottile:

Cur non possis igitur esse adhuc ventus, vel potius tenuissimus spiritus, qui calore cordis ex purissimo sanguine, aliundeve aut ab alia causa exciteris, ferveris, & fusus per membra vitam illis tribuas, & cum oculo videas, cum aure audias, cum cerebro cogites, ceteraque, quae vulgo tibi tribuuntur munia, exsequaris?⁴⁶⁹

La ragionevolezza di tale prospettiva si sostiene, nella *dubitatio*, come già si può vedere in questo primo brano, mediante la presentazione di una teoria dell'origine e del funzionamento dell'anima corporea: Gassendi si chiede perché l'anima non possa essere come un alito di vento, o come un sottilissimo soffio, che sia stato estratto dalle parti più pure e sottili del sangue dal calore del cuore o da un'altra causa analoga, ed esercitare le proprie funzioni attraverso gli organi del corpo grossolano, in cui si sia diffuso⁴⁷⁰. La fusione tra parti sottili e grossolane, si spiega nel seguito dell'obiezione, è resa possibile proprio dalla differente consistenza dei componenti minimi di corpo ed anima. Le unità costitutive del primo sono di dimensioni maggiori rispetto a quelle della seconda; tra le parti che compongono il corpo grossolano, dunque, sono presenti degli spazi vuoti

⁴⁶⁷ Cfr. MORI, Gianluca, *Cartesio*, Roma, Carocci Editore, 2010, p. 182.

⁴⁶⁸ *Meditationes*, II, AT VII 27, B Op I 716.

⁴⁶⁹ *Dubitatio II in Meditationem II*, DM 41.

⁴⁷⁰ Gassendi dichiara di non cogliere ragioni valide a sostegno della negazione cartesiana della concezione dell'anima come materia sottile. Al riguardo si veda (oltre al brano già citato della *Dubitatio II in Meditationem II*, DM 41) *Instantiae VI in Meditationem II*, art. 2, DM 75: «An sit vero aliud ab aura, spiritu, aut alio tenui, per conspicuum istud fuso corpore, id quidem controvertitur; sed allatum esse Criterium, quo id dignoscatur, hactenus non vidi», e *Dubitatio III in Meditationem VI*, DM 275: «Et cum in secunda Meditatione enunciasses te esse non ventum, non ignem, non vaporem, non halitum, admonita profecto es, id sine probatione fuisse enunciatum. Dicebas te de istis rebus illeic loci non disputare: at deinceps non disputasti, neque ulla ratione probasti non esse te corpus hujusmodi».

(*poruli*) di dimensioni così ridotte da poter essere riempiti solo dalla materia sottilissima ed impalpabile che appartiene all'anima:

Cur non censearis circumscribi ad eodem ambiente, quo corpus, aut a corporis epidermide? Cur non replere spatium, sive parteis spatii, quas crassum corpus, seu partes ipsius non replent? Quippe corpus crassum habet porulos, per quos ipsa diffundaris; adeo ut ubi partes tuæ fuerint, partes illius non sint: eodem modo, quo in vino & aqua mistis, ubi sunt partes unius, non sunt partes alterius; quantumcumque visus discernere nequeat⁴⁷¹.

Per descrivere tale compenetrazione, Gassendi propone l'esempio di una soluzione di vino ed acqua: per quanto, all'interno della miscela, ogni singolo componente rimanga di uno o dell'altro tipo, a occhio nudo si coglie solo un liquido con proprietà che non corrispondono a quelle di alcuna delle sostanze miscelate. Nell'uomo avviene qualcosa di analogo: ciò che al livello macroscopico si percepisce come un corpo umano continuo e coeso, vivente, percipiente e pensante, microscopicamente è, invece, la giustapposizione che si verifica, nello spazio delimitato, rispetto all'ambiente esterno, dalla pelle, tra i due tipi di materia che costituiscono il corpo e l'anima. Di conseguenza la figura del corpo, ossia il perimetro che delimita la porzione di spazio da esso occupata, risulta pressoché corrispondente a quella dell'anima, così come la forma di un fluido, come l'aria o l'acqua, coincide approssimativamente con quella del contenitore che esso va a riempire:

Id si ita sit, cur non habeas eandem figuram, quam totum hoc corpus, uti aër eandem, quas vas continens?⁴⁷²

Le due materie, commiste e fuse a formare il corpo umano vivo, di conseguenza, sarebbero in grado di escludere ogni altra dallo spazio che occupano⁴⁷³; le loro parti, qualora dovessero muoversi, lo farebbero solidalmente:

Cur non moveri pluribus motibus? Cum tu enim plureis ipsis membris tribuas, quomodo id | possis, quin movearis ipsa? Certe neque moves immota, cum opus contentione sit: neque potes non moveri ad ipsius corporis motum⁴⁷⁴.

⁴⁷¹ *Dubitatio II in Meditationem II*, DM 41.

⁴⁷² *Dubitatio II in Meditationem II*, DM 41.

⁴⁷³ Si è fatto cenno, in precedenza, al fatto che le particelle minime della materia grossolana, aderendo le une alle altre, lascino dei piccoli spazi vuoti, i *poruli*, che la materia dell'anima, più sottile, riesce a riempire. Da questa considerazione sembra risultare che il medesimo corpo, a seconda del fatto che sia vivo o meno, abbia due modi differenti di occupare lo spazio delimitato dalla sua figura.

⁴⁷⁴ *Dubitatio II in Meditationem II*, DM 41-42.

La concezione presentata non compare solo nelle *Obiezioni*, ma viene riproposta nel resto della *Disquisitio*, ad esempio nell'articolo 2 delle *Instantiae VI in Meditationem II*:

An sit vero aliud ab aura, spiritu, aut alio tenui, per conspicuum istud fuso corpore, id quidem controvertitur; sed allatum esse Criterium, quo id dignoscatur, hactenus non vidi⁴⁷⁵;

e ancora nell'articolo 3 delle *Instantiae III in Meditationem VI*:

Et concessi quidem posse Mentem intelligi, seu considerari, ut rem cogitantem præcise; sed ab initio usque concessum non fuit, non esse te propterea tenuem aliquem aërem istis membris infusum; non ventum, non ignem, non vaporem, &c.⁴⁷⁶.

In entrambi i casi, sebbene la trattazione sia in una forma più ridotta rispetto che nel brano citato delle *Obiezioni* (pur comprendendo ancora descrizione della produzione dell'anima per estrazione a partire dal sangue, dei modi della sua commistione con il corpo e delle sue funzioni), le immagini impiegate per esemplificare la sottigliezza della materia costitutiva dell'anima restano pressoché invariate: ancora una volta il vento ed il vapore (*aura, spiritus, tenuis aër, vapor*), a cui si aggiunge il fuoco (*ignis*), ripreso, invece, dalla *Seconda Meditazione*).

La concezione gassendiana che emerge dai brani considerati è quella di un uomo composto non da una parte corporea e da una spirituale, ma da due specie di corpi, differenti per il grado di finezza dei costituenti (*corpus crassum* e *corpus subtilis*), al più impalpabile dei quali, come descritto nella *Dubitatio IV in Meditationem VI*, viene attribuito il nome di *anima* solo per differenziarlo dal più grossolano:

Neque vero, quantum opinor, argumentum ex eo duces, quod homo constare vulgo dicitur ex corpore & animo; quasi cum una pars corpus dicatur, alia non corpus dici debeat. Si enim faceres, ita distinguendi occasionem dares: constare hominem ex duplici corpore, crasso scilicet & subtili; adeo ut cum illud retineat commune nomen corporis, isti nomen animæ detur⁴⁷⁷.

Gassendi non sostiene solo, implicitamente, la ragionevolezza di questo modo d'intendere l'anima, presentando a più riprese nella *Disquisitio*, come si vedrà più avanti,

⁴⁷⁵ *Instantiae VI in Meditationem II*, art. 2, DM 75

⁴⁷⁶ *Instantiae III in Meditationem VI*, art. 3, DM 280.

⁴⁷⁷ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 297.

delle tesi dalla cui combinazione sembra poter emergere una teoria coerente. Egli sostiene, nell'articolo 2 delle *Instantiae II in Meditationem II*, che la rappresentazione dell'anima secondo i modi del corpo si offra spontaneamente al soggetto⁴⁷⁸:

Sequitur, *Per quam fingitur id quod cogitat esse instar venti. Fingitur? Tu nihil finxeras: retuleras id, quod natura duce occurrebat antea tuæ cogitationi*⁴⁷⁹.

Ancora, poco più avanti, nell'articolo 1 delle *Instantiae IV in Meditationem III*, afferma di ritenere che non si diano, di fatto, alternative a tale modo di concepirla:

Præter cætera enim quæsi ex te, quomodo teipsum, seu Mentem pro contemplationis objecto haberes, & substantiam cogitantem definiens, experieris teipsum observari tibi ipsi alia ratione, quam ut auram aliquam tenuem, puram, perspicuam, &c.⁴⁸⁰

Se, nel primo brano, il riconoscimento della naturalezza e della spontaneità di un particolare modo di pensare l'anima sembra derivare da una constatazione empirica di natura psicologica, nel secondo, invece, si afferma la necessità della medesima concezione, fondandola su uno degli aspetti caratteristici della teoria gassendiana della conoscenza, al quale si è già fatto e ancora si farà riferimento in questo lavoro: l'impossibilità che si dia un'intellezione pura, totalmente svincolata dall'attività dell'immaginazione⁴⁸¹. Quest'aspetto è senz'altro sottolineato dal titolo dell'articolo da cui è tratto l'ultimo brano citato, *Videri intellectionem non posse ab imaginatione sejungi: & eandem esse sive observari in utraque imaginem* ("sembra che l'intendere non possa essere disgiunto dall'immaginare; e che in entrambi vi sia, cioè si mostri, la medesima immagine")⁴⁸².

Nella concezione gassendiana, secondo la quale sia la pretesa cartesiana di fare dell'anima l'oggetto di una pura intellectione (e dunque di un pensiero che non coinvolga alcuna immagine) che la sua concezione secondo i modi della corporeità grossolana («Nam Mentem quidem esse alud a crasso isto corpore, seu conspicuis membris, capite,

⁴⁷⁸ Uno degli argomenti a sostegno della ragionevolezza della concezione corporea dell'anima è il fatto che essa sia facilmente concepibile (Cfr. LORDO, A., *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 230).

⁴⁷⁹ *Instantiae II in Meditationem II*, art. 2, DM 44.

⁴⁸⁰ *Instantiae IV in Meditationem III*, art. 1, DM 120.

⁴⁸¹ Per l'aspetto corrispondente della teoria della conoscenza, si veda, *supra*, 1.5. All'inseparabilità dell'operare di intelletto e immaginazione si è già fatto riferimento nel capitolo relativo alla conoscenza di Dio; si vedano, *supra*, 3.1 e 3.2.

⁴⁸² *Instantiae IV in Meditationem III*, art. 1, DM 120.

pectore, ventre, brachiis, cruribus, vel etiam cerebro, corde, jecore, sanguine; a nemine est controversum⁴⁸³) sono inammissibili, il soggetto può pensare l'anima solo muovendosi nell'ambito di una materialità peculiare, ossia la minima, più sottile e leggera che gli sia possibile attribuire ad una sostanza.

Uno degli aspetti della concezione materialistica dell'anima di Gassendi è la tesi che quest'ultima si nutra e si accresca assieme al corpo grossolano a cui è commista⁴⁸⁴. Nella *Dubitatio III in Meditationem II* si propone che l'anima corporea si nutra di materia ancora più sottile di quella che la compone, in modo analogo a quello in cui il corpo grossolano si nutre di altra materia spessa:

Deinde, si tale sis corpus, qualem spiritum diximus, cur, cum crassiora illa membra crassiore substantia nutriuntur, non | possis ipsa tenuior tenuiore quoque nutriri? Et, nonne illo corpore, cujus eæ sunt partes, adolescente, ipsa adolescis; & dum illud debilitatur, debilitaris quoque ipsa?⁴⁸⁵

In questo modo, ossia per acquisizione di nuova materia, l'anima subisce un accrescimento parallelo a quello del corpo a cui si mescola, e dunque si può adattare alle variazioni che quest'ultimo subisce con il passare del tempo e a causa di fattori che ne influenzano lo stato fisico, quali la giovinezza e la vecchiaia, a cui è possibile che si associno rispettivamente il vigore e la debolezza. Queste tesi si riprendono nell'articolo 2 delle *Instantiae III in Meditationem II*, sottolineando, però, in aggiunta, che esse siano di natura contro-argomentativa ed abbiano il fine di sottolineare la mancanza di una prova cartesiana che le escluda e smentisca:

Notas consequenter mihi non credi, dum ajo *Mentem* (dixeram ego *Animam*) *adolescere, ac debilitari cum corpore, nullaque ratione id probo*. Ego vero id non ajo, ut mihi credatur, qui refutare paratus sum: sed propono solum, ut a te solvatur, qui dicis illam non nutriri, cum ea tamen quæ propono ad nutritionem sint consecutanea⁴⁸⁶.

Questo è uno dei casi (alcuni si sono già visti, altri si considereranno più avanti) che pongono dinanzi alla difficoltà segnalata all'inizio del capitolo: si tratta di tesi esposte e

⁴⁸³ Se Gassendi insiste, come si vedrà, sull'attribuzione all'anima di una materialità sottile, nega esplicitamente che ad essa si possa riconoscere una corporeità grossolana. *Cfr. Instantiae VI in Meditationem II*, art. 2, DM 75: «Nam Mentem quidem esse alud a crasso isto corpore, seu conspicuis membris, capite, pectore, ventre, brachiis, cruribus, vel etiam cerebro, corde, jecore, sanguine; a nemine est controversum. An sit vero aliud ab aura, spiritu, aut alio tenui, per conspicuum istud fuso corpore, id quidem controvertitur; sed allatum esse Criterium, quo id dignoscatur, hactenus non vidi».

⁴⁸⁴ *Cfr. MORI, Gianluca, Cartesio*, Roma, Carocci Editore, 2010, p. 184.

⁴⁸⁵ *Dubitatio III in Meditationem II*, DM 47-48.

⁴⁸⁶ *Instantiae III in Meditationem II*, art. 2, DM 51.

spesso presentate in associazione ad esempi e argomentazioni efficaci, dalle quali Gassendi stesso, tuttavia, in alcune occasioni prende le distanze. Tale atteggiamento, che caratterizza le varie articolazioni della dottrina dell'anima corporea, getta sull'intera teoria nella *Disquisitio* un alone di ambiguità, imponendo a chi scrive di ricostruirla integralmente, ma di evitare, prudenzialmente, di esprimersi circa il fatto che essa costituisca una persuasione personale dell'Obiettore.

5.1.2. L'interazione tra l'anima e il corpo grossolano

A partire dalla concezione dell'anima come materia sottile, per Gassendi, è possibile articolare una spiegazione delle percezioni e delle operazioni che si ritiene si realizzino tramite l'interazione tra questa e il corpo; lo si mette in evidenza, nella *Dubitatio V in Meditationem VI*. La *dubitatio* si apre con un richiamo al passo della *Sesta Meditazione* in cui si sostiene che le percezioni del dolore, della fame e della sete, perché non puramente intellettuali, ma confuse, siano originate da un'unione della mente con il corpo, e che quest'ultima si debba intendere come la composizione, da parte delle due sostanze, di un tutt'uno, piuttosto che come la presenza della prima nel secondo, così come quella di un pilota nella sua nave⁴⁸⁷:

Interspergis consequenter nonnulla eodem pertinentia, quibus omnibus non est insistendum. Id noto quod ais, docere naturam per sensum doloris, famis, sitis, &c. te non adesse corpori, ut nauta adest navigio; sed esse te illi arctissime conjunctam, & quasi permistam, adeo ut unum quid cum illo componas. Alioquin enim, inquis, cum corpus læditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu læsionem istam perciperem, ut nauta visu percipit, si quid in nave frangatur. Et cum corpus cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis & sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus sitis & famis, doloris, &c. nihil aliud sunt, quam confusi quidam modi, ab unione & quasi permistione mentis cum corpore exorti⁴⁸⁸.

⁴⁸⁷ Cfr. *Meditationes*, VI, AT VII 81, B Op I 788: «Docet etiam natura, per istos sensus doloris, famis, sitis etc., me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi arctissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam. Alioquin enim, cum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam res cogitans, non sentirem idcirco dolorem, sed puro intellectu læsionem istam perciperem, ut nauta visu percipit si quid in nave frangatur; et cum corpus cibo vel potu indiget, hoc ipsum expresse intelligerem, non confusos famis et sitis sensus haberem. Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris etc., nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione et quasi permixtione mentis cum corpore exorti».

⁴⁸⁸ *Dubitatio V in Meditationem VI*, DM 307.

