DOTTORATO DI RICERCA INTERNAZIONALE IN FILOSOFIA:
"FORME E STORIA DEI SAPERI FILOSOFICI" - XXVI CICLO
UNIVERSITÀ DEL SALENTO – UNIVERSITÉ PARIS SORBONNE

Tesi in cotutela presentata da

EMANUELA ORLANDO

per il conseguimento del titolo di Dottore di Ricerca

in cotutela con l'École pratique des Hautes Études
MENTION « RELIGIONS ET SYSTEMES DE PENSEE »

Disciplina: Filosofia

JUAN CARAMUEL Y LOBKOWITZ (1606-1682) LETTORE DI DESCARTES. STUDIO DELLE OPERE A STAMPA E DEI TESTI MANOSCRITTI

VOLUME I

PROF. JEAN-ROBERT ARMOGATHE

PROF. SYLVIO HERMANN DE FRANCESCHI

PROF. IGOR AGOSTINI

PROF. STEFANO DI BELLA

Lecce, 16 novembre 2016

© 2018 – Clio S.r.l.
ISBN 978-8894968-30-9

Ai miei nonni

ACRONIMI E ABBREVIAZIONI

Manoscritti

Animadversiones in Meditationes cartesianas, quibus demonstratur clarissime nihil demonstrari a Cartesio = Animadversiones

A Johannes Jongelinus , 7 luglio 1644 = *A Jongelinus*

A Johannes Marcus Marci, 7 luglio 1644 = *A Marci*

A Bernardus Ignatius Conte di Martiniz = A Ignatius

Ad Alberto Richardelio = A Richardelio

A Fernandus Niphus, 7 luglio 1644 = *A Niphus*

A Johannes Zunigaeus, 1 ottobre 1644 = *A Zunigaeus*

Ai professori di Teologia di Lovanio: Adrianus Crommius, Ignatius Derkennis, Iohannes de Jonghe, Ludovicus de Shilder, Franciscus de Cleyn = Ai Professori di Lovanio

[…] *Inventione veritatis diffidere*,7 luglio 1644 = *Inventione veritatis diffidere*

[…] *Multa praeter Philosophorum, 10 febbraio 1645 = Multa praeter Philosophorum*

Quaestio. Uter melius probet Dei existentiam Angelicus Doctor, an Cartesius? = Quaestio. Uter melius probet Dei existentiam

Selectiores quaestiones a variis Philosophis explicatae a Renato Cartesio, recognitae a I. Caramuel Lobkowitz = Selectiores quaestiones

Quaestio. De superficie. An detur? Et quid ipsa sit?; Quaestio. An detur indivisibilia? Quaestio. De Animabus brutorum, quid ipsae sint?; Quaestio. An nihil in effectu sit quod non sit in causa; Quaestio. An omnis limitatio sit a causa effectrice? Quaestio. De Sacramento Eucharestiae = Quaestiones

Testi a stampa

1. Caramuel

Johannes Caramuel Lobkowitz, Osservazioni contro le Meditationes *cartesiane,* edizione critica e traduzione a cura di I. Agostini - E. Orlando in «Rivista

cistercense» XXX (2013), pp. 105-237 = *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesianes*

Leptotatos, latine subtilissimus. Est Opus Ingeniosum et Novum, Sublimium Scientiarum Professoribus maxime necessarium, Viglevani, Typis Episcopalibus, apud Camillum Conradam, 1681= *Leptotatos*

Mathesis audax rationalem, naturalem, supernaturalem, divinamque sapientiam arithmeticis, geometricis, catoptricis, staticis, dioptricis, astronomicis, musicis, chronicis, et architectonicis, fundamentis substruens exponensque, Lovanii, Apud Andream Bouvet, 1644 = *Mathesis audax*

Metalogica disputationes de logicae essentia, proprietatibus, et operationibus continens, Francofurti, sumptibus Joann. Godefredi Aschonwetteri, 1654 = *Metalogica*

Rationalis et realis philosophia, Lovanii, E. De Witte, 1642 = R. R. Ph.

Theologia moralis ad prima, eaque clarissima principia reducta, Lovanii, Typis ac Sumptibus Petrii Zangrii, 1645 = *Theologia Moralis*

Theologia moralis fundamentalis. Novissima edictio multo auctior, omnibus actionibus et obiectionibus, quae in prima edictione ponebantur, sed non dissolvebantur, solide, breviter et accurate satisfaciens, Lugduni, Laurentii Anisson, et Ioan. Bapt. Devenet 1657 = *Theologia moralis fundamentalis*

2. Descartes

René Descartes. *Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974 = AT

René Descartes. *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, Milano, Bompiani, 2009 = B

René Descartes. Opere 1637-1649, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009 = *B Op* I

René Descartes. Opere postume, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009 = *B Op* II

3. Alii

A. BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes,* 2 vols., Paris, D. Horthemels, 1691 rist. anast.: Hildesheim, Olms, 1972; New York, Garland, 1987, = *Baillet*

F. SUAREZ, *Disputationes metaphysicae, in Opera omnia*, Parisiis, Apud Ludovicum Vivès, 28 voll., 1856-1878 (Rist. anast. Hildesheim 1965), voll. 25-26 = DM

Juan Caramuel y Lobkowitz (1606-1682) lecteur de Descartes. Étude des œuvres éditées et des textes manuscrits

Résumé en français

I. Objet, but et division de la thèse

La présente thèse a pour objet la réflexion menée par Juan Caramuel y Lobkowitz (1606-1682), dans ses œuvres imprimées et manuscrites, sur la philosophie de René Descartes (1596-1650).
Caramuel, moine cistercien, mathématicien, membre de « *l'Accademia degli Investiganti* », d'abord évêque de Satriano et de Campagna (1657-1673), puis de Vigevano (1673-1682), ne fut pas seulement l'un des théologiens les plus importants, mais aussi l'un des témoins les plus pénétrants des nouveautés philosophiques et, plus en général, intellectuelles, de son époque (*Pastine, Juan Caramuel : probabilismo ed enciclopedia*).
Cette thèse se compose de deux volumes, selon la *Table des matières* suivante :

I Volume:

- Avant-propos
- Introduction
- Chapitre I : Aux origines de la métaphysique de Juan Caramuel : la *Rationalis et Realis Philosophia* (1642) et la question des *entia rationis*
- Chapitre II : La rencontre avec la métaphysique cartésienne : le *Animadversiones in Meditationes cartesianas, quibus demonstratur clarissime nihil demonstrari a Cartesio* (1644)
- Chapitre III : Les lettres manuscrites sur les *Animadversiones* et les *Meditationes* (1644-1645)
- Chapitre IV : Métaphysique et physique cartésienne dans les traités de Vigevano : *Hypophysica, Quaestiones* et les autres écrits (1644-)
- Conclusion

II Volume (transcription du matériel manuscrit) :

- Lettres

  A Johannes Jongelinus , 7 juillet 1644

  A Johannes Marcus Marci, 7 juillet 1644

  A Bernardus Ignatius Conte di Martiniz

Ad Alberto Richardelio

A Fernandus Niphus, 7 juillet 1644

A Johannes Zunigaeus, 1 octobre 1644

Ai professori di teologia di Lovanio: Adrianus Crommius, Ignatius Derkennis, Iohannes de Jonghe, Ludovicus de Shilder, Franciscus de Cleyn

[…] *Inventione veritatis diffidere*,7 juillet 1644

[…] *Multa praeter Philosophorum*, 10 février 1645

- *Quaestiones*
- *Quaestio. Uter melius probet Dei existentiam Angelicus Doctor, an Cartesius?*
- *Selectiores quaestiones a variis Philosophis explicatæ a Renato Cartesio, recognitae a I. Caramuel Lobkowitz*
- *Hypophysica*

Nous nous proposons de montrer sous un jour différent les rapports Caramuel-Descartes à travers une étude complète des « manuscrits cartésiens » de Vigevano, à ce jour jamais réalisée. Contrairement aux *Animadversiones*, publiées pour la première fois en 1972 par Dino Pastine, ayant fait l'objet d'une nouvelle publication récente avec le texte original en vis-à-vis (qui améliore en 122 points la transcription de Pastine) mais aussi, de plus, une traduction et des notes (I. Agostini – E. Orlando 2013, pp. 105-237), les autres « manuscrits cartésiens » de Vigevano sont pratiquement inédits. Mais ils sont surtout, comme les *Animadversiones,* et même davantage, très peu connus et étudiés. En effet même si dans la monographie de Julian Velarde Lombraña, *Caramuel vida y ombra* (1989), une section entière est dédiée à l'analyse des manuscrits de Vigevano (avec citations des quelques extraits), ces derniers n'ont jamais fait l'objet d'une étude systématique et approfondie.
Notre objectif consiste à reconstruire la critique, l'interprétation et l'utilisation de la philosophie de Descartes par Caramuel à travers une étude complète de tous les manuscrits cartésiens de Caramuel, étude qui sera complétée par une brève recherche effectuée sur les œuvres imprimées.
Avec l'analyse des manuscrits, on trouvera dans cette thèse différentes références aux œuvres imprimées successives à la rédaction du noyau central des *Animadversiones* (1644), dans lesquelles Caramuel débattait sur quelques thèses de Descartes. La présence, dans le titre, des références aux œuvres imprimées, est ainsi justifiée, même si elles occupent une place marginale au sein de la rédaction.
Nous tenons, en premier lieu, à souligner le caractère central du chapitre II dans l'ensemble de la thèse. C'est effectivement autour de ce chapitre que gravitent tous les autres chapitres, en particulier le I et le III. L'étude des *Animadversiones* a, de

fait, exigé d'aborder une question plus profondément, concernant les *entia rationis* (avec lesquelles Caramuel identifie les idées matériellement fausses de *Meditatio* III), dont la critique constitue non seulement l'un des fondements des *Animadversiones* mêmes mais qui permet également de repérer une ligne de continuité d'un côté, avec la réflexion des *Rationalis et Realis Philosophia* (1642) par rapport à laquelle, sinon, les *Animadversiones* risqueraient d'apparaitre comme une météorite, et d'un autre côté avec le projet de discussion de la métaphysique cartésienne que Caramuel a l'intention de mettre en place à travers la correspondance sur *Meditationes* et *Animadversiones.*

Dans l'avant-propos, nous décrivons l'objet, le but général et le plan de la thèse. Dans l'introduction, nous proposons une reconstruction générale de l'histoire des rapports entre Caramuel et Descartes.

Dans la conclusion, nous récapitulons les principaux acquis de notre travail.

Le chapitre I se propose de mettre en lumière la conception de Caramuel relative à l'existence et à la nature des *entia rationis* dans les *Rationalis et Realis Philosophia*, et de reconstruire le contexte historique dans lequel Caramuel a opéré et à partir duquel il a élaboré sa position. Il est complété par un *Appendice* concernant la question de l'omnipotence divine sur laquelle, conjointement à celle de l'inexistence des *entia rationis*, c'est Caramuel lui-même, dans les *Animadversiones*, qui attire l'attention de Descartes en se référant aux développements en la matière inclus dans sa « métaphysique », consistant, selon toute probabilité, dans la partie II de la *Rationali et Realis Philosophia* qui les aborde toutes les deux.

Dans le chapitre III sont analysées les lettres manuscrites sur les *Animadversiones* et *Meditationes*, dont l'étude jette une lumière plus vive sur le projet sous-jacent aux *Animadversiones,* leur rédaction et leur circulation manuscrite, tout en approfondissant l'analyse de certaines critiques, ébauchées dans les *Animadveriones* et reprises et développées dans les lettres manuscrites, à maints égards de façon originale.

Enfin, le chapitre IV permet de compléter le cadre, à travers l'analyse des autres « manuscrits cartésiens » de Vigevano, dans lesquels la discussion concernant la métaphysique cartésienne (*Quaestiones*) se développe ultérieurement et où apparaît un nouveau contexte de discussion et de remise en question des thèses cartésiennes par rapport à la physique (*Hypophysica*).

II. Synthèse

1. Chapitre I

Dans le chapitre I, après une brève introduction sur la *Rationalis et Realis Philosophia* dans son ensemble, nous nous attardons sur sa deuxième partie, dédiée aux questions métaphysiques et, en particulier, à la question des *entia rationis*.

Publiée à Louvain en 1642 la *Rationalis et Realis Philosophia* se compose de trois parties qui ont pour objet la réflexion de Caramuel sur la logique (ou philosophie rationnelle), la métaphysique (ou science de l'être ou *ontosophia*) et la physique. La

deuxième partie, qui est relative à la métaphysique, s'ouvre sur une discussion concernant les *prima principia metaphysices* : l'homme, soutient Caramuel, est en même temps une créature intellectuelle et discursive : en tant que créature intellectuelle, elle désire connaître l'ensemble des choses de l'univers, comme créature discursive elle a besoin de supposer des principes desquels déduire une série de conclusions. À la discussion des *Prima Principia*, succède celle des *Disputationes*, qui s'ouvre sur un *Prooemium* consacré à l'être chimérique (*De ente chimaerico*). Dans la *Disputatio I Pooemialis, De Entibus rationis,* Caramuel s'intéresse à l'une des questions les plus controversées de la philosophie scolastique du XVIIe siècle, celle qui concerne les *entia rationis.*

La question des *entia rationis*, qui sera l'objet d'une attention constante de la part du théologien cistercien jusqu'à son ultime œuvre, *Leptotatos* (1681), présente un point de vue privilégié pour cerner la critique que Caramuel avancera dans les *Animadversiones* contre les *Meditaniones* de Descartes et, en particulier, contre la première preuve *a posteriori* de la troisième méditation qui sera élaborée à travers une traduction de la notion d'idée matériellement fausse par celle de l'être de raison (cf. Chapitre II). Le problème des *entia rationis* constitue donc le point de soudure entre la réflexion métaphysique que Caramuel développe de façon autonome avant la rencontre avec les *Meditationes* de Descartes, dans la *Rationalis et realis Philosophia*, et la réflexion sur la métaphysique cartésienne commencée dans les *Animadversiones*, à la suite de la lecture des *Meditationes* et des *Objectiones quintae*. En abordant cette question, Caramuel s'insérait dans un débat qui impliquai les représentants les plus importants de la scolastique moderne. La discussion sur les *entia rationis*, du moins à partir des *Disputationes metaphysicae* de Francesco Suarez (Salamanque, 1597) qui lui consacraient un traitement diffus et approfondi, constituera, effectivement, l'une des questions centrales du débat de la seconde scolastique pendant une bonne partie du XVIIe siècle. À Suarez, il faut reconnaître, sans aucun doute, le mérite d'en avoir montré l'importance au sein de la réflexion métaphysique. Certes, déjà bien avant 1597, le thème des *entia rationis* avait été abordé par des auteurs comme Paolo Barbo (Soncinate), Tommaso De Vio, dit Cajétan, et Durand de Saint-Pourçain, qui sont (avec Aristote et Thomas d'Aquin) les grands noms dont s'inspire Suárez ; mais l'auteur des *Disputationes metaphysicae* est probablement le premier, non seulement à lui donner une place importante au sein du traitement métaphysique, mais aussi à le traiter de façon systématique : une entière *disputatio*, la LIV, lui est consacrée.

Sur ce point, Caramuel suit Suárez, en plaçant la réflexion sur les *entia rationis* au cœur de la *Rationalis et Realis Philosophia*, mais en inversant l'ordre proposé dans les *Disputationes mataphysicae* : si la *disputatio* LIV sur les *entia rationis* constitue la dernière discussion de l'œuvre de Suárez, Caramuel en fait son point de départ de sa réflexion métaphysique : la métaphysique s'occupe de l'être, c'est-à-dire de ce qui existe, raison pour laquelle, si les *entia rationis* existaient, elle devrait également s'en occuper. Bien plus, les développements qui leur sont consacrés constituent le point de départ incontournable de la métaphysique de Caramuel. Il le déclare

explicitement : la possibilité même d'atteindre la vérité, l'âme de sa recherche, serait exclue pour celui qui rencontrerait « l'océan chimérique » des êtres impossibles et, comme nous le démontrerons plus tard, pour Caramuel, tels sont les *entia rationis* (*R. R. Philosophia*, pa. 2, p. 76 : « Ditissimo consequentiarum apparatu Ideae rerum impossibilium defenduntur, supposita cognoscibilitate. Qui severiori calamo utor, Hypoteses nullas cognosco alias non demonstratas: quamobrem impossibilia (haec sunt quae Entia rationis) [...] omni actuali notitia, imo omni cognoscibilitate expolio et concipi non posse affirmo. Iuvabit hanc veritatem penitius persuadere, ne vita alias brevissima, et veris rerum Ideis formandis vix sufficiens, in Chimaerico oceano naufraga iacturam maiorem patiatur »). Ce qui est en jeu, c'est la détermination même de l'objet de la métaphysique, qui ne peut être réalisée sans la résolution au préalable de cette question. De là, donc, la priorité reconnue par Caramuel, ici bien plus radical que Suàrez, dans la *Rationalis et realis Philosophia*, du problème des *entia rationis* : il faut connaître leur nature et savoir si elles existent pour décider si la métaphysique doit s'en occuper. La réponse à la question sur l'existence des *entia rationis* est pour Caramuel négative ; et, sur cette considération, il répond également par la négative à la question concernant leur appartenance à l'objet de la métaphysique. La thèse de Caramuel est que Dieu ne connaît pas *entia rationis* et que donc de tels êtres ne peuvent être donnés.

De nombreux auteurs de la scolastique avaient nié la capacité de connaître les êtres de raison de la part de Dieu. Caramuel ne perd pas l'occasion de s'y référer, souscrivant leur position. Il s'agit, en particulier, de Cajétan, Jean Capreolus, Gabriel Vázquez et Antonio Rubio. A ces auteurs, le théologien cistercien oppose les *auctoritates* qui avaient soutenu la thèse contraire : Pedro de Lorca, Juan Martínez de Prado, Didacus de Iesus et Luis de Molina. En s'opposant à ces derniers, Caramuel poursuivait un objectif bien précis, parce que c'est précisément sur la base de la négation de la possibilité que Dieu connaisse les *entia rationis* que Caramuel peut accomplir ce pas radical au-delà de Suárez lui-même en niant aussi l'existence mentale des êtres de raison, à travers le raisonnement argumentatif suivant : Dieu ne connaît pas les êtres de raison, il ne peut donc pas les produire et donc, par conséquent, ils ne peuvent exister. Selon Caramuel, tout comme Dieu, même l'homme ne peut pas connaître les *entia rationis.* L'argument est *a fortiori* : si de tels êtres existaient pour l'entendement humain, ils devraient nécessairement exister pour l'intellect divin ; mais, puisqu'ils n'existent pas pour l'entendement divin, ils n'existent pas non plus pour l'entendement humain. De cette façon, le cistercien unit deux conceptions que les auteurs, dont il invoque l'autorité pour défendre sa propre thèse, pensaient, au contraire, pouvoir distinguer. Ainsi Vásquez, bien que niant, comme Caramuel, que Dieu connaisse *entia rationis,* admet cependant qu'ils peuvent être constitués et connus par l'homme. Rubio, aussi, bien qu'écartant résolument la possibilité que Dieu produise *entia rationis*, considérant que deux imperfections dans la façon de comprendre sont nécessaires pour causer l'*ens rationis* (*Logica mexicana*, p. 76: « Divinus intellectus nullum ens rationis facit […] quod ad efficiendum ens rationis, duae sunt imperfectiones necessario requisitae, in modo

intelligenti. Prima quod res, quae non sunt a parte rei distinctae, sed unum; distinguantur ab intellectu, et per plures conceptus concipiantur. Secunda, quod obiectum repraesentetur intellectui, et ab eo intelligatur, non sicut se habet in se, aut a parte rei; se alio modo »), il accorde à l'intellect divin une connaissance, même si indirecte, de tels êtres. La connaissance que Dieu a des *entia rationis*, selon Rubio, n'est pas une connaissance créatrice, puisqu'il ne les fabrique pas mais se limite à les concevoir à travers la connaissance des êtres de raison qui sont dans l'intellect humain. Si l'on considère que Rubio, dans le *Tractatus de natura entis rationis,* avait commencé par affirmer seul un petit nombre nie l'existence des êtres de raison, tandis que la sentence selon laquelle l'être de raison existe est commune à toutes les écoles (*Logica mexicana*, p. 67 : « Pauci quidam, et sine fondamento, negat ens rationis esse […] ideo non est opinio vocanda, nec tenenda, sed communis sententia totius scholae, *quod ens rationis sit* »), on ne peut pas ne pas reconnaître que sa position, si elle n'est pas opposée, diverge cependant de celle de Caramuel, à la différence de ce qu'il prétend. Caramuel, dans le *Prooemium* à la métaphysique (*De ente chimaerico)* qui inaugure la deuxième partie de la *Rationalis*, prend position dans le débat des *entia rationis,* en se plaçant du côté de ceux qui avaient nié la capacité qu'a Dieu de les connaître (Cajétan, Capreolus, Vázquez et Rubio) et, portant ces thèses jusqu'à leurs conséquences extrêmes, il en arrive à nier leur existence. Une telle négation traverse différentes étapes, signalées dans les divers articles dont se compose la *Disputatio I De Entibus rationis.* La première question que se pose Caramuel est de savoir si les *entia rationis* peuvent être objets de la métaphysique. Les positions de Hurtado, Suárez et Fonseca font office de références dans la polémique. Pour Caramuel, les *entia rationis*, s'ils existaient, devraient être sans aucun doute objets de la réflexion métaphysique. C'est pour cette raison que, pour répondre de façon complète à la question posée par l'article I, il faudra avant tout établir si de tels êtres existent : ce sont les objectifs des articles II et III.

Avant d'entrer dans le vif du sujet et comme sa condition préliminaire, Caramuel passe en revue les différentes définitions des êtres de raison. Pour répondre aux questions posées dans les trois articles dont se compose la *Disputatio* I, il faut en effet définir ce que l'on peut entendre par être de raison. À la définition nominale de *ens rationis* (« Plurimi in praesenti, laborant aequivocatione, quia Entis-rationis nomine intelligunt id quod revera est reale »), qui s'avère équivoque, étant donné qu'elle identifie l'être de raison avec un être réel, deux précisions s'ensuivent, qui réduisent progressivement la connotation de la notion de *ens rationis.* Certains, quand ils parlent des êtres de raison, entendent l'action et l'effet de la raison, de la façon dont le verbe de l'esprit est un être de raison (« Aliqui hoc utuntur nomine, ut indigitent rationis opera effettusque. Sic in horum sententia Verbum mentis est Ens-rationis »). Enfin, selon la signification commune, par le terme d'être de raison, il faut seulement entendre les objets des actions intellectuelles, qui non seulement ne sont pas dans la réalité mais qui ne peuvent pas l'être (« Communis autem Entis rationis acceptio comprehendit solummodo actuum intellectualium obiecta, quae non solum in rebus non sunt sed nec esse possunt. Ens sub ista acceptione potest sic

definiri. Ens rationis est, quod existit obiective in mente, et in rebus non potest existere »). En d'autres termes, selon cette dernière précision, tous les objets produits par la raison ou par l'intellect ne sont pas forcément des êtres de raison : seuls le sont ceux qui n'ont pas une existence réelle possible. Toutefois, Caramuel ajoute que la signification commune ne peut pas être admise parce qu'elle est trop vaste et peut donner lieu à plusieurs abus : en effet, si on l'admettait, on devrait prendre en considération des êtres de raison qui ne le sont pas du tout. Caramuel donne ici l'exemple de l'ange : quand il cesse d' agir, il n'est plus dans le lieu ; toutefois, il est certain qu'il n'est pas un être de raison (position qui est propre à celle de la tradition thomiste, selon laquelle les choses incorporelles sont dans le lieu à travers l'action).

A cette brève introduction, suivent les trois articles dont se compose la *Disputatio* I dans lesquels Caramuel rapporte les difficultés mises en avant par différentes *auctoritatates,* parmi lesquelles les jésuites Pedro Hurtado de Mendoza, Francisco Suárez et Pedro de Fonseca ; chacune des objections est suivie de sa propre réponse.

L'article I (*Utrum Entia rationis pertineant ad scientiam Metaphysicam* ?) a pour objectif d'établir si les êtres de raison peuvent être ou non objets de la métaphysique. La réponse à cette question peut être négative ou positive, selon la façon dont l'on considère que de tels êtres tirent leur origine de nos esprits (*R. R. Philosophia*, pa. 2, p. 77a : « Si Ens rationis in formalitatum realium chimaerica coniunctione consistit, non pertinet ad Metaphysicam [...] Metaphysica non examinat rerum passiones sed essentias: atqui accidit Entibus realibus chimaerice connecti, et posse chimaerice connecti non includitur in eorum praedicatis quiditativis: ergo haec chimaerica connexio [...] non pertinet ad Metaphysicam [...] Si Ens rationis est formalitas chimaerica et indivisibilis mente concepta, pertinet ad Metaphysicam »).

Les deux différentes perspectives mises en œuvre par Caramuel lui offrent le prétexte pour analyser la doctrine de Pedro Hurtado de Mendoza et en montrer son caractère contradictoire. En effet, souligne Caramuel, Hurtado a affirmé, d'un côté, que l'être de raison est l'objet partiel de la métaphysique ; de l'autre, qu'il résulte de l'acte faux par lequel nous jugeons, soit qu'existe, soit que peut exister, ce qu'il répugne qu'il existe ou encore, de l'acte faux par lequel nous affirmons qu'est impossible ce qui est, en réalité, possible.

Après avoir montré le caractère contradictoire de la position de Hurtado, le cistercien essaie de rendre à l'être de raison un espace au sein de la considération métaphysique : il peut en être objet, du moins parce que de l'être de réel et de raison il est possible d'en tirer une notion commune laquelle est sans aucun doute objet de la métaphysique, dans la mesure ou elle s'occupe de l'être. Toutefois, une telle récupération est menacée par la réflexion de deux parmi les plus grands auteurs de son temps, Francisco Suárez et Pedro de Fonseca, qui avaient décidé d'exclure les *entia rationis* de l'objet de la métaphysique. Caramuel propose quatre objections dont trois sont tirées directement de Suárez et Fonseca, visant à exclure également la sphérique, à l'intérieur de la considération métaphysique qu'il a tenté de rendre à l'être de raison.

À la fin de l'article, Caramuel propose sa propre réponse à la question initiale : s'il y avait des êtres de raison, on ne devrait pas les éliminer du domaine de l'objet et de la considération de la métaphysique (*Ivi*, p. 78b : « Maneat igitur, Entia rationis, si darentur, non iri eliminatum ab obiecto et consideratione Metaphysica »). La réponse à la question posée par l'article I nécessite donc une enquête ultérieure tendant à établir s'il existe ou non des êtres de raison. Caramuel s'en occupe lors des articles successifs dans lesquels il répond de façon négative.

Tout comme Suárez, Caramuel élimine les *entia rationis* de l'objet de la métaphysique, mais en se basant sur des raisons complètement différentes. En effet, tandis que Suárez, qui toutefois reconnaissait la possibilité de concevoir ce qui n'existe pas et ne peut pas exister, c'est-à-dire l'*ens rationis,* excluait les *entia rationis* de la métaphysique à partir du moment où celle-ci traite de l'être réel, Caramuel nie la possibilité de concevoir de tels êtres, qui n'existent pas, et ne rentrent donc pas dans l'objet de métaphysique.

L'objectif de l'article II (*Nec Deus, nec Angelus potest cognoscere Entia rationis*) est de démontrer que ni Dieu ni les anges ne peuvent connaitre les êtres de raison. Caramuel , à l'inverse de Suárez ne reconnait pas aux *entia rationis* une existence mentale : en effet, il considère que de tels êtres ne peuvent pas être connus et conçus. En affirmant cela, le cistercien invoque une série de *auctoritates,* qui souscrivaient la thèse selon laquelle Dieu ne peut pas connaitre les êtres de raison : Cajétan, Capreolus, Vázquez et Rubio (*Ivi*, p. 79 a : « Cum assero Deum non cognoscere entia rationis subscribo doctissimo Viro Cajetano I p. quaest. 13 Capreolo in I dist. 8 quaest. 4 art. 3 Vasquez disp. 118 cap. 3. Rubio tract. De ente rationis num. 34 qui licet variis fundamentis innitantur, ad mea principia sub his terminis reduci possunt »).

Selon Caramuel, les principes admis par Cajétan, Capreolus, Vázquez et Rubio pour prouver leurs thèses, bien que différents entre eux, peuvent facilement être mis en relation à ses principes mêmes, ainsi résumés :

I. Connaître le non-être comme s'il était l'être est une grande imperfection ; chez Dieu il n'existe aucune imperfection ; Dieu ne peut donc connaitre le non-être comme s'il était l'être ;
II. La connaissance et le connu, selon les thomistes, sont la même chose ; selon d'autres, ils sont très similaires ; la connaissance de l'être de raison est un être faux ou pour le moins très similaire à l'invention. Or, la connaissance divine n'est ni un être faux, ni similaire à l'invention ; la connaissance divine ne concerne donc pas les êtres de raison.
III. Deux éléments contradictoires ne sont pas vrais au même instant : en cet instant, Dieu connaît les choses comme elles sont en soi ; donc, en cet instant il ne connaît pas les choses comme elles sont en soi ; donc, en cet instant il ne connaît pas les choses comme elles ne sont pas en soi, c'est-à-dire différemment de comme elles sont en soi.

IV. Dieu ne peut pas concevoir les choses spirituelles sur le modèle des choses corporelles, donc, de la même façon, il ne pourra pas concevoir par la raison les non-êtres comme des êtres.

En partant de ces quatre principes, Caramuel en tire deux conclusions : l'intellect divin ne peut concevoir le non-être sur le modèle de l'être ; l'intelligence angélique ne peut pas connaitre les êtres de raison. En fait, Dieu et l'ange connaissent toutes les choses comme elles sont en soi.

Caramuel se consacre ensuite à la thèse contraire, celle que soutiennent Lorca, Martinez, Didacus de Iesus et Molina, lesquels, souligne-t-il, pour prouver que les êtres de raison sont connus de l'esprit divin et angélique, il interpelle l'autorité de saint Thomas (*Summa theologiae*, I, q. 14, a. 9 : « Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quae actu sunt. Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint»).

Toutefois, Caramuel fait remarquer qu'on déduit, des paroles de saint Thomas, que Dieu connaît autant les choses qui sont que celles qui ne sont pas, pourvu qu'elles soient possibles. Les choses impossibles, telles que, pour Caramuel, les êtres de raison, ne peuvent ni exister ni ne peuvent être connues. Le fait que l'on ajoute que Dieu connait tout ce qui est connaissable de la créature n'a aucune importance : l'homme, en fait, comme Caramuel prouvera dans l'article III, ne peut pas connaitre les êtres de raison.

Pour confirmer la conclusion (Dieu ne connait pas les êtres de raison, donc de tels êtres n'existent pas), Caramuel procède en formulant des objections. Chacune d'elles est suivie d'une contre-objection qui se base sur les *principia* et les deux *conclusiones* exposées ci-dessus, dans le but de réfuter, l'un après l'autre, tous les arguments adoptés par ceux qui soutenaient l'existence d'*entia rationis* et leur capacité d'être connus de Dieu (Lorca, Martinez, Didacus de Iesus et Molina).

Dans l'article III (*Homo non potest cognoscere rationis Entia*), finalement, Caramuel démontre que même l'homme ne peut connaître les êtres de raison. À cette fin, il invoque surtout Aristote, qui avait soutenu que Dieu ne connaît pas la quiddité des choses impossibles et que, pour cette raison, celle-ci n'est pas non plus connue de l'homme (Caramuel renvoie au point suivant : livre I des *Analytiques* II, *chapitre* VII. Toutefois, selon un contrôle auquel nous avons procédé, la référence est absente). Mais outre cela, Caramuel ajoute que si l'homme pouvait concevoir les êtres de raison, seuls deux cas seraient possibles : soit Dieu connaîtrait ce que conçoit l'homme, soit il l'ignorerait. La première possibilité ne peut pas être soutenue parce qu'on considère comme établi que Dieu ne connaît pas de tels êtres ; et, s'il ne les connaissait pas, il lui serait impossible de savoir ce que pense celui qui les fabrique. Effectivement, savoir ce que quelqu'un pense signifie connaître l'objet de sa pensée. D'autre part, on dit aussi qu'il est sacrilège que l'homme puisse formuler un concept

dont l'objet n'est pas connu de Dieu. Mais Caramuel vient de démontrer (article III) que Dieu ne connaît pas de tels êtres, il en découlera donc nécessairement que l'homme ne connaît pas les êtres de raison.
À ces arguments s'en ajoute un autre, le reste de l'article III lui sera consacré : toutes les opérations de l'intellect doivent être réduites à l'appréhension, au jugement et au raisonnement ; or, l'être de raison ne peut être atteint par aucune de ces opérations ; donc, un tel être n'est pas connaissable par l'intellect.
Lors de la démonstration sur le fait que la seconde opération de l'intellect ne forme pas d'*entia rationis,* Caramuel introduit une précision qu'il est ici utile de rappeler brièvement parce que fondamentalement importante. Par le terme d'être de raison, explique-t-il, on ne doit pas comprendre ce qui est objectivement dans l'intellect et subjectivement n'existe pas, mais ce qui est objectivement dans l'intellect et ne peut pas exister subjectivement, pas même à cause de la puissance absolue de Dieu (*R. R. Philosophia*, pa. 2, p. 81b : « Ens rationis non esse, quod objective est in intellectu et subjective non existit ; sed illud, quod objective est in intellectu, subjective autem nec de potentia absoluta Dei potes existere »). Le cistercien exclut ainsi l'être de raison du champ de la possibilité pour le reléguer à celui de l'impossibilité. L'être de raison n'est pas simplement ce qui n'existe pas dans la réalité – définition qui laisse ouvert le champ de la possibilité – mais ce qui ne peut exister dans la réalité, pas même grâce à la puissance absolue de Dieu. Dieu lui-même ne peut concevoir et donner existence à ce qui est impossible. Ici Caramuel limite l'omnipotence divine : il y a des choses que même Dieu ne peut pas faire, comme concevoir et donner l'existence aux êtres de raison. Et pourtant, dans l'article II de la Disputatio prooemialis *De entibus linguae,* tout de suite après avoir précisé que : « nulla sunt impossibilia quae non contradictoria formaliter, aut in radice », le cistercien observera : « Ideo Deo plura ego concedo quam veteres, quam recentiores » (*Ivi*, p. 85a). Caramuel, qui niait à Dieu la possibilité de concevoir et créer *entia rationis,* reconnaissant ainsi qu'il y a des choses impossibles même pour la puissance divine, considérait cependant qu'il accordait à Dieu davantage que ne l'avaient fait les Anciens.
Enfin, dans la partie conclusive de l'article, Caramuel démontre aussi qu'il n'existe pas d'êtres similaires à des êtres de raison, pas même par rapport à la volonté, l'imagination, la vue et l'ouïe.
Du traité relatif aux sens, il apparaît que Caramuel se déplace encore au sein d'une gnoséologie d'ascendance aristotélicienne, puisqu'il reconnaît une pleine objectivité aux sens. Bien que, à partir de Galilée, la philosophie moderne distingue désormais qualités primaires et qualités secondaires, et confirme l'objectivité des premières uniquement, Caramuel, qui pour de nombreux motifs s'éloigne de la tradition, s'y accroche fortement sur ce point spécifique en considérant que la vue, l'ouïe et les autres sens ne fabriquent pas des êtres similaires aux êtres de raison.
Le chapitre I est complété par les *Disputationes prooemiales* II et IV, dans lesquelles Caramuel traite des *entia linguae* qui, comme les *entia rationatis,* font partie des êtres chimériques : dans la *Disputatio* II, il démontre qu'il existe des êtres de langue ;

dans le IV, que Dieu, l'ange et l'homme connaissent les êtres de langue, c'est-à-dire les êtres chimériques que la langue prononce. Ces êtres, selon Caramuel, ne constituent pas, comme les *entia rationis,* l'objet direct et propre de la métaphysique, mais rentrent d'une certaine façon dans sa considération comme objet indirect.
Différentes raisons déterminent l'importance du traité de Caramuel.
Avant tout, il montre sans équivoque l'identité et l'ampleur des sources scolastiques de la pensée de Caramuel.
Dans un deuxième temps, il constitue un moment capital dans l'économie interne de la métaphysique de Caramuel : Caramuel est convaincu qu'on ne peut pas définir l'objet de la métaphysique sans parler des *entia rationis,* parce qu'ils en délimitent, justement, l'objet même en le circonscrivant parmi ce qui est possible.
Troisièmement, l'importance du développement relatif aux *entia rationis* se distingue aussi si l'on considère uniquement la perôsistance diachronique qui caractérise la présence de cette doctrine dans le *corpus* de Caramuel. Elle sera développée dans sa dernière œuvre, le *Leptotatos.* Mais, déjà diverses années auparavant, dans la *Metalogica* (volume II de la *Theologia rationalis,* édité en 1654-1655) Caramuel, reformulait la position selon laquelle l'intellect humain ne connaît pas les êtres de raison qui, puisqu'ils ne sont pas connaissables, n'existent pas. Cette position sera constamment maintenue par le philosophe, dès la *Rationalis et Realis Philosophia.*
Quatrièmement, en tenant compte des développements successifs, cette dernière permet de lire la réflexion des *Animadversiones* au sein d'une continuité historique et thématique avec celle de la *Rationalis et Realis philosophia.* Dans l'œuvre anticartésienne, en revanche, la référence à la question des *entia rationis* représente un point de vue privilégié pour encadrer la critique de Caramuel à l'encontre de la métaphysique cartésienne. Le motif est donc valable pour soutenir que la question des *entia rationis,* sur laquelle Caramuel réfléchissait déjà depuis longtemps, est parmi les questions qui sollicitèrent son intérêt envers les *Meditationes* et qui le poussèrent à leur réfutation. Dans ce sens, l'analyse faite dans le chapitre I et qui se poursuit dans le chapitre successif, nous semble confirmer une intuition de Jean François Courtine (*Compte-rendu* a Pastine [1972], in BC IV (1975), pp. 271-273), qui identifiait, justement lors d'une recherche sur cette question, la piste de recherche la plus féconde pour jeter une nouvelle lumière sur les *Animadversiones.* Du reste, c'est Caramuel lui-même qui nous indique cette piste, dans les *Animadversiones*, en recourant explicitement aux *entia rationis* contenus dans la *Rationalis et Realis Philosophia*.
A la fin du chapitre I, l'appendice a pour objet la question de l'omnipotence divine, dans la perspective particulière relative au pouvoir de Dieu par rapport au passé. Dans la *Disputatio* V (*Utrum detur potentia ad praeteritum*) du livre VII, de la *Rationalis et Realis Philosophia*, Caramuel se propose de vérifier s'il existe ou non une puissance par rapport au passé, dans un premier temps par rapport à l'homme et successivement par rapport à Dieu.
Par rapport à l'homme, Caramuel distingue une puissance physique et une puissance intentionnelle vis-à-vis du passé, pour ensuite lui reconnaître uniquement la seconde.

Il attribue, au contraire, à Dieu le plein pouvoir par rapport au passé : « nullum est pratereritum, quod non possit divinitus fieri non praeteritum ». Il s'agit d'une conclusion que, comme le révèle Caramuel lui-même, beaucoup ont écartée et que d'autres ont admise, mais seulement dans un sens divisé : « Haec assertio a plurimis negatur, qui terminos eius non percallent ; alii illam distinguunt, et in sensu diviso concedunt, in compositio negant ». Caramuel propose donc une doctrine radicale de l'omnipotence divine, qui rend l'action de Dieu par rapport au passé équipollente par rapport à l'action sur le futur : pour Dieu rien n'est impossible, même par rapport au passé, tant du point de vue divisé que du point de vue composé (intrinsèque et mixte), exception faite pour la composition des termes contradictoires (Dieu ne peut pas faire qu'à un instant donné, dans le même temps, Adam ait existé et n'ait pas existé).
Ce sera justement cette conception de l'omnipotence divine que Caramuel opposera à la thèse de l'irréversibilité du passé liée au *cogito* et à l'impossibilité de se leurrer sur sa propre existence (Cf. *Animadversiones in meditationem* III, *Principium* XXXII).

§. 2 Chapitre II

Le chapitre II a pour objet le manuscrit des *Animadversiones* (dorénavant *ms*), dont le titre complet est *Animadversiones in Meditationes cartesianas, quibus demonstratur clarissime nihil demonstrari a Cartesio.* Les *Animadversiones* constituent une série d'objections contre les *Meditationes de prima philosophia* (1641) du philosophe français René Descartes à travers lesquelles Caramuel se propose de démontrer l'échec de l'entreprise cartésienne, comme l'indique le titre : *Observations contre les méditations cartésiennes dans lesquelles on démontrera de manière très claire que Descartes n'a rien démontré*.
La rédaction du *ms* des *Animadversiones,* conservé auprès des Archives Historiques diocésaines de Vigevano, se situe entre 1644, date à laquelle, sous toute probabilité, remonte la partie la plus consistante du texte, et 1653, date à laquelle sont attribuées des additions successives à la première rédaction.
Le terme *a quo* est fixé sur la base des déclarations contenues dans la lettre de Caramuel à Descartes du 7 juillet 1644, dans les lettres manuscrites de Vigevano sur les *Animadversiones* et *Meditationes* et dans la lettre de Henricus Bornius à Gassendi du 26 juillet 1645. La missive du 7 juillet 1644 à Descartes est une lettre d'accompagnement des *Animadversiones.* Des lettres manuscrites sur les *Animadversiones* et *Meditationes*, pouvant être datées en grande partie au 7 juillet 1644, il résulte que Caramuel envoie ses *Animadversiones* avec les *Meditationes* de Descartes afin que les différents interlocuteurs à qui le théologien s'adresse puissent exprimer leur jugement sur les unes et les autres (*A Zunigaeus*, *c.* 1*rv* : « Hoc ipsum mecum iudicabis, si interlegas ipsius Meditationes, et Animadversiones quas trasmisi »; *Multa praeter Philosophorum* […], *c* 1*v* : « In utriusque Meditationes perlege, et pro ingenii tui vivacitate iudica »). Enfin, la lettre de Bornius à Gassendi démontre la circulation d'une nouvelle concernant la rédaction par Caramuel d'une série

d'objections contre la métaphysique de Descartes (*Bornius a Gassendi*, 25 juin 1645 : « Fama est Lobkovitz aliquid etiam contra Cartesij Methaphisicam edidisse, sed quid praestiterit nondum licuit examinare »).

Le terme *ad quem* est établi sur la base d'un ajout effectué en marge, ce qui permet d'appuyer l'hypothèse d'une rédaction stratifiée qui s'étend au moins jusqu'en mai 1653. Les *Animadversiones in meditationem* IV reportent, en marge, le nom du Pape Innocent X qui, en juillet 1644, n'avait pas encore été nommé Pontife (son élection date du 15 septembre 1644, et est donc successive aux *Animadversiones* qui, si l'on s'en tient à la lettre adressée à Descartes (B 732, pp. 2809-2811) étaient déjà prêtes le 7 juillet 1644). De plus, le texte cite explicitement une condamnation par Innocent X des thèses de Jansénius, à travers la bulle *Cum occasione* (Bulle « Cum occasione » du 31 mai 1653. Cf. ES 2001-2007).

Actuellement, le *ms* ne comprend que quatre groupes d'*animadversiones,* chacune desquelles porte un titre à part, indiquant la méditation objet de l'analyse : *In Meditationem III : De Deo, Quod Existat* ; *Animadversiones : In Meditationem IV : De Vero et Falso* ; *Animadversiones* : *In Meditationem V : De Essentia Rerum Materialium* ; *et Iterum De Deo, Quod Existat* ; *Animadversiones : In Meditationem VI : De Rerum Materialium Existentia, et Reali Mentis a Corpore Distinctione*.

L'*incipit* des *Animadversiones in Meditationem* III présente deux versions dont une est entièrement barrée. L'*incipit* barré est précédé d'un fragment relatif à la *Meditatio* II, lui aussi barré.

L'articulation interne de chaque *animadversio* présente une structure récurrente. Chaque *animadversio* s'articule, ainsi, selon une subdivision en *Principia* (à l'exception des *Animadversiones in meditationem* IV), où chaque *principium* identifie une question spécifique du texte des *Meditationes* qui sera objet d'analyse ; dans trois cas, à l'énumération et discussion des *Principia*, s'ensuit une *Demonstratio* (*Animadversiones in meditationem* III, V et VI) ; enfin, dans deux cas, l'exposition des *Principia* est suivie par une série de *Solutiones* (*Animadversiones in meditationem* III) et d'*Assertiones* (*Animadversiones in meditationem* IV). En outre, à partir du *principium* II des *Animadversiones in meditationem* III, Caramuel, pour identifier les simples passages des *Meditationes* qu'il a analysées, utilise la mention *num* suivie d'une numération en chiffre arabe.

Au *ms* des *Animadversiones* doit être relié un autre manuscrit, lui aussi conservé à Vigevano. Il s'agit de l'*Index positionum quae sunt per se notae Cartesio*. On y retrouve les *Principia*, les *Demonstrationes* (sous la forme de titres) et les *Assertiones* qui rythment le texte de chacune des *animadversiones.* Un tel *Index* permet de supposer que le *ms* des A*nimadversiones* nous soit parvenu incomplet et contienne également, à l'origine, les *animadversiones* relatives aux deux premières méditations, actuellement absentes. En effet, on y retrouve aussi les titres et les *Principia* des *Animadversiones in meditationem* I et II. L'*Index,* dans la mesure où il nous permet d'avoir une idée, bien qu'approximative, du contenu des deux *Animadversiones* manquant, représente donc un texte d'une importance primordiale. Qu'il puisse permettre de renforcer l'hypothèse de l'exhaustivité originelle des

Animadversiones est une thèse qui avait déjà été formulée, en son temps, par Dino Pastine, en insérant, dans sa conclusion, l'argument selon lequel les *Animadversiones* comportent, en plus des critiques adressées à la *Meditatio* I, des références à la *Meditatio* II et au *Synopsis* (*Caramuel contro Descartes,* p. 183, note n. 21). Effectivement, dans les *Animadversiones in meditationem* III, figurent tant la référence de Caramuel à ses observations contre la *Meditatio* I, que différentes références à la *Meditatio* II et au *Synopsis* . Mais, à notre sens, l'élément décisif en faveur de l'hypothèse selon laquelle le manuscrit d'origine incluait également les observations contre les *Meditatio* I et II, est tout autre. La recherche conduite *in loco* nous a en effet permis de dénicher, à l'intérieur du *ms*, une feuille manuscrite barrée, contenant la partie finale des *Animadversiones in meditationem* II et l'*incipit* des *Animadversiones in meditationem* III (qui présente, donc, deux versions différentes).

L'attention prêtée par Caramuel à la métaphysique des *Meditationes* semble remonter à 1644 quand, à Francfort, il entra en possession d'un exemplaire de la *Disquisitio metaphysica* (1644) de Pierre Gassendi. Selon une lettre de Caramuel à Gassendi et la *Vie de Monsieur Descartes* de Adrian Baillet (*Baillet* II, 209-210), Caramuel, après avoir lu les *Meditationes* au sein des *Disquisitio* (qui les rééditait, en même temps que les *Objectiones* et *Responsiones Quintae*, en y ajoutant les longues *Istantiae* de Gassendi), décide, finalement, d'adresser lui-même des critiques à Descartes, faisant part de cette décision à Gassendi. Ainsi naissent les *Animadversiones*. Si, donc, la cause immédiate de l'intérêt de Caramuel pour la métaphysique de Descartes et la rédaction conséquente des *Animadversiones* dérive, comme l'observait déjà Julian Lombrana Velarde, de la lecture des *Objectiones* e *Responsiones Quintae* (J. Velarde 1989, pp. 120-121), un tel intérêt trouve sa place à l'intérieur d'une réflexion plus générale concernant la métaphysique, précédemment entamée, qui trouve son expression dans la partie II de la *Rationalis et Realis Philosophia*.

Cette œuvre représente la première formulation complète de la philosophie de Caramuel. Les *Animadverisones*, donc, ne constituent pas un évènement isolé de la réflexion métaphysique de Caramuel, mais s'inscrivent en son sein et en forment l'un de ses prolongements ou, si l'on veut, de ses développements. La preuve inconvertible en est que c'est Caramuel lui-même, à différentes occasions dans les *Animadversiones*, en plus des lettres manuscrites sur les *Animadversiones* et les *Meditationes*, qui attire l'attention sur ce point, à travers des renvois explicites au développement figurant dans « sa métaphysique », identifiables, selon toute probabilité, précisément avec l'exposition de la partie II de la *Rationalis et Realis Philosophia*.

L'ensemble de ces renvois atteste, donc, de l'existence d'un lien, explicité par Caramuel lui-même, entre les *Animadversiones* et sa réflexion métaphysique précédente. Beaucoup des thèmes traités par Descartes dans les *Meditationes*, en effet, rencontraient des thématiques déjà centrales au sein de la réflexion métaphysique de Caramuel, sur lesquelles ce dernier semble vouloir attirer l'attention de ses interlocuteurs, afin que ses *Animadversiones* et la critique à la métaphysique

cartésienne qui y est contenue puissent être également un prétexte pour se rapprocher d'une autre métaphysique : la sienne, qui soulève les mêmes questions, mais suivant une approche tout à fait différente, aussi bien en raison des contenus des thèses soutenues qu'en raison de la forme utilisée pour les affronter. L'intérêt pour les questions métaphysiques, à partir de la *Rationalis et Realis Philosophia*, sera une constante dans la réflexion de Caramuel. Il suffit de penser, à titre d'exemple, au développement contenu dans les *Metalogica disputationes* (1654) ou dans le *Leptotatos* (1681), œuvres dans lesquelles il commencera à traiter de façon diffuse des *entia rationis*, mais aussi à la seconde partie de la *Mathesis audax*, consacrée aux questions métaphysiques. La réflexion des *Animadversiones* cependant, contrairement à ce qu'il en est dans d'autres écrits de métaphysique, ne vise tant pas à tracer les thèses charnières de la métaphysique de Caramuel qu'à définir celles de la métaphysique cartésienne qui sont objet de critique de la part du théologien cistercien. Il est certes vrai que des critiques faites aux *Meditationes* émerge, en contre-jour, la position de Caramuel relative aux différentes questions examinées, mais là n'est pas le but que les *Animadversiones* se sont donné.

En vérité, en ce qui concerne ces dernières, la question de l'objectif qu'elles se préfigurent est plutôt controversée. En effet, bien que le titre et diverses déclarations contenues dans les *Animadversiones* insistent de manière nette sur la nature réfutative de l'écrit, dans ce dernier coexistent, en fait, deux aspects ou, si l'on veut, deux dimensions : d'une part, prédominante, la dimension réfutative, qui conduit à la conclusion selon laquelle Descartes n'a rien démontré ; de l'autre, mais seulement ébauchée, une dimension émendatrice, qui a pour objectif une sorte de réhabilitation de la philosophie cartésienne, de récupération d'une « orthodoxie » de Descartes. Ainsi, dans la partie conclusive des *Animadversiones in meditationem* IV, Caramuel suggère, point par point, les corrections à apporter aux thèses de Descartes, sans donc les refuser en bloc mais en laissant ouvert un espace pour une sorte de récupération susceptible d'être effectuée après leur amendement. L'existence de cette seconde approche trouve également confirmation dans une série de sources concernant les rapports entre Caramuel et Descartes. Il s'agit de la lettre de Caramuel à Gassendi de 1644 : « multasque Cartesii speculationes prosequar, multas persequar […] aliquas quae insinuant debere authorem exerceri, ut Ursae similis abortiva acumina perficiat et reformet » et de l'entrée « Cartesius » contenue dans le *Omnium operum Caramuelis catalogus* publié dans sa *Theologia moralis fundamentalis* (1652) (« *Cartesius* [...] Habet Discipulos doctos, et editis Voluminibus claros, et ut video, pauculis opinionibus decircinatis aut sublatis, caeterae irrepunt, et erunt aliquando communes »), qui confluera ensuite dans Baillet (*Baillet* II, 209-210) et dans la *Bibliotheca scriptorum Sacri Ordinis Cistercensis* de Carolus De Visch (*De Visch*, p. 178).

Mais la donnée est confirmée surtout par les lettres manuscrites sur les *Animadversiones et Meditationes* dans lesquelles si, d'un côté, Caramuel, en accord avec les *Animadversiones*, confirme avoir démontré que Descartes n'a rien démontré, d'un autre côté il se montre plus ouvert sur une possibilité d'évaluer moins durement

l'entreprise cartésienne. Dans la lettre à Fernando Nifo, pour ne citer ici qu'un seul exemple, il affirme que Descartes « acute meditatus est, et si probabiliter vellet ; pulchre ».

Le *ms* des *Animadversiones* est incomplet, raison pour laquelle il n'est pas possible d'établir, sinon de façon conjecturale, le poids des critiques contre les deux premières méditations au sein de l'économie générale de l'œuvre. Si nous nous arrêtons à des considérations simplement quantitatives, il est certain que les *Animadversiones in meditationem* I et II devaient constituer, avec les *Animadversiones in meditationem* III, la partie la plus importante du *ms*. Selon ce qui ressort de l'*Index positionum*, Caramuel avait repéré, dans les deux premières méditations, respectivement 17 et 21 *principia*, par rapport aux 32 *principia* de *Meditatio* III, aux 11 de la *Meditatio* IV, aux 7 de la *Meditatio* V et aux 10 de la *Meditatio* VI. Ce qui est certain au contraire, c'est qu'une des cibles principales des critiques de Caramuel consiste dans les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu de la *Meditatio* III, qui représentent la partie quantitativement la plus importante du *ms*.

Selon Caramuel les démonstrations de la *Meditatio* III et, de façon plus générale, de toutes les *Meditationes,* se construisent sur une série d'axiomes (*principia*) que Descartes n'explicite pas et qu'il considère évidents (*per se nota*), puisque garantis par la lumière naturelle par laquelle ils se révèlent, sur une analyse attentive, simplement probables. Cette interprétation de la métaphysique des *Meditationes* a une incidence sur la rédaction littéraire des *Animadversiones*, lesquelles, comme nous l'avons précédemment mentionné, s'articulent en une longue liste de *principia*, à travers lesquels Caramuel explicite les axiomes présupposés des démonstrations des seules *Meditationes*. A l'explicitation des axiomes, qui a pour objectif de montrer que ces derniers ne sont absolument pas évidents, comme le prétend Descartes, mais seulement probables, suit l'analyse des démonstrations.

Aux côtés de la non évidence des principes, autre point faible de la stratégie argumentative employée par Descartes, apparaît le fait de ne pas avoir recours à un style de type syllogistique, le seul qui, selon Caramuel, puisse donner une garantie de démonstrativité. Au cours des *Animadversiones*, le théologien invite à maintes reprises Descartes à condenser ses preuves en syllogismes (Cf. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 190 ; *Animadversiones in meditationem* IV, p. 220).

Le recours manqué au style syllogistique, avec la rigueur démonstrative que celui-ci requiert, explique également une autre critique récurrente des *Animadversiones*. Selon le théologien cistercien, Descartes se serait contredit plusieurs fois en soutenant des thèses qu'il aurait niées dans un deuxième temps. Ce qui se répète souvent, c'est également la critique adressée au « vocabulaire » des *Meditationes* qui, selon Caramuel, se prêtait à être facilement « plié » aux exigences du philosophe français, donnant ainsi l'impression de manquer de la stabilité propre au langage scolastique, devenu désormais canonique, grâce à un usage consolidé.

La critique adressée à l'organisation méthodologique des *Meditationes* constitue le cadre de chacune des critiques à l'encontre des arguments des *Meditationes*, dirigées contre la preuve de l'existence de Dieu des *Meditationes* III et V, mais aussi contre l'idée claire et distincte de l'infini ; les idées innées ; l'identification entre conservation et création ; l'exclusion du *processus in infinitum ; les entia rationis ;* la fonction de la lumière naturelle ; l'identification de la règle de l'évidence avec le critère de vérité ; la conception cartésienne de la liberté ; la possibilité de démontrer l'unicité de Dieu à travers la raison ; la preuve de l'existence du monde externe ; le dualisme et le mécanisme qui dérivent de la distinction réelle de l'esprit du corps et de l'identification de la matière avec l'extension.

Le noyau du *ms* est constitué par la critique des preuves de l'existence de Dieu, objet des *Animadversiones in meditationem* III, dont le point faible réside avant tout, aux yeux de Caramuel, dans la dépendance d'axiomes indémontrables, a-critiquement fondés sur la lumière naturelle, et de l'absence d'un recours au style syllogistique, le seul qui soit en mesure de démontrer et donc de fonder chaque axiome contenu dans les preuves cartésiennes. Son opposition à Descartes n'est pas ancré sur l'admission de l'existence de Dieu (*Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones in meditationem* III, p. 148 : « Barbarus, qui negat Deo existentiam ; si *Spiritum fortem* talem Hominem voces, uteris communi vocabulo, sed verius grandiusque loquereris, si eum *Fortem quercum* vocares, Athei enim sunt quernei, et vix digni qui carnales dicantur »). Le fait que le philosophe français ait donné, dans ses *Meditationes*, une importance considérable à une telle démonstration, pourrait même être l'une des raisons, en plus de celles déjà citées précédemment, qui expliquent l'intérêt de Caramuel pour la métaphysique des *Meditationes*. Le nœud du problème ne réside même pas dans l'assertion, en tant que telle, de la possibilité de démontrer l'existence de Dieu : sur ce point aussi, Caramuel se trouve du côté de Descartes (*Ibidem* « […] dari Deum demonstrabile sit, non tamen omnibus aeque notum, quin debeat demonstrari »). Toutefois Caramuel insiste sur les difficultés inhérentes à une pareille aspiration. L'existence de Dieu, explique-t-il, comme d'autres choses qui sont connues de manière évidente, n'est pas facile à démontrer ; et la difficulté est accrue par la grandeur de l'objet en question (*Ibidem* : « Videntur vacillare momenta rationalis virtutis, hominesque noctuarum instar Divini Solis summo lumine immensa claritate offundi, nec posse demonstrare digito, in quem libero obtutu non possunt collimare. Multa sunt quae evidenter sibi unusquisque scit, quae aliis non posset demonstrare »). Cette difficulté est, probablement, une autre des raisons qui explique l'intérêt de Caramuel pour la métaphysique de Descartes, justifiant sa tâche. Et Caramuel est par ailleurs explicite, dans ce sens, en déclarant les espoirs nourris vis-à-vis de l'entreprise cartésienne : « […] Tu igitur, ut nobis Deum demonstres ludum aperis. materia Theologica est, ego rei amantissimus, ipsomet discendi desiderio solicitatus mentem acuo, et novam illam tuam demonstrationem, quam polliceris, anxius et impatiens exspecto » (*Ibidem*). Toutefois, la possibilité de démontrer est une chose, la démonstration en est une autre. C'est pourquoi, tout de suite après cette

manifestation d'intérêt pour l'entreprise cartésienne, Caramuel déclare sans ambigüité que Descartes n'a absolument pas réussi à démontrer l'existence de Dieu (*Ibidem* : « At vix quatuor lineas interlego, cum te multa supponere video, quae evidenter vera non sunt : et si ipsa necessaria Deo probando, nunquam eum demonstrabis »). La démonstration de cette thèse par Caramuel en passe par la procédure décrite ci-dessus : l'extrapolation des principes connus en soi, dont Descartes fait précéder ses démonstrations, et la preuve qu'ils ne sont absolument pas évidents comme le prétend le philosophe français, mais plutôt seulement probables. Une telle preuve neutralise *ipso facto* l'entreprise cartésienne : si de pareils principes ne sont pas évidents, alors les démonstrations qui en découlent ne seront pas évidentes.