Gassendi ritiene che l'interazione tra anima e corpo, che riconosce e dalla quale ritiene che le percezioni citate derivino realmente, non sia spiegabile nel caso in cui si assuma che l'anima sia incorporea, inestesa ed indivisibile:

Ac bene quidem se ista habent, sed explicandum superest, quonam modo ista conjunctio, & quasi permistio aut confusio, competere tibi, si sis incorporea, inextensa, & indivisibili, possit?⁴⁸⁹

Qualora si volesse concepire l'anima al modo cartesiano, rappresentandosela dunque come punto matematico, per restituirne nel modo più fedele, nel pensiero, l'adimensionalità⁴⁹⁰, Gassendi si chiede come sia possibile spiegare la sua congiunzione ad un intero corpo dotato, invece, di estensione:

Ac bene quidem se ista habent, sed explicandum superest, quonam modo ista conjunctio, & quasi permistio aut confusio, competere tibi, si sis incorporea, inextensa, & indivisibili, possit? Si puncto enim grandior non es, quomodo conjungeris toti corpori, quod est magnitudinis tantæ?⁴⁹¹

Problematica, per motivi analoghi, è anche la spiegazione della congiunzione dell'anima immateriale non con il corpo nel suo complesso, ma con una sua singola parte che, per quanto di dimensioni minime, non può che essere una porzione dell'estensione del corpo grossolano. Perché si dia una commistione tra due sostanze, infatti, è necessario che si dia una qualche corrispondenza tra le rispettive parti (*proportio inter partes*), condizione che può sussistere esclusivamente tra due sostanze corporee e dunque estese⁴⁹²:

Quomodo saltem cerebro, aut exiguæ illius parti, quæ (ut dictum est) quantulacumque sit, magnitudinem tamen, seu extensionem habet? Si partibus omnino cares, quomodo misceris, aut quasi misceris partis hujus particulis; neque enim est mistio sine partibus commiscibilibus utrinque?

⁴⁸⁹ *Dubitatio V in Meditationem VI*, DM 307-308.

⁴⁹⁰ Nella *Disquisitio* il *punto matematico* viene spesso utilizzato come modello di assoluta e completa adimensionalità (Cfr. *Instantiæ V in Meditationem VI*, art. 2, DM 311: «[...] puncto Mathematico, quod quod neque extensum est, neque corpus»), quando Gassendi ricorre a tale esempio, tende a presentare, in opposizione, il *punto fisico* (Cfr. *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 296: «Si illud quidem Physicum sit, [...] tale punctum extensum est, neque partibus prorsus caret»; *Instantiæ V in Meditationem VI*, art. 2, DM 311: «[...] quidem puncto Physico, quod extensum est»), che, contrariamente al primo, presenta una data estensione, per quanto minima, in ognuna delle dimensioni. Se il primo è nient'altro che il frutto di un'astrazione, il prodotto di una costruzione immaginativa (Cfr. *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 296: «Si Mathematicum, nosti primum id nisi imaginatione non dari»), al secondo possono essere paragonati, per estensione, enti reali di minime dimensioni.

In base a ciò che si è detto, nel brano in esame, pur non specificandolo, Gassendi sembra riferirsi al punto matematico, il solo che possa rappresentare l'assenza di estensione, e dunque di dimensioni, attribuita all'anima da Descartes.

⁴⁹¹ *Dubitatio V in Meditationem VI*, DM 307.

⁴⁹² Cfr. BELLIS, Delphine, «Cinquièmes Objections et Réponses», in *Les Méditations Métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, a cura di D. Arbib, Parigi, Vrin, 2019, p. 332.

Et, si discreta plane es, quomodo confunderis, unumque componis cum ipsa materia? Et, cum compositio, conjunctio seu unio, inter parteis aliquas sit, nonne debet esse proportio inter parteis hujusmodi? Quænam vero corporeæ cum incorporea intelligi potest?⁴⁹³

Tale *proportio* si può dare non solo tra corpi grossolani, ma anche, sebbene in misura minore per via della differenza di sottigliezza della materia, nella commistione tra una grossolana ed una sottile. L'interazione tra l'anima corporea intesa al modo di Gassendi e il corpo umano viene presentata nella *dubitatio* attraverso l'esempio della *commixtio* tra la pietra e l'aria che ha luogo nella pomice⁴⁹⁴:

Capimus-ne quomodo lapis & aër ita compingantur, v.c. in pumice, ut germana inde fiat compositio? Et major tamen est proportio inter lapidem & aërem, qui ipse quoque corpus est, quam inter corpus & animam, mentemve plane incorpoream⁴⁹⁵.

Oltre che per l'assenza di una corrispondenza tra parti, la mescolanza tra una sostanza corporea ed una incorporea dev'essere esclusa per via dell'impossibilità che esse entrino in contatto. Solo due sostanze corporee, infatti, possono toccarsi, agire l'una sull'altra, trattenersi reciprocamente:

Et nonne debet unio per contactum intimum fieri? Quomodo id vero, ut ante dicebam, sine corpore? Quomodo quod corporeum est, apprehendet quod incorporeum, ut sibi junctum teneat: aut quomodo incorporeum apprehendet corporeum, ut sibi devinctum reciproce habeat; si nihil prorsus in illo sit, neque quo apprehendatur, neque quo apprehendat?⁴⁹⁶

L'incorporeità dell'anima non consente di spiegare, si aggiunge, neanche la percezione del dolore per varie ragioni. La prima è legata alla definizione stessa del dolore, che, in quanto stato contrario alla natura, non può riguardare qualcosa che è uniforme, semplice, indivisibile, e dunque immutabile e non soggetto ad alterazioni:

Quippe doloris affectio non nisi ex quadam partium distractione intelligitur, cum quidpiam interjicitur, quod continuitatis solutionem faciat. Videlicet status doloris, est quidam status præter naturam; quomodo vero potest præter naturam esse, afficive, quod per naturam, uniusmodi, simplex, indivisibile, intransmutabileque est? Et, cum dolor, aut alteratio aut non sine alteratione sit; quomodo

⁴⁹³ *Dubitatio V in Meditationem VI*, DM 307.

⁴⁹⁴ Sono tante le analogie tra la commistione di aria e pietra che ha luogo nella roccia porosa e la mescolanza tra l'anima-materia sottile e al corpo umano che si realizza quando la prima occupa i piccoli spazi rimasti vuoti dalle parti costitutive del corpo grossolano, descritta nel già citato brano di *Dubitatio II in Meditationem II*, DM 41,

⁴⁹⁵ *Dubitatio V in Meditationem VI*, DM 308.

⁴⁹⁶ *Dubitatio V in Meditationem VI*, DM 308.

potest id alterari, quod cum sit puncto impartibilius, non potest fieri alterum, definereve esse cujusmodi est, quin in nihilum redigatur?⁴⁹⁷.

In secondo luogo, il dolore può darsi come percezione localizzata, cioè associata ad una delle membra umane (il dolore nel braccio, nella mano, nel piede...), e non confusamente diffusa, solo a condizione che tra l'anima e il corpo si produca la corrispondenza tra parti realizzabile, come si è visto, solo a condizione che la prima sia in qualche modo materiale ed estesa:

Quippe doloris affectio non nisi ex quadam partium distractione intelligitur, cum quidpiam interjicitur, quod continuitatis solutionem faciat. Videlicet status doloris, est quidam status præter naturam; quomodo vero potest præter naturam esse, afficive, quod per naturam, uniusmodi, simplex, indivisibile, intransmutabileque est? Et, cum dolor, aut alteratio aut non sine alteratione sit; quomodo potest id alterari, quod cum sit puncto impartibilius, non potest fieri alterum, definereve esse cujusmodi est, quin in nihilum redigatur? Addo &, cum dolor ex pede, ex brachio, partibusve aliis simul advenit, nonne oportet in te esse parteis varias, in quibus illum varie excipias, ne confuse, & quasi unius duntaxat partis dolorem sentias?⁴⁹⁸.

La *dubitatio* si conclude con la presentazione di una *difficultas generalis*:

Sed uno verbo, generalis semper difficultas manet, quomodo corporeum cum incorporeo communicare valeat; quam proportionem statuere alterius cum altero liceat?⁴⁹⁹.

Questa, identificandosi con la già presentata questione della corrispondenza tra le parti di anima e corpo, più che riassumere le difficoltà presentate nella *dubitatio*, ne richiama solo alcune. Sembra riflettere, piuttosto, il punto attorno al quale si sviluppa la trattazione della *Dubitatio IV in Meditationem VI*:

Vtcumque sit, Esto primum, si placet, diffusa toto corpore, sive idem cum anima sis, sive quid diversum; quæso te, inextensa es, quæ es a capite ad calcem protensa? quæ coæquaris corpori? quæ tot illius partibus correspondenteis parteis habes? An dices te ideo esse inextensam, quod tota in toto sis, & tota in qualibet parte? Quæso te, si dicas, quomodo id capis?⁵⁰⁰

Gassendi si chiede, inizialmente, in che modo sia possibile che qualcosa di inesteso sia presente nell'intero corpo, e dunque presenti una relazione con ognuna delle parti di quest'ultimo, pur non avendone di proprie. Questo, si sostiene (presentando ancora una

⁴⁹⁷ *Dubitatio V in Meditationem VI*, DM 308.

⁴⁹⁸ *Dubitatio V in Meditationem VI*, DM 308.

⁴⁹⁹ *Dubitatio V in Meditationem VI*, DM 308.

⁵⁰⁰ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 296.

volta una distinzione evocata molto frequentemente nei testi della *Disquisitio*) è ammissibile nel dominio della fede, ma non nel caso in cui si voglia circoscrivere il dibattito al solo dominio razionale, del lume naturale:

Ita-ne potest unum quid esse simul totum in pluribus locis? Fides nos id doceat de sacro mysterio; de te, ut de re naturali disputatur heic; & ex lumine quidem naturali. Licet-ne intelligere plura esse loca, & non esse plura locata? Et nunquid centum sunt plura uno? ⁵⁰¹

Per la ragione è problematico accettare che l'anima inestesa possa risiedere interamente in un solo luogo fisico; ancora di più lo è ammettere che essa possa trovarsi al tempo stesso e interamente in molteplici luoghi, quali sono le membra del corpo umano. Se anche si riconoscesse all'anima la capacità di occupare un determinato spazio fisico, ciò equivarrebbe a dichiararne l'estraneità da qualunque altro, a meno di non voler cadere in contraddizione. È evidente, infatti, che in un dato momento un ente non possa occupare più che un certo spazio:

Et nunquid, si res aliqua tota est in uno loco, poterit esse in aliis, nisi ipsa sit extra se, uti locus est extra loca? Dicit quod voles: saltem & obscurum & incertum erit, sis-ne in qualibet parte tota, & non potius in singulis partibus, per singulas tui parteis. Et cum sit longe evidentius nihil posse totum simul esse in pluribus locis, etiam evidentius evadet, non esse te totam in singulis partibus; sed totam duntaxat in toto, atque adeo per tui parteis diffusam per totum, sicque habere extensionem⁵⁰².

La commistione tra l'anima e il corpo si spiega solo a condizione del darsi di una *proportio*, la quale, a sua volta, si può avere nel caso in cui entrambe le sostanze abbiano delle parti e, dunque, un'estensione.

Una difficoltà simile si porrebbe anche nel caso in cui si ammettesse la presenza dell'anima solo nel cervello o in una sua parte, in quanto, per piccola che fosse, quest'ultima dovrebbe presentare qualche estensione, e altrettanto l'anima, per esserle coestensiva:

Esto deinde in cerebro solum, aut in exigua solum ejus parte: cernis idem plane incommodi esse: quoniam quantulacumque sit illa pars, extensa tamen est, & tu illi coextenderis, atque idcirco extenderis, particulasque particulis illius respondenteis habes⁵⁰³.

⁵⁰¹ *Dubitatō IV in Meditationem VI*, DM 296.

⁵⁰² *Dubitatō IV in Meditationem VI*, DM 296.

⁵⁰³ *Dubitatō IV in Meditationem VI*, DM 296.

Tale criticità, risulta chiaramente da quanto si è detto, non può essere aggirata, dunque, semplicemente riducendo la dimensione dell'eventuale sede fisica dell'anima, neanche attribuendole la minima possibile, quella del punto fisico:

Incredibile sane: sed esto punctum. Si illud quidem Physicum sit, eadem remanet difficultas, quia tale punctum extensum est, neque partibus prorsus caret⁵⁰⁴.

La difficoltà della corrispondenza tra le parti non sussisterebbe, invece, se si avesse a che fare con un punto matematico, privo di dimensioni. Tale punto, tuttavia, può esistere solo come frutto di un'astrazione, e dunque non come ente reale:

Si Mathematicum, nosti primum id nisi imaginatione non dari⁵⁰⁵.

Ammettendo, per assurdo, che l'anima potesse avere sede in uno specifico punto, i problemi riguarderebbero, invece, un altro aspetto. Per consentire la trasmissione al cervello di quanto percepito dai sensi, i nervi dovrebbero convergere in quest'ipotetico punto:

Sed detur, vel fingatur potius dari in cerebro Mathematicum punctum, cui tu adjungaris, & in quo exsistas, vide quam futura sit inutilis fictio. Nam ut fingatur, sic fingi debet, ut sis in concursu nervorum, per quos omnes partes informatæ anima transmittunt in cerebrum ideas, seu species rerum sensibus perceptarum.⁵⁰⁶

I processi percettivi si potrebbero compiere solo nel caso in cui tutti i nervi, provenienti dalla spina dorsale e dal resto del corpo, potessero congiungersi nel punto designato del cervello:

Sed detur, vel fingatur potius dari in cerebro Mathematicum punctum, cui tu adjungaris, & in quo exsistas, vide quam futura sit inutilis fictio. Nam ut fingatur, sic fingi debet, ut sis in concursu nervorum, per quos omnes partes informatæ anima transmittunt in cerebrum ideas, seu species rerum sensibus perceptarum⁵⁰⁷

Sono molte le ragioni per escludere che ciò si possa verificare. In primo luogo, l'osservazione anatomica permette di rilevare che i nervi che si collegano alla testa terminano in numerosi punti del cervello, distinti tra loro, e non in uno solo:

⁵⁰⁴ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 296.

⁵⁰⁵ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 296.

⁵⁰⁶ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 295-298.

⁵⁰⁷ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 296.

At primum, nervi omnes in punctum non coeunt, seu quia cerebro continuato in spinalem medullam multi | nervi toto dorso in eam abeunt: seu quia qui tendunt in medium caput, non in eundem cerebri locum desinere deprehenduntur.⁵⁰⁸.

Proseguendo nella serie di concessioni progressive (ed esclusivamente metodologiche) in cui si articola la *dubitatio*, Gassendi accorda che possa esistere un punto comune a tutti i nervi. Anche in tal caso, tuttavia, non si tratterebbe di un punto matematico, in quanto i nervi sono dei corpi, e non linee monodimensionali euclidee, le sole a potersi intersecare in un punto adimensionale:

Sed demus concurrere omneis; nihilominus concursus illorum in mathematico puncto esse nequit; quia videlicet corpora, non mathematicae lineae sunt, ut coire possint in mathematicum punctum. Et ut demus coire, spiritus per illos traducti exire e nervis, aut subire nervos non poterunt, utpote cum corpora sint, & corpus esse in non loco, seu transire per non locum, cujusmodi est punctum mathematicum, non possit⁵⁰⁹.

Se, proseguendo ancora, si potesse dare un concorso dei nervi in un punto matematico, gli spiriti da loro trasmessi non potrebbero passarvi attraverso, né uscirne. Così come i nervi, anche gli spiriti sono dei corpi, e un corpo non ha modo di risiedere o transitare per un punto privo di estensione:

Sed demus concurrere omneis; nihilominus concursus illorum in mathematico puncto esse nequit; quia videlicet corpora, non mathematicae lineae sunt, ut coire possint in mathematicum punctum. Et ut demus coire, spiritus per illos traducti exire e nervis, aut subire nervos non poterunt, utpote cum corpora sint, & corpus esse in non loco, seu transire per non locum, cujusmodi est punctum mathematicum, non possit⁵¹⁰.

Concedendo, infine, che gli spiriti animali riescano a trovarsi nel punto matematico, e a passarvi, Gassendi si chiede quale sia l'utilità per l'anima, ai fini dell'esercizio delle proprie funzioni. In un punto matematico, infatti, non c'è destra né sinistra, alto né basso, o niente che possa consentire al flusso di spiriti animali di differenziarsi, e relazionarsi con l'anima che vi abbia posto la propria sede in modo volta per volta differente, a seconda del dato trasmesso:

⁵⁰⁸ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 296-297.

⁵⁰⁹ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 297.

⁵¹⁰ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 297.

Et quamvis demus esse & transire posse; attamen tu in puncto existens, in quo non sunt plagæ dextra, sinistra, superior, inferior, aut alia, dijudicare non potes unde adveniant, aut quid renuncient⁵¹¹.

Gli spiriti non solo giungono al cervello, ma da questo vengono inviati, sempre attraverso i nervi, verso le parti periferiche del corpo, per consentire la percezione sensibile e produrre il movimento. L'impressione agli spiriti di questo necessario movimento, infine, risulta impossibile, anche al termine della catena di concessioni formulate nella *dubitatio*. L'anima, per poter essere in un punto matematico, non dovrebbe avere un corpo; le mancherebbe, dunque, il requisito necessario per entrare in contatto con gli spiriti e imprimere loro un moto⁵¹²:

Idem autem dico de iis, quos tu debeas ad sentiendum, renunciandumve, & ad movendum transmittere. Vt præteream capi non posse, quomodo tu motum illis imprimas, si ipsa in puncto sis, nisi ipsa corpus sis, seu nisi corpus habeas, quo illos contingas, simulque propellas⁵¹³.