Parmi les thèses attaquées par la polémique de Caramuel, une place particulière est réservée à l'identification entre création et conservation, qui est même explicitée dans cinq principes (du XXVI au XXX) à l'exclusion du *processus in infinitum*, auquel sont consacrés deux principes (XVI, XVII) et la *Solutio* V ; et à l'admission de l'existence d'*entia rationis* (*principium* V, *Solutio* II), qui, bien que, du point de vue quantitatif, n'occupe pas le même espace destiné au traitement des deux autres, constitue, selon nous, un des axes principaux de la métaphysique des *Animadversiones*. En effet, Caramuel, à partir des *principium* V des *Animadversiones in meditationem* III, reviendra sur la question dans différents lieux des *Animadversiones*. En outre, comme le montre l'*Index positionum*, cette question avait été abordée dans les *Animadversiones in meditationem* II (l'admission de leur existence constitue l'un des *principia* extrapolés de la *Meditatio* II).

De même importance est, ensuite, la critique à la thèse cartésienne de l'idée claire et distincte de Dieu, discutée dans la *demonstratio*, qui fait suite à la liste et l'analyse des *principia* de la *Meditatio* III. Moins centrale nous semble, au contraire, la critique – sur laquelle ont insisté quelques chercheurs – de la thèse des idées innées (cf. D. Pastine 1972, p.184), auxquelles sont consacrés cependant trois *principia* (VII, XIII e XXXI), mais de faible poids théorique et quantitatif au sein de l'argumentation dans son ensemble.

Dans le détail, les principes les plus importants, en vue de reconstruire les critiques de Caramuel aux démonstrations de l'existence de Dieu de la *Meditatio* III, sont les *principia* V, XIV, XV, XVI, XVII, XXVI. Avant de nous arrêter, nous avons également analysé, dans le chapitre II, les thèmes principaux des autres qui, d'une certaine façon, tournent autour des premiers.

Le *principium* V a pour objet la critique de l'admission de l'existence d'*entia rationis*. Dans ce cas, comme dans d'autres, le théologien cistercien attribue à Descartes une thèse qui, au moins dans la formulation que les *Animadversiones* en donnent, ne se retrouve pas du tout dans les *Meditationes*. Cependant, Caramuel, qui identifie les *entis rationis* aux idées matériellement fausses (cf. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, p. 230 : « […] rationis entia (…) vel ut tu loqueris, ideas materialiter falsas »), reconnaît, dans la thèse qui affirme leur existence, l'un des axiomes (*principia*) sur lesquels Descartes a

bâti la démonstration de l'existence de Dieu de la *Meditatio* III et en affirme, par là même, le manque d'efficience probatoire. Puisque, selon ce qui a été démontré dans « sa métaphysique », il n'y a pas d'*entia rationis* (cf. *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), pp 76-90) : ces derniers, souligne Caramuel dans le *principium* V, sont de simples êtres linguistiques qui n'appartiennent pas à l'esprit. Caramuel reviendra sur la question, non seulement dans les *Animadversiones in meditationem* V mais aussi dans les *Solutiones*, abordées immédiatement après la *Demonstratio* relative à la *Meditatio* III.

Dans les *Solutiones*, Caramuel soumet la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu de la *Meditatio* III à une série d'objections qu'il ne présente pas comme l'expression de sa propre pensée, mais comme celle des païens (*Ethnicos*). Son objectif est de montrer que la preuve cartésienne est contestable de divers points de vue. Dans la deuxième *solutio*, c'est la possibilité que l'idée même de Dieu, à l'instar de l'idée de la chimère et des choses impossibles, soit un pur être de raison, existant objectivement dans l'intellect et nulle part subjectivement. Si l'idée de Dieu est un *ens rationis*, la prémisse mineure du syllogisme (cette idée n'a pu que procéder de Dieu lui-même), dans laquelle Caramuel condense la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, est fausse à l'instar de la prémisse majeure (c'est moi qui ai l'idée de Dieu). En effet, selon le païen, une telle idée est une chimère, donc, elle ne vient de nulle part, tout comme l'idée de la chimère. Pour éluder une pareille objection, souligne Caramuel, il ne sert à rien d'ajouter, comme l'a fait Descartes, que l'idée de Dieu n'est pas matériellement fausse. En effet, pour Caramuel les idées matériellement fausses, que, comme nous l'avons vu, il identifie aux *entia rationalis* – en admettant qu'elles existent – ne proviendraient pas de nulle part mais du sujet connaissant.

La première preuve de l'existence de Dieu de *Meditatio* III se fonde sur l'application du principe de causalité à la réalité objective de l'idée (*Meditationes*, III : *B Op* I 734 ; AT VII 40, l. 21-41, l. 4).

La critique du principe de causalité est abordée dans les *principia* XIV et XV. En particulier, dans le *principium* XIV, Caramuel insiste sur l'incompatibilité de ce principe avec le phénomène de la génération spontanée. Il semble, en effet, difficile de concilier la thèse selon laquelle la cause efficiente doit contenir au moins autant de réalité que n'en possède l'effet (cf. *Meditationes*, III : *B Op* I 734; AT VII 40, ll. 21-26) avec le phénomène de la génération spontanée, dans lequel la cause possède moins de perfection que l'effet. Une telle objection avait déjà été adressée à Descartes par les deuxièmes objecteurs qui, d'ailleurs, avaient assimilé l'idée de Dieu à un simple être de raison, qui ne prouve nullement la nécessité de l'existence de l'Être le plus grand (cf. *Objectiones* II : *B Op* I 842; AT VII 123, ll. 24-29). Le fait que Caramuel s'en serve à nouveau ne révèle pas tant la superficialité avec laquelle le cistercien accepte la recommandation de Descartes contenue dans la *Praefatio ad lectorem* des *Meditationes* (*Meditationes*, *Prefatio* : *B Op* I 692; AT VII 10, ll. 20-23), mais plutôt le caractère proprement critique du texte des *Meditationes*. D'autant plus que Caramuel, qui n'avait pas eu la possibilité de lire les *Objectiones* et

Responsiones, exception faite des *Quintae*, ne pouvait pas être influencé par la critique des seconds objecteurs pour formuler une telle objection.
La deuxième preuve de l'existence de Dieu de la *Meditatio* III, que Caramuel assimile à la première, s'appuie sur l'impossibilité d'une régression à l'infini. Les *principia* XVI et XVII portent, dans un premier temps, sur la critique de l'exclusion, opérée par Descartes, du procédé à l'infini et dans un deuxième temps, sur la méthodologie employée par Descartes : il aurait dû démontrer ce qu'il a affirmé à propos du procédé à l'infini. Caramuel reviendra également sur la critique de la régression à l'infini dans les *principia* XXVII et XXVIII, en abordant en particulier la question de l'exclusion que les parents puissent être la cause du « moi », et dans la partie finale des *Animadversiones in meditationem* III (*Solutio* V).
Dans le *principium* XXVI, Caramuel nie un autre argument proposé par Descartes comme un axiome, qu'il aurait dû, au contraire, démontrer : l'identification entre la création et la conservation qui, en même temps que l'impossibilité de la régression à l'infini, constitue pour Descartes la prémisse fondamentale de la seconde preuve de l'existence de Dieu de la *Meditatio* III. L'identification entre la création et la conservation, comme Pastine l'a déjà observé, débouche sur l'élimination de la cause seconde et impute à Dieu la responsabilité immédiate de chaque événement (D. Pastine 1972, p. 185). Caramuel, qui nie le concours physique, immédiat et simultané de Dieu aux opérations des créatures, ne peut pas accepter la position de Descartes, dont le Dieu est comparé à un horloger qui déplace avec son doigt les aiguilles de l'horloge qu'il a lui-même fabriquées (Cf. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*, p. 174). La thèse de la conservation continue, selon Caramuel, ne fait en effet rien d'autre que de diminuer la toute-puissance de Dieu, rendant Dieu moins tout-puissant et moins savant qu'il ne le serait s'il était en mesure de créer le monde de sorte à ce qu'il continue d'exister à chaque instant, sans son intervention continue.
Au-delà de ce point spécifique, la critique de l'identification entre création et conservation montre, encore une fois, le désaccord de Caramuel par rapport à la méthodologie utilisée par Descartes dans ses *Meditationes* : Descartes aurait dû démontrer les *principia,* plutôt que de les considérer comme évidents et, en outre, pour éviter de se contredire, il aurait dû faire attention à la cohérence de ses affirmations.
Après avoir énuméré les différents *principia* dont Descartes fait précéder ses démonstrations et après en avoir souligné l'inefficacité probatoire, Caramuel s'attarde de façon plus approfondie sur la preuve de l'existence de Dieu de la *Meditatio* III, en la résumant syllogistiquement comme suit : j'ai l'idée de Dieu ; or celle-ci ne peut venir que de Dieu ; donc Dieu existe.
A la différence de ce qu'a cru Descartes, c'est-à-dire qu'on pouvait seulement lui objecter son idée négative de l'infini, Caramuel considère que les difficultés de la preuve cartésienne sont nombreuses. Aux critiques avancées dans les différents principes s'en ajoutent, ainsi, encore d'autres.
Avant tout, selon le théologien cistercien, il est contestable que celui qui médite ait une idée positive de l'infini (dans le langage cartésien *vera idea*). Caramuel, qui ne

partage pas une telle « solution », propose « alias [solutiones] competentes » (*Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*, p. 186), c'est-à-dire des alternatives, plus appropriées que la thèse cartésienne, à l'idée positive de Dieu. De telles *Solutiones,* bien que présentées comme de possibles objections païennes, se ressentent de l'influence de Caramuel. Ce qu'il conteste en fait à la preuve cartésienne, ce n'est ni que celui qui médite ait l'idée de Dieu en lui (prémisse majeure) ni la conclusion (Dieu existe), mais plutôt la prémisse mineure, c'est-à-dire que l'idée de Dieu ne puisse venir que de Dieu lui-même. Les deux premières *solutiones* se fondent, respectivement, sur les notions d'*ens linguae* et *ens rationis.* La troisième *solutio* tourne autour de la thèse de l'incompréhensibilité de l'infini. La quatrième *solutio* est construite autour la négation du concept de création. Dans la cinquième *solutio*, enfin, Caramuel propose la position d'un dernier païen qui, bien qu'il admette que celui qui médite ait l'idée de Dieu, nie que cette idée soit produite par Dieu et dérive donc de Dieu lui-même. Cette dernière *solutio* nous semble revêtir un intérêt supplémentaire. En effet, on y retrouve une critique explicite du « vocabulaire » des *Meditationes*, qui se précise sur deux fronts : la révélation de la variété des acceptions du terme d'idée, qui finit par le rendre incompréhensible ; la révélation critique de l'abandon « stratégique », de la part de Descartes, du langage scolastique, qui se serait difficilement prêté, à la différence du langage cartésien, aux exigences du philosophe français (Cf. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*, p. 194).

En conclusion de son évaluation critique, Caramuel insiste sur le caractère non probant du discours cartésien : beau, mais faible, bien loin de posséder la force des démonstrations. Le cistercien offre ainsi un premier bilan critique où manque cependant la référence à une thèse, celle de la véracité divine, qui revêt, au contraire, une importance centrale dans les *Meditationes*. Dans l'optique du théologien cistercien ce n'est pas, en effet, la véracité divine qui garantit l'évidence des *principia* des démonstrations cartésiennes, mais la lumière naturelle.

Les *Animadversiones in meditationem* IV constituent une sorte de parenthèse à l'intérieur de la chaîne des objections des *Animadversiones*. En effet, au côté de la réfutation des démonstrations cartésiennes, qui se développe, de même que dans les autres *Animadversiones*, à travers l'extrapolation d'une série de *principia per se nota*, apparaissent l'émendation et la reformulation critique de quelques thèses (*assertiones*) qui, puisqu'elles n'étaient pas suffisamment éclaircies par Descartes, auraient pu être prises pour des thèses hétérodoxes. Caramuel, qui croit en la bonne foi du philosophe français, considère que les intentions de Descartes sont bonnes mais que ses mots peuvent être facilement mal compris, d'où l'insistance sur l'importance du langage et des mots. Le philosophe français, de fait, en l'absence d'une attention particulièrement vigilante au langage et aux mots, court le risque de se voir attribuer l'étiquette d'athée. Le parallèle entre Descartes et Luther, qui ouvre les *Animadversiones in meditationem* IV, a le but de souligner justement ce point, c'est-à-dire le fait que la philosophie cartésienne, loin de combattre l'athéisme selon les propos déclarés dans *Epistola dedicatoria*, semblerait plutôt l'encourager.

Le but de cette opération, qui semble peu compréhensible si on se limite à la considération des seules *Animadversiones*, sera éclairci, rétrospectivement, par les lettres *mss* de Vigevano, où, comme nous le verrons, Caramuel affirmera de façon explicite la possibilité d'une utilisation de la métaphysique cartésienne dans des termes probabilistes.

Dans les *Animadversiones in meditationem* IV, la critique de la conception cartésienne de la liberté occupe une place centrale. Entre autres choses, Caramuel montre comment Descartes, en affirmant que ni la grâce divine ni la connaissance naturelle ne réduisent la liberté, mais plutôt l'augmentent, a pu se mettre en danger puisqu'une telle doctrine se rapproche de celles qui furent condamnées par le Concile de Constance contre Jan Hus, de Trente contre Luther et Calvin, par Pie V et Grégoire XIII contre Baius, par Urbain VIII et Innocent X contre Jansénius.

Après avoir mis en évidence les points sujets à la critique de la doctrine de la liberté, Caramuel insiste sur le caractère constructif de ses critiques, qu'il présente comme celles d'un « véritable ami » qui, dans son estime pour les qualités de l'esprit de Descartes et connaissant son mépris pour toute opinion hérétique, souhaite que les paroles de ce dernier ne soient pas mal comprises. Ce que Caramuel propose donc dans cette *animadversio* n'est pas une simple réfutation des opinions du philosophe mais bel et bien un amendement, et parfois aussi leur explicitation. Caramuel ne se limite pas à un discours général et, dans la partie finale de l'*animadversio*, finit par suggérer, point par point, les corrections à apporter aux thèses de Descartes. Il en propose une reformulation, qui concerne aussi la *Meditatio* III. La première *positio* à éclaircir porte, en effet, sur la démonstration *a posteriori* de l'existence de Dieu, qui pourrait être « récupérée » à condition de « la reconsidérer » comme la façon la plus simple et la plus récente de démontrer que Dieu existe. A travers ce processus, Caramuel estime avoir éclairé le sens de la doctrine de Descartes. Dans les lignes de conclusion des *Animadversiones in meditationem* IV, en effet, il affirme que « j'estime que cela est ce que vous pensez ; mais puisque les paroles utilisées de façon plus obscure et plus générale pouvaient induire le lecteur en erreur, elles auraient dû être plus rigoureuses » (Cf. Os*servazioni contro le* Meditationes *cartesiane*, p. 211).

Sous-jacente au vigoureux examen critique que Caramuel inflige aux *Meditationes* se dégage, donc, sous différents aspects, plus que leur refus, une exigence d'émendation et, en même temps, de confirmation de ces dernières, pourrions-nous peut-être dire, une fois reformées et reformulées selon la méthode du syllogisme et du langage canonique.

Les déclarations contenues dans les *Animadversiones in meditationem* IV semblent donc pouvoir confirmer ce qui est reporté par Baillet, selon la *Bibliotheca* de De Visch : selon Caramuel, les opinions de Descartes, libérées de ce qu'elles ont de non acceptable, auraient été accueillies universellement (*Baillet* II 210).

La *Meditatio* V a pour objet la question de l'essence des choses matérielles et, encore une fois, la question de l'existence de Dieu. Caramuel, dans ses observations, tient compte des deux questions même s'il s'arrête en particulier sur la seconde. C'est une

confirmation supplémentaire de la place de premier plan qu'occupent les preuves de l'existence de Dieu des *Meditationes* dans la réflexion de Caramuel sur la métaphysique cartésienne telle qu'elle apparaît dans les *Animadversiones.* Dans cette *animadversio,* de plus, selon le processus plusieurs fois décrit, Caramuel isole une série de *principia,* (sept en tout), utilisés par Descartes comme le fondement de ses démonstrations ; à l'extrapolation des *principia* s'ensuit une analyse de la *demonstratio,* dans laquelle le théologien cistercien aborde la preuve *a priori* de l'existence de Dieu.

Les observations contenues dans cette *animadversio* se relient à celles des *Animadversiones in meditationem* III et cela, non seulement parce que toutes deux traitent de la démonstration de l'existence de Dieu, mais surtout parce que Caramuel insiste, dans une certaine mesure, sur la dépendance des deux preuves des mêmes principes. Nous pensons, en particulier, à la règle de l'évidence, à l'admission de l'existence d'idées innées et à la question de la nature du temps, qui dans les *Animadversiones in meditationem* III étaient apparues en relation à la critique adressée à l'identification entre création et conservation.

Les premières lignes de l'*animadvsersio* mettent tout de suite en évidence les objectifs polémiques de Caramuel : la prétention du philosophe français à connaitre l'essence des choses matérielles ; la démonstration de l'existence de Dieu, qui, selon la coutume de Descartes, pose sur « beaucoup de choses privées de stabilité » (*Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*, pp. 210-212). Conformément à cette approche générale, Caramuel se concentre sur l'énumération et la discussion des différents *Principia* qui émergent du traitement de la *Meditatio* V, en y critiquant le contenu et l'approche.

Les deux premiers *principia* concernent la critique de la première des deux questions abordées par Descartes dans *Meditatio* V : l'essence des choses matérielles. Dans le *principim* III, Caramuel revient sur la critique de la règle de l'évidence, déjà abordée dans le *principim* II des observations contre la *Meditatio* III. Bien que Descartes soutienne, dans la *Meditatio* V, avoir amplement démontré que tout ce qui est connu avec clarté est vrai, Caramuel réplique avec ironie : « cette démonstration, je l'ai désirée et je ne l'ai pas encore obtenue ». Dans le *principim* IV, Caramuel refuse l'innéité de l'idée de Dieu et renvoie Descartes aux critiques que lui-même développe dans les *Animadversiones in meditationem* III. Dans le *principium* V, le théologien cistercien s'oppose à la démonstration, opérée par Descartes, de l'unicité de Dieu (*Meditationes,* III : *B Op* I 747; AT VII 50, ll. 11-24). Il s'agit d'une critique que personne n'avait énoncée avant Caramuel, probablement parce que Descartes lui-même n'en avait pas fait une thèse centrale de sa métaphysique, mais l'avait brièvement introduite pour soutenir une thèse bien plus importante, celle de l'idée innée de Dieu. Caramuel, cependant, qui reconnaît une grande valeur à ce sujet, lui réserve un long développement. Nous nous trouvons en effet face à l'un des *principia* les plus longs et, en même temps, les plus intenses et construits de toutes les *Animadversiones.* Caramuel y formule une comparaison entre Descartes et Raymond Lulle et se revoit lui-même dans leur revendication de démontrer

rationnellement l'unité de Dieu quand, encore enfant, il étudiait la philosophie à Alcalà. Comme Descartes et Lulle, il avait l'impression qu'il connaissait toutes les choses auxquelles rien semblait s'opposer, brandissant des démonstrations pouvant être démontées à la première réplique et l'étant, souvent, à la deuxième. Pour Caramuel, l'unité ou l'unicité (il utilise en fait les deux termes comme synonymes) de Dieu n'est absolument pas démontrable par la raison ; il s'agit plutôt d'une vérité révélée, qui ne peut être obtenue que par la foi. Une fois encore, le cistercien concorde avec la conclusion de Descartes : Dieu est unique ; ce qu'il n'accepte pas c'est l'argument utilisé par le philosophe pour le démontrer. L'unité de Dieu, en effet, est connue non pas de la raison mais de la foi.

La critique menée dans le *principium* VI concerne directement un axiome sur lequel, selon Caramuel, se base la démonstration de l'existence de Dieu de la *Meditatio* V et, indirectement, la critique de l'idée de Dieu, sur laquelle le théologien cistercien insiste encore une fois. Il partage ce que Descartes a affirmé dans *Meditatio* V, c'est-à-dire que Dieu provient de l'éternel pour l'éternité. Toutefois, puisque, dans la *Meditatio* III, Descartes a prouvé qu'il ne percevait pas bien la nature du temps, Caramuel considère que le philosophe français a une idée inadéquate de l'éternité. En plus, Caramuel observe que si, comme l'affirme Descartes dans la *Meditatio* V, Dieu est immuable, alors l'idée de Dieu, sur laquelle se fonde la preuve de la *Meditatio* V, est contradictoire. En effet, si le Dieu dont Descartes a l'idée existait, il serait en même temps muable et immuable : muable, parce qu'il aurait une durée, que Descartes conçoit comme muable et successive ; immuable, parce qu'il aurait toutes les perfections, et l'immuabilité est une perfection. Enfin, Caramuel ajoute qu'il est nécessaire d'établir « si être toujours ou exister comme éternel » est intrinsèque ou extrinsèque à Dieu. En fait, si c'est extrinsèque, Dieu peut en manquer. Mais, si c'est intrinsèque, Dieu ne peut pas en manquer, donc, il change. Enfin, dans le *principium* VII, Caramuel revient sur la question de la problématique de la preuve de l'existence de Dieu de la *Meditatio* V, pour souligner, cette fois, comment Descartes, tout en affirmant que « celui qui ignore Dieu ne peut pas avoir la science vraie et certaine d'aucune chose », est tombé dans un cercle vicieux. La preuve vise à démontrer l'existence de Dieu, mais la prémisse principale du syllogisme (tout ce que nous percevons clairement et distinctement est vrai), ne serait jamais vraie si Descartes n'avait déjà pas démontré que Dieu existe (*Meditatio* III). Encore une fois, à travers cette objection, Caramuel semble ne pas avoir compris pleinement l'importance que la question de la véracité de Dieu revêt à l'intérieur des *Meditationes.* En effet, la prémisse principale de la preuve coïncide avec le critère de vérité, acquis en démontrant que Dieu existe et qu'il est véridique (*Meditationes* III et IV). Caramuel n'est certes pas le seul (voir entre autres Kant) à avoir relevé la problématique d'une telle preuve. Mais il est intéressant de voir comment l'optique de Caramuel n'est pas, ici, justement, celle de l'objection classique du passage de l'ordre mental à l'ordre réel, mais du cercle vicieux.

Après avoir extrapolé et examiné les *principia*, Caramuel aborde l'analyse de la démonstration *a priori* de l'existence de Dieu, pour noter comment une telle preuve

attribue à Dieu une existence potentielle. Elle place Dieu, en effet, à l'intérieur du même ordre de vérité que les hypothèses mathématiques, qui considèrent les choses possibles dans leur état d'existence conditionnée et hypothétique, non actuelle. Une telle interprétation trouve son point d'appui dans l'objection que Descartes s'est lui-même posée, en ayant recours à l'exemple de la montagne sans vallée. Toutefois, comme Descartes lui-même l'avait expliqué dans la *Meditatio* V, le cas de la montagne sans vallée et le cas de Dieu ne sont absolument pas équivalents. Cependant, Caramuel, qui ne remarque pas la différence entre le cas de la montagne sans vallée et celui de Dieu, conclut que, de la démonstration de la *Meditatio* V, « l'athée sort plus fort, non pas plus faible » (*Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*, p. 228).

Dans les *Animadversiones in meditationem* VI, Caramuel analyse deux seulement des trois démonstrations proposées par Descartes : la preuve de l'existence des choses matérielles et celle de la distinction de l'esprit du corps. A son examen manquent deux points centraux des *Meditatio* VI : la question de l'union réelle entre l'esprit et le corps ; le problème du mal physique qui, dans la sixième méditation, connaît, par rapport à la solution traditionnelle réservée par la *Meditatio* IV à l'erreur (assimilée au péché), un développement radical selon lequel une connotation positive est reconnue aux maux physiques. Mais Caramuel lui-même semble avoir conscience du caractère incomplet de ses observations, puisque, en conclusion des *Animadversiones,* il reconnait que d'autres objections pouvaient être faites mais que les siennes propres suffisaient pour démontrer l'échec évident de l'entreprise cartésienne. Cette reconnaissance doit être mise en relation avec les *Animadversiones* dans leur ensemble dont, du reste, les observations contre la sixième méditation reprennent la méthode fondamentale. Le processus suivi par Caramuel est encore une fois, en effet, celui qui a déjà été utilisé dans les observations contre les *Meditatio* III et V, en se déplaçant, avant tout, à partir de l'identification des principes connus en soi postulés par Descartes jusqu'à ses démonstrations et en passant, ensuite, à l'analyse des démonstrations établies par Descartes à partir de ceux-ci.

Les *principia* qui précèdent les deux démonstrations en question sont au nombre de dix. En les analysant, Caramuel revient de nouveau sur la question des êtres de raison, déjà abordée dans les observations contre la *Meditatio* III, pour insister, une fois encore, sur la dépendance des preuves de l'existence de Dieu à l'admission de leur existence : la seule admission des êtres de raison, souligne le cistercien dans le *principium* II, suffit à invalider les preuves de Descartes. L'insistance de Caramuel sur ce point ne doit pas être négligée : en effet, le théologien cistercien, qui a consacré un vaste espace à leur commentaire et qui en a fait une question préliminaire de sa métaphysique, trouve dans les *Meditationes* une preuve significative de l'importance que revêt la question dans la métaphysique en général. Et cela même si, selon lui, la position de Descartes à ce sujet est complètement opposée à la sienne, étant donné que le philosophe français est au nombre de ceux qui en ont admis l'existence. L'admission de l'existence des *entia rationis* constitue pour Caramuel l'un des axiomes principaux des *Meditationes,* d'où l'échec de leur

prétention démonstrative. Pour le théologien cistercien, en effet, l'idée sur laquelle se basent les preuves cartésiennes est matériellement fausse – ou encore elle est, dans le langage de Caramuel, un être de raison. Or, selon ce que Caramuel a démontré dans la *Rationalis et realis philosophia,* les *entia rationis* sont des entités impossibles, qui n'existent pas. Donc, si les preuves de l'existence de Dieu se basent sur l'admission de l'existence d'*entia rationis,* elles sont nécessairement destinées à échouer.

Les *Animadversiones in meditationem* VI, en plus de confirmer l'aspect central de la question de l'admission des *entia rationis*, présentent un intérêt supplémentaire, peut-être encore plus décisif. En effet, on y trouve l'une des premières discussions sur la preuve de l'existence des choses matérielles, à la réfutation de laquelle sont consacrés les *principia* IX et X et l'une des deux *demonstratio* où se déploie la dernière des *animadversiones.*

Dans le *principium* IX, Caramuel critique la considération de l'intellect comme faculté passive. Pour démontrer le non-fondé de ce qui constitue, comme le montre Caramuel, l'un des axiomes de la preuve cartésienne, le cistercien lui oppose une argumentation théologique : « nombreux sont ceux qui considèrent que l'intellect consiste dans une action et que le Père éternel s'entende lui-même en générant son fils ; mais on peut difficilement soutenir que le père pâtisse quand il entend (*intelligit*) ». Caramuel oppose donc, à la position de Descartes, celle de la théologie traditionnelle, qui reformulait en termes théologiques la théorie de la connaissance d'Aristote. Selon cette conception, le Père génère le Fils en entendant lui-même, il est donc actif. Dans le *principim* X, Caramuel renie le principe adopté par Descartes comme fondement de la démonstration de l'existence des choses matérielles, c'est-à-dire, que Dieu serait fallacieux s'il n'avait donné à l'homme une faculté lui permettant de reconnaitre et donc de corriger l'erreur. En réalité, Caramuel reprend une argumentation utilisée par Descartes dans la *Meditatio* IV. Celle de la *Meditatio* VI est très différente : si les idées sensibles n'avaient pas les choses matérielles pour causes, Dieu serait fallacieux. C'est parce que, explique Descartes, Dieu ne nous a donné aucune faculté par laquelle nous pourrions affirmer que de telles idées proviennent de Dieu ou d'une nature plus noble que le corps, mais une grande propension (*magna propensio*) qui nous incite à croire que de telles idées proviennent des corps.

Dans la *demostratio,* ensuite, Caramuel prend position contre la naturalité de la *propensio* : la preuve suppose que l'on donne une propension naturelle, mais cela aurait dû être démontré. C'est seulement en démontrant qu'une telle propension m'a été donnée par Dieu que l'on pourra exclure la possibilité que celle-ci ne me trompe pas ; mais Descartes n'a absolument pas démontré que la *propensio* appartient à l'ensemble de tout ce qui m'a été accordé par Dieu, ce avec quoi Descartes identifie la nature humaine.

A l'analyse de la preuve de l'existence des choses matérielles, suit celle de la distinction de l'esprit du corps, elle aussi sans force argumentative, au point que, loin de pouvoir être définie comme une démonstration, elle pourrait tout au plus être considérée comme l'écho d'une « vieille fable » (*Osservazioni contro le*

Meditationes *cartesiane*, *Animadversiones in meditationem* VI, p. 236). Durant son examen attentif, Caramuel prête attention à ce qui, dans la *Meditatio* VI (*B Op* I 795; AT VII 85, l. 28 -86, l. 4), constituait un ultérieur argument en faveur de la distinction esprit-corps (il était d'ailleurs représenté tacitement de cette façon dans la *Synopsis,* où il était question de *rationes* au pluriel) mais ne constituait pas la preuve principale précédant un tel argument.

En lisant le texte des *Animadversiones* et en s'intéressant au *stylus* des argumentations proposées par Caramuel, on comprend ce qu'il veut dire quand il dit avoir démontré « évidemment qu'absolument rien n'a été démontré par René Descartes ». Démontrer de façon évidente signifie se servir de la forme syllogistique, dont Descartes ne s'est certes pas servi ; selon Caramuel, ce dernier – pour reprendre ici une expression utilisée par le théologien cistercien à propos des démonstrations de la *Meditatio* VI, mais qui peut s'étendre à toutes les *Animadversiones* – reste « débiteur de démonstrations » (*Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*, *Animadversiones in meditationem* VI, p. 236).

Les affirmations contenues dans l'*explicit* des *Animadversiones* constituent donc une confirmation supplémentaire du fait que l'intention primaire des observations de Caramuel est de nature réfutative : le but de Caramuel consiste à critiquer les arguments cartésiens ; de ce point de vue, les *Animadversiones* restent un texte anti-cartésien.

§. 3 Chapitre III

L'affirmation de Caramuel contenue dans l'*explicit* des *Animadversiones* et concernant le caractère incomplet des critiques annonce, d'une certaine manière, la discussion sur la métaphysique cartésienne qui se développe dans les lettres manuscrites, conservées à Vigevano, au sujet des *Animadversiones* et des *Meditationes* (dorénavant lettres *mss*).

Le chapitre III a pour objet l'étude de ces lettres, où se poursuit la discussion relative à la métaphysique cartésienne des *Animadversiones*. Il s'agit d'une série de lettres et de fragments de lettres – neuf au total – écrites par Caramuel entre juillet 1644 et février 1645, avec pour objectif de soumettre les *Meditationes* de Descartes et leur évaluation proposée dans les *Animadversiones* au jugement de quelques intellectuels européens, avec qui il avait eu l'occasion de prendre précédemment contact (soit en vertu d'un rapport amical, comme pour Jan Marek Marci, soit parce que, comme pour Fernando Nifo, il le considérait comme le digne héritier des qualités intellectuelles de son bisaïeul Agostino Nifo). Dans le même temps, comme on peut le comprendre à partir d'au moins deux des lettres en question et du fragment de lettre envoyé de Francfort-sur-le-Main, Caramuel procédait à l'envoi d'une copie de ses *Animadversiones* et des *Meditationes* de Descartes (cf. *A Zunigaeus* : « Hoc ipsum mecum iudicabis, si interlegas ipsius Meditationes, et Animadversiones quas trasmisi» ; *Multa praeter Philosophorum* : « In utriusque Meditationes perlege, et pro

ingenii tui vivacitate iudica »; *A Marci*: « Cartesii et meas demonstrationes mitto »). Parmi les destinataires de ces lettres, on retrouve, entre autres, les professeurs de théologie de Louvain (Adrianus Crommius, Ignatius Derkennis, Ioannes de Jonghe, Ludovicus de Shildere, Franciscus de Cleyn), que Caramuel avait eu l'occasion de connaître durant son séjour là-bas, Johannes Jongelinus et Alberto Richardelio, avec qui, Caramuel, selon les informations qui peuvent être déduites des lettres qui leur sont adressées, et qui sont par ailleurs les seules dont nous disposons, semble avoir précédemment eu une confrontation, peut-être épistolaire.

Ces lettres ne furent jamais peut-être envoyées, pas plus que les *Animadversiones*, si l'on en croit la reconstruction d'Adrian Baillet (*Baillet* 209-210), qui se base sur la lettre de Descartes à Picot du 28 juillet 1645. Descartes, en effet, si l'on en croit le compte-rendu de la lettre de Picot, après avoir reçu une lettre de la part de Caramuel dans laquelle le théologien cistercien pré-annonçait l'envoi de ses objections, n'aurait plus eu aucune nouvelle ni de l'un, ni des autres.

A la différence des *Animadversiones,* les lettres *mss,* ainsi que les autres « manuscrits cartésiens de Vigevano », sont restés quasiment inédits et n'ont fait l'objet d'aucune étude. Les chercheurs, en effet, se sont limités à en faire mention (L. Garcia 1982), et ce n'est que récemment qu'ils en ont présenté la liste complète (I. Agostini 2005). De même, dans la biographie de Julian Velarde Lombraña, *Caramuel vida y ombra* (1989), dont une section entière est consacrée à l'analyse des manuscrits de Vigevano, et où sont cités quelques extraits des lettres, celles-ci ne font l'objet d'aucune étude systématique et approfondie.

Les lettres *mss* sur les *Animadversiones* et *Meditationes* représentent, dans leur ensemble, un document d'une certaine importance. Premièrement, parce qu'elles attestent l'existence d'une discussion qui a vu le jour sur les deux écrits en question, ainsi que sur la *Rationalis et Realis philosophia,* au développement de laquelle Caramuel fait constamment référence, comme il l'avait fait dans les *Animadversiones.* Deuxièmement, parce que s'y développera une discussion concernant quelques questions traitées, mais non approfondies, dans les *Animadversiones.* Nous pensons, en particulier, à la question de la démonstration de l'existence des corps, qui sera amplement discutée dans les lettres adressées aux théologiens de Louvain et à Fernando Nifo. Une telle question avait été seulement effleurée dans les *Objectiones* et *Responsiones ;* diverses allusions, mais jamais développées systématiquement, étaient au contraire présentes dans la *Disquisitio* (à partir du troisième doute contre la *Meditatio* III), ce qui fait des lettres l'un des premiers documents, avec les *Animadversiones,* où, du vivant de Descartes, est exposée une discussion sur la démonstration de l'existence des corps de la *Meditatio* VI. Enfin, elles permettent d'éclaircir le projet sous-jacent aux *Animadversiones*, à leur rédaction et à leur circulation manuscrite parmi un vaste collège d'intellectuels européens, amis de Caramuel et experts des différentes matières traitées dans les *Meditationes* (métaphysique, mathématiques, théologie, médecine) au jugement desquels l'ouvrage devait être soumis, probablement une optique d'impression, ainsi qu'aux réponses de Descartes, comme le montre le fragment de la lettre de 1645 (Cf.

Multa praeter Philosophorum […] : « Conatus est multas protrudere in scholam Cartesius, quas falsitatibus laborare deprehendimus et nostras edituri, ut eadem illas cura examines obnixius exoramus »), en plus du compte-rendu de Baillet de la lettre de Descartes à Picot du 28 juillet 1645 (*Baillet* II 210).

Dans les lettres *mss* se trouve, avant tout, la reproduction de la critique contre le *stylus* des *Meditationes* qui, dans trois lettres sur neuf, constitue, comme dans les *Animadversiones*, le cadre au sein duquel sont développées les critiques concernant des contenus spécifiques des *Meditationes.*

Si, dans les *Animadversiones,* la thématique dominante est relative à la démonstration de l'existence de Dieu, dans la correspondance une telle question fera l'objet d'un exposé beaucoup plus marginal, peut-être parce qu'une grande place lui avait été réservée dans les *Animadversiones.*

La thématique dominante dans les lettres *mss* est, comme nous l'avons souligné ci-dessus, relative à la démonstration de l'existence des choses matérielles, à laquelle sont consacrées deux des lettres les plus importantes (*A Niphus* et *aux théologiens de Louvain*). Au côté de celles-ci, la critique contre l'innéisme des idées astronomiques, à peine signalée dans les *Animadversiones* mais amplement développée dans une des lettres (cf. *A Marci*) et abordée dans une autre (cf. « *Inventione veritatis diffidere* »), occupe également une place importante.

Mais on trouve dans ces lettres, par rapport aux *Animadversiones*, quelque chose de nouveau : des nombreux jugements positifs et clairement favorables à Descartes. Non seulement Caramuel insiste à plusieurs reprises sur l'exceptionnalité de l'*ingenium* de Descartes, mais il montre aussi la possibilité de lire les *Meditationes* dans une perspective différente par rapport à celle des *Animadversiones* : en effet, si d'un côté il continue à nier toute validité démonstrative à la métaphysique cartésienne, il souligne, de l'autre, la valeur des arguments cartésiens considérés non pas (comme le prétendait Descartes) comme des démonstrations, mais comme des arguments probables. On peut donc parler ici à bon droit d'une opération de réhabilitation, ou de réadaptation, en termes probabilistes, de la métaphysique cartésienne, opération dont les lettres à Niphus, à Jongelinus et à Richardelio offrent un précieux témoignage.

La différence de perspective par rapport aux *Animadversiones*, qui étaient gouvernées depuis le début, et de façon programmatique, par leur objectif de réfuter de la métaphysique cartésienne, est frappante : la métaphysique de Descartes est vue comme un instrument capable de se composer (*componere*, selon l'expression de la lettre à Niphus) avec la philosophie traditionnelle, une fois libérée de sa prétention démonstrative.

D'autre part, il ne faudrait pas trop exagérer l'importance de cette démarche, qui ne constitue en aucune manière une rétractation des positions des *Animadversiones*. Pour deux raisons: premièrement, parce que Caramuel insiste toujours sur le caractère non démonstratif des arguments cartésiens ; deuxièmement parce que, comme nous l'avons vu, on trouvait dans les *Animadversiones* également – même si, d'une certaine manière, obscurcis par l'approche anticartésienne de

l'ouvrage – des indices qui suggéraient que Caramuel avait pris en considération la possibilité d'une utilisation probabiliste de la métaphysique cartésienne : nous parlons ici de la fin des *Animadversiones* contre la quatrième méditation, où Caramuel avait proposé une reformulation des thèses cartésiennes. Les lettres *mss* sur les *Animadversiones* permettent de comprendre finalement la fonction de cette partie de l'ouvrage, qui est d'isoler les éléments de la philosophie cartésienne susceptibles d'être repris dans le cadre d'un savoir probabiliste.

Dans le chapitre en question, les lettres *mss* ont été analysées une par une et, lorsque c'était possible, les rapports et les circonstances qui reliaient Caramuel à ses interlocuteurs ont été reconstruits au fur et à mesure.

Avec Jan Marek Marci, il s'entretient sur deux questions qui apparaissent dans *Meditatio* III : la première concerne la possibilité, rejetée par Descartes, que les parents soient les causes efficientes de leurs propres enfants ; la deuxième concerne l'innéisme des notions astronomiques. Ces critiques se situent dans le contexte de la critique de la construction méthodologique des *Meditationes*, qui, dans cette lettre, apparaît en opposition à la méthodologie que Caramuel lui-même déclare avoir suivie dans les *Animadversiones.* Un parcours qui prétend se présenter comme démonstratif, ainsi que le souligne plusieurs fois Caramuel dans les *Animadversiones,* doit utiliser le *stylus* syllogistique, d'où l'insistance de l'importance de se servir de la forme syllogistique et l'invitation faite plusieurs fois au philosophe français à l'utiliser.

Avec le jeune Fernando Nifo, qu'il avait connu personnellement durant une période passée à Louvain et qui s'était chargé de faire imprimer son *Severa argumentandi methodus,* Caramuel discute d'une seule question, celle de la passivité de la pensé, probablement parce qu'il considère que Fernando, qu'il estime être le digne héritier de son bisaïeul, est capable, bien mieux que les autres, de comprendre la pensée cartésienne sur ce sujet et, donc de se comporter en juge sincère. Il s'agit d'une question qui était apparue dans les *Animadversiones in meditationem* VI (*principium* IX), à propos de la critique de la démonstration de l'existence des choses matérielles. Caramuel y revient pour insister sur le fait que la passivité de la pensé implique la passivité de la sensibilité, de l'admission de laquelle dérivent, selon Caramuel, deux solutions différentes, toutes deux en contradiction avec la pensé du philosophe français. Si la sensation est passion – argumente Caramuel – la vision l'est aussi. Quel sera donc le sujet de la puissance visuelle : le corps ou l'âme ? Si c'est l'âme, alors il faut admettre, à l'encontre de ce que soutient Descartes, qu'une entité matérielle, étendue et divisible est reçue dans une entité spirituelle, non étendue et indivisible. Si, au contraire, c'est le corps, alors l'homme voit autant que pourrait voir une pierre si celle-ci avait la faculté de voir. A la position cartésienne, Caramuel oppose celle qu'il a soutenue dans « sa métaphysique » (Cf. *R. R. Philosophia,* pa. II, pp. 139-141) où il déclare avoir proposé une solution qui, à la différence de la solution cartésienne, n'implique aucune répugnance et, même, facilite la philosophie. Elle n'a pas la prétention de se présenter comme la plus évidente mais se limite plutôt à se présenter comme la plus vraisemblable.

Dans cette lettre, comme dans la lettre à Marci, la critique de l'organisation méthodologique des *Meditationes* est récurrente, ce qui la place dans la continuité des critiques des *Animadversiones.* Toutefois, à la différence de la lettre à Marci, on trouve dans celle-ci des déclarations qui ne sont pas présentes, du moins pas de façon explicite, dans les *Animadversiones.* En se référant à l'opération entreprise par Descartes dans les *Meditationes,* Caramuel affirme que Descartes a médité avec finesse : les arguments de Descartes auraient été valables si seulement ils avaient été présentés comme des arguments probables. Dans les *Animadversiones,* au contraire, Caramuel s'en prend aux mêmes arguments utilisés par le philosophe français, en se déclarant seulement en accord avec les conclusions.

L'opposition explicite de « sa métaphysique » à la métaphysique de Descartes se retrouve également dans la lettre à Richardelio, ce qui amène à penser que, avec l'envoi des *Animadversiones* et des *Meditationes* cartésiennes, outre la volonté, par ailleurs déclarée, d'obtenir une évaluation des deux, se dissimule l'intention de Caramuel, surement plus voilée, mais de quelque façon évidente (au vu des différents rappels qui se trouvent aussi dans les *Animadversiones*), de mettre en évidence son traité métaphysique, qui se distingue surtout de la métaphysique cartésienne par la construction probabiliste que le cistercien lui avait donnée. Dans la lettre à Richardelio, on retrouve en outre la critique contre l'évidence prétendue des démonstrations cartésiennes : l'erreur de Descartes consiste, avant tout, d'avoir proposé ses démonstrations comme les plus évidentes (cf. *Meditationes. Epistola* : *B op* I 684 ; AT VII 4).

La question de la prétendue évidence des démonstrations des *Meditationes* est, ensuite, amplement abordée dans la lettre à Jongelinus. Caramuel y passe en revue toute une série d'extraits des *Meditationes,* à commencer par le titre lui-même, dont émerge ce que Caramuel considère comme un point faible de la métaphysique des *Meditationes :* l'évidence prétendue des démonstrations qui y sont contenues. C'est contre l'évidence prétendue des démonstrations cartésiennes que, une fois encore, Caramuel adresse sa critique. A Jongelino, qui lui impose de lire les *Meditationes* d'un point de vue probabiliste, Caramuel répond que si les arguments avancés par Descartes avaient été présentés comme probables, toutes les remontrances critiques contenues dans les *Animadversiones,* n'auraient pas eu lieu d'exister (*A Jongelinus* : « Ita ne ? nihil demonstrare Cartesius vult, sed mentem suam probabilibus suffulcire argumentis ? Non tam vera, sed solum verosimilia tradere ? Si hoc verum, totus meus labor cassus. Nec enim alias Ego vel verbum contra »).

L'interprétation probabiliste des *Meditationes,* quoique éloignée de la réalité et, partant, écartée par Caramuel, semble, au contraire, offrir au théologien cistercien un prétexte pour « repenser » les démonstrations cartésiennes. En effet, Caramuel, tout en refusant cette interprétation, déclare ouvertement que si Descartes s'était maintenu dans le champ des probabilités, il n'aurait rien trouvé à lui objecter.

La lettre à Jongelinus, qui n'aborde pas de contenus spécifiques non plus, revêt une importance qui n'est pas marginale. Avant tout, parce qu'elle atteste l'existence d'une interprétation probabiliste des *Meditationes ;* on assiste ainsi à un glissement

ou, si l'on veut, à une extension du probabilisme du domaine théologico-moral, qui est le domaine propre de la théorie probabiliste, au domaine métaphysique. Dans un deuxième temps, parce que l'interprétation proposée par Jongelinus constitue le prétexte pour repenser les critiques contenues dans les *Animadversiones* à l'intérieur d'une prospective interprétative moins rigide, qui ouvre la route à une hypothèse de travail que nous pourrions définir comme une « récupération et remise en ordre » des démonstrations cartésiennes. Cette hypothèse de travail, à partir de la lettre à Jongelinus, Caramuel la présentera aussi dans les lettres à Niphus et à Richardelio. Dans ces trois lettres, en effet, à la différence de ce qui se passe dans les *Animadversiones,* où l'entreprise cartésienne est cataloguée comme non démonstrative, Caramuel semble reconnaître une certaine valeur aux arguments cartésiens. Selon toute probabilité, ce changement est à attribuer à Jongelinus et à sa prétention que, dans l'esprit de Descartes, les preuves des *Meditationes* ne seraient que probables. Enfin, la lettre à Jongelinus est fondamentale parce qu'elle permet de confirmer la thèse proposée mais non argumentée de Velarde (*Caramuel vida y ombra,* p. 115), selon laquelle Caramuel, du moins au moment de la rédaction des *Animadversiones,* lisait les *Meditationes* à partir de la *Disquisitio* de Gassendi. Si la lecture des *Animadversiones* permettait déjà de proposer une telle hypothèse, seule la lettre à Jongelinus permet de la confirmer, dirions-nous, de manière définitive. En effet, on y retrouve toute une série d'éléments textuels qui confirment une telle lecture (différentes références à la mise en pages de la *Disquisitio ;* la dénomination *occasio scribendi,* qui, de notoriété commune, n'apparait pas dans les *Meditationes ;* enfin, la citation d'un passage des *Responsiones* IV qui, à son tour, est cité dans la *Disquisitio*, qui fait également référence à sa mise en pages).

Dans le fragment de lettre « *Inventione veritatis diffidere* », dont le destinataire est inconnu, Caramuel aborde la critique cartésienne de la connaissance sensible comme source de l'erreur cognitive. Selon Caramuel, il n'est pas correct d'attribuer l'erreur aux sens, puisque l'erreur a uniquement lieu lors du jugement et que ce ne sont pas les sens qui jugent, mais l'intellect qui peut se tromper par manque d'expérience (« Sane sensus externi non iudicant, sed mere apprehendunt […] Sola mens iudicat, et errat experientiae defectu »). Pour montrer que l'erreur cognitive n'est pas imputable aux sens mais au seul intellect, Caramuel donne une série d'exemples, dont le dernier prend en considération l'idée du soleil dont Descartes avait parlé dans la *Meditatio* III, et semble prendre position contre la thèse de l'innéisme de la vérité astronomique.

Zunigaeo, un autre des destinataires des lettres *mss,* comme on peut le lire dans l'en-tête de la lettre qui lui est adressée, était docteur en théologie. Caramuel s'était probablement adressé à lui justement parce que différentes thèses soutenues par Descartes avaient des répercussions dans le domaine théologique. À Zunigaeo qui, influencé par son mépris vis-à-vis de Descartes, avait jugé les *Animadversiones* indignes du cistercien, Caramuel demande de lire ses *Animadversiones* en même temps que les *Meditationes.* La lecture conjointe de ces deux textes, en effet, selon Caramuel, pourra sans aucun doute permettre à son ami d'exprimer un jugement

moins sévère sur les *Meditationes,* mais surtout de reconnaître la grandeur de l'intelligence de Descartes (« *Ille* [Cartesius] *pollet eximio, et etiam ubi a vero deviat ab ingenio laudandus*. Hoc ipsum mecum iudicabis, si interlegas ipsius Meditationes, et Animadversiones quas trasmisi. Vive, vale ; et me ita deligas, ut neminem propter Me contemnas »).

La lettre à Zunigaeo nous donne des indications importantes sur les rapports entre Caramuel et Descartes. Caramuel qui, dans la lettre du 12 septembre 1664 adressée à Marci et Kinner, se vante d'avoir été honoré pendant longtemps de l'amitié et de la correspondance du philosophe français, au moment de la rédaction de la lettre adressée à Zunigaeo (octobre 1644), semble ne pas encore connaître Descartes personnellement : « Hominem non cognosco : ut sit qualitate minor maior-ve ». Le rapport d'amitié entre les deux hommes et l'échange épistolaire, si tant est qu'il y en ait eu un, doit se situer après octobre 1644. Et pourtant, selon le compte-rendu de la lettre à Picot de juillet 1645, Descartes, qui avait reçu une lettre de Caramuel dans laquelle ce dernier l'informait de son désir de lui soumettre ses *Animadversiones,* n'aurait plus jamais entendu parler ni des *Animadversiones* ni de son auteur.

Dans le fragment « *Multa praeter Philosophorum* […] », Caramuel n'aborde aucun aspect du contenu des *Meditationes,* ni ne s'intéresse, exception faite d'un bref aperçu de la *methodus* cartésienne, à la critique du *stylus* des *Meditationes.* L'importance du fragment en question réside ailleurs. Avant tout, le cistercien y refuse, selon un *topos* très diffus à l'époque (cf. *Apologema*, p. 3 et ss), d'être considéré comme un novateur, pour avoir « violé les habitudes des anciens philosophes » (« Non teneor novitatis amore, sed veritatis ; et quia viae antiquorum concursu tritae in hanc non dirigunt, novas aperire summo labore debui, ut veritatem affulgentem adsequerer. Violavi, ut ais, iuniorum Philosophorum morem, consuetudinem veterem: nec diffiteor […] meum ego genium sequor, qui mihi noscendae veritatis intensissimum amorem ingenerat, non vero defendendi »). En cela, il considère avoir été plus prudent que Descartes. À la différence du philosophe français qui, dans son opposition, a montré une assurance excessive, il a toujours reconnu l'importance du Stagyrite, bien qu'il ne l'ait jamais suivi que dans les seules questions dans lesquelles il ne s'est pas trompé (« […] Aristotelem. Hunc non condemno, nam sine ipso nunquam eo pervenissem, ut illum possem impugnare : laudo, non sequor, nisi ubi non errasse cognosco […] Hoc tamen fieri cautius desidero, quam a Cartesio factum ; qui novam viam aperuit, non tamen quam secure terere amator veritatis possit »). L'assurance de Descartes quand il viole les habitudes des anciens philosophes et, surtout, la dialectique d'Aristote, semble être donc à l'origine de l'entreprise de réfutation de Caramuel, nécessaire, par là, pour montrer que la nouveauté ne constitue pas une valeur en soi (« At illa, quae nova methodo tradidit, novo etiam argumentandi modo impugno ; ne videatur novitas ipsa quae in pretio est, in decrepitam refutationem verti »). Toutefois, il est particulièrement difficile, souligne Caramuel, d'établir ne serait-ce qu'une seule démonstration, raison pour laquelle Descartes, bien qu'ayant proposé des démonstrations pleines de faussetés, est tout de même digne d'être loué (« […] et

maximi Cartesium faciens disce esse rem difficillimam vel unam demonstrationem texere. Conatus est multas protrudere in scholam Cartesius, quas falsitatibus laborare deprehendimus et nostras edituri, ut eadem illas cura examines obnixius exoramus »). Enfin, ce fragment indique que Caramuel, en 1645, avait l'intention de publier les *Animadversiones.* En vue de cette publication, par une opération similaire à celle effectuée par Descartes lui-même pour les *Meditationes,* il avait fait circuler le texte manuscrit parmi des interlocuteurs afin d'obtenir leur jugement. Toutefois la publication n'a pas eu lieu et cette lettre représente l'unique document, avec le compte rendu de la lettre à Picot qui nous a été fourni par Baillet, qui permette d'envisager l'existence d'un projet éditorial à la base de la circulation des lettres *ms* des *Animadversiones.*

Avec Bernardus Ignatius, comte de Martinitz également, Caramuel ne discute d'aucun passage des *Meditationes,* ni n'aborde la critique du *stylus.* De la lettre qui lui est adressée il ressort clairement, cependant, que Caramuel souhaite qu'Ignatius lise et juge les *Meditationes* cartésiennes. L'envoi du texte du philosophe français offre à Caramuel un prétexte pour en faire l'éloge : Descartes est un homme doté d'une grande intelligence, personne ne peut l'égaler dans les sciences géométriques et personne n'est plus doué que lui en physique. Et pourtant, fait remarquer Caramuel, ses *Meditationes* ont été critiquées par d'illustres personnes : « Mitto ad Te, Comes excellentissime, Cartesij Meditationes Metaphysicas, curiose discussas et examinatas. Cartesij inquam, quo in Geometricis scientiis nullus maior, et nullus ingeniosior in Physicis. Mitto, inquam, suspectas a doctissimis, et a doctissimis despectas ». Il n'est pas clair si, avec les *Meditationes*, Caramuel avait également envoyé ses *Animadversiones* : la phrase initiale de la lettre (« Mitto ad Te […] Cartesij Meditationes Metaphysicas, curiose discussas et examinatas ») est ambigüe dans la mesure où elle pourrait uniquement faire référence à la discussion et à l'analyse des *Meditationes* contenues dans la *Disiquisitio metaphysicae* de Gassendi qui, comme on l'a déjà signalé auparavant, constitue l'édition à partir de laquelle sont écrites les *Animadversiones.* L'*incipit* de la lettre laisse place à diverses hypothèses interprétatives : l'une des possibilités étant que Caramuel ait voulu se confronter avec Ignatio sur l'opportunité d'écrire lui-même des critiques contre les *Meditationes* cartésiennes, d'où la requête spécifique d'exprimer un jugement sur ces dernières ; une autre possibilité serait que le comte de Martiniz était déjà été au courant de l'intention de Caramuel d'écrire contre Descartes et avait essayé de l'en empêcher, parce qu'il n'avait pas une grande estime de Descartes, d'où l'éloge de ce dernier, presque pour justifier l'opportunité de rédiger des observations contre sa métaphysique et la requête explicite de lire et juger les *Meditationes.* Enfin, une troisième possibilité : avec la lettre en question, Caramuel faisait aussi bien l'envoi des *Meditationes* de Descartes que de ses *Animadversiones.* Les indications contenues dans le reste de la lettre semblent aller dans la direction de la deuxième hypothèse de lecture. En effet, Caramuel cite toute une série d'exemples à travers lesquels il donne l'impression de vouloir justifier le fait que les *Meditationes* de Descartes, malgré la grandeur de leur auteur, aient été l'objet de tant de critiques.

Dans la longue lettre qu'il adresse aux théologiens de Louvain, Caramuel aborde avant tout la démonstration de l'existence des choses matérielles, qui lui offre le prétexte pour analyser la conception cartésienne de la notion de liberté qui, comme il l'avait déjà noté dans les *Animadversiones in meditationem* IV, poussait dangereusement Descartes vers l'hérésie janséniste. À la reconnaissance de la passivité de l'intellect, qui dérivait de la démonstration cartésienne de l'existence des choses matérielles, en effet, correspondait, selon Caramuel, la reconnaissance consécutive de la passivité de la volonté.

La première question sur laquelle Caramuel a l'intention d'attirer l'attention de ses amis de Louvain est celle de la démonstration de l'existence des choses matérielles (*Meditationes*, VI: *B Op* I 784-786 ; AT VII 79, ll. 6-27), laquelle, selon le cistercien, est tellement éloignée de l'éminence d'une démonstration à ne pas pouvoir être considérée même pas probable (« […] ego tam longe a demonstrationis eminentia remotam hanc rationem demonstraturus sum, ut ne quidem probabilis mensura sit »). Caramuel semble, dans cette lettre, se déplacer à l'intérieur de l'appareil terminologique-conceptuel esquissé dans les *Animadversiones* et toujours à l'œuvre dans la lettre à Marci. Ses paroles évoquent celles que l'on retrouve dans les *Animadversiones in meditationem* VI, toujours au sujet de la démonstration de l'existence des choses matérielles : « Caecus sum, si haec demonstratio est, mihi videtur anilis fabulae fracta eccho [sic] » (*Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*, p. 236). Nous ne disposons pas de la date de cette lettre, nous ne pouvons donc pas savoir si Caramuel a eu lieu de se raviser à propos de l'opération de « repositionnement » des *Meditationes* dans le domaine de la probabilité ou si, simplement, cette lettre atteste d'une phase interprétative précédente par rapport à la phase apparaissant dans la lettre à Jongelinus, Niphus et Richerdelius. Certes, ici, la position de Caramuel est nette : ce que Descartes propose dans les *Meditationes* comme démonstration est ce qui s'éloigne le plus d'une démonstration, produisant des résultats qui ne sont même pas probables. Pour en démontrer l'absence de fondement, Caramuel allèguera de nombreuses raisons et, comme c'était déjà le cas dans les *Animadversiones,* il recourra aussi à des argumentations théologiques. En particulier, selon le théologien cistercien, cette preuve, dans la mesure où elle se fonde sur la reconnaissance de la passivité de l'intellect et de la volonté, mène à la négation de la seconde et de la troisième Personne de la Trinité et retombe dans l'hérésie janséniste. La doctrine cartésienne de la liberté (pour laquelle à la liberté s'oppose la contrainte, et non pas la nécessité), rappelle dangereusement, en effet, la troisième des propositions condamnées par Innocent X.

Des arguments avancés contre la démonstration de l'existence des choses matérielles, il émerge que, selon Caramuel, Descartes n'a pas du tout réussi à vaincre le doute de la *Meditatio* I au sujet de l'existence du monde externe. En effet, argumente Caramuel, rien n'empêche que Dieu puisse faire qu'il n'y ait pas de terre, d'air, d'eau, de feu, d'éther, d'animal, d'homme et que l'homme considère au contraire que toutes ces choses existent (« quid vetat, quod Deus possit facere quod nulla sit terra, nullus aër, nulla aqua, nullus ignis, nullus aether, nullum animal, nullus homo ; et

tamen multi mihi Raphaëles adsistant, qui putentur iuvenes, et mecum comedere, bibere, interagere, et conversari videantur ? »).