La direzione e la modificazione del flusso degli spiriti, per avere luogo, devono poter procedere da una tensione fisica da parte dell'anima e da un impulso consecutivo. La tensione, l'impulso e il contatto, necessari affinché si producano i fenomeni citati, si possono dare solo nell'ambito della cosa corporea:

Nam si dicas illos per se moveri, ac te solummodo dirigere ipsorum motum; memento te alicubi negasse moveri corpus per se, ut proinde inferri possit te esse motus illius causam: ac deinde explica nobis, quomodo talis directio sine aliqua tui contentione, atque adeo motione esse valeat? Quomodo contentio in rem aliquam, & motio illius sine contactu mutuo moventis & mobilis? Quomodo contactus sine corpore; quando (ut lumine naturali est adeo perspicuum) tangere nec tangi sine corpore nulla potest res?⁵¹⁴

Oltre che in relazione alle funzioni motorie e alla percezione della fame, della sete e del dolore, Gassendi presenta le difficoltà della concezione immateriale dell'anima riguardanti la conoscenza sensibile⁵¹⁵, come in parte si è potuto vedere, indirettamente,

⁵¹¹ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 297.

⁵¹² Cfr. MORI, Gianluca, *Cartesio*, Roma, Carocci Editore, 2010, p. 184.

⁵¹³ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 297.

⁵¹⁴ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 297.

⁵¹⁵ Per la sezione relativa alla conoscenza sensibile si faccia riferimento al primo capitolo (si vedano, *supra*, 1.4. e sottosezioni). Molti aspetti, che in questa parte vengono solo richiamati, si ritroveranno lì, esposti con puntuale riferimento ai testi della *Disquisitio*.

nel paragrafo precedente e ora si vedrà più nel dettaglio. Nel considerare la questione non si può trascurare la perplessità espressa nella *Dubitatio IV in Meditationem VI*:

Quæso te enim, quomodo | existimes in te subjecto inextenso recipi posse speciem, ideamve corporis quod extensum est? Seu enim talis species procedit ex corpore, illa haud dubie corporea est, habetque partes extra partes, atque adeo extensa est: seu aliunde impressa est, quia necessarium semper est, ut repræsentet corpus extensum, oportet adhuc, ut habeat partes, & perinde extensa sit⁵¹⁶.

Si è visto che nella concezione gassendiana della sensazione (eccezion fatta, parzialmente, per la vista, al cui darsi concorre anche l'emissione, la trasmissione e la riflessione dei raggi luminosi) la specie sensibile, una sostanza sottile emessa da ogni corpo percettibile a partire dalla sua superficie e ricevuta dagli organi di senso perché si produca nella mente un'idea corrispondente, gioca un ruolo centrale⁵¹⁷. Alla specie, che procede dal corpo, si deve attribuire una corporeità (che, per quanto fine, la rende omogenea, nella costituzione, rispetto agli organi di senso su cui agisce e nei quali induce modificazioni) e quindi un'estensione⁵¹⁸.

Come si è potuto vedere nel paragrafo precedente, non risulta problematico che la specie sia recepita e trasmessa dalle strutture corporee, proprio in ragione dell'omogeneità tra i due termini del processo, che consente la reciproca azione e passione. Ciò che sembra impossibile concepire, invece, è il darsi di un simile processo a partire da una concezione immaterialistica dell'anima, poiché, in tal caso, sarebbe necessario prevedere in qualche sua fase il passaggio dalla dimensione materiale della conoscenza sensibile a quella immateriale dell'idea e della sua presenza nello spirito. Volendo tener ferma l'immaterialità dell'anima, ad un certo punto il processo dovrebbe prevedere un salto dall'aspetto fisico della trasmissione dell'informazione proveniente dai sensi (specie sensibile, organi sensoriali, spiriti, nervi, cervello) a quello immateriale della rappresentazione, contenuta nella mente.

⁵¹⁶ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 294-295.

⁵¹⁷ *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 129: «[...] tenuis illa substantia, quæ [...] effluxit, & in intellectu recepta, inque Ideam conformata est».

Per la sezione relativa alla specie sensibile si veda, *supra*, 1.4.2.1.

⁵¹⁸ *Cfr. Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 295: «Seu enim talis species procedit ex corpore, illa haud dubie corporea est, habetque partes extra partes, atque adeo extensa est: seu aliunde impressa est, quia necessarium semper est, ut repræsentet corpus extensum, oportet adhuc, ut habeat partes, & perinde extensa sit».

A sostegno della corporeità dell'anima, oltre alle incongruenze che Gassendi individua nel modello opposto, principalmente riconducibili all'impossibilità di azione tra sostanze disomogenee, vi sono anche alcune evidenze relative al ruolo che il cervello gioca all'interno dei processi di pensiero.

In un brano della *Dubitatio II in Meditationem II*, Gassendi sostiene che l'anima veda e senta con occhi e orecchie (aspetto, questo, su cui ci si è già soffermati sia in questo paragrafo che nel primo capitolo, in cui si è analizzata la psicofisiologia gassendiana della sensazione), ma anche che pensi attraverso il cervello:

Cur non possis igitur esse adhuc ventus, vel potius tenuissimus spiritus, qui calore cordis ex purissimo sanguine, aliundeve aut ab alia causa exciteris, ferveris, & fusus per membra vitam illis tribuas, & cum oculo videas, cum aure audias, cum cerebro cogites [...] ⁵¹⁹

Nel cervello si individua, dunque, l'organo fondamentale di cui l'anima si avvale per esercitare le funzioni di pensiero; alla base e a fondamento di questa relazione vi è la comune costituzione dell'anima (che è materia, benché sottile) e del cervello (anch'esso materia, ma grossolana, di quella che compone il corpo).

La dipendenza dell'anima dal cervello ai fini del realizzarsi delle funzioni cognitive è tale, si aggiunge nella *Dubitatio VI in Meditationem II*, da far sì che uno stato di sofferenza, di fatica e di malessere di quest'organo influisca negativamente sulla qualità del pensiero:

Siquidem illo perturbato perturbaris ipsa, eodem oppresso opprimeris; & si quæ rerum species ex eo excidant, non retines ipsa ullius vestigium ⁵²⁰.

Nella stessa *dubitatio* si dice che il cervello contiene le tracce di percezioni passate, costituendo di fatto la sede materiale della memoria, e che dunque, se un determinato pensiero, una volta concepito, per qualche motivo non vi lasciasse traccia, non potrebbe essere richiamato in alcun modo in un secondo momento.

Sull'imprescindibilità del cervello per la rammemorazione si ritorna nell'articolo 4 delle *Instantiae VI in Meditationem II*, in cui, assumendo appunto che senza tracce mnestiche non si possa ricordare alcunché si sia concepito in precedenza, si osserva che, senza il coinvolgimento del cervello, non possa prodursi alcuna forma di pensiero che

⁵¹⁹ *Dubitatio II in Meditationem II*, DM 41.

⁵²⁰ *Dubitatio VI in Meditationem II*, DM 72.

richieda necessariamente la memoria di cognizioni passate (ad esempio il ragionamento, impossibile senza la memoria delle premesse)⁵²¹:

[...] cum facultas interior habeat intus & cerebrum, & in eo hærentia specierum vestigia ex organis, functionibusve sensuum externorum transmissa, impressave; imo & vestigia propriarum actionum, & uno verbo omnia necessaria ad reflectendum comparata⁵²².

Per rendere di nuovo presente quanto concepito in precedenza, infatti, il senso interno deve necessariamente rivolgersi alle tracce (*vestigia*) impresse nel cervello da cognizioni pregresse, e in particolare dalle percezioni compiute dal soggetto mediante i sensi esterni.

5.1.3. L'immortalità dell'anima corporea

La presentazione della concezione corporea dell'anima da parte di Gassendi, e dunque l'affermazione che essa, al pari degli altri corpi, sia costituita da particelle di materia, sebbene del tipo più sottile e leggero, apre la strada all'interrogativo circa la sua immortalità una volta separata da corpo grossolano a cui, durante la vita dell'uomo, si mescola occupando i piccoli spazi lasciati vuoti dalle parti più spesse⁵²³.

Gassendi affronta il tema dell'immortalità dell'anima corporea, nella *Disquisitio*, declinando la questione in modo alquanto inaspettato, ma coerente rispetto alle modalità di presentazione della teoria della corporeità dell'anima. Se di quest'ultima, infatti, si era specificato di poterne sostenere la validità esclusivamente all'interno del dominio filosofico (e di abbracciare per fede, invece, la dottrina dell'incorporeità), anche nel proporre i modi di un'ipotetica sussistenza dell'anima materiale dopo la separazione dal corpo a cui è legata ci si mantiene lontani da ogni discorso escatologico. Ciò che si afferma, infatti, non è la possibilità di conservazione dell'anima nella sua integrità, bensì la persistenza di ognuna delle minuscole particelle che la compongono, considerata singolarmente, isolatamente rispetto a tutte le altre. L'immagine utilizzata da Gassendi nella *Dubitatio IV in Meditationem VI* per descrivere la sopravvivenza dell'anima è quella

⁵²¹ Cfr. *Instantiæ VI in Meditationem II*, art. 4, DM 79-80: «[...] cum | nihil inferri sine præmissarum concessarum recordatione, quomodo fieri ista possunt sine vestigiis in cerebro? quomodo potest Mens independenter a cerebro ratiocinari?».

⁵²² *Instantiæ VI in Meditationem II*, art. 4, DM 80.

⁵²³ Al riguardo si veda, *supra*, 5.1.1.

del vapore odorifero che si spande da un frutto, e le cui particelle, sebbene allontanandosi sempre più l'una dall'altra nell'aria, continuano ad esistere e non si riducono al nulla («[...] vapor odoratus, dum e pomo exsiliens | in auras dispergitur»⁵²⁴). La prospettiva a cui si apre la strada nelle *Obiezioni* non riguarda l'anima unitariamente intesa, ma è relativa alle sue minime parti, che continuano ad esistere anche svincolate dal corpo grossolano a cui erano legate, in modo indipendente, senza che rimanga traccia della realtà che concorrevano a formare:

Siquidem cum fueris præterea corporea quædam seu tenuis substantia, non diceris ipsa in morte penitus evanescere, abireve plane in nihilum; sed per tui parteis dissipatas subsistere [...]⁵²⁵.

È possibile continuare a indicare le particelle che si trovano in questa particolare condizione di disgregazione con i nomi di *anima* e *mens*, aggiunge Gassendi, come se costituissero un tutto unitario, ma non in senso proprio. Altrettanto impropriamente si possono chiamare *res cogitans*, poiché, in questo stato, non sono in grado di compiere alcuna operazione:

[...] quantumcumque ob distractionem cogitatura amplius non sis, & neque res cogitans, neque mens, neque anima sis dicenda⁵²⁶.

Invece di considerare la questione dell'immortalità dell'anima in senso proprio, la si trasforma, di fatto, in un'altra, relativa alla incorruttibilità, e dunque all'eternità, dei minimi costituenti della materia sottile (la risposta alla quale sembra richiamare la filosofia epicurea, che già dagli anni '20 del secolo, e dunque ben prima della redazione delle *Obiezioni*, era oggetto dell'interesse e dello studio di Gassendi).

L'inadeguatezza della risoluzione operata mediante tale declinazione della questione sembra essere segnalata dallo stesso Gassendi nell'articolo 2 delle *Instantiæ III in Meditationem VI*, in cui, dopo aver segnalato come alcuni Padri della Chiesa fautori della concezione dell'anima come corpo sottile⁵²⁷ si fossero interrogati sull'immortalità di quest'ultima una volta separata dal corpo grossolano, sottolinea come l'immortalità

⁵²⁴ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 297-298.

⁵²⁵ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 298.

⁵²⁶ *Dubitatio IV in Meditationem VI*, DM 298.

⁵²⁷ Il riferimento a sostenitori della concezione corporea dell'anima è riferito, secondo Rochot (*Cfr.* DR 588, n. 555), a Origene.

dell'anima implichi necessariamente il fatto che non si realizzi alcuna disgregazione o scomposizione (questo il senso in cui si interpreta *inexoluta*, riferito all'anima, in contrapposizione con *solutus*, riferito al corpo dopo la morte):

Nempe cum etiam multi Patrum existimatint animam seu mentem esse tenue corpus; adhuc tamen requisierunt, an superesset immortalis cum separaretur a corpore, crasso nempe hoc, seu membris constante; idq; quoniam sive corporea, sive incorporea secundum se sit, quæstio est, num sic distinguatur a crasso hoc corpore, ut ipso soluto, inexoluta permaneat⁵²⁸.

La capacità risolutiva della tesi gassendiana in relazione alla questione dell'immortalità dell'anima in *Obiezioni ed Instantie* si deve valutare, quindi, in modo differente a seconda della prospettiva adottata nel considerare la problematica. In senso proprio, si può dire che non si preveda una reale sopravvivenza dell'anima corporea, ma una sua disgregazione per allontanamento delle minuscole parti che la compongono. In senso improprio, invece, si può dire che essa sopravviva alla morte del corpo, che sia *immortale*, in quanto tutti i suoi costituenti minimi continuano ad esistere separatamente gli uni dagli altri, sebbene non formando più una realtà unitaria.

5.2. L'anima brutorum

Nella *Disquisitio Metaphysica* alla trattazione gassendiana relativa alla natura e alle funzioni dell'anima umana si accompagna una riflessione riguardo alla possibilità di riconoscere un'anima agli animali, oltre che all'uomo. I rilievi gassendiani sul tema si concentrano nella prima parte della *Dubitatio VI in Meditationem II*, che è opportuno ripercorrere per isolare i tratti principali del pensiero dell'obiettore sull'*anima brutorum*.

Gassendi riprende, in primo luogo, la definizione operativa dell'anima proposta da Cartesio⁵²⁹ nella *Seconda Meditazione* («*Sed, inquis, Quid sum igitur? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoq; & sentiens*»⁵³⁰). Egli sottolinea, in primo luogo, che nell'elenco delle prerogative

⁵²⁸ *Instantie III in Meditationem VI*, art. 2, DM 278.

⁵²⁹ Circa la questione del pensiero degli animali e dell'*anima brutorum* nel pensiero e nella produzione di Cartesio, si veda LANDUCCI, S., *Una cosa che pensa. La mente in Cartesio*, Firenze, Le Monnier, 2021, pp. 31-48.

⁵³⁰ *Dubitatio VI in Meditationem II*, DM 71.

dell'anima proposto da Descartes rientrano i due tipi di pensiero costituiti dalla sensazione e dall'immaginazione:

Multa heic dicis, in quibus singulis non hæreo, in hoc uno hæreo, quod te rem sentientem dicis. Id nempe mirum, cum jam ante asserueris oppositum. An dicere forte voluisti esse præter te facultatem corpoream residentem in oculo, aure, cæterisque organis, quæ species rerum sensilium excipiens sensationem ita inchoet, ut tu deinde perficias, ipsaque sis, quæ revera videas, audias, & cætera sentias? Hac nempe de causa, ut puto, tam ipsam sensationem, quam etiam imaginationem, cogitationis speciem facis⁵³¹

Poiché è evidente che gli animali siano capaci di sensazione e si è ammesso che quest'ultima competa all'anima, sembra che a questi ultimi, almeno relativamente a questo tipo di pensiero, si debba riconoscere un'anima non dissimile da quella umana⁵³²:

Id porro esto: sed vide tamen, an non quæ sensio in brutis est; cum non sit tuæ absimilis, cogitatio quoque; dici valeat; sicque in ipsis etiam Brutis Mens sit non dissimilis tui?⁵³³

Il darsi negli animali di sensazioni analoghe a quelle umane, sulla base del quale si ritiene di poter affermare che in essi sia presente un'anima, sembra compatibile con la presenza nei bruti di tutte le strutture necessarie. Essi dispongono, infatti, di nervi, di spiriti animali che vi scorrono per trasmettere i dati percettivi e di un cervello, in cui il principio che sovrintende alla sensazione può trovare la propria sede (è chiaro che ci si riferisca, in questo caso all'anima corporea, come dimostra anche il seguito della *dubitatio*) :

*Ego, inquires, arcem in cerebro tenens, excipio quicquid per spiritus nervis traductos renunciatur; sicque apud me peragitur sensio, quæ dicitur fieri toto corpore. Esto: sed sunt in Brutis nervi, sunt spiritus, est cerebrum, est in cerebro principium cognoscens, quod renunciata per spiritus pari modo excipiat, sensationemque perficiat*⁵³⁴.

Si introduce, poi, un ulteriore argomento, sostenendo che, sebbene l'essere umano sia l'esponente più importante della categoria, di fatto appartenga all'insieme degli

⁵³¹ *Dubitatio VI in Meditationem II*, DM 71. L'ipotesi che Cartesio sostenga la presenza di una facoltà corporea che risiede negli organi di senso, che ricevono le specie sensibili, sembra richiamare quella proposta dallo stesso Gassendi nei brani già considerati in relazione all'anima corporea e al suo ruolo nella sensazione. Si veda, in particolare, il brano di *Dubitatio II in Meditationem II*, DM 41, riportato, *supra*, in 5.1.1.

⁵³² Cfr. TORERO-IBAD, A., «La question de l'âme des bêtes chez Descartes et Gassendi», in A. Torero-Ibad, *Débats politiques et philosophiques au XVIIème siècle*, Québec, PUL, 2009, p. 31.

⁵³³ *Dubitatio VI in Meditationem II*, DM 71.

⁵³⁴ *Dubitatio VI in Meditationem II*, DM 71.

animali (*quemadmodum licet homo sit præstantissimum animalium, non eximitur tamen ex animalium numero*). In ragione di questa comune animalità, sembra che le operazioni di pensiero dell'uomo, rispetto a quelle dei bruti, differiscano non per natura, ma per grado. Anche i principi da cui esse procedono risultano essere di un medesimo tipo; tra di loro sussiste una differenza esclusivamente quantitativa, che si traduce nello scarto tra i livelli di perfezione caratteristici del pensiero umano e di quello animale⁵³⁵:

Dices, *illud principium in Brutorum cerebro, non esse aliud, quam Phantasiam, sive facultatem imaginatricem. At tu ostende te aliud in cerebro esse, quam Phantasiam, imaginatricemve humanam, Quærebam mox ante criterium, quo te probares aliam; at non es, opinor, illud allatura. Afferes sane operationes longe præstantiores, quam quæ eliciuntur a Brutis: At quemadmodum licet homo sit præstantissimum animalium, non eximitur tamen ex animalium numero; ita quamvis tu exinde proberis imaginari, cum sis Phantasiarum præstantissima, non eximere tamen ex numero earum. Nam & quod te mentem specialiter voces, nomen esse potest dignioris, sed non diversæ propterea naturæ*⁵³⁶.

Per dimostrare una differenza di natura, almeno parziale, tra sé e i bruti, sintomatica del possesso di un'anima incorporea, oltre che di quella materiale, l'uomo dovrebbe dar prova di poter compiere alcune operazioni di pensiero in modo del tutto indipendente dal cervello. Sembra che questo, tuttavia, non accada, e che nell'uomo, così come nella bestia, ogni pensiero sia condizionato dal cervello e dal suo stato. Se quest'ultimo è confuso o sofferente, tali condizioni si ripercuotono anche sul pensiero, così come, se le specie provenienti dalle cose non vi giungono, in esso non rimane alcuna loro traccia:

Sane, ut te esse diversæ (hoc est, ut contendis, incorporeæ) naturæ probares, deberes quandam operationem alia ratione exserere, quam exserant Bruta: ac nisi extra cerebrum, | saltem independenter a cerebro: quod tamen non facis. Siquidem illo perturbato perturbaris ipsa, eodem oppresso opprimeris; & si quæ rerum species ex eo excidant, non retines ipsa ullius vestigium⁵³⁷.

Nel seguito della *dubitatio*, la trattazione subisce una deviazione. Si esamina la tesi, proposta da Cartesio, per cui tutte le azioni dei bruti, incluse quelle di pensiero, si compiono secondo un impulso cieco (*impulsione cæca*) risultante dal moto degli spiriti e del funzionamento degli organi degli animali, allo stesso modo in cui i movimenti di un

⁵³⁵ Cfr. TORERO-IBAD, A., «La question de l'âme des bêtes chez Descartes et Gassendi», in A. Torero-Ibad, *Débats politiques et philosophiques au XVIIème siècle*, Québec, PUL, 2009, p. 36.

⁵³⁶ *Dubitatio VI in Meditationem II*, DM 71.

⁵³⁷ *Dubitatio VI in Meditationem II*, DM 71-72.

automa o delle lancette di un orologio derivano dalla loro sola costituzione meccanica interna⁵³⁸:

*Fiunt omnia, inquis, in Brutis impulsione cæca spirituum, cæterorumque organorum; eo modo, quo in horologio, machinave alia peraguntur motus*⁵³⁹.

Relativamente alle funzioni vitali e ai processi fisiologici, Gassendi riconosce che ciò sia valido non solo per i bruti, ma anche per gli uomini. Egli si chiede, tuttavia, se non si possa affermare che le percezioni sensibili e le passioni inneschino azioni eseguite esclusivamente per cieco impulso, dunque istintivamente, nell'uomo come nei bruti:

Sed utcumque id verum sit circa functiones cæteras, ut nutritionis, pulsationis arteriarum, & simileis, quæ ipsæ quoque pari ratione peraguntur in homine; asseri-ne potest vel actiones sensuum, vel quas passionis animæ dicunt, exseri in Brutis cæco impetu, non exseri vero in nobis?⁵⁴⁰

Il ragionamento di Gassendi prende le mosse dalla descrizione dei processi percettivi che hanno luogo nell'animale. Se un osso trasmette la propria specie, e questa colpisce l'occhio di un cane, che ne viene impressionato, essa giunge all'anima, nella quale si imprime con forza (*quasi hamulis*). Una volta che l'anima ha percepito l'osso, ne è attratta – come da sottilissime ed invisibili catene (*quasi catenulis subtilissimis*) – e, con essa, il corpo in cui ha sede:

Emittit ossa in oculum canis sui speciem, quæ in cerebrum usque trajecta, quibusdam quasi hamulis hæret animæ: ipsaque anima proinde, & cohærens ipsi totum corpus quibusdam quasi catenulis subtilissimis rapitur ad ossam⁵⁴¹.

Allo stesso modo, una volta che la specie di una pietra ha colpito i sensi del cane ed è arrivata ad imprimersi nella sua anima, quest'ultima e il relativo corpo vengono indotti da una tendenza spontanea – come quasi da un bastone (*vectis instar*) – ad allontanarsene e rifuggirla. Gassendi si chiede se questi processi non si verificano forse in modo analogo nell'uomo, sebbene in relazione ad altri oggetti.

⁵³⁸ Cfr. TORERO-IBAD, A., «La question de l'âme des bêtes chez Descartes et Gassendi», in A. Torero-Ibad, *Débats politiques et philosophiques au XVIIème siècle*, Québec, PUL, 2009, p. 36.

⁵³⁹ *Dubitatio VI in Meditationem II*, DM 72.

⁵⁴⁰ *Dubitatio VI in Meditationem II*, DM 72.

⁵⁴¹ *Dubitatio VI in Meditationem II*, DM 72.

Emittit etiam lapis intentatus sui speciem, quæ vectis instar animam propellat, corpusque una abigat, seu fugere cogat. Sed non-ne hæc eadem in homine fiunt? Nisi fortassis alius est modus quo fieri ista concipis, quemque si doceas, valde obstringas?⁵⁴²

Si può obiettare che sia peculiarità dell'uomo, riconducibile proprio al possesso di un'anima, frenare o inibire l'istinto, in forza del quale sarebbe indotto a ricercare o a rifuggire determinati oggetti. Sembra, però, che qualcosa di analogo avvenga anche nei bruti; non è raro, infatti, che un cane, pur temendo i rimproveri e le percosse, si avventi ugualmente sull'osso che percepisce come desiderabile:

*Ego, inquis, libera sum, estque in mea potestate, ut hominem æque a fuga, & prosecutione avertam. Sed nempe facit idem in Bruto cognoscens illud principium, & licet canis nihil interdum minas ictusque reveritus, in ossam conspectam prosiliat, quam facit homo sæpe similia*⁵⁴³.

La trattazione include, infine, la dimensione del linguaggio⁵⁴⁴. Contro chi afferma che gli animali (l'esempio considerato nella *dubitatio* è ancora una volta quello del cane) emettano i propri versi per istinto, e che il solo essere umano lo faccia per scelta, Gassendi sostiene in primo luogo che anche nel linguaggio degli uomini ci sia una consistente componente istintiva e legata all'impulso. In secondo luogo, sottolinea come anche nell'espressione animale, specularmente, si dia un potere di scelta, e che questo sia particolarmente visibile nei casi e nei contesti in cui l'istinto è più intenso. Racconta, quindi, a riprova di ciò, di aver visto un cane capace di imitare a proprio piacimento dei suoni acuti e gravi, anche se variavano velocemente e in modo inaspettato:

*Latrat, inquis, canis mero impetu, & non ex delectu, ut loquitur homo. Sed & caussæ homini sunt, ut loqui censeatur ex impetu: nam & quod tribuis delectui, ex majore impetu est, & suus quoque Bruto delectus, ubi major est impetus. Vidi certe canem sic latratum suum attemperantem ad lituum, ut omneis soni acuti, gravis, lenti, celeris mutationis imitaretur: quantumcumque illæ pro lubitu, & ex inopinato aut crebrescerent, aut producerentur*⁵⁴⁵.

I casi menzionati fanno pensare che agli animali si debba riconoscere, così come la capacità percettiva e discorsiva, anche la ragione:

⁵⁴² *Dubitatio VI in Meditationem II*, DM 72.

⁵⁴³ *Dubitatio VI in Meditationem II*, DM 72.

⁵⁴⁴ Cfr. TORERO-IBAD, A., «La question de l'âme des bêtes chez Descartes et Gassendi», in A. Torero-Ibad, *Débats politiques et philosophiques au XVIIème siècle*, Québec, PUL, 2009, p. 37.

⁵⁴⁵ *Dubitatio VI in Meditationem II*, DM 72.

Ratione, inquis, carent Bruta. Sed nimirum carent humana, non sua: adeo proinde ut non videatur *αλογα* dicenda, nisi comparata ad nos, seu ad nostram speciem, cum alioquin *λογος*, seu Ratio tam videatur esse generalis, posseque illis attribui, quam facultas cognoscens, sensusve internus⁵⁴⁶.

Il motivo per cui si tende a non riconoscere che i bruti siano capaci di linguaggio e ragionamento è, per Gassendi, il medesimo: si utilizzano, come metro di giudizio, il linguaggio e la ragione nella forma e nel grado in cui si presentano nell'uomo. Non si realizza, tuttavia, che tali facoltà negli animali e negli umani differiscano solo quantitativamente, quindi per grado, e non per natura:

Dicis *ea non ratiocinari.* Verum, cum non ratiocinentur tam perfecte, deque tot rebus, ac homines; & ratiocinentur tam perfecte, deque tot rebus, ac homines; & ratiocinantur tamen, & nihil videtur discriminis, nisi secundum magis, & minus. Dicis *ea non loqui.* Sed cum non proferant voces humanas (scilicet homines non sunt) proferunt tamen proprias, iisque tu nos nostris perinde utuntur. *Potest, inquis, etiam delirus plureis voces contexere ad aliquid significandum; cum nihilominus id non possit Brutorum | sapientissimum.* Sed vide, an sis satis æquus, qui voces humanas exigit in Bruto, nec attendis ad proprias. Verum hæc longioris sunt disquisitionis⁵⁴⁷.

L'intera *dubitatio* mira a dimostrare che tra umani e bruti si diano delle profonde analogie relativamente alle operazioni che tendenzialmente si attribuiscono invece ai soli uomini, e si riconducono al possesso di un'anima particolare. Se tali attività differiscono, in bruti e umani, solo per grado e non per natura, sembra che esse possano derivare da un medesimo principio, un'*anima* della medesima natura.

Vi sono, quindi, due possibilità. La prima è negare che sia i bruti che gli uomini possiedano un'anima; ciò equivarrebbe ad affermare, però, relativamente ai processi percettivi, cognitivi, linguistici e razionali umani, un improbabile meccanicismo integrale, negando ogni sorta di libertà e di scelta. Strada, questa, che risulta senz'altro impraticabile. La sola seconda opzione, dunque, sembra essere realmente percorribile: ritenere che gli animali possiedano un'anima della medesima natura rispetto a quella umana, capace di compiere operazioni di natura analoga, ma in forma diversa o con risultati meno perfetti⁵⁴⁸.

⁵⁴⁶ *Dubitatio VI in Meditationem II, DM 72.*

⁵⁴⁷ *Dubitatio VI in Meditationem II, DM 72-73.*

⁵⁴⁸ *Cfr. BELLIS, D., «Cinquièmes Objections et Réponses», in Les Méditations Métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire, a cura di D. Arbib, Parigi, Vrin, 2019, p. 321.*

CAPITOLO SESTO – LA CAUSALITÀ

La consistente presenza del tema della causalità all'interno della *Disquisitio Metaphysica* riflette l'importanza che la questione assume nell'ambito delle *Meditazioni*, in particolare nell'ambito delle prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio proposte nella *Terza Meditazione*. Sono relative a quest'ultima (*in Meditationem III*), infatti, le *dubitationes* e le *instantiae* che si esamineranno in questo capitolo, cercando di restituire i peculiari aspetti e le principali declinazioni della dottrina gassendiana della causalità.

6.1. Realtà e forma in causa ed effetto

Tra gli aspetti relativi alla causalità presi in esame da Gassendi vi è il principio secondo il quale è necessario che nella causa non ci sia meno realtà di quanta ce n'è nel suo effetto, presentato da Cartesio nella *Terza Meditazione* («Jam vero lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effectum⁵⁴⁹»). Nella *Dubitatio V in Meditationem III* la validità di tale principio viene circoscritta all'ambito della sola causalità materiale, mentre viene messa in discussione relativamente alla causalità efficiente:

Assumis consequenter manifestum esse naturali lumine tantumdem ad minimum debere esse in causa efficiente & totali, quantum in effectum est: idque ut inferas, tantumdem saltem esse debere realitatis formalis in causa ideæ, quantum objectivæ in Idea est. Passus nempe hic etiam grandis, & in quo non-nihil consistendum sit. Primo vulgare illud dictum, nihil esse in effectum, quod non sit in causa, videtur debere potius de materia, quam de efficiente intelligi⁵⁵⁰

La specificazione dell'ambito di validità del principio si giustifica osservando, contro l'opinione comune, che l'effetto non debba trarre necessariamente la realtà dalla propria

⁵⁴⁹ *Meditationes*, III, AT VII 40, B Op I 734. Il principio viene di seguito declinato, da Cartesio, anche in relazione alla realtà obiettiva, ossia al contenuto, delle idee. Qualunque sia il grado di realtà obiettiva posseduto dall'idea, si sostiene, dev'essere posseduto almeno in ugual misura, in termini di realtà formale, dalla sua causa: «Atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas objectiva. [...] Quod autem haec idea realitatem objectivam hanc vel illam contineat potius quam aliam, hoc profecto habere debet ab aliqua causa in qua tantumdem sit ad minimum realitatis formalis quantum ipsa continet objectivæ» (*Meditationes*, III, AT VII 41, B Op I 734).

⁵⁵⁰ *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 128.

causa efficiente, ma possa anche mutuarla da altri enti, che si configurano come sue cause ad altro titolo:

Quippe efficiens externum est, & diversæ plerumque intelligi. Quippe efficiens externum est, & diversæ plerumque naturæ ab effectu. Et quamvis effectus dicatur habere realitatem ab efficiente; habet tamen, non quam efficiens habeat necessario in se, sed quam mutuari aliunde possit⁵⁵¹

Tra i numerosi esempi di ciò che si possono trarre dall'ambito artistico e tecnico, Gassendi considera il rapporto sussistente tra la casa e l'architetto. Se, da un lato, è vero che la casa non può esistere senza qualcuno che la concepisca e la progetti, dall'altro è evidente che la realtà dell'edificio non deriva dall'architetto, ma dai materiali utilizzati per la costruzione, che egli non produce e indica soltanto come disporre.

Patet res perspicue in effectu artis. Nam quamvis domus habeat totam suam realitatem ab artifice; artifex tamen illam non a se, sed aliunde acceptam tribuit⁵⁵².

È analogo il caso dell'azione del Sole, che non produce la realtà degli enti, ma fa sì che essa, offerta loro dalle rispettive cause materiali, subisca vari mutamenti, dando luogo a processi di alterazione e di generazione:

Idem facit Sol, cum materiam inferiorem varie commutat, variaque animalia | procreat; imo etiam parens, a quo licet proles habeat materiæ aliquid, illud tamen non ut a principio efficiente, sed ut a materiali habet [...]⁵⁵³

Diverso è, invece, il caso della generazione della prole, processo all'interno del quale il genitore assume la funzione non di causa efficiente, ma di causa materiale (offrendo la materia che andrà a costituire il figlio) e non di principio che orienta e guida la disposizione:

[...] imo etiam parens, a quo licet proles habeat materiæ aliquid, illud tamen non ut a principio efficiente, sed ut a materiali habet.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 128.

⁵⁵² *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 128-129.

⁵⁵³ *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 128-129.

⁵⁵⁴ *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 128-129.

La questione della validità del principio si riprende nell'articolo 3 delle *Instantiae V in Meditationem III*⁵⁵⁵, dove si riafferma la necessità di circoscriverlo all'ambito della sola causalità materiale e di non ritenerlo valido in relazione all'efficiente. A sostegno di tale posizione si richiamano gli esempi proposti nei brani corrispondenti delle *Quinte Obiezioni*, tratti dal dominio naturale (la generazione del vivente, l'azione del sole) e dall'ambito della tecnica (il ruolo dell'architetto nella produzione della casa):

Dixeras tu *manifestum esse naturali lumine tantundem ad minimum esse in causa efficiente, quantum in effectu*: Ego ut ostenderem manifestum non esse, opposui debuisse te potius loqui de causa materiali, quam de causa efficiente; & exemplo rem declaravi in artis, naturæque effectibus⁵⁵⁶.

Nell'articolo si specifica che, sebbene la materiale venga comunemente considerata una causa a pieno titolo, tale appellativo si debba riservare, propriamente parlando, alla sola causa efficiente. Gassendi ritiene dunque che *causa* ed *efficiens* siano di fatto sinonimi, indicando entrambi il principio che produce l'effetto, come un autore, un artefice (*principium a quo*, esprime un complemento d'agente). La causa materiale non è altro, invece, che il principio dal quale la causa propriamente detta, l'efficiente, trae la materia costitutiva del proprio effetto (*principium ex quo*, esprime un complemento di materia):

Addo me ex abundantis admisisse modum loquendi vulgarem, quo Materia dicitur causa; quandoquidem proprie loquendo solum efficiens causa est; adeo ut causa, & efficiens Synonyma sint, & utraque vox significet principium, a quo, & materia, nihil aliud, quam materia sit, & significet principium ex quo⁵⁵⁷.