Dans la partie conclusive de la lettre, avant de prendre congé de ses amis de Louvain, Caramuel revient, encore une fois sur la critique du *stylus* des *Meditationes* : les discours de Descartes sont évidents négativement, raison pour laquelle Descartes, qui a admis de nombreuses choses douteuses, n'a pas démontré l'existence des choses corporelles. Quiconque affirmerait le contraire, tout en reconnaissant au philosophe français d'avoir réussi dans son intention, ignorerait l'essence même de la démonstration (« Igitur a Cartesio res corporeas dari demonstratum non est. Hunc placuit, Viri Eximij, discursum Cartesij discutere, ut clare et distincte videatis eum adhuc multis dubiis admissis nihil concludere etiam in materia clarissima, quam nemo prudens in dubium revocarit. Si dari res corporeas ab ipso demonstratum, etiam demonstratum simul est veteres iunioresque Demonstrationis essentiam ignorasse ; sed hoc nimis dissonum, Cartesianos excursus esse evidentes negative »).

L'analyse des lettres *mss* permet de corriger, compléter, éclaircir et approfondir les informations dont nous disposons et qui nous ont été fournies par différentes chercheurs, en plus d'en acquérir de nouvelles.

Avant tout, l'analyse des contenus permet de corriger l'interprétation proposé par Garcia (selon lequel toutes les lettres *mss* « prétendent être une tentative d'explication de la nécessité qu'a Caramuel lui-même d'argumenter contre Descartes. Si Descartes avait présenté ses *Meditationes* comme « probabiles vel probabiliores » il aurait été digne d'éloges ; mais en les présentant comme évidentes et démontrables il est nécessaire de lui démontrer que, de fait, il ne démontre rien »). L'interprétation de Garcia ne nous semble pas tout à fait acceptable dans la mesure où elle ne tient pas compte des différentes perspectives qui émergent des lettres *mss :* on y assiste, selon toute probabilité, à une certaine évolution de la lecture de Caramuel qui, après avoir contesté avec force, dans les *Animadversiones*, la valeur démonstrative des démonstrations des *Meditationes* (qui se concrétise dans la phrase répétée plusieurs fois : « Descartes n'a rien démontré »), insiste maintenant sur la valeur des arguments cartésiens une fois libérés de leur prétention demonstrative et « repositionnés » au sein du domaine de la probabilité.

Il ne s'agit pas d'une rétractation. Le fait est que les lettres *mss* semblent contenir deux instances différentes. D'un côté, dans la lignée des *Animadversiones*, une instance réfutatrice, qui mène Caramuel, dans la lettre aux théologiens de Louvain par exemple, à affirmer, à propos de la démonstration de l'existence des choses matérielles, que celle-ci est « si éloignée de l'éminence d'une démonstration qu'elle n'est même pas destinée à rester probable ». On assiste parallèlement, surtout dans les lettres à Jongelinus, Niphus, Richardelio, le développement d'une instance visant à resituer les arguments cartésiens à l'intérieur d'un champ bien plus vaste que celui dans lequel ils étaient nés et s'étaient développés, celui de la probabilité.

L'analyse des lettres atteste donc de l'existence d'une utilisation probabiliste des *Meditationes*. Le probabilisme devient le chemin à suivre là où la vérité, c'est-à-dire l'évidence démonstrative, ne brille pas par sa clarté, et cela semble être le cas des

questions métaphysiques (Cf. *À Richardelius* : « Equidem Metaphysicas quaestiones tradidi ; in quibus, si evidenter controversias deciderem, non Diputationes illas, sed Demonstrationes appellassem. Quaero, controverto, disputo ; et non solum Demonstrationes non polliceor, sed vel a me olim vel ab alio inveniendas despero. Ubi veritas non affulget, verosimilioribus adsentior, sententiam probabili ratiocinio confirmo, quod si non esse evidens et demonstrativum probare velis, conaberis rem factam, et meam confirmare sententiam ; id enim ipsum teneo et assero »).

§. 4 Chapitre IV

Le dernier chapitre se propose d'étudier les autres manuscrits cartésiens de Vigevano. Il s'agit des manuscrits suivants :

- *Hypophysica*, un traité sur la deuxième partie des *Principia*, comprenant 10 questions ;
- *Quaestiones*, une série de questions non numérotées où sont insérés – à travers des *becquets* imprimés avec des corrections et/ou des ajouts manuscrits – et parfois discutés des passages des *Objectiones* et *Responsiones* ;
- *Quaestio. Uter melius probet Dei existentiam Angelicus Doctor, an Cartesius ?*, un texte, tronqué, qui reproduit, après deux lignes introductives, un extrait des *Objectiones* et *Responsiones Primae* ;
- *Selectiores quaestiones a variis Philosophis explicatae a Renato Cartesio, recognitae a I. Caramuel Lobkowitz* ; un fragment manuscrit tronqué dans lequel, après le titre et quelques lignes introductives, on trouve une *Quaestio* I. *De ideae definitione et causa*.

La partie la plus importante concerne l'analyse de l'*Hypophysica* et des *Quaestiones,* qui permet de compléter le cadre relatif à la critique et à la discussion de la philosophie cartésienne mais aussi de l'élargir, d'un côté par son analyse à l'intérieur d'un nouveau contexte, celui de la physique, et de l'autre à travers la considération de la discussion des *Objectiones* et *Responsiones*.
Le manuscrit de l'*Hypophysica* (Archives historiques diocésaines de Vigevano, *Fondo Caramuel,* quotation : opuscule 36, fascicule 26) a pour objet la deuxième partie des *Principia philosophiae* (1644) de Descartes. L'*Hypophysica* traite des composés constitués par la subsistance et l'essence ; Caramuel utilise le terme « *Ipophysique* » pour les désigner et les différencier des composés physiques qui, au contraire, se composent de matière et de forme. L'opération menée dans ce texte apparaît comme une tentative de récapitulation et, parfois, d'un bref traitement de certains articles de la deuxième partie des *Principia.* Cette tentative est animée par une volonté critique ainsi que par une volonté de révision et de récupération de

certains de ces articles, au sein d'un contexte *hypophysicus,* différent de celui où l'auteur les avait situés.

Dans la deuxième partie des *Principia philosophiae,* on le sait, Descartes avait considéré les principes des choses matérielles, organisant le traité en 64 articles. Caramuel se concentre sur les seize premiers, en néglige quelques-uns et laisse incomplet le développement de quelques autres.

Dans le texte du manuscrit on trouve intercalés, à maintes reprises, divers espaces blancs. Ces espaces qui prouveraient, pour Velarde, le caractère incomplet de la rédaction, ont en réalité été délibérément laissés en blanc par Caramuel, car ils devaient simplement contenir des citations littérales des *Principia philosophiae.* Cela peut être confirmé par deux éléments que l'on retrouve dans le manuscrit : les termes qui précèdent immédiatement les espaces blancs représentent des transcriptions des *Principia* ; en marge, en correspondance avec les espaces blancs, on trouve la numération des pages de l'édition des *Principia* de 1644. En outre, si l'on pense à la procédure utilisée lors de la rédaction des *Quaestiones*, on peut supposer que les parties blanches ont été volontairement laissées par Caramuel dans l'intention d'y insérer, dans un deuxième temps, des feuilles avec des extraits des *Principia,* dont les références étaient inscrites en marge, pour les identifier avec précision.

Selon Caramuel, les arguments utilisés par Descartes dans la deuxième partie des *Principia,* qui pour ce dernier faisait partie de la physique, peuvent être « retournés », techniquement (« Eum tantisper ad meam opinionem obtorqueo ») et utilisés dans le développement de l'*Hypophysica*.

Avant d'évoquer chaque article (en particulier, comme nous le verrons, les articles I, II, III, IV, VI, VIII, IX, X, XIII, et XVI), Caramuel, comme à son habitude, éclaircit les termes en question, introduisant brièvement sa propre doctrine.

Il fait ainsi la distinction entre subsistance, corps et âme. Il s'agit des trois principes substantiels positifs que l'on donne à l'homme, dont dérivent trois entités réelles (*corporeitas*, *animeitas* et *suppositum*), de la combinaison desquels résultent quatre composés : le corps concret, l'âme concrètement assumée, l'humanité et, enfin, l'homme (« Puto in Homine tria dari substantialia positiva principia, subsistentiam, Corpus, et Animam, quas [sic] sic coordino : corporeitas (B), animeitas (C), suppositum (A). Has tres reales entitates, sic denominatas singulatim, aliter et aliter connecto, et complexis alia et alia nomina adtribuo. Compositum resultans ex A et B, est suppositum habens corporeitatem, hoc est, corpus in concreto […] Compositum resultans ex A et C, est suppositum habens Animeitatem, hoc est, Anima sumpta in concreto […] Compositum resultans ex B et C, hoc est Corporeitate et Animeitate, appellatur Humanitas, seu Natura humana […]. Et tandem, compositum ex A, B et C est suppositum habens humanitatem, hoc est, suppositum habens Corporeitatem et Animeitatem. Hoc compositum est Homo »).

Avec le terme *hypophysicus*, comme souligné précédemment, Caramuel veut indiquer n'importe quel composé qui, en tant que constitué de subsistance et essence, se différencie des composés physiques, qui, au contraire, se composent seulement de matière et forme (« Hypophysicum, quo nomine intelligimus illud compositum quod

ex subsistentia et essentia, supposito et superposito, Subnatura et Natura, Hypostasi et stasi resultat ; et differt a Composito Physico, id enim est coalitum Materia et Forma »).

Pour Caramuel, le corps concret, l'âme prise concrètement et l'homme sont des substances, bien que l'on ne puisse parler de substance complète que dans le cas de l'homme : « Homo, qui dicitur substantia completa, componitur enim physice materia et forma, et hypophysice substantia et materia ». Il s'agit d'une thèse déjà défendue par Caramuel dans *Rationalis et realis philosophia* : « Substantia est duplex, completa et incompleta. Completa coalescit ex Natura et Supposito : sic homo est substantia completa ; eius autem duae partes metaphysicae, nempe Suppositum et Natura, sunt substantiae incompletae : illud ut quod, natura ut quo » (*R. R. Philosophia*, pa. 2, p. 129). La subsistance qui constitue la matière première *hypophysica*, est l'entité qui fait que un quelque chose peut être considéré une substance : en effet, pour le cistercien, outre la subsistance ou matière première *hypophysica*, il n'existe rien de substantiel.

A ces précisions suivent dix *quaestiones,* dans lesquelles sont résumés et analysés le même nombre d'articles de la deuxième partie des *Principia.*

La question I (*Quibus-ne rationibus rerum materialium existentia certo cognoscatur ?*) a pour objet l'article I de la deuxième partie des *Principia,* dans lequel Descartes avait démontré l'existence des choses matérielles. Il s'agit d'une question sur laquelle Caramuel s'était déjà arrêté dans les *Animadversiones* et dans les lettres *mss* à Niphus et aux théologiens de Louvain. Le fait qu'il y revienne encore une fois démontre l'importance de cette question pour Caramuel, de même que la persistance diachronique de certaines argumentations critiques, qui reviennent aussi dans un écrit apparemment postérieur au noyau central des *Animadversiones* et des *lettres mss* et dans lequel, entre autres, le thème explicite n'est plus la métaphysique cartésienne mais, justement, la physique.

Dans la question II (*Quibus-nam rationibus cognoscatur corpus humanum Menti seu Animae, esse arcte coniunctum*), Caramuel aborde la question de la démonstration de l'union réelle esprit-corps, qui, à la différence de la précédente (l'existence des choses matérielles), n'avait pas été traitée dans les *Animadversiones* et même pas dans les *lettres mss.*

La question III (*An sensuum perceptiones nos doceant, quid revera sit in rebus, an potius quid prosit obsitve humano composito ?*) a comme objet l'article III de la deuxième partie des *Principia,* dans lequel Descartes avait admis que les perceptions des sens sont véridiques et, donc, qu'ils ont une valeur à l'intérieur de la sphère pratique, mais non de la sphère cognitive. Pour Caramuel, la définition d'une telle controverse est d'une importance fondamentale, en effet, si, en vertu du principe de la gnoséologie artistotélicienne scolastique, on reconnaît que *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* ; si on ne veut pas rendre vaine la valeur des intellections, il est fondamental de définir celle des sensations (« Est valde necessaria huius controversiae definitio ; nam, si nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, frustra intellectiones discutiuntur, si sensationes ignorantur »).

Dans la question IV (*In quonam consistat substantiae materialis essentia ?*) Caramuel aborde l'article IV de la deuxième partie des *Principia,* dans lequel Descartes avait affirmé que l'essence du corps consiste dans la seule extension, qui n'est pas connue à travers les sens mais par l'entendement.
Caramuel, tout en reconnaissant avec Descartes que chaque chose matérielle est divisible et chaque chose spirituelle est indivisible, n'est pas disposé à admettre que la divisibilité ou l'extension appartiennent à l'essence des choses corporelles (« Quod si demus Cartesio omnem rem materialem esse divisibilem, et omnem spiritualem indivisibilem, non eo ipso dabimus divisibilitatem aut extensionem esse de essentia rei corporeae »). Pour Caramuel, la matière est en elle-même indivisible : en effet, elle est constituée de nombreuses matières indivisibles (« Puto igitur materiam ex suo conceptu esse indivisibilem, et ex multis materiis indivisibilibus coelescere materiam divisibilem »). Le cistersien semble donc admettre, contre Descartes (qui dans l'article XX de la deuxième partie des *Principia* l'avait explicitement niée) l'existence des atomes.
La question V (*Quid sit quantitas ?*) est construite sur la base de l'article VIII de la deuxième partie des *Principia,* dans lequel, selon Caramuel, le philosophe français aurait exprimé une position qui concorde avec la sienne (« Sane continua quantitas differt a materia, sicut discreta ab Angelis ; non enim quattuor ob aliquam quantitatatem accidentariam et a se realiter distinctam sed ob suas entitates. Consonat nostrae resolutioni Cartesius qui num. 8 sic ait [Quantitas a substantia extensa in re non <a margine : 37.- A// »).
Dans la question VI (*De Spatio, interno Loco, et Vacuo*), le cistercien affirme qu'espace, lieu interne et vide doivent être conjoints : en effet, ils sont liés de façon nécessaire et ne peuvent être séparés l'un de l'autre. En affirmant cela, il part de l'article X de la deuxième partie des *Principia,* dans lequel Descartes – souligne le cistercien – parle de l'espace avec une grande habilité ; mais il est clair qu'il se réfère également aux articles successifs, jusqu'à l'article XII (« Haec tria merito coniungi debet, sunt enim necessario connexa, nec possunt mutuo separari. Sumo ab spatio initium, quod a Cartesio ad miraculum bene depingitur. Sic ait num. 10 [In re non differunt spatium sive Locus internus <a margine: 38- A//ad 40//> »).
Dans la lignée de la question précédente (V), dans la question VI et dans celles qui suivent, ce n'est plus la dimension critique des premières *quaestiones* qui prévaut. Caramuel semble plutôt s'attacher à souligner son intérêt et son adhésion aux thèses de Descartes, ce qu'il fait à maintes reprises ; dans certaine *quaestiones,* effectivement, on trouve seulement le renvoi à certains articles de la deuxième partie des *Principia,* sans aucun commentaire ajouté, ce qui indique, sans aucun doute, la pleine adhésion de Caramuel aux doctrines cartésiennes. Il semble donc légitime de pouvoir parler, à propos de l'*Hypophysica,* d'un traité construit, du moins en partie, sur l'acceptation et l'incorporation des thèses cartésiennes. Ces lieux de l'œuvre esquissent une continuité avec le projet des *Animadversiones* et, surtout, avec les *lettres mss,* c'est-à-dire le projet d'une utilisation de la philosophie cartésienne libérée de ses prétentions démonstratives. Mais ils indiquent également, par rapport à

ce projet, un développement significatif : certaines thèses cartésiennes ne sont pas seulement probables, mais aussi vraies.

La question VII (*De Loco externo*) contient exclusivement le rappel à l'article XIII de la deuxième partie des *Principia.* Caramuel semble donc, ici aussi, s'approprier pleinement la position de Descartes (« Sic Renatus Cartesius. [Nomina Loci aut Spatij, ait num. 13 non significant <a margine: 40 ad //> »).

Dans la question VIII (*De Vacuo. Quod sit ? An dari possit ?*), Caramuel cite les passages des *Principia* où Descartes s'était occupé du vide et dans lesquels il avait reconnu la contradiction de son admission (« Summa doctrinae consequentia Renatus Cartesius satisfacit. Num. 16 sic inquit [Vacuum philosophico more sumptum, hoc est, in quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est, ex eo quod extensio spatij <a margine: 42 - A//> »). Il est tout à fait d'accord avec Descartes : il n'y a pas de vide (« Haec Cartesius, docte et acute »).

Dans la question IX (*De Condensatione et Rarefactione*), Caramuel aborde l'explication de ce qu'il qualifie de deux accidents de la matière étendue, la condensation et la raréfaction (« Examinavimus, superest rarefactionem et condensationem, quae sunt extensae materiae accidentia explicare »). Selon Caramuel, il est certes vrai qu'un même corps puisse être sujet à condensation ou à raréfaction : dans le premier cas il occupera une place mineure, dans le deuxième, au contraire, une place majeure. Ce qui est moins certain, c'est plutôt la raison formelle qui le dilate ou le contracte. À ce propos, Carmuel renvoie à l'article VI de la deuxième partie des *Principia* (« Sane idem corpus rarum esse in maiore loco, et densum in minorem certum est, incerta tamen ratio illa formalis, quae id dilatat aut contrahit. Cartesius num. 6 sic discurrit. [Quantum ad Rarefactionem et Condensationem <a margine : 36- A> »). Dans l'article en question, Descartes avait expliqué que dans la raréfaction et dans la condensation, il ne se passe rien d'autre qu'un changement de figure, qui n'affecte absolument pas l'extension des corps intéressés par de tels processus. Caramuel est, encore une fois, entièrement d'accord avec l'explication de Descartes qu'il considère comme très probable : la raréfaction ou la condensation n'altèrent pas l'extension des corps, mais la figure ou l'espace occupé (« Haec Cartesij opinio probabilissima est, et hodie a plurimis in schola defensa ; at crediderim praeter hanc Rarefactionem dari etiam aliam entitativam, quam argumenta plurima demonstrant, quibus Cartesius non satisfacit »).

Le manuscrit de l'*Hypophysica* s'arrête sur l'i*ncipit* de la question X, dans laquelle, comme on peut le comprendre par le titre et des deux premières lignes initiales (« *De compositione Continui*. Materia continua est, extensa est, et divisibilis, sed in quas partes ? »), Caramuel aurait dû traiter de la composition du continu et, peut-être, mieux expliquer sa position sur la divisibilité de la matière qui, si l'on en croit les déclarations contenues dans la question IV, semblait s'opposer à Descartes, puisque Caramuel semblait, dans la question, faire allusion à l'existence des atomes (Cf. *Quaestio* IV : « Puto igitur materiam ex suo conceptu esse indivisibilem, et ex multis materiis indivisibilibus coelescere materiam divisibilem ») et, donc, à une structure atomique de la matière qui était, au contraire, refusée par Descartes. Ce dernier, dans

l'article XX de la deuxième partie des *Principia,* avait en effet, démontré qu'il ne peut pas y avoir d'atomes (Cf. *Principia*, II, art. XX). Il s'agit d'un point de désaccord par rapport à Descartes, dans la lignée d'autres points où Caramuel critique les démonstrations cartésiennes, les considérant sans fondement, peu solides ou, encore, peu convaincantes (*quaestiones* I-V). Toutefois, ce qui semble prévaloir dans l'*Hypophysica*, c'est l'appréciation des positions cartésiennes : Descartes, conformément à l'opération des *lettres mss,* et même davantage*,* devient une véritable autorité s'étant exprimé avec grand habilité (*quaestio* VI), de façon très probable (*quaestio* IX), voire très vraie (*quaestio* III). Une autorité sur les positions de laquelle, comme nous l'avons vu, le cistercien s'appuie souvent sans ajouter aucune autre précision ou correction, comme pour vouloir reconnaître, du moins implicitement, que, dans certaines questions (espace, lieu externe, contradiction du vide, raréfaction et condensation), on ne peut être que 'cartésien'.

Selon Leoncio Garcia, le manuscrit de l'*Hypophysica* doit être relié à celui des *Selectiores quaestiones a variis Philosophis explicatae a Renato Cartesio, recognitae a I. Caramuel Lobkowitz*, qui en constituerait la deuxième partie (L. Garcia 1982, p.56). Toutefois, si l'on tient compte de ce qui a été récemment avancé par Igor Agostini (I. Agostini 2005, p. 9, note n. 28), qui a montré que le fragment des *Selectiores quaestiones* s'avère 'séparé' physiquement mais aussi conceptuellement de celui del'*Hypophysica,* nous considérons plus plausible une autre hypothèse, c'est-à-dire que le fragment des *Selectiores quaestiones* constituerait plutôt la partie introductive des *Quaestiones,* dont se prolonge, au-delà du titre, par ailleurs apparenté, l'inspiration de fond. Dans les *Selectiores quaestiones*, Caramuel propose un nouvel examen des *Objectiones* et *Responsiones*, en partant du choix de certaines questions proposées à Descartes par différents philosophes, analysées en fonction des réponses fournies par le philosophe français.

Cependant, dans le manuscrit, après le titre et quelques lignes introductives, on ne trouve qu'une seule question (*Quaestio* I. *De ideae definitione et causa*), dans laquelle Caramuel aborde le problème de la plurivocité du terme *idea,* sur lequel il s'était déjà arrêté dans les *Animadversiones in meditationem* III dans le but de faire connaître le point de vue des deux parties concernées, l'objecteur et le répondant (« […] et primo loco in arenam discendi eruditus Theologus, qui urbanissime eloquitur, et aliquas instantias proponit, quibus eum respondeat Cartesius, proderit objectiones et responsiones recognoscere, ut utriusque (opponentis et reponentis) ingenium cognoscatur. Quaestio I *De Ideae definitione et causa.* Ideae voces delectatur Cartesius, sed quia varie eam usurpat, dubitare merito quis posset quid Ideae nomine significetur. Ut discat id ipsum Theologus, qui primas obiectiones scripsit, sic dis »).

Bien que tronqué, le manuscrit en question revêt une importance significative. Il montre, en effet, que Caramuel, conformément, d'une part, avec quelques opinions des *Objectiones* (nous pensons surtout à Hobbes), mais prévoyant aussi les critiques qui exploseront au cours de l'évolution des polémiques anticartésiennes, ne s'était pas contenté, comme dans les *Animadversiones,* de dénoncer l'ambiguïté du terme *idea,* mais voulait également traiter du problème de façon plus approfondie qu'en

cette occasion, où son argumentation n'était pas développée de façon thématique mais s'insérait dans une critique plus générale, adressée au vocabulaire des *Meditationes* dans son ensemble.

Dans les Q*uaestiones,* Caramuel revient sur les *Meditationes* cartésiennes pour s'attarder, cette fois-ci, sur l'analyse critique des *Objectiones* et *Responsiones.* Cet intérêt constitue l'originalité de cet écrit, en raison de l'absence, relevée auparavant, de toute discussion, que ce soit dans les *Animadversiones* comme dans les *lettres mss,* concernant le débat des objections et des réponses. Le cistercien semble ainsi reconnaître le caractère incomplet de son approche précédente, et les *quaestiones* semblent apparaître comme une tentative d'offrir une réflexion plus ample sur la métaphysique cartésienne, tenant compte des développements contenus dans les réponses de l'auteur et donc, d'une certaine façon, de la recommandation de la *Praefatio ad lectorem* delle *Meditationes* (*B Op* I 692 ; AT VII 10, ll. 20-23), qui avait été ignorée dans les *Animadversiones.* Il est possible qu'à l'origine de ce « perfectionnement » se trouve la lecture, cette fois-ci complète, de la deuxième édition des *Meditationes* (comme le démontrent les becquets, ainsi que les numéros de pages auxquels renvoie Caramuel) ; lecture qui, selon toute probabilité (comme on pourrait le conclure d'après une référence à la publication des *Principia,* figurant dans la *Quaestio De animabus brutorum,* et d'après l'attention portée aux questions de la superficie et de l'indivisibilité, qui étaient, justement, traitées de façon diffuse dans la deuxième partie des *Principia*), fut successive à celle des *Principia philosophia* et, peut-être, encouragée justement par certaines questions qui y sont abordées. La lecture des *Principia* semble donc pouvoir constituer, à tous les effets, la cause la plus proche d'un intérêt 'renouvelé' pour les *Meditationes,* auxquelles se reporter était nécessaire, par exemple, pour saisir les implications théologiques de la conception cartésienne de la superficie comme mode du corps.

Dans la question *De superficie. An detur ? Et quid ipsa sit ?* Caramuel, après quelques lignes initiales où il souligne la difficulté de la problématique, la considérant même comme l'une des plus complexes de la philosophie, renvoie, sans aucun commentaire, au septième opuscule des *Objectiones* VI et à la réponse correspondante de Descartes (« Merito Libertus Fromondus controversiam quae de continuo est, inscripsit Labyrinthum quia vix altera in tota Philosophia intricatior. Circa superficiem in sextis objectionibus septimus scrupulus propositus fuit hisce verbis […] Respondet Renatus Cartesius […] »).

Dans la *Quaestio An detur indivisibilia ?,* Caramuel cite, sans le commenter, un passage des *Responsiones* V (*B Op* I 1186 ; AT VII 380, l. 23-382, l. 3). Il s'agit du lieu où Descartes répond au premier point des *Objectiones* de Gassendi contre *Meditatio* V, en s'appuyant, entre autres, sur un passage des objections contre la *Meditatio* VI, où le cinquième objecteur avait noté, en passant, que les objets de la *mathesis* pure ne peuvent pas exister dans la réalité (*Objectiones* V : *B Op I* 1120 ; AT VII 329, ll. 2-5). Cette position, selon Descartes, suggérait une thèse qu'il rejette, c'est-à-dire que les essences mathématiques ne viennent d'aucune chose existante et sont donc fausses.

Dans la *quaestio De Sacramento Eucharestiae*, Caramuel se consacre à la doctrine qui, dès Arnauld, fut considérée comme une conséquence de la doctrine cartésienne des accidents : la conception du mystère eucharistique. Caramuel considère que Descartes s'est exprimé de façon précise mais aussi audacieuse, c'est pourquoi il a été brillamment et fermement attaqué par Arnaud (« Cum multa acute et audacter de accidentibus et qualitatibus Cartesius diceret, Vir ille clarissimus, qui quartas obiectiones scripsit, timuit ne eucaristici sacramenti periclitaretur mysterium ideo-que docte et solide ipsum aggreditur his verbis […] »). Les déclarations de Caramuel font comprendre qu'il préfère, au sujet de la question eucharistique, la position d'Arnauld, qui était traditionnellement acceptée et reconnue par le Concile de Trente, bien que ce soit impossible sans reconnaître, ici aussi, l'intérêt de la proposition cartésienne.

Dans la *quaestio De Animabus brutorum, quid ipsae sint ?*, Caramuel se réfère de nouveau aux *Responsiones* IV, cette fois-ci à propos de la question de la négation de l'âme des brutes qui avait été soulevée par Arnauld à partir de ce que Descartes avait soutenu dans le *Discours de la méthode* (*B Op* I 88-92; AT VI 55, l. 29-59, l. 7). La question offre l'occasion d'une parenthèse autobiographique dans laquelle Caramuel esquisse une comparaison entre sa philosophie et celle de Descartes et récapitule brièvement ses principales opinions sur la question de l'âme.

Descartes, selon le cistercien, a été plus « avare » que lui ; lui, Caramuel qui avait nié l'âme végétative aux plantes, considérant qu'elles sont mues par le soleil (et que, mieux encore, le soleil représente l'âme végétative des bêtes et des hommes) et n'avait reconnu que deux formes substantielles, une forme matérielle, propre aux bêtes et une autre spirituelle, propre aux hommes. Descartes, au contraire, dans son avarice, était allé jusqu'au point de reconnaitre une seule forme substantielle, l'*anima* (« Ab amicis mea semper Philosophia avarissima credita, sed video Cartesium omnino avariorem. Negavi formarum inanimarum distinctionem, negavi plantarum, his formas substantiales non adtribui sed a sole movi ; eundem solem esse etiam brutorum et hominum vegetativam animam statui, et duas formes substantiales concessi, vitales ambas, alteram materialem, spiritualem alteram ; illam brutis, hanc vero hominibus attribui. At Renatus Cartesius me avarissimo Philosopho avarior, brutorum animas inutiles et superfluas contendit, remque alibi uberius diducturus sic inquit pag. 264 ad quartas obiectiones respondens »).

On trouve dans la doctrine de l'âme de Caramuel, telle qu'elle est présentée, un accord – bien que partiel – entre Caramuel et Descartes : tous deux ont nié à l'âme la fonction végétative, bien que seul Descartes soit allé jusqu'à rejeter également la fonction sensitive, pour admettre la seule âme rationnelle. Ces questions, Caramuel les avaient abordées dans le livre III de la deuxième partie de la *Rationalis et Realis Philosophia,* où, dans la *Disputatio* I (*De Anima vegetativa. An sit intentionalis, an a forma corporeitatis distinguatur ?*), il avait divisé la substance en vivante et non vivante et avait spécifié que, avec le terme de vie végétative, il voulait indiquer la vie propre des arbres et des plantes. Celle-ci se distingue de la vie sensitive, plus exactement appelée *anima,* qui appartient, avec l'autre, aux brutes (*R. R.*

Philosophia, pa. 2, p. 195a : « Substantia vivens est ens per se habens vitam : substantia non-vivens est ens per se, quod vita caret. Nomine vitae vegetativam intelligo, illam scilicet, quae est in arboribus et plantis, quia vitam sensitivam aptiore nomine Animam solemus appellare […] Bruta vegetativam vitam etiam habent, sed praeter hanc etiam aliam habent scilicet vitam intentionalem (animam dicimus) »). Dans la *disputatio* V, Caramuel avait ensuite défini le concept de substance semi-corporelle, la substance constituée physiquement d'acte et de puissance (l'un incorporel, l'autre corporelle), en indiquant dans la nature humaine, composée d'âme et corps, la preuve même de l'existence d'une telle substance ; il avait soutenu la possibilité, de la part de Dieu, de créer une substance semi-corporelle, précisément, qui soit aussi complète (*Ivi*, p. 208a : « Substantiam semi-corpoream illam dico, quae componitur physice ex potentia et actu; ex quibus altera pars sit incorporea, altera materialis. Posse dari substantiam quae ex corporea potentia, et actu incorporeo coalescat, demonstratt Humana natura composita ex corpore et animo: materiale illud est, hic vero incorporeus et spiritualis. Sed inquiris ; Possitne Deus creare substantiam completam, ex spirituali potentia et actu materiali compositam ? Respondeo affirmative »).

Dans la *quaestio An nihil in effectu sit quod non sit in causa*, Caramuel s'attarde sur le principe de causalité pour en souligner l'inadmissibilité. Pour la première fois, ici, à la citation du lieu des *Responsiones* II (*B Op* I 860 ; AT VII 135, ll. 11-26) s'ensuit une longue discussion de la part de Caramuel qui, donc, à la différence de ce qu'il avait fait dans les autres questions, éprouve ici l'exigence d'argumenter de façon détaillée ses positions. La question avait déjà été abordée dans les *Animadversiones in meditationem* III, où Caramuel avait justement vu, dans le principe de causalité, l'un des axiomes porteurs de la démonstration *a posteriori* de l'existence de Dieu. Dans sa critique, il avait proposé une objection analogue à celle des seconds objecteurs, qui se fondait sur la reconnaissance du phénomène de la génération spontanée, dans l'objectif de montrer que certains cas, violant manifestement le principe de causalité, et le privent donc de l'évidence que lui a attribuée Descartes. Dans la *quaestio* en question, Caramuel, commentent le passage des *Responsiones* II où Descartes affirmait que la cause de l'idée de Dieu est Dieu lui-même et que le principe de causalité, ainsi que celui selon lequel la réalité ou la perfection contenue objectivement dans les idées doit exister formellement ou éminemment dans leur cause, sont des notions primaires, fait remarquer, entre autres, que Descartes indique deux niveaux distincts, celui de la cause matérielle (axiome du néant) et celui de la cause efficiente (principe de causalité). En effet, c'est une chose d'affirmer que rien ne peut venir de rien, et une autre de dire que ce qui est dans l'effet doit être contenu dans la cause (« Dico secundo, eadem positio (A nihilo nihil fit) differt ab ista (Quidquid sit in effectu reperitur in causa) est contra Cartesium, et ostenditur, quia in illa agitur de causa materiali, hic de efficiente »). En outre, le cistercien note qu'une perfection n'est jamais identique numériquement dans la cause et dans son effet, comme le démontre l'exemple de la chaleur qui se propage de la source de chaleur (producteur ou agent) vers une chose extérieure à elle-même (produit). C'est plutôt la

même espèce de chaleur que l'on trouve chez le producteur ou le produit, mais ce ne n'est pas une chaleur numériquement identique (« *In causa nunquam reperitur eadem numero perfectio quae in effectu*. Patet ; quia eadem numero perfectio quae est in calore producto, non est in producente […] nempe eiusdem speciei in calore agente »). Enfin, Caramuel souligne qu'il n'est pas toujours nécessaire de trouver, dans la cause, une perfection identique à l'espèce de celle qui se trouve dans l'effet, comme le montrent, entre autres, les cas de la génération des mouches et celle des reptiles, qui sont produits par le soleil, par la terre et les plantes, dans lesquels ils ne se trouvent pas plus formellement qu'éminemment (« Dico quarto, *Non est necessarium, quod semper eadem specie perfectio quae est in effectu reperiatur in causa* […] Accedit quod dari causas aequivocas vulgo credatur, et has ipsas videri muscarum et reptilium generatione probari, quae producuntur a sole, a terra a plantis, in quibus formaliter (imo nec eminenter, musca enim sole et planta perfectior est) non reperiuntur, ne quidem secundum specificum gradum »).

Dans la *quaestio An omnis limitatio sit a causa effectrice ?*, Caramuel cite et commente un long passage extrait des *Responsiones* I (*B Op* I 826-828; AT VII 111, l. 20-112, l. 11), dans lequel Descartes, répondant à Caterus, expliquait que le terme *a se* devait être compris comme *tanquam a causa.* Tout ce qui est, continuait le philosophe français, provient soit d'une cause, soit de soi comme d'une cause ; la deuxième possibilité existe uniquement en Dieu, qui provient donc de lui-même dans un sens positif, comme d'une cause. Le thème consiste ici, indirectement, dans la doctrine de la *sui causa,* sur laquelle le cistercien s'attarde dans le troisième tome de la *Theologia fundamentalis* (1664), mais dont on ne trouve aucune évocation dans les *Animadversiones.* Dans la citation des *Responsiones* I, Caramuel insère des explications dans des parenthèses carrées, semblant vouloir, par ce biais, éclairer la réponse de Descartes. A propos de la thèse selon laquelle tout ce qui est, qu'il provienne d'une cause ou qu'il vienne de soi comme d'une cause, il ajoute en effet : « *sumit nomen causae prout abstraendum ab efficienti et formali* ». Par le terme cause, donc, il faut entendre un concept de cause qui fasse abstraction de la cause efficiente comme de la cause formelle. Cependant, commentant l'affirmation de Descartes, selon lequel l'expression *a se* signifie *tanquam a causa,* Caramuel note que la cause en question est une cause formelle (*formali*). Ce qui est étonnant c'est que, si l'on fait exception des éclaircissements insérés entre parenthèses, le cistercien ne semble pas préoccupé par la radicalité de la doctrine cartésienne de la *sui causa,* au point que, dans le commentaire du passage des *Responsiones,* il choisisse de s'interroger plutôt sur la question de la limitation (« Haec Cartesius. Et tamen si bene considerem multae dantur limitationis causae »). C'est confirmé par le développement de la *Theologia fundamentalis*, où Caramuel, en arrivant à la question de la prétendue hétérodoxie, dénoncée par Arnauld, de la doctrine cartésienne, en revendique avec force la légitimité, et dénonce comme complètement injustifié le débat fracassant dont elle est l'objet.

L'intérêt de Caramuel – ce qui semble constituer l'originalité de son traité – est plutôt centré sur la question de la limitation. Ici, Caramuel semble relier entre eux

deux niveaux que Descartes considérait, au contraire, comme distincts. Selon le philosophe français, Caterus, en affirmant que toute limitation provient d'une cause, s'exprimait de façon vraie mais impropre. La limitation, expliquait Descartes, n'est autre que la négation d'une ultérieure perfection. Ce qui, à la rigueur, provient d'une cause, n'est pas la négation, mais la chose limitée en tant que telle. Du reste, le fait que toute chose soit limitée par une cause, bien que vrai, n'est pas manifeste, au point de ne pas nécessiter une démonstration. Ce que Descartes considérait, au contraire, comme connu en soi, c'était plutôt le fait que tout ce qui existe, soit provient d'une cause, soit provient *a se tanquam a causa.* Caramuel, en commentant le passage en question, parle explicitement de causes de la limitation, lesquelles, comme l'indiquent les exemples proposés, peuvent être de deux sortes : formelles ou efficientes. Dans le premier cas, la limitation dérivera de la nature même du sujet limité ; dans le second, au contraire, la limitation dérivera d'une autre cause (« […] si bene considerem multae dantur limitationis causae ; nam si amphora est octo poculorum mensura, et plena sit, potest inquirere cur non habeat decem, et dicam plus quam octo ab illa non capi. Sed si habeat quatuor, limitationis causam non iam amphorae, sed infusori affingant. Sic etiam si dantur in rebus quod probabile est magnitudinis termini, et mea manus possit calefieri ut octo non ut novem, si octo caloris gradus habeat et inquiras cur decem non habeat, respondebo non posse eam plures gradus recipere, et limitationis originem diducam ab ipso subiecto. Si autem sit calida ut quatuor, subiungam ideo non essse calidiorem quia causa efficiens non produxit gradus inferiores »).

Il est peut-être possible d'ajouter, aux six *Quaestiones*, une septième qui en reproduit la structure (Cf. I. Agostini 2005, p. 9). Il s'agit de la *Quaestio Uter melius probet Dei existentiam Angelicus Doctor, an Cartesius?*. Les deux lignes d'introduction (« *Praemittam Theologi verba, ut postea clarius iudicam qui discorrere velit nostri Autor. Ille sic »*) sont suivies par deux passages extraits des *Objectiones* I (*B Op* I 804 ; AT VII 94, ll. 5-18) et *Responsiones* I (*B Op* I 820-822 ; AT VII 106, l. 10-109, l. 6). Le manuscrit, tronqué, s'arrête à la citation du passage des *Responsiones* I, qui n'est ni suivi ni précédé d'aucun commentaire de Caramuel, ce qui empêche de connaître et donc de reconstruire l'opinion de Caramuel sur la question traitée. Les seules indications que nous pouvons en tirer viennent du titre, qui indique clairement la volonté d'établir une confrontation entre les cinq voies de Thomas d'Aquin et les démonstrations cartésiennes ; des quelques lignes initiales, qui indiquent, chez Caterus et dans ses objections, le point de départ d'une telle confrontation et, enfin, de quelques phrases des *Responsiones* I que Caramuel souligne, probablement, en vue d'une analyse plus approfondie.

Bien qu'il soit, néanmoins, impossible de connaître l'opinion de Caramuel sur la confrontation qu'il a lui-même instaurée entre Thomas d'Aquin et Descartes, le seul fait qu'il l'ait établie nous semble avoir une importance non négligeable : le modèle thomiste des cinq voies, qui, à l'époque, était encore reconnu – bien que constamment soumis à de nombreuses critiques, y compris au sein de la culture scolastique – comme le modèle le plus éminent en ce qui concerne la démonstration

de l'existence de Dieu, était explicitement comparé à celui de Descartes, placé donc sur le même pied. En outre, de la confrontation de ce document avec d'autres textes il est possible, du moins de façon hypothétique, de supposer que Caramuel penchait davantage en faveur des démonstrations cartésiennes. Caramuel, en fait, comme le montre l'entrée « Thomas » de *l'Omnium operum catalogus* de la *Theologia moralis fundamentalis*, ne voyait pas d'un bon œil le thomisme omniprésent des universités et en critiquait les suppositions qui nécessitaient un éclaircissement plus radical. Il semble que l'on ne puisse pas dire la même chose de la philosophie cartésienne, selon l'entrée « Cartesius » de la *Theologia moralis fundamentalis*, où Caramuel considérait que les opinions de cette philosophie, une fois libérée du peu qu'elle contenait d'innaceptable, seraient un jour devenues communes (« [...] Habet Discipulos doctos, et editis Voluminibus claros, et ut video, pauculis opinionibus decircinatis aut sublatis, caeterae irrepunt, et erunt aliquando communes »).

L'analyse des autres « manuscrits cartésiens de Vigevano » révèle, si l'on peut dire, un cadre plus complet des rapports entre Caramuel et Descartes, où l'examen de l'ensemble du dossier laisse entrevoir une image différente de celle qui émerge d'une lecture isolée des *Animadversiones*, et qui révèle une adhésion effective et explicite, bien que non intégrale, de Caramuel à la philosophie de Descartes. On peut alors parler d'une acceptation de la philosophie cartésienne, qui n'était que voilée dans les *Animadversiones* (considérant l'attitude de Caramuel, qui semble, dès le titre, se présenter comme anticartésien), mais déjà plus transparente dans les *lettres mss* (qui laissent entrevoir une ouverture significative à l'égard de la métaphysique cartésienne) et qui devient nette et explicite dans l'*Hypophysica* ainsi que, dans une certaine mesure, dans les *Quaestiones*. Dans ce contexte global, on assiste à la formation du caractère inadéquat de l'image anticartésienne de Caramuel qui se dégage d'une lecture monolithique des *Animadversiones*, causée rétroactivement par leur séparation de l'ensemble du *dossier* de Vigevano et par l'isolement de l'appareil critique du texte, quoique prédominant, par rapport aux indications, certes minoritaires, mais loin d'être absentes, d'orientation pro-cartésienne et qu'une considération de la totalité des autres manuscrits permet de mettre en évidence.

C'est justement la constatation d'une telle convergence entre Caramuel et Descartes qui nous impose, cependant, d'en préciser la mesure ; non pas tant pour éviter de remplacer une image postiche – celle du Caramuel « anticartésien » – par une image opposée et tout autant inadéquate, d'un Caramuel « cartésien » : notre enquête, en effet, n'a aucunement l'intention de construire une image monolithique de Caramuel, conformément à une remarque surgie des résultats qu'il nous a semblé obtenir et selon laquelle Caramuel n'a jamais réalisé de synthèse entre sa propre proposition philosophique et celle de Descartes (de ce point de vue, l'incomplétude du projet de l'*Hypophysica* constitue, à notre sens, la preuve indirecte de ce que nous affirmons), de même qu'il n'a jamais tenté de définir systématiquement son rapport à Descartes.

La nécessité d'une précision dans ce sens dérive plutôt de motifs objectifs, soit la nécessité de distinguer deux plans bien précis sur lesquels se déroule l'opération de récupération, de la part de Caramuel, de la philosophie cartésienne.

Si les *lettres mss*, en effet, attestent sans aucun doute d'une récupération de la métaphysique de Descartes dans une clé probabiliste, ce que suggèrent également, à notre sens, les *Quaestiones*, l'*Hypophysica* ainsi que, en partie, les *Quaestiones*, elles montrent que, dans le cas de la physique, la philosophie cartésienne offre des thèses

non seulement probables, mais aussi vraies. Naturellement, en soulignant ce point, il faut insister sur le fait qu'on se place exclusivement du point de vue de Caramuel : par rapport à la proposition d'une physique du plein et, en même temps, atomiste, on ne pourrait qu'imaginer la réaction horrifiée de Descartes. Mais, en ce qui concerne Caramuel, peu importe : au côté de la revendication anticartésienne de l'atomisme, subsiste la pleine acceptation des thèses cartésiennes en la matière : la conception de l'espace, le caractère contradictoire du vide, la raréfaction et la condensation, la validité pratique de la connaissance sensible, certaines d'entre elles étant déclarées comme probables ou très probables et d'autres comme vraies.

Surtout, au-delà des thèses particulières, c'est le grand présupposé de fond de la physique cartésienne, c'est-à-dire son réductionnisme, qui constitue, aux yeux de Caramuel, le terrain essentiel de convergence avec Descartes et, donc, la valeur incontestable de la physique des *Principia II* comme « hypophysique ». La physique de Descartes a le mérite incontestable, aux yeux de Caramuel, d'identifier un unique principe explicatif de tous les phénomènes naturels, c'est-à-dire la matière (« Secunda principiorum parte Renatus Cartesius omnes Hypophysicas controversias exponit, omnesque ad unicam solam entitatem reducit, quam Materiam nominat »). On n'insistera jamais assez sur ce point, qui constitue la raison la plus profonde de l'ouverture de Caramuel envers Descartes, du moins celle qui émerge de l'*Hypophysique* et des *Quaestiones*, même si cette ouverture demeure indubitablement partielle, en raison de la critique exercée par Caramuel à l'encontre de Descartes pour avoir pensé cette matière comme « physique ». C'est là que se situe le plus grand élément de résistance contre Descartes et, en même temps, de fidélité à la métaphysique traditionnelle d'empreinte aristotélicienne : les principes fondamentaux de l'hypophysique demeurent, en dernière instance, ceux de l'aristotélisme que Caramuel critiquait tant, c'est-à-dire la subsistance et l'essence.

PREFAZIONE

Questa tesi ha per oggetto la riflessione condotta da Juan Caramuel y Lobkowitz (Madrid, 23 maggio 1606 - Vigevano, 7 settembre 1682) nelle sue opere a stampa e manoscritte sulla filosofia di René Descartes (1596-1650).

Caramuel monaco cistercense, dignitario ecclesiastico, ingegnere militare, matematico, linguista, musicologo, letterato e poeta, membro dell'«Accademia degli Investiganti»[1], vescovo prima di Satriano e Campagna (1657-1673), poi di Vigevano (1673-1682), fu autore di una produzione letteraria non solo assai cospicua quantitativamente, ma estesa a molti campi dello scibile. Uomo dalla poliedrica personalità, Caramuel non fu soltanto uno dei teologi più importanti, ma anche uno dei più significativi testimoni delle novità filosofiche e, più in generale, delle inquietudini intellettuali del suo tempo[2].

Eppure, Caramuel non è solitamente ricordato come una figura di rilievo della cultura del Seicento; tanto che ancora oggi, di questo autore, come ha in tempi più recenti scritto Alfredo Serrai, «non sono mal note soltanto la bibliografia delle opere e delle rispettive edizioni, ma risultano ancora da esplorare i contenuti scientifici e dottrinali dei suoi scritti […] manca – aggiunge Serrai – un congruo riconoscimento, in particolare, dei notevoli meriti teorici e culturali che assai verosimilmente racchiudono››[3].

Né sono ancora del tutto chiari alcuni dei numerosi rapporti intellettuali intrattenuti da Caramuel nel corso della sua vita: fra di essi, anche quelli che il teologo spagnolo ebbe con Descartes; e questo al punto che, a rigore, non si può neanche stabilire con certezza che un rapporto effettivo si sia dato, per quanto sia indubbio, come vedremo, che la riflessione sull'opera cartesiana costituisca un tratto importante della storia intellettuale di Caramuel.

---

[1] Cfr. M. TORRINI, *Monsignor Juan Caramuel e l'Accademia degli Investiganti*, in P. Pissavino (a cura di), *Le meraviglie del probabile. Juan Caramuel (1606-1682). Atti del convegno internazionale di studi, Vigevano 29-31 Ottobre, 1982*, Vigevano, Comune di Vigevano, pp. 29-33; N. BADALONI, *Introduzione a G. B. Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961.

[2] Cfr. D. PASTINE, *Juan Caramuel: probabilismo ed enciclopedia*, Firenze, La Nuova Italia, 1975.

[3] A. SERRAI, *Phoenix Europae*. *Juan Caramuel y Lobkowitz in prospettiva bibliografica,* Milano, Edizioni Silvestre Bonnard, 2005, p. 22.

Lo scopo del presente lavoro è quello di gettare nuova luce sulla storia dei rapporti Caramuel-Descartes, attraverso uno studio complessivo dei 'manoscritti cartesiani' di Vigevano, a tutt'oggi assente.

A differenza delle *Animadversiones*, edite per la prima volta nel 1972 ad opera di Dino Pastine, ma recentemente ripubblicate da Igor Agostini e dalla sottoscritta insieme con un nuovo testo a fronte (che emenda in 122 punti la trascrizione di Pastine), nonché l'aggiunta della traduzione e di un apparato di note[4], gli altri 'manoscritti cartesiani' di Vigevano sono rimasti pressoché inediti. Soprattutto, oltre che inediti, essi sono, al pari delle *Animadversiones* e, anzi, ancor più di quest'ultime, poco conosciuti e studiati. Anche nella monografia di Julian Velarde Lombraña, *Caramuel vida y ombra* (1989), in cui un'intera sezione è dedicata all'analisi dei manoscritti di Vigevano, ed in cui pure se ne cita e traduce qualche stralcio, questi non sono oggetto di uno studio sistematico e approfondito.

L'obiettivo che, dunque, mi propongo è quello di ricostruire la critica, l'interpretazione e l'uso, da parte di Caramuel della filosofia di Descartes attraverso uno studio completo dei manoscritti cartesiani di Vigevano, integrato da una ricerca condotta sulle opere a stampa.

Condotta in conformità a codesto obiettivo programmatico, la ricerca che propongo in questa tesi restituisce un'immagine di Caramuel diversa da quella che, sulla base di una lettura isolata delle *Animadversiones*, ci è stata consegnata dagli storici, invero non numerosi, che hanno studiato i rapporti del cistercense con la filosofia cartesiana.

Le sole *Animadversione*s, che pure costituiscono senz'altro lo scritto cartesiano più completo e, certamente, filosoficamente più impegnativo di Caramuel, non consentono infatti di cogliere pienamente la reale complessità del confronto del cistercense con Descartes e, in particolare, di constatare come esso non si configuri soltanto e semplicemente nei termini critici di un confutazione delle tesi del filosofo francese, ma prenda altresì la forma di un'operazione di recupero – seppur all'interno di condizioni precise e vincolanti, che sono poi quelle imposte dal probabilismo – della filosofia cartesiana.

[4] Juan Caramuel Y Lobkowitz, *Animadversiones in Meditationes cartesianas*, edizione critica e traduzione a cura di I. Agostini e E. Orlando, «Rivista cistercense», XXX (2013), pp. 105-237.

È per questo che ritengo non più adeguata l'immagine convenzionale di un Caramuel critico irriducibile della metafisica cartesiana e sostenitore, sempre all'interno dei limiti stabiliti dal probabilismo, della superiorità di quella tradizionale, così come risulta nitidamente – per non fare qui che l'esempio più autorevole, dalle parole di Dino Pastine:

> La metafisica cartesiana, per chi sa sottrarsi al fascino dello stile brillante ma poco rigoroso, appare soltanto più presuntuosa dell'antica[5].

Le indagini che ho svolto nei capitoli che seguono, in particolare nel III e nel IV, dedicati ad un'analisi dei restanti manoscritti di Vigevano, ritengo consentano di correggere quest'immagine unilaterale e non accettabile del rapporto di Caramuel alla filosofia cartesiana, in quanto mettono in luce, accanto, certamente, alla dimensione critica, il riconoscimento, da parte del cistercense, dell'opportunità di una composizione del sapere tradizionale con la filosofia cartesiana, attraverso un recupero della metafisica delle *Meditationes*, una volta liberata dalla sua pretesa dimostrativa, e della fisica dei *Principia philsophiae*, le cui tesi, in alcuni casi, Caramuel non solo accoglie come probabili, ma dichiara esplicitamente come vere.

Accenni di questa significativa apertura verso la metafisica cartesiana, peraltro, non sono assenti neppure dalle stesse *Animadversiones*, ma, come celati dall'intento programmatico e certamente principale dello scritto, quello di una confutazione delle dimostrazioni cartesiana, restano decisamente sullo sfondo. E, tuttavia, una lettura fluida, integrale e complessiva dei manoscritti cartesiani di Vigevano, autorizzata d'altronde dalla loro prossimità cronologica, che non solo li analizzi separatamente, ma li riconnetta organicamente fra loro, documenta in maniera inequivocabile l'esistenza di un'operazione di assimilazione, da parte di Caramuel, di alcune istanze della filosofia cartesiana, e consente di intravederne alcuni tratti, difficili da scorgere ad una lettura isolata, nelle stesse *Animadversiones*.

[5] Cfr. D. PASTINE, *Juan Caramuel,* cit., p. 77.

La dimostrazione di quello che qui sostengo costituisce l'obiettivo principale della mia tesi, che dopo un Introduzione generale, nella quale ricostruisco la storia dei rapporti fra Caramuel e Descartes, si articola in quattro capitoli.

Nel capitolo I (Alle origini della metafisica caramueliana: la *Rationalis et Realis Philosophia* (1642) e la questione degli *entia rationis*), mi propongo di chiarire la concezione caramueliana relativa all'esistenza e alla natura degli *entia rationis* (con i quali Caramuel identifica le idee materialmente false di *Meditatio* III) all'interno della *Rationalis et Realis philosophia*, e di ricostruire il contesto storico entro il quale Caramuel ha operato e a partire dal quale ha concepito la sua posizione. Completa il capitolo un'*Appendice* relativa alla questione dell'onnipotenza divina, sulla quale, insieme a quella dell'inesistenza degli *entia rationis*, è lo stesso Caramuel, nelle *Animadversiones*, ad attirare l'attenzione di Descartes, richiamandosi alla trattazione in proposito contenuta nella 'sua metafisica', identificabile, con ogni probabilità, con la II parte della *Rationalis et Realis Philosophia*, nella quale erano messe a tema entrambe.

Nel capitolo II (L'incontro con la metafisica cartesiana: le *Animadversiones in Meditationes cartesianas, quibus demonstratur clarissime nihil demonstrari a Cartesio* (1644), dopo alcune considerazioni preliminari riguardanti la datazione del *ms* e la sua collocazione all'interno della produzione metafisica caramueliana, sviluppo un'analisi concettuale del testo, nella quale mi soffermo sui principali nuclei tematici che lo percorrono e sulle singole questioni affrontate in ciascun gruppo di *Animadversiones*.

Nel Capitolo III (Le lettere manoscritte su *Animadversiones* e *Meditationes* (1644-1645), sono analizzate le lettere manoscritte sulle *Animadversiones* e *Meditationes*, il cui studio consente di meglio chiarire il progetto sotteso alle *Animadversiones*, alla loro stesura e alla loro circolazione manoscritta, ma anche di approfondire l'analisi di alcune critiche che, abbozzate nelle *Animadversiones*, qui si prolungano e si sviluppano in modo per molti versi anche originale.

Il Capitolo IV (Metafisica e fisica cartesiana nei trattati e negli appunti manoscritti di Vigevano: *Hypophysica, Quaestiones* e altri scritti (1644-)), attraverso l'analisi degli altri 'manoscritti cartesiani' di Vigevano, nei quali si sviluppa ulteriormente la discussione intorno alla metafisica cartesiana (*Quaestiones*) e si apre

un nuovo contesto di discussione e messa in questione delle tesi cartesiane relativo alla fisica (*Hypophysica*), permette di completare il quadro.

Nella Conclusione ricapitolo le principali acquisizioni della presente tesi.

Segue una Bibliografia.

INTRODUZIONE

In una lettera indirizzata a Johannes Marcus Marci e a Godfredus Aloysius Kinner, pubblicata nel 1670 nella *Mathesis biceps vetus et nova*, Caramuel si vantava di essere stato per lungo tempo onorato dalle lettere e l'amicizia del filosofo francese:

> […] Cartesius, cuius amicitia et epistolis fui honoratus[6].

In realtà, per quel che a noi consta, non c'è alcuna prova che fra Caramuel e Descartes sia mai intercorso un rapporto di amicizia, né che il filosofo francese abbia mai indirizzato lettere a Caramuel. Al contrario, anzi, tutti gli indizi portano a supporre che le cose non stiano affatto come Caramuel qui sostiene, probabilmente con l'atteggiamento, d'altronde a lui tutt'altro che infrequente, com'è stato autorevolmente rilevato[7], di far sentire la propria voce e mostrarsi aggiornato sulle più recenti controversie non solo teologiche, ma anche filosofiche, della cultura del suo tempo.

Sarebbe tuttavia un grave errore di prospettiva ritenere che l'interesse, questo senz'altro documentato oggettivamente – oltre che corroborato dal tentativo, con ogni probabilità andato a buon fine di entrare in contatto con Descartes –, da parte di Caramuel nei confronti della filosofia cartesiana costituisca un motivo estrinseco nella storia intellettuale del cistercense.

All'interno dei molteplici e poliformi interessi di Caramuel, si registra infatti, nei confronti di Descartes e della sua filosofia, un'attenzione tanto costante e profonda da poter essere qualificata, senz'altro, come uno dei poli, certo straripanti, della riflessione di Caramuel.

---

[6] *Caramuel a Johannes Marcus Marci e Godifredus Aloysius Kinner*, 12 settembre 1664, in J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Mathesis biceps vetus et nova* […], 2 voll., Campaniae, in officina Episcopali, 1670, vol. I, p. 712.

[7] D. PASTINE, *Juan Caramuel*, cit., p. 75.

Lo documentano testualmente numerose fonti a stampa e manoscritte, provenienti in prevalenza, ma certo non esclusivamente, dal cospicuo *corpus* delle opere caramueliane.

Cominciando dai testi a stampa, la prima menzione di Descartes da parte di Caramuel si trova, con ogni probabilità, nella terza parte della *Mathesis audax*[8] (1644). Il contesto problematico è quello della teoria della visione divina. Caramuel, dichiara qui di fare sua la dottrina avanzata dall'anonimo autore delle *Diottrica*, Cartezius (come a lui risulta), secondo la quale la visione dell'immagine dell'oggetto si forma nel fondo della cavità oculare[9]. Nello stesso anno, Caramuel scrive a Pierre Gassendi per congratularsi per le sue obiezioni alle *Meditationes* di Descartes[10]. Nella lettera, pubblicata nel 1658 negli *Opera omnia* di Gassendi, Caramuel dichiara di non conoscere Descartes personalmente, ma di ammirarlo per la vivacità dell'ingegno; allo stesso tempo, però, ne critica la mancanza di preparazione accademica e lo stile eccessivamente sicuro e sprezzante, nonché la superbia e la presunzione nel voler separare nettamente la mente dal corpo. Nella lettera, inoltre, manifesta l'intenzione di rivolgersi direttamente a Descartes per emendarne gli errori[11].