Un'ulteriore questione sulla causalità che viene affrontata nella *Dubitatio V in Meditationem III* è relativa alla somiglianza della forma della causa a quella dell'effetto. Ogniquale volta si ha a che fare con una *causalità eminente*, ossia con una situazione in cui l'effetto è di perfezione minore rispetto alla causa, non si dà tra i due termini una medesima o simile forma, ma quella causa è superiore (*eminet*) rispetto a quella

⁵⁵⁵ All'articolo si farà spesso riferimento, nel paragrafo, in quanto costituisce una sezione delle *Instantiae* autenticamente parallela rispetto alla *Dubitatio V in Meditationem III*, di cui riprende le questioni e le tesi, per ribadire o ampliarle. Tale tendenza a riprendere e approfondire negli articoli delle *instantiae* le tesi presentate nella *dubitatio* corrispondente, riscontrabile molto di frequente nella *Disquisitio*, risulta qui evidente.

⁵⁵⁶ *Instantiae V in Meditationem III*, art. 3, DM 135.

⁵⁵⁷ *Instantiae V in Meditationem III*, art. 3, DM 136.

dell'effetto. Anche nei casi in cui il grado di perfezione della causa è simile a quello del suo effetto, la somiglianza o la comunanza della forma tra i due è solo possibile, e non necessaria. In nessuno di questi casi, tuttavia, neanche in quello di una *causalità formale* i cui termini presentino una somiglianza di forma, si deve ritenere che si compia una trasmissione della forma (o una “cessione” parziale, come Gassendi sembra quasi descriverla, ipotizzando che la causa «partiatu suam formam cum effectum») all'effetto, da parte della causa:

Quod objicis, esse effectus debere vel formaliter, vel eminenter contineri in causa, nihil amplius arguit, quam effectum aliquando habere formam similem formæ suæ causæ, aliquando dissimilem, & imperfectionem quidem, adeo ut forma causæ supra illam emineat. Sed non sequitur ut propterea vel eminens causa det aliquid de suo esse, vel quæ continet formaliter, partiatu suam formam cum effectum [...]⁵⁵⁸.

A sostegno della negazione della possibilità della cessione della forma, Gassendi propone un esempio relativo alla generazione dei viventi, osservando che il padre non si priva di una parte della propria anima razionale per trasmetterla al figlio:

[...] Nam & quamvis id fieri videatur in generatione viventium, quæ est ex semine; non dices tamen, opinor, patrem, cum generat filium, resecare dareque illi rationalis animæ partem⁵⁵⁹.

La questione si collega a quella della preformazione dell'effetto nella causa, che Gassendi affronta nel seguito della *dubitatio*. Si può dire che l'effetto sia contenuto nella causa efficiente solo intendendo che essa possa agire su una determinata materia per realizzarlo:

Uno verbo, causa efficiens non alia ratione continet effectum, quam quatenus illum ex certa materia adumbrare potest ac perficere⁵⁶⁰.

La questione viene ripresa nell'articolo 3 delle *Instantiæ V in Meditationem III*, adducendo varie ragioni a sostegno dell'impossibilità di una preesistenza dell'effetto nella sua causa efficiente. Tale eventualità, in primo luogo, sarebbe contraddittoria, in quanto, se l'effetto preesistesse nella causa, non avrebbe bisogno di essere prodotto da

⁵⁵⁸ *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 129.

⁵⁵⁹ *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 129.

⁵⁶⁰ *Dubitatio V in Meditationem III*, DM 129.

quest'ultima e la sua genesi dovrebbe essere ricondotta ad un'ulteriore causa che non lo contenesse. In secondo luogo, l'effetto non può essere contenuto nella causa, dunque esistere in essa, in quanto entrambi termini si costituiscono effettivamente come tali solo nell'istante in cui il primo è prodotto dalla seconda:

Hoc certe loco nemo non dicit Effectum præexistere in caussa; Et tamen Primo effectus non præexistit, quoniam, si præexisteret, existeret, cum non existeret tamen supponatur. Secundo, neque præexistit, neque existit unquam in caussa; sed existit solum, sive fit a caussa; idque eo tempore, quo fit; Nam de antecedente dicitur solum fieri potuisse, & consequente factus fuisse a caussa.⁵⁶¹

Nel seguito dell'articolo, Gassendi sostiene che l'effetto non possa preesistere neanche nella materia, ma solo esistere a partire dal momento in cui su di essa si esercita l'azione della causa efficiente. Prima di tale istante, in cui l'effetto e la causa si costituiscono come tali, si può dire solo che l'effetto *possa essere formato* nella materia. Dopo tale istante, si può dire solo che l'effetto *sia stato formato* nella materia:

Tertio neque præexistit, existitve quidem in ipsa materia, sed existit solum, seu fit ex materia, & eo quidem tempore, quo existit, aut fit; nam antecedente, aut consequente dicitur solum fieri potuisse, & factus fuisse ex materia⁵⁶².

Sino al momento in cui causa ed effetto si costituiscono come tali, non si può affermare nient'altro che l'esistenza della sola materia, intesa in se stessa. A partire da tale istante, invece, l'effetto non *preesiste* in una certa materia, ma semplicemente *esiste*:

Quarto proinde dici non potest aliquid effectus præexistisse in materia, sed fuisse potius ipsa materia: siquidem materia non fuit suiipsius subiectum, sed ipsamet sua entitas⁵⁶³.

Nel seguito dell'articolo Gassendi considera l'eventualità che l'effetto possieda qualcosa della materia della causa efficiente. Il verificarsi di questa possibilità si deve ricondurre all'ente causante non in quanto principio efficiente, bensì principio materiale:

Addo rursus, me non abs re dixisse, tametsi interdum effectus habeat aliquid de efficientis materia, ea ratione tamen ab ipso non ut ab efficiente, sed ut a materiali principio pendere⁵⁶⁴.

⁵⁶¹ *Instantiae V in Meditationem III*, art. 3, DM 136.

⁵⁶² *Instantiae V in Meditationem III*, art. 3, DM 136.

⁵⁶³ *Instantiae V in Meditationem III*, art. 3, DM 136.

⁵⁶⁴ *Instantiae V in Meditationem III*, art. 3, DM 136.

Secondo la concezione gassendiana, può succedere che un medesimo ente si configuri al tempo stesso come principio efficiente e materiale di un determinato effetto. In tal caso, tuttavia, la somiglianza si dovrà ricondurre ad una trasmissione parziale della materia (e non ad una cessione della forma, possibilità che in precedenza era già stata negata), dalla causa all'effetto:

Innuere enim volui, cum Efficiens hujusmodi est, ut resecare aliquid ex se ipso non valeat, [...] ⁵⁶⁵.

Nell'articolo si ribadisce, infine, l'impossibilità della preesistenza dell'effetto nel suo principio efficiente, proponendo l'esempio del rapporto tra il manufatto e l'artefice:

[...] tum nihil plane, quod in effectu sit, præexistisse in efficiente; qua ratione se habet effectus artis respectu artificis, ac se habere debet effectus naturæ respectu causæ immaterialis ⁵⁶⁶.

In tal caso, si conclude, non si verifica una reale preesistenza dell'effetto (l'artefatto) nella causa (l'artigiano), bensì la sola presenza della sua idea e di quella della sua produzione nell'intelletto dell'artigiano ⁵⁶⁷:

Dicere etiam fuisse in intellectu causæ propter Ideam, eo tantum sensu potest admitti, quod ejus faciendi Idea in intellectu causæ fuerit; cum alioquin effectus neque sit ipsa Idea, neque omnino aliquid, quod in intellectu exstiterit, sed quidpiam plane extra ipsum ⁵⁶⁸.

6.2. Una causa può agire su se stessa?

Nella *Dubitatio VI in Meditationem III* si apre la riflessione relativa alla possibilità che una causa agisca su se stessa:

⁵⁶⁵ *Instantiæ V in Meditationem III*, art. 3, DM 136.

⁵⁶⁶ *Instantiæ V in Meditationem III*, art. 3, DM 136.

⁵⁶⁷ Alcune delle configurazioni causali presentate sino a questo punto, e segnatamente quelle in cui la causa e l'effetto sono costituite rispettivamente da genitore-generato, Creatore-creatura e artigiano-artefatto, sono riprese nell'articolo 5 delle *Instantiæ X in Meditationem III* (DM 193) «Sed nemo non videt optimam rationem, quod per generationem a parente filius habeat eandem naturam cum patre, & fit secundum omnes sui parteis, etiam internas similis patri; per creationem vero a Deo homo nullo modo habet eandem cum Deo naturam, neque sit ei secundum omnia, etiam essentialia attributa conformis. Contra vero, ut per operationem fabri constructa domus est naturæ a fabro diversæ, & est tamen plane similis Ideæ, quam faber in mente concepit; ita per Creationem a Deo homo est diversæ naturæ a Deo, & est tamen prorsus conformis Ideæ, quam Deus ab æterno habuit [...]».

⁵⁶⁸ *Instantiæ V in Meditationem III*, art. 3, DM 137.

Cogitanti certe mihi quorsum fieri possit, ut neque visus seipsum videat, neque intellectus seipsum intelligat; illud in mentem subiit, quod nihil agat in seipsum: quippe nec manus (aut in ipsa digitus summus) se verberat; nec pes sibi calcem impingit.⁵⁶⁹

La presentazione della questione, della posizione di Gassendi e delle argomentazioni a suo sostegno, in tale sezione delle *Obiezioni*, è estremamente scarna: ci si limita a sostenere che nessuna causa possa agire su se stessa, adducendo come esempio la facoltà dell'intelletto e il senso della vista, che non possono divenire oggetto della propria azione, e il piede, la mano, il dito della mano, che non possono toccare se medesimi.

Uno sviluppo più compiuto dell'argomentazione si colloca, invece, nell'articolo 2 delle *Instantiae VI in Meditationem III*, in cui la trattazione prende le mosse dalla considerazione del movimento, che, specifica Gassendi, si può compiere solo a condizione che in esso si diano due termini, che ne costituiscano l'inizio e la fine, il limite di partenza e quello d'arrivo:

Sed mihi quidem visum est superfluum argumentum subicere, ubi tam manifestum fuit actionem, & passionem, idem esse cum motu: adeo ut cum omnis motus habeat terminum a quo, & terminum ad quem, ut loquuntur, ipsa actio sit ab agente, tanquam a termino a quo, & passio sit in patiente, tanquam in termino, ad quem; sintque agens, & patiens proinde distincta, quod alias non essent duo termini, neque idcirco ullus motus⁵⁷⁰.

Così come nel movimento, anche all'interno di ogni contesto causale è necessario che si diano distintamente una dimensione attiva, costituita dall'*agente* da cui l'azione procede, e una dimensione passiva, costituita dal *paziente* (in cui il processo trova l'obiettivo a cui tendere, la propria conclusione). È da escludere, dunque, che una causa possa agire su se stessa, poiché, in tal caso, le due dimensioni del processo finirebbero per coincidere, non esisterebbero come termini distinti.

Nel seguito dell'articolo, Gassendi richiama e precisa l'esempio della mano proposto nella *dubitatio*, tentando di prevenire un'obiezione cartesiana:

Vnde & contentus fui adferre exemplum de manu; &, ne cavillareris manum agere in seipsam, quatenus digito extremo volam pulsas (quanquam tunc non tota manus agit in seipsam, sed una pars manus in aliam) idcirco accepi exemplum de digito summo, qui se jam non pulset; & de calce, quæ utcumque possit in aliam partem ejusdem corporis impingi, non tamen in seipsam potest⁵⁷¹.

⁵⁶⁹ *Dubitatio VI in Meditationem III*, DM 138.

⁵⁷⁰ *Instantiae VI in Meditationem III*, art. 2, DM 141.

⁵⁷¹ *Instantiae VI in Meditationem III*, art. 2, DM 141.

Ritenendo che Descartes, per sostenere la possibilità dell'azione di una causa su se stessa, possa portare l'esempio dell'estremità del dito della mano che tocca il palmo, Gassendi evidenzia che, in tal caso, non sarebbe l'intera parte anatomica ad agire su se stessa, bensì una sola sua porzione ad agire su di un'altra. La punta del dito della mano, così come il tallone del piede, pur potendosi portare su qualsiasi altra parte del corpo, non riesce in alcun modo a premersi contro se stessa.

Più avanti, nell'*instantia*, si controbatte all'esempio della trottola, portato da Cartesio nelle *Quintae Responsiones* contro la tesi gassendiana⁵⁷², illustrando i motivi per cui in tal caso l'azione dell'ente su se stesso è solo apparente:

*Nam, inquis, cum turbo se in gyrum vertit, Nunquid ista conversio actio est, quam in seipsum exercet? DEUM immortalem! nisi non aut manus, aut scutica fuit, quæ in orbem acta hanc impressit vertiginem?*⁵⁷³.

Si sottolinea che, nonostante la trottola, mentre ruota, sembri agire su se stessa, è in realtà la mano ad imprimere ad essa il movimento. Un ragionamento analogo si propone esaminando della freccia che vola nell'aria; essa non trae da sé il movimento, ma questo le viene impresso dalla corda dell'arco, a sua volta messa in tensione dalla trazione esercitata dal braccio e dalla mano dell'arciere:

*Nisi non eadem est ratio, quæ sagittæ transvolantis per aërem. Et quamvis forte diciturus sis sagittam habere eum motum non ab arcu, aut manu, sed a seipsa; idcirco-ne idem aget in seipsum? Certe dici quidem potest pars agere in partem, hoc est pars sequens quælibet ab usque capulo impulso a chorda in quamlibet antecedentem, hoc est ad usque cuspidem [...]*⁵⁷⁴.

Se anche la freccia traesse da sé il movimento, questo sarebbe impresso da una sua parte (quella più vicina alla corda in tensione) a quella adiacente, e così via, sino alla punta. Neanche in tal caso, dunque, si produrrebbe un'autentica azione dell'intera freccia su se stessa (in tal caso, inoltre, specifica Gassendi, la freccia resterebbe immobile, poiché le forze agenti su di essa sarebbero uguali in ogni direzione, annullandosi) o di una sua sola

⁵⁷² *Responsiones*, V, AT VII 367, B Op I 1168 (DM 139): «Atque etiam dari possunt alia exempla in rebus corporeis; ut cum turbo se in gyrum vertit, nunquid ista conversio actio est quam in se ipsum exercet?».

⁵⁷³ *Instantiae VI in Meditationem III*, art. 2, DM 142.

⁵⁷⁴ *Instantiae VI in Meditationem III*, art. 2, DM 142.

parte (questa porzione dovrebbe muoversi senza, però, trasmettere il moto alle altre sezioni della freccia, a cui è unita):

[...] at non propterea eadem pars in seipsam, aut tota sagitta in totam sagittam; alioquin enim tam esset actio a cuspidem in capulum, quam a capulo in cuspidem, sicque sagitta non magis progrediretur, quam regrederetur, foretque adeo immobilis⁵⁷⁵.

Gassendi spiega, infine, riprendendo l'esempio precedente, come il moto della trottola possa verificarsi senza che essa agisca su se stessa. Ciò può avvenire a causa della disposizione delle sue parti: organizzate circolarmente e non in linea retta, trasmettono il movimento le une alle altre secondo un ordine determinato e consecutivo. L'impulso che si origina da una delle sue parti, una volta raggiunta l'ultima secondo l'ordine, torna a spingere quella da cui è partito; si produce così un gran numero di giri completi, senza che l'intera trottola (o una sua parte) agisca realmente su se stessa:

Quare & quod turbo vertatur in orbem, tum modus impressionis tum figura facit, ob quam partes non directe, ut in sagitta, sed orbiculariter dispositæ sunt, seseque proinde in orbem quidem, sed ordine tamen, sive successive propellunt: Adeo ut una aliqua prima designata, postquam impressio ordinate pervenerit ad ultimam, impellatur ab ipsa, ut sibi contigua, sicque revolutiones plures peragantur, neque propterea aut eadem pars in seipsam, aut totus turbo in se totum agat; conversave sit actio, quam turbo in seipsum exerceat; nisi eo modo, quo, dum homo sua manu femur suum percutit, hanc percussione actionem dices, quam homo in seipsum exerceat, ac ideo concludas idem agere in seipsum⁵⁷⁶.

6.3. L'attività della causa e la permanenza dell'effetto

Una delle questioni legate alla causalità a cui si dedica molto spazio nella *Disquisitio* è relativa alla possibilità che l'effetto continui ad essere anche quando la causa da cui è stato prodotto cessa di esistere o, pur continuando ad esistere, smette di agire.

La trattazione del tema, nelle *Quinte Obiezioni*, occupa la *Dubitatio IX in Meditationem III*; Gassendi la inaugura introducendo la distinzione tra due differenti ordini di effetti:

Nam sunt nonnulli quidem effectus, qui ut perseverent, neque momento quolibet deficient, indigent præsentia, continuaque efficientia causae, per quam primum esse cœperunt, cujusmodi est solis lux: (quanquam hujusmodi effectus non tamen idem reipsa sunt, quam æquivalenter, ut de fluminis aqua

⁵⁷⁵ *Instantiae VI in Meditationem III*, art. 2, DM 142.

⁵⁷⁶ *Instantiae VI in Meditationem III*, art. 2, DM 142.

dicitur:) at videmus alios, qui perseverent non modo ea causa, quam agnoscunt, non amplius agente, sed, si velis, etiam corrupta, redactaque in nihilum. Hujus generis sunt tot res genitæ, factæque, ut recensere pigeat: sufficitque te esse unam ex illis, quæcunque tandem tui causa sit⁵⁷⁷.

Alcuni, come ad esempio la luce del sole, per continuare ad essere in un dato momento hanno bisogno che nel medesimo istante si diano anche la presenza e l'attività delle cause che li hanno prodotti⁵⁷⁸. Altri, invece, continuano ad essere anche quando la causa non agisce più o, addirittura, quando si corrompe e si riduce a niente; questo è il caso dei risultati di generazione e produzione, e dunque anche dell'uomo.

Presentate le due classi di effetti, si apre una parentesi per replicare alla tesi cartesiana, presentata nella *Terza Meditazione*, dell'indipendenza di ogni istante dell'esistenza dell'ente rispetto a quelli che lo precedono e lo seguono⁵⁷⁹. Si sostiene di non poter concepire nulla che sia più connesso e inseparabile che i momenti consecutivi dell'esistenza dell'ente. Si aggiunge, poi, di non comprendere in che modo l'indipendenza delle parti del tempo abbia ricadute in relazione alla produzione e alla conservazione dell'ente (e, dunque, come Descartes possa farne conseguire che, per continuare ad esistere, l'ente debba necessariamente essere conservato in ogni istante dalla propria causa)⁵⁸⁰:

At partes tui temporis non dependent aliæ ab aliis. Heic instari posset, quænam sit excogitabilis res, cujus partes sint a se invicem inseparabiles magis? inter cujus parteis sit inviolabilior series, & connexio? cujus quæ sunt partes posteriores possint minus averti, magis cohærere, magis dependere a prioribus? Sed ne hæc urgeamus, quid propterea facit hæc seu dependentia, seu independentia partium temporis, quæ externæ sunt, successivæ sunt, activæ non sunt, ad tui productionem, reproductionemve? Profecto nihil magis, quam fluxus, ac pertransitio partium aquæ, ad productionem, reproductionemve alicujus rupis, quam fluvius præterfluit⁵⁸¹.

Gassendi riconosce che un ente non debba necessariamente esistere in un dato istante solo per il fatto di essere esistito in quello che l'ha preceduto. Ritiene, tuttavia, che, se esso smettesse di esistere, la ragione non si dovrebbe ricercare nella mancata conservazione

⁵⁷⁷ *Dubitatio IX in Meditationem III*, DM 165.

⁵⁷⁸ Relativamente alla permanenza degli effetti appartenenti a questa categoria, si ammette la necessità di una continua azione di conservazione da parte della causa che consista in una sorta di continua produzione o di nuova creazione che si realizzi istante dopo istante. *Cfr. Dubitatio IX in Meditationem III*, DM 166: «Dicis, proinde esse manifestum naturali lumine, conservationem a creatione non nisi ratione differre. Sed quomodo est manifestum, nisi forte in ipsa luce, effectibus-ve similibus?».

⁵⁷⁹ *Cfr. Meditationes*, III, AT VII 48-49, B Op I 744: «Quoniam enim omne tempus vitæ in | partes innumeras dividi potest, quarum singulae a reliquis nullo modo dependent [...]».

⁵⁸⁰ *Cfr. Meditationes*, III, AT VII 49, B Op I 744: «[...] ex eo quod paulo ante fuerim, non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet»

⁵⁸¹ *Dubitatio IX in Meditationem III*, DM 165.

esercitata dalla causa che l'ha prodotto, bensì in una fragilità intrinseca che lo porta progressivamente a sparire, o nell'azione di un'ulteriore causa capace di distruggerlo:

*At ex eo quod paulo ante fueris, non sequitur te nunc esse debere. Credo sane: verum non ex eo, quod causa requiratur, quæ | te de novo creet: sed quod non tenetur abesse causa: quæ te possit destruere, vel tu non debeas in te habere imbecillitatem, qua tandem deficias*⁵⁸².

È probabile, dunque, che qualcosa esisterà ancora in un prossimo futuro, se avrà in sé forse sufficiente per farlo e non sopraggiungerà alcuna causa esterna capace di corromperlo⁵⁸³:

*Verum est in te aliqua vis, qua possis existimare te quoque paulo post futuram: non tamen necessario, aut indubie, quia illa tua vis, seu naturalis constitutio, quæcumq; ea sit, eo non extenditur, ut omnem causam corruptentem, seu internam, seu externam arceat. Quare & futura es, quod vim habeas, non quæ te de novo producat, sed quæ, ut perseveres, præstare sufficiat, nisi corrumpens causa superveniat.*⁵⁸⁴

Si può ritenere che gli effetti di questo genere dipendano dalla loro causa, dunque, non perché questa li abbia continuamente conservati e ri-creati, ma solo per il fatto che essa li abbia prodotti un'unica prima volta:

*Quod autem colligis, dependere te ab aliquo ente diverso a te, bene colligis; non tamen quasi de novo ab eo producaris; sed quasi producta ab ipso olim fueris*⁵⁸⁵.

I motivi della trattazione, che occupa l'intera *Dubitatio IX*, si ritrovano nelle *Instantiæ IX in Meditationem III* a partire dall'articolo 1, in cui si prende nuovamente in esame l'ipotesi della necessità della conservazione come continua produzione:

⁵⁸² *Dubitatio IX in Meditationem III*, DM 165-166.

⁵⁸³ Tali questioni vengono riprese negli articoli 2 e 4 delle *Instantiæ IX in Meditationem III*. Nell'articolo 2 si specifica che il tempo non abbia, da solo, alcun ruolo nella corruzione degli enti, ribadendo che, al contrario, sia necessario l'intervento di una causa fisica per far sì che essi si usurino sino a cessare di esistere: «Heinc est ille vulgaris error, quo poetice dicunt *Tempus edax rerum*; Sane enim tempus nihil deterit, sed Physicæ sunt causæ, quæ nisi uno, saltem alio tempore deterunt, ac destruunt» (*Instantiæ IX in Meditationem III*, art. 2, DM 173).

L'ente che permane, si ribadisce nell'articolo 4, non solo non presenta alcuna tendenza spontanea ad annichilirsi, ma possiede in sé un determinato grado di forza che non gli permette di prodursi nuovamente, ma solo di mantenersi nell'esistenza e, per essere distrutto, deve subire l'azione positiva di una causa fisica esterna: «[...] Quod dixerim, *vim esse in te, non quæ te de novo producat, sed quæ, ut perseveres, præstare sufficiat, nisi corrumpens causa superveniat* [...]» (*Instantiæ IX in Meditationem III*, art. 4, DM 176).

⁵⁸⁴ *Dubitatio IX in Meditationem III*, DM 166.

⁵⁸⁵ *Dubitatio IX in Meditationem III*, DM 166.

Quippe cum lapidem videmus, fieri eum potuisse intelligimus; at fieri illum continuo minime intelligimus. Quemadmodum enim, ut aliquid fiat, debet non esse, ita, ut continuo fiat, debet continuo non esse: quomodo autem dici potest continuo non esse, quod continuo esse deprehenditur? quomodo item fieri continuo, quod idem plane, individuumque immutabiliter perseverat?⁵⁸⁶

Considerando l'ente, è più facile concepire un suo unico passaggio all'essere, piuttosto che una continua azione da parte della sua causa, volta a mantenerlo nell'esistenza. Il darsi di una simile conservazione risulta implausibile, inoltre, poiché, per venire continuamente prodotto, l'ente dovrebbe continuamente non essere, o almeno presentare in ogni istante una tendenza spontanea a ridursi al nulla. L'esperienza non sembra offrire valide ragioni per ritenere che ciò accada; osservando gli enti, al contrario, si rileva un'esistenza continua, eccetto nel caso in cui intervenga una causa distruttrice esterna.

La permanenza dell'ente, prosegue Gassendi, non si deve intendere come un processo; è, al contrario, la condizione dell'oggetto il cui passaggio dal non-essere all'essere si è dato una sola volta e si è concluso. Non ha senso dire, dunque, che una causa *faccia continuare ad esistere* il proprio effetto, ma solo che *abbia fatto sì che fosse*; non si può dire che *continui a formarla* nei vari istanti della sua esistenza, ma solo che in passato *le abbia dato l'essere e l'abbia formata*:

[...] adeo ut, cum in esse perseverans non fiat, sed facta supponatur, non censeatur proprie habere causam in esse, sed habuisse causam cur esset; & cum interdum dicitur habere causam sui esse, intelligatur caussa, | quæ præbuerit esse, seu quæ fecerit; non quæ deinceps præbeat, seu faciat.⁵⁸⁷

L'ente, una volta divenuto tale, per sussistere non ha bisogno di una causa che lo conservi, bensì, semplicemente, che non intervenga una causa a distruggerlo. Una causa che dovesse preservare l'ente dagli eventuali agenti in grado di corromperlo non sarebbe, per questo, responsabile attiva del suo esistere o del suo permanere. Esempi di cause conservatrici come quelle descritte, presentati da Gassendi, sono la mano che devia la freccia e le impedisce di colpire il capo di un uomo, e, ancora, colui che impedisce la demolizione di un edificio. Nonostante si debba attribuire a queste cause la mancata distruzione dell'uomo destinatario del dardo e dell'edificio (questo il senso in cui è possibile considerarle, *moraliter*, datrici dell'essere), queste non si possono ritenere

⁵⁸⁶ *Instantiae IX in Meditationem III*, art. 1, DM 169.

⁵⁸⁷ *Instantiae IX in Meditationem III*, art. 1, DM 169-170.

responsabili di un'autentica produzione dell'ente (datrici dell'essere *physice*), al pari, rispettivamente, del genitore e del costruttore:

Et quamvis esse perinde dicas dare alicui rei esse, ac impedire ne esse illi adimatur; patet profecto, physice quidem perinde non esse, sed moraliter, ut loquuntur, solum; cum si quis telum in caput alicujus directum avertat, destructorive ædium obsistat, non ea, quæ pater, aut opifex faciat.⁵⁸⁸

Nel seguito dell'articolo si riprende la distinzione tra i due generi di effetti presentata nella *dubitatio*, tornando a considerare, in primo luogo, l'esempio della luce del Sole, rappresentativo degli effetti che durano nel tempo solo a condizione che anche la causa che li ha prodotti continui ad esistere. La luce del sole che si vede illuminare le cose e diffondersi nell'aria non è numericamente una e identica, ma si rinnova attimo dopo attimo; essa è, dunque, sempre diversa. Questa fluisce continuamente, come da una fonte, dal Sole, che per questo motivo è da considerare una causa *secondo il divenire (in fieri)*, al pari della sorgente da cui scaturisce l'acqua che riempie il letto di un fiume. Il Sole, dopo aver prodotto in un determinato istante la luce, proprio effetto, la lascia separare da sé, per dare posto ad altra e nuova luce:

Deinde exemplum de Sole nihil juvat ad unius, ejusdemque numero, sive singularis, ac individuae rei conservationem probandam. Siquidem Sol non modo non est conservator, seu causa luminis in esse; sed videtur etiam causa in fieri deterioris longe conditionis, quam quilibet artifex. Etenim lux Solis, quæ perseverare videtur in aëre, una, eademque numero non est, sed continenter nova, ac nova; eo modo quo aqua perseverare visa in profluente, non eadem individua est, sed continenter alia, ac alia; adeo ut non immerito Sol dicatur esse fons lucis; quatenus ut fons continenter novam aquam suppeditat, ita Sol quoque novam lucem; idque seu lux sit substantialis quidam effluxus; seu qualitas quædam emanans; seu [...] continua motio. Quare & tantum abest, ut Sol conservet lucem semel productam, ut potius ipsam evanescere, ac perire sinat, ejusque loco aliam numero distinctam substituat.⁵⁸⁹

Se, per via di questi aspetti, il Sole si può definire causa della propria luce *secondo il divenire*, i costruttori e i genitori sono *causa secondo l'essere (in esse)* rispettivamente degli edifici che costruiscono e dei figli che generano, in quanto tali effetti, una volta prodotti, continuano ad essere senza alcun ulteriore intervento della loro causa. Non si realizza in loro una continua distruzione, alla quale una causa conservatrice debba porre rimedio operando una continua nuova produzione:

⁵⁸⁸ *Instantiæ IX in Meditationem III*, art. 1, DM 169-170.

⁵⁸⁹ *Instantiæ IX in Meditationem III*, art. 1, DM 170.

Vnde & potest quidem dici causa in fieri, sed nullo modo causa in esse; estque proinde similis non artifici domum constituti, quæ deinceps constet, sed artifici, si quis talis sit, a quo non prius domus sit exstructa, quam corruat, quique eodem momento aliam inchoet, ipsaque rursus corruente aliam, haud absimiliter ruituram⁵⁹⁰.

Questo vale nonostante gli enti corporei, soprattutto animati, siano soggetti ad una continua sostituzione delle particelle da cui sono costituiti. Essi permangono, dal punto di vista complessivo, e loro esistenza si percepisce come continua:

Agitur heic autem de rebus creatis, quæ eadem numero, individuæque perseverant. Et licet res corporeæ, ac potissimum animatæ in continuo quasi partium fluxu, & novarum partium substitutione versentur; attamen & ipsa saltem partium substantia, sive materia incorrupta, & sine fluxu, ac substitutione manet⁵⁹¹.

6.4. La serie infinita di cause

Tra le questioni riguardanti la causalità prese in esame a partire dalla considerazione critica delle prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio contenute nella *Terza Meditazione* vi è quella relativa alla possibilità di una serie infinita di cause. Descartes, nell'ambito della seconda prova, aveva negato che si potesse dare un progresso all'infinito nella serie delle cause, precisando che tale impossibilità riguardasse principalmente il tempo presente:

Satis enim apertum est nullum hic dari posse progressum in infinitum praesertim, cum non tantum de causa, quae me olim produxit, hic agam, sed maxime etiam de illa quae me tempore praesenti conservat⁵⁹².

La tesi dell'impossibilità del progresso all'infinito è condivisa da Gassendi, ma, si specifica nella *Dubitatio IX in Meditationem III*, solo in relazione a particolari successioni causali:

Neque absurdum probaveris progressum istum infinitum, nisi simul probes coepisse aliquando mundum, ac ideo fuisse parentem primum, cujus parens non fuerit. Infinitus certe progressus videtur duntaxat absurdus in causis ita inter se connexis, subordinatisq;, ut inferior agere sine superiore

⁵⁹⁰ *Instantiae IX in Meditationem III*, art. 1, DM 170.

⁵⁹¹ *Instantiae IX in Meditationem III*, art. 1, DM 170.

⁵⁹² *Meditationes*, III, AT VII 50, B Op I 746: «Satis enim apertum est nullum hic dari posse progressum in infinitum praesertim, cum non tantum de causa, quae me olim produxit, hic agam, sed maxime etiam de illa quae me tempore praesenti conservat».

movente non possit: ut dum lapis quidpiam impellit, impulsus a baculo, quem impellit manus, vel cum infimus annulus catenæ pondus trahit, tractus ispe a superiore, & iste ab alio; sic enim perveniendum est ad unum movens, quod primum moveat⁵⁹³.

Le serie di cause per le quali è assurdo pensare ad un progresso all'infinito sono quelle in cui ogni elemento è legato a quello che lo precede da una sorta di dipendenza, tale che questo non possa produrre alcun effetto se non in quanto ricettore, a propria volta, dell'azione dell'elemento *precedente* o *superiore*. Come esempio di questo tipo di serie si propone l'immagine della catena, nella quale ogni anello si può muovere solo in quanto mosso dal precedente, e così via, sino a giungere all'anello iniziale, che imprime il moto originario. Non è assurdo considerare la possibilità di un progresso all'infinito, invece, per le serie di cause i cui elementi sono tali che, distrutto il precedente o superiore, il seguente o inferiore possa sussistere e sia capace di agire e produrre effetti:

At in causis ita ordinatis, ut priore destructa, ea quæ ab illa pendet, supersit, possitque agere, non videtur esse perinde absurdum. Heinc cum dicis, *satis apertum, progressum heic infinitum non dari*: Vide an fuerit adeo apertum Aristoteli, | qui persuasus tantopere fuit nullum fuisse parentem primum⁵⁹⁴.

La medesima distinzione si presenta anche nell'articolo 5 delle *Instantiæ IX in Meditationem III*, distinguendo tra le serie di cause *essenzialmente subordinate* o *subordinate secondo l'essere*, per le quali il progresso all'infinito è possibile, e la serie di cause *accidentalmente subordinate* o *subordinate secondo il divenire*, relativamente alle quali è assurdo ritenere che esso si dia:

Et ne id verti posset in dubium, rem consequenter exposui, declaravique tibi probandum absurdum esse progressum in infinitum, non in causis essentialiter subordinatis, seu in esse, ut de quibus non esset quæstio; sed de accidentario subordinatis, seu in fieri, cujusmodi sunt parentes, seu Pater, avus, proavus, abavus, atavus, tritavus, & cæteri, quibus non existentibus, possunt filii, nepotes, pronepotes, & cæteri agere, fierive pari modo causæ⁵⁹⁵.

Il richiamo a quanto sostenuto nella *dubitatio* si esplicitato nel seguito dell'articolo, ribadendo che il progresso all'infinito è impossibile per le cause dipendenti in modo tale che l'inferiore non possa agire senza la superiore:

⁵⁹³ *Dubitatio IX in Meditationem III*, DM 166.