Altre due lettere confermano quest'ultima informazione. In primo luogo, la lettera di Henricus Bornius a Gassendi del 26 giugno 1645, che attesta l'esistenza, o, più precisamente, la voce sull'esistenza, della composizione, da parte di Caramuel, di una serie di obiezioni contro la metafisica di Descartes (che Bornius dichiara altresì di non aver potuto consultare):

> Fama est Lobkovitz aliquid etiam contra Cartesij Methaphisicam edidisse, sed quid praestiterit nondum licuit examinare[12].

Soprattutto, l'informazione trova una conferma indiretta in una lettera, oggi perduta, di Descartes a Picot del 28 luglio 1645[13].

---

[8] J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Mathesis audax* […], Lovanii, Apud Andream Bouvet, 1644.
[9] *Mathesis audax*, pa. 3, tesi 34, protheorema 3, p. 146. Cfr. *Dioptrique*, V-VI (*B Op* I 167- 209; AT VI 114-147).
[10] *Objectiones* V (*B Op* I 1024-1142; AT VII 256- 346).
[11] P. GASSENDI, *Opera omnia in sex tomos divisa,* 6 voll., Lugduni, sumptibus Laurentii Anisson, 1658 (rist. anast.: hrsg. von Tullio Gregory, Stuttgart, Bad Cannstatt, Frommann- Holzboog, 1964-1994) vol. VI, pp. 465-467.
[12] P. GASSENDI, *Opera omnia*, cit., vol. VI, p. 489.

Descartes, infatti, secondo quanto si legge nel resoconto che della lettera fornirà Baillet, aveva ricevuto una lettera da parte di Caramuel, nella quale il teologo cistercense gli preannunciava l'invio delle sue obiezioni. Informazione cui Descartes ne aggiunge anche un'altra: da quel momento, non avrebbe ricevuto più notizia né di Caramuel, né delle sue obiezioni. Cito:

> M. Descartes, que malgré la résolution qu'il avoit prise de ne plus faire de réponsès à de semblables objections, il se prépara à recevoir celles de M. Caramuel, & a luy donner toute la satisfaction qu'il souhaitoit. Mais M. Descartes n'entendit plus parler de luy ny de ses objections.

L'interesse di Caramuel nei confronti di Descartes è, infine, attestato da molteplici riferimenti, all'interno delle sue opere a stampa, a opere o a dottrine del filosofo: fra di essi, si può menzionare, anche per il peso che ad esso attribuirono i lettori contemporanei[14], quello, relativo alla discussione sulla *sui causa*, contenuto nel terzo tomo della sua *Theologia moralis fundamentalis*, intitolato *Theologia intentionalis*[15]. Qui, nella *disputatio* II del capitolo 4 del primo libro, dedicata agli errori teologici riguardanti l'unità di Dio, Caramuel si sofferma in modo particolare sulla tesi cartesiana della *sui causa*, con l'intento di liberare Descartes, sul punto specifico, dall'accusa di eterodossia più volte mossa contro il filosofo, già vivente. La strategia di Caramuel si sviluppa lungo due direzioni convergenti. La prima, rispondente a una linea difensiva canonica fra i seguaci di Descartes, consiste nel mostrare come, nelle *Responsiones Quartae*, Descartes abbia chiarito in modo inequivocabile il suo pensiero in proposito, dicendo che con la locuzione *a se* non intendesse asserire un'autoproduzione positiva, ma solo la negazione di una causa efficiente in Dio stesso. La seconda, alquanto più originale, consiste nell'individuazione di una lunga schiera di antecedenti storici, Dottori e Padri della Chiesa, oltre che non meglio specificati *juniores theologi*, della dottrina della *sui*

---

[13] Cfr. *A Picot*, 28 luglio 1645 (*Baillet* II 210; B 377, p. 2811).
[14] Vi si richiamerà la *Dissertatio de paradoxa Cartesii philosophia, quam consentiente Amplisimae Facultati Philosophiae in inclita Accademia Gessena, preside Ioanne Kalher* […] *defendit Joh. Joel Milchsack* […] *die. 1. julii, An. 1673*, Rintelii, typis Hermanni Augustini Enax, 1710, q. 1, § 4, p. 10.
[15] Cfr., J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Theologia intentionalis. De reali, morali, et virtuali, divino, angelico, et humano, proprietatis et iuisdicionis dominio,* Lugduni, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guillelmi Barbier, 1664, lib. 1, c. 4, disp. 2, pp 38b-39a.

causa; questa è, certo, un errore, ma che per molto tempo si è nascosto sotto le vesti della verità (*latuit multis annis sub adulterina specie veritates*), all'interno di una lunga storia di cui quello cartesiano non segna che uno degli episodi ultimi[16].

Ma il documento più importante all'interno della storia dell'interesse di Caramuel nei confronti della filosofia cartesiana è costituito da un gruppo di testi manoscritti, conservati presso l'Archivio diocesano di Vigevano, consacrati interamente a Descartes. Anzitutto, è all'interno di questo fascicolo che si trova il *ms*. di quelle che coincidono, senza alcuna ombra di dubbio, con le obiezioni contro Descartes annunciate da Caramuel a Gassendi: le *Animadversiones in Meditationes cartesianas*. Inoltre, le *Animadversiones*, costituiscono solo un pezzo, seppur forse quello storicamente e filosoficamente più rilevante, di un vero e proprio *dossier* cartesiano.

Tuttavia, il contenuto e l'importanza di questo *dossier* sono stati solo progressivamente accertati dagli studiosi; sicché, prima di descriverli qui brevemente (onde fornirne, nei capitolo II, III e IV, un'analisi accurata), è opportuno offrire preliminarmente una breve ricostruzione della storia del rapporto Caramuel-Descartes all'interno della letteratura cartesiana.

L'esistenza di uno scritto indirizzato da Caramuel contro le *Meditationes* cartesiane era già nota ad Adrien Baillet, che, nel 1691, ne dava notizia nel capitolo XIII del libro VI della sua *Vie de Monsieur Descartes*[17], nel quadro di una ricostruzione ben documentata dei rapporti fra Caramuel e Descartes inserita all'interno della storia della polemica di Gassendi contro Descartes che, come noto, dopo lo scambio, avvenuto nel 1641, con le *Quintae Objectiones/Responsiones*, aveva trovato un seguito, nel 1644, con la pubblicazione, da parte di Gassendi, della *Disquisitio metaphysica*[18].

Alla ricostruzione di Baillet va prestata la massima attenzione, anche per il singolare contrasto fra la ricchezza delle informazioni fornite dal biografo, coerentemente con molte delle numerose indicazioni provenienti dal *corpus*

[16] Su questo punto e, più in generale, sulle discussioni post-cartesiane sulla *sui causa*, cfr. I. AGOSTINI, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Roma, Editori Riuniti, 2008, pp. 340-341. Cfr. anche V. CARRAUD, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez a Leibniz*, Paris, Puf, 2002.

[17] *Baillet* II 209-210.

[18] P. GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica. Seu Dubitationes et Instantiae: adversus Renati Descartes Metaphysicam et Responsa*, Amstelodami, Blaev, 1644.

caramueliano, e la carenza documentaria sui rapporti Descartes-Caramuel, proveniente dal *corpus* cartesiano.

Da Clerselier in poi, sino al 2009, anno di pubblicazione della seconda edizione di *René Descartes. Tutte le lettere*, a cura di Giulia Belgioioso, da tutte le grandi edizioni degli scritti – lettere ed opere – di Descartes era assente ogni riferimento a Caramuel. Basti pensare – solo a titolo di esempio perspicuo – che il nome di Caramuel è del tutto assente dall'edizione nazionale francese delle opere di Descartes a cura di Charles Adam e Paul Tannery[19], come anche dalla successiva *nouvelle présentation* di questa edizione[20]. L'incorporazione, all'interno dell'edizione Bompiani, della lettera di Descartes a Picot del 28 luglio 1645[21], in cui Caramuel è menzionato in modo esplicito segna, in questo senso, una svolta: la lettera suddetta rappresenta, infatti, il primo ed unico testo in assoluto, di tutto il *corpus* cartesiano edito sino ad oggi, che conferma, dal lato di Descartes, l'esistenza di un rapporto a Caramuel.

Il testo era già stato segnalato dal Baillet, il quale era dunque in possesso, con ogni probabilità, della copia manoscritta della lettera di Descartes del 28 luglio 1645, su cui si appoggiava per la ricostruzione dei rapporti fra Descartes e Caramuel.

Colpisce, già ad un primo sguardo, il numero delle fonti utilizzate da Baillet[22]: oltre alla lettera a Picot del 28 luglio 1645, la summenzionata lettera di Caramuel a Gassendi, la lettera di Henricus Bornius a Gassendi del 26 giugno 1644, che leggeva, come l'altra, dichiaratamente negli *Opera omnia* di Gassendi[23], e la bibliografia dell'ordine cistercense di Carolus De Visch[24] *Bibliotheca scriptorum Sacri Ordinis Cistercensis*[25], nella quale era confluita la voce *Cartesius* dell'*Omnium operum Caramuelis catalogus* pubblicato in appendice alla *Theologia moralis fundamentalis* (1652). Ad un'analisi più attenta, poi, eseguita mediante confronto fra i testi delle

[19] R. DESCARTES, *Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Leopold Cerf, 1897-1913.
[20] R. DESCARTES, *Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974.
[21] *A Picot*, 28 luglio 1645 (B 733, p. 2811; *Baillet* II 210). Successivamente, la lettera è stata pubblicata, in traduzione francese, da Jean-Robert Armogathe, in Descartes, *Correspondance, 2*, in *Œuvres complètes VIII*, Paris, Gallimard, 2013, pp. 511-513 (con annotazioni critiche a pp. 1058-1059).
[22] *Baillet* II 210 a margine.
[23] *Baillet* II 209-210 a margine.
[24] Carolus De Visch (1600 ca-1666) monaco e priore dell'abbazia di Les Dunes compose una bibliografia degli autori cistercensi di tutti i paesi.
[25] C. DE VISCH, *Bibliotheca scriptorum sacri Ordinis cistercensis,* Coloniae Agrippinae, apud Ioannem Busaem Bibliopopolam, 1656.

fonti richiamate da Baillet e il resoconto della *Vie*, risulta inequivocabilmente che Baillet non si limitava a richiamare le fonti, segnalandole a margine, ma ne riportava fedelmente e rigorosamente, quasi letteralmente, il testo. Così Baillet calca, quasi integralmente, in traduzione, l'importante testo, su cui avrò modo di ritornare, contenuto nella *Bibliotheca* di De Visch (e ripreso come detto dalla voce *Cartesius*), secondo cui Caramuel avrebbe predetto che le opinioni di Descartes, una volta liberate da poche cose non accettabili, sarebbero state, accolte universalmente[26].

Sulla base dell'utilizzazione dell'insieme dei documenti che ho qui richiamato, Baillet forniva la seguente ricostruzione. Caramuel nominato abate di Disibodenberg nel 1644, aveva lasciato nuovamente Lovanio per stabilirsi nel Palatinato inferiore. Egli aveva fissato la sua dimora a Creuznach e da qui aveva scritto a Gassendi, in latino, per raccontargli che, durante il viaggio alla volta del Palatinato inferiore, la sua curiosità lo aveva condotto a Francoforte. Qui, presso la bottega dello stampatore Blaew, era entrato in possesso delle «divine e celebri speculazioni» di Gassendi contro il Signor Descartes. Caramuel afferma di non conoscere Descartes personalmente, ma dichiara di ammirarlo per la vivacità dell'ingegno; allo stesso tempo, però, critica l'atteggiamento del filosofo nei confronti di Gassendi, definendolo eccessivamente indifferente, sprezzante e dai modi poco civili. Nella lettera, Caramuel comunica a Gassendi la sua intenzione di rivolgersi direttamente a

[26] Per dare un'idea della fedeltà al testo di Baillet non sarà inutile indulgere ad un confronto testuale:

[...] Habet Discipulos doctos, et editis Voluminibus claros, et ut video, pauculis opinionibus decircinatis aut sublatis, caeteræ irrepunt, et erunt aliquando communes (*Bibliotheca scriptorum sacri Ordinis cistercensis*, cit., p. 187)	Caramuel a prédit que les opinions de M. Descartes seroient un jour toutes communes, et universelement reçues, si l'on en retranchot trés-peu de choses. (*Baillet* II 210)

Baillet, come si vede, cerca di rimanere il più possibile aderente ai testi citati sforzandosi persino di rendere gli aggettivi (*pauculis*/*trés peu de choses*, come si vede).

Il caso dei rapporti tra Descartes e Caramuel costituisce, quindi, un esempio paradigmatico della metodologia seguita dal biografo nella composizione della sua *Vie* e dichiarata nella *Préface* al primo tomo: quella di un lavoro condotto direttamente sulle fonti – sia a stampa, sia manoscritte – che, ancora oggi, rende l'opera di Baillet un punto di riferimento imprescindibile per il lavoro di edizione di testi, e non solo.

Descartes, scrivendo contro le *Meditationes*, sperando di essere trattato, però, con più onestà e considerazione. Baillet continua la sua ricostruzione della storia dei rapporti tra Caramuel e Descartes, dicendo che Caramuel scrisse un «grosso libro di obiezioni contro la metafisica di Descartes» e gliene preannunciò l'invio attraverso una lettera piena di cortesia. Nella lettera Caramuel manifestava anche la sua intenzione, qualora Descartes lo avesse voluto onorare di una risposta, e previo consenso da parte di Descartes, di far stampare il tutto. Descartes colpito dai modi gentili di Caramuel, nonostante la sua decisione di non rispondere più ad obiezioni mosse contro le *Meditationes*, decise di fare un'eccezione per Caramuel e, perciò, si preparò a riceverne le obiezioni. Tuttavia, da quel momento Descartes non avrebbe avuto più notizia né di Caramuel, né delle sue obiezioni, che il filosofo non avrebbe mai visto. Quanto a Caramuel, tuttavia, era convinto che le opinioni di Descartes, una volta liberate da poche cose non accettabili, sarebbero state un giorno accolte universalmente (*Baillet* II 209-210).

Il resoconto di Baillet, e in particolare, la lettera a Picot del 28 luglio 1645, in parte conferma rigorosamente, in parte incrementa, in parte smentisce, le informazioni provenienti dal *corpus* di Caramuel.

Le conferma (sulla base della lettera a Picot del 28 luglio 1645) perché dal resoconto di Baillet risulta che Descartes avesse senz'altro ricevuto una "lettera" da parte di Caramuel (e che ne avesse, anzi, apprezzato il tono).

Le incrementa (sulla base della lettera di Bornius a Gassendi, della lettera a Picot e della *Bibliotheca scriptorum sacri Ordinis cistercensis*) perché ci parla di una serie di "obiezioni" che Caramuel avrebbe composto contro Descartes e, inoltre, del fatto che secondo Caramuel le opinioni di Descartes, una volta liberate da poche cose non accettabili, sarebbero state, accolte universalmente.

Le smentisce (basandosi sulla lettera a Picot) perché asserisce, che da quel momento, Descartes non avrebbe avuto più notizia né di Caramuel, né delle sue obiezioni, che il filosofo non avrebbe mai visto; il che non si accorda con la dichiarazione, da parte di Caramuel, di una relazione di amicizia intrattenuta con Descartes, dalla quale sarebbe scaturita almeno una lettera di Descartes a Caramuel.

Allo stato attuale delle conoscenze di cui disponiamo, non si può non rilevare che, rispetto a questa divergenza, tutto sembra andare nella direzione suggerita da Baillet: non esistono fonti che attestino un'amicizia fra Descartes e Caramuel, né

l'esistenza di lettere spedite dal filosofo francese al cistercense. Il rapporto di Caramuel a Descartes, quindi, è fondamentalmente unidirezionale.

Ma, a dispetto di questo fatto, esso è ben lungi dall'essere privo di interesse storico e storico-filosofico, soprattutto perché, se è vero che, dopo la testimonianza di Baillet, sul problema dei rapporti fra Caramuel e Descartes è calato il lungo silenzio che sopra ricordavo, è anche vero che il dossier *ms* di Vigevano consente di arricchire enormemente la nostra conoscenza in materia.

Il ruolo decisivo, in questa vicenda, fu giocato dallo studioso a cui si deve la scoperta dei manoscritti cartesiani di Caramuel, con la pubblicazione, nel 1972, di un articolo, *Caramuel contro Descartes*, che non solo ne dava notizia in un'accurata introduzione, ma editava altresì il testo delle *Animadversiones*: Dino Pastine[27]. Questi, dopo aver richiamato le fonti che ho menzionato sopra, a partire da Baillet[28], rilevato la congruenza delle medesime fra loro e con la biografia di Caramuel di Jacopo Antonio Tadisi pubblicata nel 1760[29], ne dimostrava in modo incontrovertibile la sostanziale veridicità alla luce della scoperta di un nuovo documento: il manoscritto, conservato presso l'Archivio Capitolare di Vigevano, intitolato *Animadversiones in Meditationes cartesianas, quibus demonstratur clarissime nihil demonstrari a Cartesio*, con ogni probabilità identificabile con «le Obiezioni contro la Metafisica di Descartes» di cui parla Bornius, le «obiezioni» della lettera a Picot, il «Cartesius» del catalogo della *Theologia moralis fundamentalis* e della *Bibliotheca scriptorum sacri Ordinis cistercensis* e, quindi, il «grosso libro di obiezioni contro la metafisica di Descartes» di cui parla Baillet.

La storia dei rapporti fra Caramuel e Descartes veniva così corroborata e profondamente arricchita, grazie all'intervento di Pastine, sulla base di una fonte manoscritta che si affiancava a quelle a stampa sino ad allora disponibili.

Ma non era tutto. A questa fonte manoscritta se ne aggiungevano anche altre, sempre manoscritte, che contribuivano e contribuiscono a gettare una luce più ampia su questa stessa storia – e, per quel che cercherò di dimostrare in questa tesi, sul

---

[27] D. PASTINE, *Caramuel contro Descartes:* Obiezioni *inedite alle* Meditazioni*,* in «Rivista critica di storia della filosofia»*,* XXVII (1972), pp. 177-221.

[28] Per il riferimento a *Opera Omnia* di Gassendi cfr., D. PASTINE, *Caramuel contro Descartes*, cit., p. 178 nota n. 4, p. 180 nota n. 11, p. 181 note nn. 13, 14, 15, 16; per il riferimento a *Bibliotheca scriptorum sacri Ordinis cistercensis,* cfr., D. PASTINE, *Caramuel contro Descartes*, cit., p. 178 nota n. 5. Nessuna menzione, invece, della lettera *a Picot* del 28 luglio 1645.

[29] J. A. TADISI, *Memorie della vita di Monsignore Giovanni Caramuel di Lobkowitz*, Venezia, appresso Giovanni Tevernin, 1760.

significato storico delle stesse *Animadversiones* e, più in generale, sulla valutazione di Caramuel nei confronti della filosofia cartesiana. Oltre al testo delle *Animadversiones*, infatti, Pastine ritrovava una lettera di Caramuel indirizzata a Descartes datata 7 luglio 1644 da Spira: dal suo contenuto, si desume trattarsi di una lettera di accompagnamento alle *Animadversiones*[30]. Pastine pubblicava tutti e due i documenti[31], insistendo sul particolarmente fatto, già rilevato da Baillet, ed in contrasto con la dichiarazione di Caramuel nella lettera a Johannes Marcus Marci e a Godfredus Aloysius Kinner, secondo cui nella corrispondenza di Descartes non fosse documentata alcuna lettera di risposta indirizzata a Caramuel.

La scoperta di Pastine fu puntualmente registrata nel repertorio bibliografico di riferimento degli studi cartesiani, il *Bulletin cartésien*, grazie ad un *compte-rendu* di Jean-François Courtine[32], e suscitò subito un rinnovamento di interesse nei confronti di Caramuel e, in particolare, dei documenti conservati a Vigevano, con l'organizzazione del convegno internazionale *Juan Caramuel* tenutosi a Vigevano il 29-31 ottobre 1982.

Nondimeno, e a scapito di questa reazione immediata, sono davvero pochi i contributi che si sono registrati da allora sino ad oggi, anche se, nel 1989, un anno prima della pubblicazione degli atti del summenzionato convegno, a cura di Paolo Pissavino[33], fu senz'altro segnata una nuova tappa nella storia degli studi sui rapporti fra Caramuel e Descartes, con la pubblicazione del libro di Julián Velarde, *Juan Caramuel vida y obra*[34]. In base ad un'ispezione condotta personalmente a Vigevano, pur senza impegnarsi in una classificazione sistematica, Velarde riscontrava l'esistenza, nel medesimo archivio diocesano, di altri documenti manoscritti di Caramuel riguardanti Descartes (l'*Hypophysica*, le *Quaestiones* e alcune lettere manoscritte sulle *Animadversiones* e *Meditationes*); e, sulla base di questa evidenza documentaria, così più ampia rispetto a quella che era stata disponibile sino a quel momento, Velarde proponeva una breve ricostruzione diacronica dei rapporti fra

[30] Pastine faceva altresì notare che, a differenza di quanto riportato da Baillet, nella lettera mancasse la richiesta del consenso alla pubblicazione delle obiezioni e delle eventuali risposte: cfr. D. PASTINE, *Caramuel contro Descartes*, cit., p. 182.
[31] La lettera è oggi disponibile in traduzione in B 732, pp. 2809-2811.
[32] J.- F. COURTINE, *Compte-rendu* a D. Pastine, *Caramuel contro Descartes*, cit, in BC IV (1975). Cfr*., infra*, p. 131, nota n. 254.
[33] P. PISSAVINO (a cura di) *Le meraviglie del probabile. Juan Caramuel (1606-1682). Atti del Convegno internazionale di studi. Vigevano 29-31 ottobre 1982*, Vigevano, Assessorato alla cultura, 1990.
[34] Cfr. J. VELARDE, *Juan Caramuel,* cit.

Caramuel e Descartes, riproponendo anch'egli, per l'essenziale, l'immagine di un Caramuel anti-cartesiano fissata da Pastine, oltre che nel suo articolo – dal titolo così lapidario, *Caramuel contro Descartes*, nella sua monografia *Juan Caramuel: probabilismo ed enciclopedia*, che era stata pubblicata nel 1975[35].

Nel 1990, nel volume collettivo che raccoglieva gli atti del convegno del 1982, un saggio di Leonardo Garcia[36] richiamava poi l'attenzione, oltre che sull'*Hypophysica*, sulle lettere manoscritte riguardanti le *Animadversiones* e *Meditationes,* ma senza contributi significativi, né sul piano filologico, né su quello interpretativo.

Nessuno di questi studi, in particolare, forniva un elenco completo dei manoscritti cartesiani di Caramuel. Lo stesso Velarde, che pure ne dava una lista, si basava sul vecchio catalogo dattilografato di Monsignor Francesco Pavesi, un lavoro imponente frutto di diversi anni di ricerche nella massa di manoscritti di Caramuel, ma che tuttavia non forniva una classificazione esaustiva.

Un elenco completo dei manoscritti cartesiani di Caramuel è stato recentemente pubblicato da Igor Agostini in un *liminaire* apparso sul «Bulletin cartésien» del 2008, dal titolo «Les Manuscrits cartésiens de Juan Caramuel y Lobkowitz (1606-1682)››[37], risultato congiunto di una nuova ispezione presso l'Archivio Storico Diocesano di Vigevano e della consultazione del nuovo catalogo dei manoscritti di Caramuel, in corso di elaborazione, a cura di Emilia Mangiarotti.

È a partire da questo nuovo elenco che si è sviluppato il mio lavoro, che mi ha consentito di confermare, tranne che in un punto (suggeritomi da Jean Robert Armogathe)[38], l'elenco fornito da Agostini e, attraverso un'ispezione condotta *in loco*, di individuare un altro foglio manoscritto, barrato (ad oggi non solo inedito, ma non segnalato da alcuno degli studi sopra menzionati), contenente la parte finale della II *animadversio* oggi perduta, e l'*incipit* (differente da quello definitivo) delle obiezioni contro la terza meditazione.

---

[35] J. VELARDE, *Juan Caramuel*, cit., pp. 120-121. Per la posizione di Pastine, cfr., *supra*, Prefazione.
[36] L. GARCIA, *Caramuel e la critica a Descartes*, in P. Pissavino (a cura di), *Le meraviglie del probabile. Juan Caramuel*, cit., pp. 55-57.
[37] I. AGOSTINI, *Les Manuscrits cartésiens de Juan Caramuel y Lobkowitz (1606-1682)*, in BC XXXVI (2008), pp. 8-11.
[38] Mi riferisco a un *ms* contenente un lungo estratto del capitolo IX della *Diottrica,* che per mero errore materiale, trovandosi nello stesso incartamento contenente le *Animadversiones* e gli altri *mss*, era stato attribuito a Caramuel e che, invece, costituisce un *ms* di Hodierna, del quale, del resto il *Fondo Caramuel*, conserva una serie di *mss*.

Ma lo studio del carteggio manoscritto sulle *Animadversiones*, così come del resto del *dossier* di Vigevano, risulta decisivo, a mio avviso, non solo da un punto di vista filologico. Come Igor Agostini ha accennato all'interno della nuova edizione annotata, a cura dello stesso e della sottoscritta, delle *Animadversiones* di Caramuel (lavoro che segna l'ultimo contributo, in ordine cronologico, sulla questione dei rapporti Caramuel-Descartes)[39], e come cercherò di argomentare in dettaglio in questa tesi, le lettere manoscritte, l'*Hypohysica* e le *Quaestiones*, consentono di rettificare, controbilanciandola verso il giusto equilibrio, l'immagine troppo unilaterale di un Caramuel anti-cartesiano, evidenziando la presenza di una significativa apertura – peraltro non assente, a vedere le cose complessivamente, nelle stesse *Animadversiones* – da parte di Caramuel, nei confronti sia della metafisica, sia della fisica cartesiane.

Un'immagine, del resto, molto più conforme alla voce *Cartesius*, più volte menzionata, ripresa dalla *Bibliotheca* di De Visch e, quindi, da Baillet:

> Habet Discipulos doctos, et editis Voluminibus claros; et ut video, pauculis opinionibus decircinatis aut sublatis, caeteræ irrepunt, et erunt aliquando communes[40].

[39] Juan Caramuel Y Lobkowitz, *Animadversiones in Meditationes cartesianas*, cit.
[40] Cfr. *Omnium operum Caramuelis catalogus*, p. 12, in *Theologia moralis fundamentalis*; Cfr. C. DE VISCH, *Bibliotheca scriptorum sacri Ordinis cistercensis*, cit., p. 187.

CAPITOLO I

Alle origini della metafisica caramueliana: la Rationalis et Realis Philosophia *(1642) e la questione degli* entia rationis

Nel 1642, con la pubblicazione a Lovanio della *Rationalis et Realis Philosophia*, Caramuel fa il suo ingresso nell'arena filosofica. La *Rationalis et Realis Philosophia*, infatti, la cui redazione era già abbastanza avanzata nel 1639[41], rappresenta la sua prima opera sistematica di filosofia. Dedicata a Virgilio Malvezzi (1595-1654), letterato bolognese al servizio del conte-duca di Olivares, si apre con un prologo rivolto al lettore peripatetico, nel quale l'autore si preoccupa di prevenire le possibili accuse di disprezzo nei confronti di Aristotele[42.] Caramuel critica la filosofia aristotelica, colpevole di essere pervenuta solo raramente alla verità, tuttavia non può non riconoscerne l'importanza, tanto che nella prima parte della *Rationalis et Realis Philosophia*, dedicata all'esposizione delle logica, con un gioco di parole – alla sua prosa così consueto – fra i termini latini *lux* e *dux*, confessa di assumere le parole di Aristotele come una luce, ma non come una guida: «Admitto verba Aristotelis tanquam lucis, non tanquam Ducis»[43].

Quella verità che Aristotele ha mancato di trovare, Caramuel, come emerge in diversi passaggi della *Rationalis et Realis Philosophia*, intende ricercarla facendo ricorso alle sue sole forze, mostrando con ciò quell'aspirazione all'indipendenza intellettuale, alla *libertas philosophandi*, che, come ha sottolineato uno dei maggiori studiosi del pensiero caramueliano, Julian Velarde, fa di Caramuel un pensatore autenticamente moderno, in questo senso senz'altro collocabile all'interno del nuovo orientamento impostosi in filosofia dopo René Descarte[44], che difatti costituisce un interlocutore privilegiato della riflessione del vescovo di Vigevano. Lo stesso per quel che riguarda Platone: se Caramuel ha sottoscritto più di frequente le posizioni di Platone piuttosto che quelle di Aristotele, non lo ha fatto perché ha riconosciuto nel

[41]Cfr. G. MONCHAMP, *Histoire du cartésianisme en Belgique*, Bruxelles, F. Hayez, 1886, p. 159.
[42] Cfr. *R. R. Philosophia, Peripatetico lectori,* s.p.: «Agor quidem, non ex Stagiritae contemptu, sed veritatis amore; amicus ipse; sed magis amica veritas».
[43] *R. R. Philosophia,* pa. 1, *Logica argumentativa*, Disputatio XVIII (*De argumentis ab authoritate*), p. 62b; Cfr. anche *R. R. Philosophia, Peripatetico lectori,* s.p.: «Aristoteles semper mihi lux est, dux non est».
[44] Cfr. J. VELARDE LOMBRAÑA, *Juan Caramuel, vida y ombra*, cit., p.83.

'divin filososofo' una guida, ma perché ha avuto di mira la sola verità, la quale è stata raggiunta più raramente dallo Stagirita che dal suo maestro[45].