⁵⁹⁴ *Dubitatio IX in Meditationem III*, DM 166-167.

⁵⁹⁵ *Instantiæ IX in Meditationem III*, art. 5, DM 178.

*Quoniam fateor absurdum esse in caussis ita inter se connexis, ut inferior sine superiore agere non possit. Et non-ne hoc lepidum est? Dixi ego absurdum in istis caussis [...]*⁵⁹⁶

e che non lo sia, invece, per quelle che possono sussistere e agire una volta distrutta la precedente⁵⁹⁷:

*Ergo infirmavi, quod addidi, cum dixi non esse absurdum in aliis ita ordinatis, ut priore destructa, ea quæ ab illa pendet, supersit, agereque possit?*⁵⁹⁸

⁵⁹⁶ *Instantiae IX in Meditationem III*, art. 5, DM 178.

⁵⁹⁷ Cfr. SCRIBANO, E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma, Carocci, 2021, p. 67.

⁵⁹⁸ *Instantiae IX in Meditationem III*, art. 5, DM 178.

CONCLUSIONE

Gassendi contra Cartesium e pro domo sua: le due nature di Quinte Obiezioni e Instantiae

L'intento polemico delle *Quinte Obiezioni* e nelle *Instantiae* contenute nella *Disquisitio Metaphysica* non è oggetto di discussione. In esse si sviluppa evidentemente una consistente, puntuale e rigorosa critica delle posizioni, dei metodi e dei contenuti presentati nelle *Meditazioni* e ripresi nelle *Quinte Risposte* cartesiane.

Nel presente lavoro ci si è proposti di far luce, invece, su un'altra dimensione dei medesimi testi. L'ipotesi di partenza era che, parallelamente all'obiettivo critico nei confronti della filosofia cartesiana delle *Meditazioni* e delle *Responsiones Quintae*, Gassendi avesse portato avanti il progetto di presentare alcuni aspetti rilevanti della propria concezione filosofica, e dunque avesse, in alcune occasioni, temporaneamente derogato al dichiarato fine polemico e opposizionale di *Objectiones Quintae* e *Instantiae*.

Tale teoria, concepita sulla base di un'analisi preliminare della *Disquisitio*, è stata sottoposta alla prova dei testi in un lavoro di ricerca che si è svolto in più momenti, tra loro differenti per natura ed obiettivi. In primo luogo, è stato necessario sottoporre le *Obiezioni Quinte* e le *Instantiae* ad una puntuale ed integrale ricognizione dei contenuti; ricognizione che è stato necessario estendere alle *Quinte Risposte* e alla *Lettera a Monsieur Clerselier del 12 gennaio 1646*, sebbene tali testi cartesiani non fossero oggetto diretto dello studio, affinché da questa fase iniziale della ricerca emergesse un'immagine il più possibile compiuta e completa della controversia tra i due autori.

I materiali di tale schedatura, in seguito, sono stati sottoposti ad una nuova analisi, volta ad individuare, all'interno dei testi, i brani che rispondessero non ad un obiettivo polemico, contenendo una confutazione di contenuti e metodi degli scritti cartesiani, bensì espositivo, presentando aspetti ed elementi propri del pensiero di Gassendi. L'esame ha portato non solo a confermare la presenza di sezioni di natura espositiva all'interno della *Disquisitio*, ma anche a rilevare che esse siano numericamente rilevanti e talvolta molto estese. Già in questa fase della ricerca si è potuta confermare l'ipotesi che Gassendi in *Objectiones Quintae* ed *Instantiae*, naturalmente non rinunciando a

sviluppare la linea polemica e critica rispetto al pensiero cartesiano, che costituisce il motivo dichiarato e fondamentale della redazione dei due scritti, abbia portato avanti in parallelo una trattazione di natura espositiva ed argomentativa, alla quale ha affidato la presentazione di proprie dottrine e posizioni.

Nel momento successivo della ricerca, i brani così isolati sono stati catalogati tematicamente. Quest'operazione ha permesso, in primo luogo, di valutare quali argomenti e questioni abbiano costituito principalmente l'oggetto delle parentesi espositive inserite da Gassendi nella *Disquisitio*: la teoria della conoscenza (dalla genesi dell'idea alla descrizione delle facoltà); la riflessione sulla sostanza, che tocca le questioni della sua esistenza come sostrato degli accidenti e della sua conoscibilità; l'indagine sull'idea di Dio, di cui Gassendi esamina il contenuto reale e la possibile genesi; la riflessione sulle prove dell'esistenza di Dio, che si sviluppa nell'articolazione di una prova teleologica e nella critica della prova *a priori* cartesiana, che costituisce l'occasione per la presentazione di una particolare concezione dell'esistenza; la presentazione di una teoria della corporeità dell'anima umana e la riflessione, in parte associata, relativa all'esistenza di un'*anima brutorum*; la disamina di alcune specifiche questioni relative alla causalità.

Nell'ultima fase ci si è occupati di valutare, infine, se i brani appartenenti a ciascuna delle suddette classi tematiche costituissero un sistema coerente di posizioni filosofiche. I capitoli del presente lavoro raccolgono, in particolar modo, i risultati di questo momento conclusivo della ricerca, ossia del tentativo di compiere una lettura sinottica delle tesi, relative alle medesime questioni, esposte da Gassendi in *Obiezioni e Instantiae*.

Come il lettore ha potuto rilevare, i quadri d'insieme emersi da quest'ultima operazione di combinazione e sintesi, compiuta sui contenuti dei brani espositivi relativi ai singoli argomenti, non sono risultati ugualmente consistenti e organici. Lo si può constatare paragonando, ad esempio, della trattazione relativa alla teoria della conoscenza e quella riguardante la causalità.

La riflessione di Gassendi relativa alla teoria della conoscenza (capitolo I) si presenta assai articolata e completa; proprio per questo sembra si possa vedere in essa, più che in ogni altra, la conferma dell'ipotesi di lavoro iniziale, ossia della natura non esclusivamente polemica, ma anche espositiva, degli scritti che compongono la *Disquisitio*. Gassendi propone, come si è visto, una riflessione sull'idea, di cui esamina

la natura e la realtà e cerca di svelare la vera origine, fondamentalmente avventizia, dimostrando al contempo l'inesistenza di contenuti mentali autenticamente innati e fattizi. L'indagine si estende, poi, alle facoltà della sensazione, dell'immaginazione, dell'intelletto e della volontà; di ognuna di esse si studiano le caratteristiche, il funzionamento e i rapporti con le altre. Particolarmente compiuta è la trattazione riguardante la sensazione, che comprende innumerevoli esempi, una dettagliata descrizione dei processi fisiologici alla base della percezione sensibile e, addirittura, una riflessione sulle possibilità offerte dall'utilizzo degli strumenti ottici come il telescopio e il microscopio.

Non altrettanto ricca è la riflessione sulla causalità (capitolo VI). Essa, più che come la presentazione di un insieme di tesi tra loro collegate e complementari, si configura come la risoluzione di specifiche e isolate questioni relative al rapporto tra causa ed effetto (secondo il grado di realtà, la forma, la distinzione, la dipendenza) e alla possibilità di una serie causale infinita.

Anche relativamente alla sostanza (capitolo II) la trattazione non è particolarmente estesa; differisce da quella sulla causalità, tuttavia, per una maggiore organicità e unitarietà. Le questioni esaminate in relazione alla sostanza sono varie; comprendono la dimostrazione della sua esistenza come sostrato, inferibile a partire dagli accidenti, e la negazione di una sua conoscibilità attraverso la percezione.

Estesa e articolata è, ancora, l'indagine sulla conoscenza di Dio (capitolo III). Gassendi la sviluppa a partire dall'esame dell'idea di Dio posseduta dal soggetto, di cui descrive l'effettivo contenuto e valuta l'adeguatezza rispetto al referente reale. Di tale rappresentazione si propone di negare l'inneità, ipotizzandone l'origine per produzione (quasi fattizia) e per ricezione (quasi avventizia).

Il tema relativamente al quale il discorso gassendiano presenta i tratti di maggiore originalità è costituito dalle prove dell'esistenza di Dio (capitolo IV). In tale contesto si propongono, nella *Disquisitio*, una prova teleologica, ossia una dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dalle finalità riscontrabili nell'ambito naturale, alternativa rispetto a quelle cartesiane proposte nelle *Meditazioni*, e, nel contesto della critica della prova *a priori* di Descartes, un'inedita concezione dell'esistenza come non-perfezione e al tempo stesso come *condicio perfectionum*, destinata ad avere successo e ad essere più volte richiamata e ripresa nella storia del pensiero occidentale.

Gassendi presenta, infine, in modo ampio, con lunghe trattazioni e dettagliate argomentazioni, sebbene con l'atteggiamento ambiguo che si è già avuto modo di segnalare, anche la tesi della corporeità dell'anima (capitolo V). Trova spazio nella *Disquisitio*, anche la questione dell'*anima brutorum*; la possibilità di attribuire un'anima ai bruti, al pari che agli uomini, si sostiene ricorrendo ad argomenti assai vari, che toccano le dimensioni della fisiologia e della percezione sensibile, della libertà e dell'istinto, della razionalità e del linguaggio.

Sulla base dei risultati del lavoro di analisi e di ricerca, qui appena ripercorsi in sintesi, si è potuta verificare la presenza, all'interno dei testi gassendiani della *Disquisitio*, di numerosi e ampi brani di natura espositiva, a volte tali da formare una presentazione compiuta e coerente del pensiero dell'autore relativo a specifiche questioni. Alla luce di ciò, sembra si possa riconoscere alle *Obiezioni Quinte* e alle *Instantiae*, in aggiunta al carattere polemico, espressione dell'opposizione al pensiero cartesiano di *Meditazioni e Quinte Risposte*, un carattere espositivo e, dunque, un'importanza come fonti per la ricostruzione e lo studio del pensiero gassendiano degli anni della controversia con Descartes.

La *Disquisitio*: delle *Meditazioni gassendiane*?

Rilevata la consistente presenza di esposizioni del pensiero dell'obiettore all'interno di scritti composti, invece, al fine dichiarato di presentare osservazioni critiche relative alle *Meditazioni* e alle *Quinte Risposte* cartesiane, sembra opportuno considerare l'eventualità che, nel concepire i testi contenuti nella *Disquisitio*, Gassendi si sia posto il fine di inserire in essi, sebbene celatamente, un sistema di esposizioni tali da rendere le sole *Quinte Obiezioni*, in un primo momento, e l'insieme di *Dubitationes* e *Instantiae*, in un secondo, il luogo di presentazione di risposte, alternative a quelle cartesiane, sulle medesime questioni affrontate nelle *Meditazioni*.

La domanda è dunque la seguente: la *Disquisitio Metaphysica* contiene, sebbene in modo mascherato, una sorta di riscrittura dell'opera cartesiana, nella quale si risponde agli stessi interrogativi, ma sulla base delle tesi fondamentali del pensiero proprio di

Gassendi? O, in altri termini, nelle *Obiezioni e Instantiae* si nascondono, per così dire, delle *Meditazioni metafisiche gassendiane*?

Alcuni aspetti, rilevati nel corso dell'analisi dei testi, potrebbero far propendere per una risposta affermativa. Tra di essi, principalmente, il fatto che non solo i brani critico-polemici, come è naturale, ma anche i brani espositivi contenuti nella *Disquisitio* spesso riflettano i temi e le questioni affrontate da Cartesio nelle *Meditazioni*: l'indagine sulle possibilità e i limiti conoscenza, sulla genesi e la natura dell'idea, sulla possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio e di conoscerlo attraverso un'idea adeguata, sulla conoscibilità della sostanza, sulla causalità. Tutti questi nodi problematici, toccati dalla trattazione cartesiana, si ripresentano nelle parti espositive della *Disquisitio*, e le soluzioni e le risposte date loro da Gassendi risultano, effettivamente, assai distanti, se non antitetici, rispetto a quelle proposte da Descartes.

Ragioni di vario ordine portano tuttavia ad escludere che il progetto di Gassendi, nel redigere le *Obiezioni* e le *Instantiae*, sia stato quello di sviluppare tra le righe una vera e propria riscrittura delle *Meditazioni* in cui si dessero risposte differenti, espressione del proprio sistema di pensiero, alle questioni affrontate nell'opera cartesiana.

In primo luogo, se, da un lato, è vero che molti temi delle *Meditazioni* trovano corrispondenza nella *Disquisitio*, non sempre la loro trattazione, in questi ultimi testi, è consistente e completa, come si è visto. È ragionevole pensare che, se Gassendi avesse voluto produrre una trattazione parallela delle questioni affrontate nell'opera di Cartesio, avrebbe fatto sì che essa fosse caratterizzata dal medesimo grado di articolazione di quella di Descartes, affinché, ad un confronto, le due risultassero, sebbene radicalmente differenti, ugualmente valide, rigorose e compiute.

In secondo luogo, si deve pensare che, se anche Gassendi si fosse posto l'obiettivo di cui si è detto, la *Disquisitio* avrebbe costituito una sede poco idonea per la sua realizzazione. L'esposizione del pensiero proprio di Gassendi, in *Dubitationes e Instantiae*, presenta due particolari criticità: è vincolata al rispetto dell'ordine delle materie e dei contenuti scelto da Descartes nelle *Meditazioni* e, soprattutto, non può configurarsi che come una serie di parentesi inserite a margine della trattazione principale, costituita dalla presentazione dei rilievi critici sull'opera cartesiana, a cui entrambi i testi, per loro natura, si riferiscono. È ragionevole pensare, dunque, che Gassendi, qualora avesse realmente inteso presentare delle proprie personali *Meditazioni*, lo avrebbe fatto

in un altro scritto, indipendente. In tal modo, egli avrebbe potuto aggirare le limitazioni associate al genere letterario dei testi contenuti nella *Disquisitio*; avrebbe potuto godere di piena libertà nella trattazione, in relazione sia alla scelta dell'ordine dei contenuti che all'ampiezza del loro sviluppo; avrebbe presentato, infine, un trattato sistematico, coerente, completo e lineare, invece di richiedere al lettore di rintracciarne e ricomporne i frammenti, disseminati e nascosti in due scritti polemici anticartesiani.

L'ipotesi che la *Disquisitio* contenga un rifacimento in chiave gassendiana delle *Meditazioni*, dunque, pur risultando plausibile alla luce della corrispondenza delle materie e delle questioni oggetto di trattazione nei due scritti, per le ragioni esposte, non risulta valida. Essa, innanzitutto, non trova corrispondenza nei testi, che manifestano, è vero, un intento espositivo parallelo a quello polemico, come ci si è proposti di dimostrare, ma sono lontani dal contenere una reale riscrittura, sebbene occultata e asistemica, delle *Meditazioni*. Presuppone, inoltre, un agire antieconomico che sembra poco ragionevole attribuire a Gassendi: egli, pur sapendo di mettersi, già in partenza, in una posizione di svantaggio in confronto a Descartes, a causa della problematica sede editoriale, dei limiti derivanti dal genere letterario, dei vincoli comportati dall'obbligata aderenza di *Obiezioni* e *Instantiae* ai rispettivi testi cartesiani di riferimento, delle difficoltà associate all'inserire e nascondere un trattato "a pezzi" all'interno di scritti polemici e dal grado di oscurità di una simile trattazione agli occhi del lettore, avrebbe ugualmente preferito optare per tale possibilità, piuttosto che per la redazione di uno scritto autonomo.

Sulla base di quanto rilevato, si ritiene di dover concludere che la reale volontà di Gassendi non sia stata di nascondere delle proprie *Meditazioni gassendiane* nella *Disquisitio Metaphysica*, ma, più semplicemente, di inserire in essa, in modo manifesto, sebbene non dichiarato, delle rapsodiche presentazioni di alcuni aspetti del proprio pensiero, che in seguito avrebbero trovato un'esposizione maggiormente sistematica ed esaustiva in altri scritti e, in particolare, nel *Syntagma philosophicum*.

BIBLIOGRAFIA

D) FONTI

1. OPERE DI PIERRE GASSENDI

1.1. EDIZIONI DI RIFERIMENTO

Disquisitio metaphysica. Seu dubitationes, et instantiæ: adversus Renati Cartesii Metaphysicam & Responsa, Amsterdam, Joan Blaeu, 1644 [=DM]

Opera omnia in sex tomos divisa, 6 voll., Lione, Laurent Anisson, 1658 [=OO]

- *Syntagma Philosophicum*, in OO I 1-752, OO II 1-860
- *Philosophia Epicuri Syntagma*, in OO III 1-94
- *Exercitationum Paradoxicarum adversus Aristoteleos libri duo priores*, in OO III 95-210
[=*Exercitationes Paradoxicae*]
- *Examen Philosophiae Roberti Fluddi*, in OO III 211-268
- *Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam, et responsa*, in OO III 269-410 [= *Disquisitio Metaphysica*]
- *Epistola I. ad librum de Veritate ab Edoardo Herberto illustri Anglo conscriptum*, in OO III 411-419
- *Epistolae IV. De apparente magnitudine Solis humilis & sublimis*, in OO III 420-477
[=*De apparente magnitudine*]
- *Epistolae III. De motu impresso a motore translato*, in OO III 478-563 [= *De motu*]
- *Epistolae III. De proportione qua gravia decidentia accelerantur, quibus respondetur ad totidem R.P. Cazraei societatis Jesu respondetur*, in OO III 564-650 [= *De proportione*]
- *Epistola I. De Parheliis seu Solibus IV. Spuriis Romae circa verum visis anno M. DC. XXIX*, in OO III 651-662 [= *De Parheliis*]
- *Institutio Astronomica juxta Hypotheseis tam Veterum quam Copernici et Tychoonis Brahei*, in OO IV 1-65 [= *Institutio Astronomica*]
- *Oratio Inauguralis habita in regio parisiensi collegio*, in OO IV 66-73
- *Commentarii de Rebus Caelestibus, seu Observationes Caelestes ab anno 1618 in annum 1655*, in OO IV 75-498
- *Mercurius in Sole visus et Venus invisâ Parisiis, Anno M.DC.XXXI. Pro voto & admonitione Kepleri. Epistolae Duae cum observatis quibusdam aliis*, in OO IV 499-510
[=*Mercurius in Sole visus*]

- *Novem Stellae circa Iovem visae Coloniae exeunte Anno M.DC.XLII. & ineunte M. DC. XLIII. et de eisdem Petri Gassendi iudicium Epistola singulari contentum*, in OO IV 511-522 [= *Novem Stellae visae*]
- *Proportio gnomonis ad solstitialem umbram observata Massiliae, Anno M. DC. XXXVI. Pro VVendelini voto. Epistolae tres cum insertis quibusdam aliis*, in OO IV 523-536 [= *Proportio gnomonis*]
- *Diogenis Laertii liber decimus, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri cum nova Interpretatione & Notis*, in OO V 1-170
- *Vita Epicuri Philosophi Atheniensis*, in OO V 171-242 [= *De Vita et Moribus Epicuri*]
- *Vita Peireskii Senatoris Aquis-Sextiensis*, in OO V 243-362
- *Vita Tychonis Braheii Nobilis Dani Astronomorum Coriphei*, in OO V 363-496
- *Vita Nicolai Copernici Canonici Tornensis, Astronomi illustris*, in OO V 497-516
- *Vita Georgii Peurbachii & Ioannis Regiomontani Astronomorum celebrium*, in OO V 517-534
- *Abacus Sestertiorum seu de valore antiquae Monetae ad Gallicam nostram redactae iuxta Regium Edictum anni 1636. quo Argenti uncia taxata fuit solidis Turonicis 64*, in OO V 535-542
- *Romanum Calendarium compendiose expositum*, OO V 543-628
- *Manductio ad Theoriam, seu partem speculativam Musica*, OO V 629-658
- *Notitia Ecclesiae Diniensis*, OO V 659-724
- *Petri Gassendi Diniensis Ecclesiae praepositi et in Academia Parisiensi Matheseos regii professoris Epistolae*, in OO VI 1-545 [= *Petri Gassendi Epistolae*]

1.2. TRADUZIONI

Disquisitio metaphysica, seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et responsa; texte établi, traduit et annoté par B. Rochot, Paris, Vrin, 1962
[= DR]

Cinquièmes Objections, Présentation et notes par Didier Gil, in *Œuvres complètes. 4.-1. Méditations métaphysiques; Objections et réponses (I à VI)*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Gallimard, Paris, 2018, pp. 441-590 [= OV]

2. OPERE DI RENÉ DESCARTES

2.1. EDIZIONE DI RIFERIMENTO

Œuvres, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Vrin, Paris, 1964-1974 [=AT]

2.2. TRADUZIONI

Tutte le lettere 1619-1650, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e di J.-R. Armogathe, Bompiani, Milano, 2009 [=B]

Opere 1637-1649, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano, 2009 [=B Op I]

Opere postume 1650-2009, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano, 2009 [=B Op II]

Cinquièmes Objections, Présentation et notes par Didier Gil, in *Œuvres complètes. 4.-1. Méditations métaphysiques; Objections et réponses (I à VI)*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Gallimard, Paris, 2018, pp. 427-534 [=OV]

Réponses aux Cinquièmes Objections, Lettre à Clerselier sur les Instances de Gassendi, Présentation et notes par Jean-Marie Beyssade, in *Œuvres complètes. 4.-1. Méditations métaphysiques; Objections et réponses (I à VI)*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Gallimard, Paris, 2018, pp. 535-590 [=RV]

II) ALTRE FONTI

ANSELMUS CANTUARIENSIS

- *Proslogion*, in *Opera Omnia*, 6 voll., Edimburgi, Thomam Nelson et Filios, 1946-1961, vol. I, pp. 93-139.

BAILLET, Adrien

- *La Vie de Monsieur Descartes*, 2 voll. Paris, Daniel Horthemels, 1691.

BERNIER, François

- *Abrégé de la philosophie de M. Gassendi*, Lyon, Anisson & Posuel, 1678.

BOUGEREL, Jacques

- *Vie de Pierre Gassendi*, Paris, Jacques Vincent, 1737

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm von

- *Die philosophischen Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, 7 voll., Berlino, Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890

MERSENNE, Marin

- *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, Sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1623

MORIN, Jean-Baptiste

- *Dissertatio de atomis et vacuo contra Petri Gassendi philosophiam epicuream*, Parisiis, 1651

RAYNAUD, Théophile

- *Theologia naturalis*, Lugduni, Horace Boissat et George Remeus, 1665.

THEOPHILUS ANTIOCHENUS

- *Trois Livres à Autolykus*, texte grec établi par G. Bardy, traduction française de Jean Sender, introduction et notes de Gustave Bardy, Paris, Éditions du Cerf, 1948

THOMAS DE AQUINO

- *La Somma Teologica*, testo latino dell'Edizione Leonina, trad. it. a cura dei Frati Domenicani, introduzioni di Giuseppe Barzaghi, 4 voll., Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2014

VESALIUS, Andrea

- *Andrae Vesalii Bruxellensis, scholae medicorum Patauinae professoris, de Humani corporis fabrica Libri septem*, Basilea, Johannes Oporinus, 1555, I ed. 1542

III) STUDI

AGOSTINI, Igor

- *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Firenze, Le Monnier/Mondadori, 2010

AGOSTINI, Igor; BELGIOIOSO, Giulia

- «Nota introduttiva. Meditazioni», in René Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, pp. 661-677

ARIEW, Roger

- «Objections and Replies», in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by L. Nolan, New York, Cambridge University Press, 2016, pp. 541-544

ARMOGATHE, Jean-Robert

- «L'enseignement de Pierre Gassendi au Collège Royal d'Aix-en-Provence et la tradition philosophique des Grands Carmes», in *Gassendi et l'Europe (1592-1792)*, Paris, Vrin, 1997, pp. 9-20.

BAUSOLA, Adriano

- «Il perfezionamento dell'argomento ontologico nel carteggio Leibniz-Eckhard», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 92, n. 2 (aprile-giugno 2000), pp. 241-260

BEDOUELLE, Thierry

- «L'unité de la science et son objet. Descartes et Gassendi: deux critiques de l'aristotélisme», *Les Études philosophiques*, n. 1/2 (janvier-juin 1996), pp. 49-69

BELLIS, Delphine

- «Cinquièmes Objections et Réponses», in *Les Méditations Métaphysiques. Objections et réponses de Descartes. Un commentaire*, éd. par D. Arbib, Paris, Vrin, 2019, pp. 309-333

BEYSSADE, Jean-Marie

- «Présentation», in RV 537-544

BEYER, Charles Jacques

- «Comment Descartes Combattit Gassendi», *PMLA*, vol. 59, n.2 (jun. 1944), pp. 446-455
- «Gassendi: ancien ou moderne?», *PMLA*, vol. 63, n.1 (mar. 1948), pp. 92-100

BLOCH, Olivier René

- «Gassendi critique de Descartes», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 156 (1966), pp. 217-236
- *La philosophie de Gassendi. Nominalisme, Matérialisme et Métaphysique*, La Haye, Nijhoff, 1971

BOS, Erik-Jan

- «Two Unpublished Letters of René Descartes: On the Printing of the Meditations and the Groningen Affair», *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, 92 (2010), n.3, pp. 290-303.

BUCCOLINI, Claudio

- «Mersenne lettore delle *Rationes more geometrico dispositae* di Descartes», in *Studi Cartesiani*, a cura di F. A. Sulpizio, Lecce, Milella, 2000, p. 145

CARUSO, Ester

- «Sul nominalismo di Gassendi», *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, ott.-dic. 1981, vol. 36, n. 4, pp. 438-450.

CENTRE INTERNATIONAL DE SYNTHÈSE

- *Pierre Gassendi. Sa vie et son œuvre. 1592-1655*, Paris, Éditions Albin Michel, 1955

DEAR, Peter

- «Mersenne, Marin», in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by L. Nolan, New York, Cambridge University Press, 2016, pp. 493-496

DEL NOCE, Augusto

- «Gassendi», in *Dizionario dei Filosofi*, Firenze, Sansoni, 1976, pp. 425-427

EVANS, Charles Stephen

- «Moral Arguments for the Existence of God», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), ed. by Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-arguments-god/>

FISHER, Samuel

- «Pierre Gassendi», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), ed. by Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/gassendi/>
- *Pierre Gassendi's Philosophy and Science. Atomism for Empiricists*, London-Boston, Brill, 2005

FORGIE, J. William

- «Gassendi and Kant on Existence», *Journal of the History of Philosophy*, vol. 45, n. 4 (oct. 2007), pp. 511-523
- «Kant And the Question “Is Existence A Predicate?»», *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 5, n. 4 (december 1975), pp. 563-582

GIL, Didier

- «Présentation», in OV 429-440

GREGORY, Tullio

- «Pierre Gassendi», in *Grande Antologia Filosofica*, diretta da Michele Federico Sciacca, coordinata da Michele Schiavone, XII, Milano, Marzorati, 1968, pp. 723-786
- «La polemica antimetafisica di Gassendi», in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 14 (1959), n. 3, pp. 131-161, 243-282
- *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, Laterza, 1961
- *Vie della modernità*, Firenze, Le Monnier, 2020⁵ (I ed. 2016)

IMLAY, Robert A.

- «Volonté, indifférence et mauvaise foi: Gassendi contre Descartes», in *Descartes. Objecter et répondre*, éd. par J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 337-350.

KAMBOUCHNER, Denis

- «Réponse à Robert Imlay. Ce qui se conçoit et ce qui se comprend», in *Descartes. Objecter et répondre*, éd. par J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, avec la collaboration de L. Levy, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 351-364.

KOPERSKI, Jeffrey; RATZSCH, Del

- «Teleological Arguments for God’s Existence», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2022 Edition), ed. by Edward N. Zalta,
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/teleological-arguments/>

KROLL, Richard W. F.

- «The Question of Locke's Relation to Gassendi», *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, n. 3 (july - september 1984), pp. 339-359

LANDUCCI, Sergio

- *I filosofi e Dio*, Roma-Bari, Laterza, 2005
- *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis, 1986
- *Una cosa che pensa. La mente in Cartesio*, Firenze, Le Monnier, 2021

LENNON, Thomas M.

- «Pandora; or, essence and reference: Gassendi's nominalist objection and Descartes' realist reply», in *Descartes and his contemporaries. Meditations, objections and replies*, ed. by R. Ariew and M. Grene, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1995, pp. 159-181
- *The Battle of Gods and Giants. The legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton, Princeton University Press, 1993

LOLORDO, Antonia

- «Copernicus, Epicurus, Galileo, and Gassendi», *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 51 (june 2015), pp. 82-88.
- *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006
- «Gassendi's Critique of Descartes», in *Pierre Gassendi. Humanism, Science and the Birth of Modern Philosophy*, ed. by Delphine Bellis, Daniel Garber and Carla Rita Palmerino, London – New York, Routledge, 2023, pp. 193-212.

MARION, Jean-Luc

- «Des *Meditationes* aux *Objectiones et Responsiones*», in *Œuvres complètes. 4.-1. Méditations métaphysiques; Objections et réponses (I à VI)*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Gallimard, Paris, 2018, pp. 33-41.

MICHAEL, Emily; MICHAEL, Fred S.

- «Gassendi on sensation and reflection: a non-cartesian dualism», *History of European Ideas*, vol. 9, n. 5 (1988), pp. 583-595.
- «The Theory of Ideas in Gassendi and Locke», in *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, n. 3 (july - september 1990), pp. 379-399.

MOREAU, Denis

- «Arnauld, Antoine», in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by L. Nolan, New York, Cambridge University Press, 2016, pp. 31-33.

MORI, Gianluca

- *Cartesio*, Roma, Carocci Editore, 2010.

MURR, Sylvia

- «Foi religieuse et ‘libertas philosophandi’ chez Gassendi», in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 76, n. 1, (Janvier 1992), pp. 85-100.

OSLER, Margaret J.

- *Divine will and the mechanical philosophy. Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the created world*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- «Divine will and mathematical truth: Gassendi and Descartes on the status of the eternal truths», in *Descartes and his contemporaries. Meditations, objections and replies*, ed. by R. Ariew and M. Grene, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1995, pp. 145-158.
- «New Wine in Old Bottles: Gassendi and the Aristotelian Origin of Physics», *Midwest Studies in Philosophy*, 26, n.1 (2002), pp. 167-184.
- «Pierre Gassendi», in *Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Early Modern Philosophy*, ed. by Steven Nadler, Oxford, Blackwell, 2002, pp. 80-95.
- «Providence and Divine will in Gassendi’s Views on Scientific Knowledge», in *Journal of the History of Ideas*, vol. 44 (october – december 1983), n. 4, pp. 549-560.

OTT, Ludwig

- *Compendio di Teologia Dogmatica*, a cura di Natale Bussi, traduzione italiana di G. Giuliano e G. Viola, 4 ed. interamente rifusa al Concilio Vaticano II, Torino, Marietti, Roma, Herder, 1969.

PINTARD, René

- «Modernisme, humanisme, libertinage. Petite suite sur le “cas Gassendi”», in *Revue d'Histoire littéraire de la France*, XLVIII (1948), n. 1, pp. 1-52.
- *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII siècle*, 2 voll., Paris, Boivin, 1943.
- *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin. Études de bibliographie et de critique, suivies de textes inédits de Guy Patin*, Paris, Boivin, 1943.

ROCHOT, Bernard

- «Gassendi et la ‘Logique’ de Descartes», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 145 (1955), pp. 300-308.
- «Gassendi et les mathématiques», *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 10, n. 1 (jan.-mars 1957), pp. 69-78.
- «L'histoire de la pensée antique dans l'œuvre de Gassendi», *Les Études philosophiques*, vol.12 (1957), n. 3, pp. 438-441.
- «Les vérités éternelles dans la querelle entre Descartes et Gassendi», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 141 (1951), pp. 288-298.
- «Sur les notions de temps et d'espace chez quelques auteurs du XVIIe siècle, notamment Gassendi et Barrow», *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, vol. 9, n. 2 (avr.-juin 1956), pp. 97-104.

RÖD, Wolfgang

- «Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur», in *Dizionario delle opere filosofiche*, a cura di F. Volpi, con la collaborazione di G. Boffi, Milano, Bruno Mondadori, 2003⁵, pp. 281-282.

ROUSSET, Bernard

- «Spinoza, lecteur des *Objections* de Gassendi a Descartes: La *métaphysique*», *Archives de Philosophie*, 57, 1994, pp. 485-502.

SCRIBANO, Emanuela

- *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, Bari-Roma, Laterza, 2008⁵.
- *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma, Carocci, 2021.

SORELL, Tom

- «Hobbes, Thomas», in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by L. Nolan, New York, Cambridge University Press, 2016, pp. 362-365.

SOWAAL, Alice

- «Descartes's reply to Gassendi: how we can know all of God, all at once, but still have more to learn about him», *British Journal for the History of Philosophy*, 19 (3), 2011, pp. 419-449

SPINK, John Stephenson

- *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, London, Bloomsbury, 2013

STANG, Nicholas F.,

- «Kant's Argument that Existence is not a Determination», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 91, n.3 (nov. 2015), pp. 583-626

SUMIDA JOY, Lynn

- *Gassendi the Atomist. Advocate of History in an age of science*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002

TAUSSIG, Sylvie

- «Vrai et faux Soleil(s) chez Gassendi», *Revue d'histoire des sciences*, vol. 69, n.2 (juil.-dec.), pp. 245-258

THOMAS, Pierre-Félix

- *La philosophie de Gassendi*, Paris, Félix Alcan, 1889

TORERO-IBAD, Alexandra

- «La question de l'âme des bêtes chez Descartes et Gassendi», in A. Torero-Ibad, *Débats politiques et philosophiques au XVIIème siècle*, Québec, PUL, 2009, pp. 7-43

VERBEEK, Theo

- «Caterus, Johannes», in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by L. Nolan, New York, Cambridge University Press, 2016, pp. 89-91

VOLPI, Franco

- «Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et responsa», in *Dizionario delle opere filosofiche*, a cura di F. Volpi, con la collaborazione di G. Boffi, Milano, Bruno Mondadori, 2003⁵, pp. 411-412
- «Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos, in quibus praecipua totius doctrinae peripateticae atque dialecticae fundamenta excutiuntur, opiniones vero aut novae, aut ex veteribus obsoletae, stabiliuntur», in *Dizionario delle opere filosofiche*, a cura di F. Volpi, con la collaborazione di G. Boffi, Milano, Bruno Mondadori, 2003⁵, pp. 412-413.
- «Syntagma philosophicum», in *Dizionario delle opere filosofiche*, a cura di F. Volpi, con la collaborazione di G. Boffi, Milano, Bruno Mondadori, 2003⁵, pp. 414-415.