La *Rationalis et Realis Philosophia* consta di tre parti, che hanno per oggetto la logica (o filosofia razionale), la metafisica (o scienza dell'ente o *ontosophia*[46]) e la fisica. Dal punto di vista letterario, l'opera si struttura secondo un impianto di tipo scolastico: la trattazione si articola in una serie di *disputationes*, divise in articoli, nelle quali vengono argomentate le opinioni dell'autore, attraverso un confronto costante con le posizioni, favorevoli e contrarie, dei principali esponenti della filosofia scolastica. Caramuel ricorre spesso ad esempi, su alcuni dei quali mi soffermerò nel corso del capitolo: ritengo infatti che si rivelino particolarmente utili al fine di comprendere un discorso che, a causa della complessità della tematica trattata, ma anche degli artifici retorici utilizzati dall'autore (si pensi, ad esempio al frequente uso di ellissi), si fa spesso intricato, tanto da risultare di difficile comprensione.

La seconda parte, quella relativa alla metafisica, si apre con una discussione riguardante i *prima principia metaphysices*: l'uomo, sostiene Caramuel, è al tempo stesso una creatura intellettuale e discorsiva; come creatura intellettuale desidera conoscere l'insieme delle cose dell'universo; come creatura discorsiva ha bisogno di supporre dei principi dai quali dedurre una serie di conclusioni:

> Homo creatura intellectualis est, sed discursiva; qua intellectualis, appetitu naturali desiderat universa cognoscere; qua discursiva supponere debet Principia, e quibus conclusiones deducat[47].

Dopo la discussione dei *Prima Principia*[48], si trova quella contenuta nelle *Disputationes*, che si apre con un *Prooemium* dedicato all'ente chimerico (*De ente*

[45] *R. R. Philosophia,* pa. 2, Liber Primus (*De ente reali incompleto*), p. 91: «Frequentius Divino Philosopho subscribam, quam Stagiritae; non quod illum mihi ducem elegero, sed quod in solam veritatem collimem quam raro Aristoteles, et frequentius adsecutus fuit Plato».
[46] Nella *Rationalis et Realis Philosophia* si trova un delle prime occorrenze del termine: Cfr. M. DEVAUX- M. LAMANNA, *The Rise and Early History of the Term of Ontology* (1606-1730), in «Quaestio», 9 (2009), pp. 173-208: 188-189.
[47] *R. R. Philosophia,* pa. 2, *Prima Principia Metaphysices*, p. 66.

chimaerico)[49]. Nella *Disputatio* I *Prooemialis*, *De Entibus rationis*[50], Caramuel si occupa infatti di una delle questioni più controverse della filosofia scolastica del XVII secolo, quella relativa agli *entia rationis*.

1. Caramuel e la questione degli *entia rationis* nella seconda scolastica

La discussione sugli *entia rationis*, a partire almeno dalle *Disputationes metaphysicae* di Francisco Suárez (Salamanca, 1597)[51], che ad essa dedicavano una trattazione diffusa e approfondita, costituirà una delle questioni centrali nel dibattito della seconda scolastica[52] per buona parte del XVII secolo. A Suárez va senz'altro riconosciuto il merito di averne evidenziato l'importanza all'interno della riflessione metafisica. Già prima del 1597, certamente, il tema degli *entia rationis* era stato discusso da autori quali Paolo Barbo (Socinate), Tommaso de Vio (Caietano) e Durando[53], che sono poi i grandi nomi (con Aristotele e Tommaso) da cui Suárez

[48] I principi enumerati da Caramuel, in tutto tredici, sono i seguenti: «Principium I: Impossibile est dari duas contradictorias simul veras; Principium II: Impossibile est dari duas contradictorias simul falsas; Principium III: Impossibile est duas formalitates contradictorias simul abesse eidem subjecto. Aliter: impossibile est eamdem rem simul esse et non esse; Principium IV: Impossibile est duas formalitates contradictorias simul abesse eidem subjecto. Aliter impossibile est eamdem rem nec esse, nec non esse; Principium V: Quodlibet est, vel non est-Aliter. Ex duobus terminis contradictorijs, alter de omni re debet verificari; Principium VI: Impossibile est absentiri simul duabus positionibus contradictoriis; Principium VII: Si Petrus contradicat Ioanni, nemo poterit ab utroque simul dissentiri; Principium VIII: Impossibile est concipere duos terminos contradictorios coexistentes simul in eodem subiecto indivisibili; Principium IX: Impossibile est concipere duos terminos contradictorios simul abesse ab eodem subiecto; Principium X: Abstrahentium non est error neque mendacium; Principium XI: Omne quod est, dum est necesse est esse; Principium XII: Impossibile est eundem hominem simul dissentire et assentiri eidem propositioni; Principium XIII: Imprudenter procedit, qui multiplicat Entia absque necessitate». Cfr. *R. R. Philosophia,* pa. 2, pp. 66-71.

[49] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), pp. 76-90.

[50] *Ivi*, pp. 76-84.

[51] F. SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae* (d'ora in poi DM), 54,ss. 1-6; ma cfr. anche DM 1, s. 1, nn. 5, 6, 26; DM 4, s. 8, n. 4; DM 47, s. 3, n. 3. Sulle *Disputationes* di Suárez cfr. J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, Milano, Vita e Pensiero, 1999; C. ESPOSITO, *Ritorno a Suárez. Le* Disputationes metaphysicae *nella critica contemporanea*, in A. Lamacchia (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Bari, 1995, pp. 465-573.

[52] J. P. DOYLE, *Suárez on Beings of Reason and Truth*, in «Vivarium», XXV, 1 (1987), pp. 47-75; XXVI (1988), pp. 51-71; *Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: A Seventeen Century Debate about Impossible Objects*, in «Review of Metaphysics», XLVIII (1995), pp. 771-808; B. J. CANTENS, *Suárez on Beings of Reason: What Kind of Beings (*entia*) are beings of Reason, and What Kind of Being (*esse*) Do They Have?*, in «American Catholic Philosophical Quarterly*»*, LXXVII, 2 (2003), pp. 171–187; D. D. NOVOTNÝ, *Prolegomena to a Study of Beings of Reason in Post-Suarezian Scholasticism, 1600-1650* in «Studia Neoaristotelica» 3 (2006), pp. 117-141; D. D. NOVOTNÝ, Ens rationis: *from Suarez to Caramuel. A study in Scholasticism of the Baroque Era*, New York, Oxford University Press, 2013.

[53]Cfr. DM 54, s. 1, n. 6.

prende le mosse; ma l'autore delle *Metaphysicae disputationes* è con ogni probabilità il primo non solo ad assegnare ad esso un posto rilevante all'interno della trattazione metafisica, ma anche ad offrirne una trattazione organica. Sebbene, infatti, nella *disputatio* I, richiamandosi ad Aristotele (libro VI della *Metaphysica*[54]) affermi che gli enti di ragione non possono essere oggetto diretto e proprio della metafisica[55], che ha quale oggetto adeguato l'ente reale[56], egli asserisce, nondimeno, che debbano esser trattati all'interno della ricerca metafisica: essi sono difatti "ombre dell'ente" e la loro conoscenza è necessaria per diverse discipline (la stessa metafisica, ma anche la filosofia, la logica e la teologia)[57]. Così, come noto, un'intera *disputatio*, la LIV, è dedicata da Suárez alla loro trattazione. L'esclusione degli *entia rationis* dal campo d'investigazione della metafisica si accompagna quindi, comunque, a una loro tematizzazione: gli *entia rationis* sono esclusi dal campo della metafisica generale, per poi essere reintrodotti, per via traversa, mediante l'analogia[58].

Su questo punto, Caramuel segue Suárez, ponendo la riflessione sugli *entia rationis* nel cuore della *Rationalis et Realis Philosophia*, ma invertendo l'ordine proposto nelle *Disputationes metaphysicae*: se, infatti, la *disputatio* LIV sugli *entia rationis* costituisce la disputazione ultima dell'opera suáreziana, Caramuel fa di essa il punto di partenza della sua riflessione metafisica: la metafisica si occupa dell'ente, ragion per cui, se si dessero enti di ragione, essa dovrebbe occuparsi anche di essi[59].

---

[54] Cfr. ARISTOTELES, *Metafisica*, VI, 4, 1027b 33-1028a 2.

[55] F. SUÁREZ , DM 1, s. 1, nn. 5-6: «Haec autem excluduntur a consideratione directa huius scientiae ab eodem Aristotele, libro VI Metaph., in fine, ut ibidem omnes interpretes notarunt. Et ratio est, quia talia neque vere sunt entia sed fere nomine tantum, neque cum entibus realibus conveniunt in eodem conceptu entis, sed solum per quamdam imperfectam analogiam proportionalitatis, ut infra videbimus; obiectum autem adaequatum scientiae requirit unitatem aliquam obiectivam [...] Sic igitur, quamvis haec scientia multa consideret de entibus rationis, nihilominus merito excluduntur ab obiecto per se et directe intento (nisi quis velit de nomine contendere), propter utramque causam dictam».

[56] F. SUÁREZ , DM 1, s. 1, n. 26 «Dicendum est ergo ens in quantum ens reale esse obiectum adaequatum huius scientiae [...] Ostensum est enim obiectum adaequatum huius scientiae debere comprehendere Deum et alias substantias immateriales, non tamen solas illas. Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis et omnino per accidens; sed huiusmodi obiectum nullum aliud esse potest praeter ens ut sic; ergo illud est obiectum adaequatum».

[57] Cfr. F. SUÁREZ, DM 54, n. 1: «Est enim eorum cognitio et scientia ad humanas doctrinas necessaria; vix enim sine illis loquimur, vel in metaphysica ipsa, vel etiam in philosophia, nedum in logica; et (quod magis est) etiam in Theologia. Nec vero potest hoc munus ad alium, quam ad metaphysicum spectare. Nam imprimis, cum entia rationis non sint vera entia, sed quasi umbrae entium, non sunt per se intelligibilia, sed per aliquam analogiam et coniunctionem ad vera entia, et ideo nec etiam sunt per se scibilia, nec datur scientia quae per se primo propter illa solum cognoscenda sit instituta».

[58] Cfr., sulla questione, J.-F. COURTINE, *Il sistema della metafisica*, cit., pp. 198, 223.

[59] Cfr. *R. R. Philosophia*, pa. 2, p. 68: «Metaphysicae objectum est ens»; p. 78b: «obiectum metaphysices est omnium primum [...] ergo ens prout abstrahitur a reali et rationis, quia hac entis formalitate nihil est prius».

Da qui la priorità riconosciuta alla questione: occorre anzitutto stabilire se gli *entia rationis* esistono, dopodiché si potrà decidere se la metafisica debba occuparsene.
Ma proprio su tale questione si delinea un altro punto di divergenza rispetto a Suárez. Infatti, Suárez, dopo aver definito l'ente di ragione come qualcosa che è oggettivamente solo nell'intelletto, o che è pensato dalla ragione come ente, sebbene non possieda in sé alcuna entità[60], afferma che è indubitabile che si diano tali enti, sebbene ciò non significhi attribuire loro una vera esistenza, cioè, un'esistenza nella realtà[61]. Caramuel, invece, come mostrerò in seguito, sostiene una tesi del tutto opposta: la risposta alla domanda circa l'esistenza degli *entia rationis* è per lui negativa; e, su questa base, egli risponde altresì negativamente alla questione riguardante la loro appartenenza all'oggetto della metafisica. Le differenze tra Suárez e Caramuel non riguardano dunque soltanto la priorità riconosciuta da Caramuel alla questione degli *entia rationis.* Andando oltre quel che sostiene Suárez, infatti, Caramuel ritiene che tali enti non si diano non solo nella realtà, ma neanche nell'intelletto; in tal modo, essi non solo non sono reali, ma non sono neanche pensabili.

Secondo Suárez gli *entia rationis* non sono enti reali e non condividono un concetto comune con gli enti reali[62]; la loro unica realtà consiste dunque nell'essere oggetto del pensiero. Essi dunque hanno esistenza oggettiva solo nell'intelletto e, in quanto risultano essere soltanto un prodotto del pensiero, privi come sono di *realitas*, intesa come possibilità di essere, non sono dotati di uno statuto ontologico. La

[60] F. SUAREZ, DM 54, s. 1, n. 6: «Et ideo recte definiri solet ens rationis esse illud, quod habet esse obiective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat».
[61] *Ivi*, s. 1, n.7: «[...] quantum hic esse potest, manifeste colligi videtur dari aliquid, quod illo titulo possit ens rationis dici [...] Nemo ergo, nisi propriam vocem ignoret, negare potest dari aliquid huiusmodi sola cogitatione fictum, nisi forte in aequivoco laboret in usu illius verbi, dari, aut esse. Cum enim dicimus dari aut esse entia rationis, non intelligimus dari aut esse a parte rei secundum veram existentiam».
[62] *Ivi*, s. 1, nn. 9-10: «[...] ens rationis, quamvis aliquo modo participet nomen entis, et non mere aequivoce et casu (ut aiunt), sed per aliquam analogiam et proportionalitatem ad verum ens, non tamen posse participare aut convenire cum entibus realibus in conceptu eius. [...] Nulllus communis conceptus entibus realibus et rationis assignari potest»; Cfr., anche, DM 4, s. 8, n. 4: « […] ens rationis, ut in superioribus dictum est, non habet communem conceptum nec realem convenientiam cum ente reali, et ideo divisio entis in ens reale et rationis non recte inter divisiones entis numeratur, quia illa magis est divisio nominis quam rei; hic vero non agimus de variis significationibus eiusdem vocis, sed de diversis modis quibus conceptus rei significatae per vocem reipsa determinari seu contrahi potest. Denique hic solum agimus de divisione entis, quod supra diximus esse proprium metaphysicae obiectum; hoc autem non est ens, ut abstrahit ab ente reali et rationis, sed ens reale tantum»; DM 47, s. 3, n. 3: «Ostendimus enim ens non solum non esse univocum ad ens reale et rationis, verum etiam non habere unum conceptum communem illis».

posizione di Suárez riprendeva di fatto, come meglio mostrerò in seguito, quella di un altro gesuita Pedro de Fonseca, il quale escludeva l'ente di ragione dall'oggetto adeguato della metafisica, identificato con l'ente reale[63].

Non si trattava, tuttavia, di una posizione assolutamente dominante. Un altro gesuita, Pedro Hurtado de Mendoza, farà rientrare l'*ens rationis* all'interno dell'oggetto (parziale) della metafisica. Secondo Hurtado, l'oggetto adeguato e proprio della metafisica coincide con la nozione comune di ente astratta dall'ente materiale e spirituale, la sostanza spirituale completa, gli accidenti e gli attributi di quella sostanza, il concetto di *ens per accidens* e, infine, gli *entia rationis*[64]. La prospettiva disegnata da Suárez non si presentava dunque come la sola sulla scena della metafisica seicentesca.

Suárez, inoltre, come accennato poco sopra, negando l'esistenza di un concetto comune all'ente reale e di ragione, si contrapponeva alla posizione, diffusa tra i tomisti, che, al contrario, ammetteva l'esistenza di un concetto comune a entrambi. Su questa posizione si allineerà anche un altro gesuita, Gabriel Vázquez, per il quale l'ente reale e di ragione hanno in comune solo il nome di 'enti'[65].

Il dibattito si presentava alquanto articolato, anche per la varietà delle questioni che in esso si intersecavano. Numerosi tra gli autori della scolastica, al pari di quello che farà Caramuel, avevano negato la conoscibilità degli enti di ragione da parte di Dio. Caramuel non manca di richiamarsi ad essi, sottoscrivendo la loro

---

[63] Cfr. F. SUAREZ, DM 1, s. 1, n. 26: «[...] ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum hujus scientiae [...] Ostensum est enim, objectum adaequatum hujus scientiae debere comprehendere Deum, et alias substantias immateriales [...] accidentia realia, non tamen entia rationis»; Cfr. P. FONSECA, *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Sagiritae libros tomi quatuor*, Coloniae, sumptibus Lazari Zetzneri Bibliopolae, 1615, I tomo, IV libro, cap. 1, q. 1, s. 3, col. 648: «Unde collige subiectum Metaphysicae esse ens per se, ac reale, quatenus dicitur non modo de entibus vere unius essentiae, sed etiam alio modo per se ordinatis».

[64] Cfr. P. HURTADO DE MENDOZA, *Disputationes in universam philosophiam a summulis ad metaphysicam* (1615), Moguntiae, Typis et Sumptibus Ioannis Albini, 1619, vol. 4, disput. 1 (*Seu Proemium*), s. 2 (*Metaphysicae proprium adaequatum obiectum*), n. 9, pp. 7-8: «Dicendum arbitror, obiectum adaequatum proprium Metaphycicae esse, ens in commune abstractum a spirituali et materiali: substantiam spiritualem completam: accidentia et attributa eiusdem substantiae: conceptum entis per accidens, et entia rationis».

[65] G. VAZQUEZ, *Disputationes metaphysicae desumptae ex variis locis suorum operum* (1617), Antuerpiae, Apud Ioannem Keerbergium, 1618, cap. 4, disp. 1 (*Enti reali et rationis nihil commune datur*), pp. 23-24: «nimirum nihil commune esse posse enti reali, et rationis […] non datur taliis conceptus communis est igitur solum commune nomen»; *Commentariorum, ac disputationum in primam partem sancti Thomae, tomus secundus*, Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardon, 1631, disp. 114, cap. II, n. 5, p. 30b : « […] enti reali, et rationis non potest esse ratio aliqua communis obiective existens in intellectu ; quia aut illa ratio communis, esse debet omnino conficta ab intellectu, aut vere realis, neutro autem modo esse potest communis enti reali et rationis, ut constat : ergo non datur talis conceptus communis».

posizione. Si tratta, in particolare, di Cajetano, Capreolo, Gabriel Vázquez e Antonio Rubio[66]. A quest'ultimi il teologo cistercense contrappone coloro che avevano sostenuto la tesi contraria: Pedro de Lorca, Juan Martínez de Prado, Didacus de Iesus e Luis de Molina. Opponendosi a questi ultimi, come mostrerò, Caramuel perseguiva un obiettivo preciso, perché è precisamente sulla base della negazione della possibilità che Dio conosca *entia rationis* che Caramuel può compiere quel passo radicale oltre lo stesso Suárez negando anche l'esistenza mentale degli enti di ragione, attraverso il seguente giro argomentativo: Dio non conosce enti di ragione, dunque non può produrli, dunque non si danno. L'argomento è *a fortiori*: se tali enti esistessero nell'intelletto umano, essi dovrebbero essere necessariamente anche nell'inteletto divino; ma, poiché nell'intelletto divino essi non si danno, allora non si daranno neppure nel'intelletto umano.

In tal modo, il cistrecense salda due piani che gli stessi autori alla cui autorità Caramuel si richiama per difendere la propria tesi reputavano invece di poter ritenere distinti. Così Vázquez, pur negando, al pari di Caramuel, che Dio conosca *entia rationis*, ammette, tuttavia, che essi possano essere fabbricati e conosciuti dall'uomo. Ancora, Rubio, pur respingendo risolutamente la possibilità che Dio produca *entia rationis*, sulla base della considerazione che per causare l'*ens rationis* sono necessariamente richieste due imperfezioni nel modo di intendere (1. che l'intelletto distingua e concepisca attraverso più concetti ciò che *a parte rei* non è distinto, ma è dotato di un'assoluta unità; 2. che l'intelletto si rappresenti l'oggetto diversamente da come esso è *a parte rei*, cioè, in modo diverso da come è in se stesso)[67], concede all'intelletto divino una conoscenza, seppur indiretta, di tali enti. La conoscenza che Dio ha degli *entia rationis*, spiega Rubio, non è una conoscenza fattiva, in quanto non fabbrica tali enti, ma si limita a intenderli attraverso la conoscenza degli enti di ragione che sono nell'intelletto umano. Dio, in altre parole, non conosce l'ente di ragione in quanto tale, perché non lo fabbrica, ma conosce gli enti di ragione che

[66] A. RUBIO, *Logica mexicana. Hoc est commentarii breviores et maxime perspicui in universam Aristotelis dialecticam: una cum dubiis et quaestionibus, hac tempestate agitari solitis*, Lugduni Sumptibus Ioannis Pillehotte, sub signo nominis Iesu, 1625, pa. 1, Questiones prooemiales, cap. 1, *Tractatus De naura entis rationis*, pp. 67-80.

[67] *Ivi*, p. 76: «Divinus intellectus nullum ens rationis facit […] quod ad efficiendum ens rationis, duae sunt imperfectiones necessario requisitae, in modo intelligenti. Prima quod res, quae non sunt a parte rei distinctae, sed unum; distinguantur ab intellectu, et per plures conceptus concipiantur. Secunda, quod obiectum repraesentetur intellectui, et ab eo intelligatur, non sicut se habet in se, aut a parte rei; se alio modo».

sono fabbricati dalla mente dell'uomo. Se si considera poi che Rubio, nel *Tractatus De natura entis rationis* aveva esordito affermando che pochi negano l'esistenza degli enti di ragione e, anzi, che l'ente di ragione esista è una sentenza comune a tutte le scuole[68], non si può non riconoscere che la sua posizione se non è opposta, comunque diverge da quella di Caramuel, al contrario di ciò che questi pretende.

Questo modo di procedere da parte di Caramuel mi pare attestare un uso strumentale delle fonti: il richiamo ad una serie di *auctoritates*, che prima di lui avevano negato la conoscibilità da parte di Dio degli enti di ragione, non tiene conto e non esplicita il fatto che non in tutte le *auctoritates* la tesi compariva con la stessa nettezza con la quale Caramuel stesso ce la propone. Neppure il seguito della trattazione rende, da questo punto di vista, piena giustizia alle autorità richiamate da Caramuel a suo favore. Se la non completa sovrapponibilità del punto di vista di Vázquez a quello di Caramuel emergerà nitidamente nella *disputatio* IV (dedicata agli *entia linguae*), questo non accadrà mai nel caso di Rubio. Non si deve quindi se non prendere atto che il Proemio della *Rationalis et Realis Philosophia* sull'Ente chimerico restituisce una ricostruzione tanto ampia quanto parziale dello *status quaestionis*: ampia, nella misura in cui chiama in causa un grande numero di autori che si erano occupati di essa, anche dopo Suárez; parziale, perché non sempre fa emergere le differenti sfumature assunte anche all'interno di uno stesso 'schieramento', nel caso specifico, quello che negava la conoscenza da parte di Dio degli *entia rationis*. Da questa tesi, infatti, come mostrerò meglio più avanti, non seguiva necessariamente, come Caramuel pretende, la negazione della degli enti di ragione. In tal senso, l'analisi del Proemio mi pare utile, più che per attingere da esso un quadro completo e approfondito della discussione sulla questione all'epoca, per comprendere l'opportunismo tattico di Caramuel nella presentazione e nella discussione delle varie *auctoritates*, funzionale anzitutto alla definizione della propria posizione ed al supporto della medesima sulla base dell'utilizzazione delle autorità che potevano prestarsi a tal fine.

E qui si delinea un'attitudine tipica in Caramuel, nell'uso alquanto pragmatico e libero delle autorità scolastiche: un'attitudine certamente tipica, all'epoca, soprattutto all'interno della cultura scolastica stessa (basti pensare, ad

[68] A. RUBIO, *Logica mexicana*, cit., p. 67: «Pauci quidam, et sine fondamento, negat ens rationis esse […] ideo non est opinio vocanda, nec tenenda, sed communis sententia totius scholae, *quod ens rationis sit*».

esempio, all'uso di Tommaso fatto da Suárez), ma che in Caramuel diviene quasi spregiudicata e, forse sarebbe meglio dire, assolutamente libera. Il caso del suo rapporto a Descartes, su cui ritornerò a suo luogo, lo attesta nel modo più perspicuo: se nelle *Animadversiones* le autorità scolastiche sono esibite contro Descartes, nelle lettere sulle *Animadversiones* e *Meditationes*, e negli altri manoscritti di Vigevano, l'autorità di Descartes è invocata a favore dell'opportunità di un'integrazione del sapere tradizionale. E di questo uso così libero dell'autorità c'è anche un perché: lo imponevano i principi del probabilismo difeso da Caramuel per cui la maggiore probabilità (anche rispetto a quella intrinseca, ossia razionale) resta definita, come vedremo, dalla probabilità estrinseca, ovvero basata sull'autorità.

Tra gli assertori della tesi secondo la quale Dio conosce gli enti di ragione, vi era, poi, Giovanni di San Tommaso[69], che nella questione 2 dell'*Ars Logica*, contrapponendosi alla posizione di Vázquez, ne aveva riconosciuto tale possibilità[70]. La questione 2 dell'*Ars logica* (*De ente rationis logico, quod est secunda intentio*) tratta dell'*ens rationis*. In essa, come si evince dal titolo, Giovanni di San Tommaso si occupa dell'ente logico di ragione, ossia, di quel particolare ente di ragione che consiste nella relazione di ragione, ed è di competenza della logica. Il contesto nel quale si sviluppa la sua riflessione è dunque diverso da quello in cui si era sviluppato negli altri autori citati da Caramuel: la questione non è trattata nell'ambito della riflessione metafisica, ma in logica. Punti di partenza della trattazione sono la definizione e classificazione dell'*ens rationis* (art. I)[71], che, come sottolinea lo stesso autore, sono tratte da Tommaso. L'ente di ragione è un ente che possiede l'essere in modo oggettivo nella ragione, al quale non corrisponde nessun essere nella realtà delle cose[72]. Si tratta di una definizione canonica: la si trova, infatti, nella maggior

[69] Si precisa che Giovanni di San Tommaso, a differenza degli altri autori fin qui citati, non viene menzionato nella *disputatio* I sugli *entia rationis*, ma nella IV sugli *entia linguae*: cfr. *R.R. Philosophia*, pa. 2, *Disputatio* IV. *Prooemialis*, pp. 88-90.

[70] JOHANNES A SANCTO THOMA, *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi,* cit., pa. 2, quest. 2, art. 5 (*Utrum Deus formet entia rationis*), in *Cursus philosophicus thomisticus*, a cura di B. Reiser, Taurini, Ex officina domus editorialis Marietti, 1930, voll. 3, vol. I, p. 307a-308a.

[71] JOHANNES A SANCTO THOMA, *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi,* cit., pa. 2, quest. 2, art. 1, (*Quid sit ens rationis in communi et quotuplex*), pp. 284b-290a.

[72] *Ivi*, p. 285a: «Ex quibus elici potest definitio seu explicatio entis rationis in communi, scilicet quod sit ens habens esse obiective in ratione, cui nullum esse correspondet in re. Quod sumitur ex D. Thoma libro de Ente et Essentia cap. 1. et 5. Metaph. lect. 9. et 1. p. q. 16. art. 3. ad 2. dicente, quod ens rationis dicitur, quod cum in re nihil ponat et in se non sit ens, formatur tamen seu accipitur ut ens in ratione». Cfr. *De ente et essentia*, 1; Leon., vol. XLIII, p. 369a, ll. 16 ss; ed. Marietti 1964^2, p. 5a: «Sciendum est igitur quod, sicut in V Metaphysicae Philosophus dicit, ens per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem.

parte degli autori che avevano trattato degli *entia rationis*[73]. L'ente di ragione, dunque, diversamente dall'ente reale, non ha un essere nella realtà delle cose, ma lo possiede nella conoscenza in modo oggettivo. Esso esiste in dipendenza dalla ragione, in conseguenza di ciò, si contrappone all'ente reale, che esiste indipendentemente dalla ragione. La sua dipendenza dalla ragione, sottolinea l'autore, non deve essere concepita alla stregua di una dipendenza di un effetto dalla sua causa: l'ente di ragione dipende dalla ragione, come l'oggetto conosciuto dipende dal soggetto conoscente[74].

L'autore passa, poi, alla classificazione dell'*ens rationis* (tratta anch'essa da Tommaso[75]), il quale si compone di due membri: da un lato la negazione, nella quale rientrano anche la privazione e le pure finzioni[76] (quali, ad esempio, sono la chimera e la montagna d'oro), che nascono dalla congiunzione di parti tra loro contraddittorie; dall'altro, la relazione di ragione. Anche questa classificazione, che trova le sue radici nella *Metafisica*[77] di Aristotele, era abbastanza canonica, ma anche su questo punto Caramuel si discoterà molto, asserendo che le relazioni di ragione, la privazione e la negazione non sono enti di ragione.

Secondo Giovanni, la logica non tratta dell'*ens rationis* in tutta la sua estensione, ma della sola relazione di ragione e, più in particolare, delle seconde

---

Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat»; *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 3, ad 2um, Leon., vol. IV, 210b: « «Non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, inquantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione».

[73] Cfr. F. SUAREZ, DM 54, s. 1, n. 6: «[…] ens rationis esse illud, quod habet esse obiective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat».
G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in primam partem Sancti Thomae,* cit., p. 32 (che riferisce tale posizione a Tommaso): «[…] ens rationis non dicetur, quod habet veram essentiam possibilem, et ut tale apprehenditur; sed id cuius tota essentia per solum intellectum apprehensa»; A. RUBIO, *Logica mexicana*, cit., p. 68: «Ens rationis non habet aliud esse, quam cognosci ab intellectu».

[74] Cfr. JOHANNES A SANCTO THOMA, *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi*, pa. 2, quest. 2, art. 1, p. 285a. Un argomento simile fu addotto dal primo obiettore, Johannes Caterus: cfr. *Objectiones* I (*B Op* I 804; AT VII 93-94): «*Pergit porro vir*: Atqui, *inquit*, quamtumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam, non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest. *Aequivocatio est*. *Si enim* nihil *idem est quod ens non actu, omnino nihil est, quia non est actu, atque ita a nihilo est, id est non a causa aliqua*. *Si vero* nihil *fictum quid dicit*, *quod vulgo* ens rationis *indigetant*, *non est* nihil, *sed reale aliquid quod distincte concipitur*. *Et tamen, quia solum concipitur et actu non est, concipi quidem, at causari minime potest*».

[75] Cfr. *De veritate*, q. 21, a. 1; Leon., vol. IV, p. 318: «Id autem quod est rationis tantum non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio».

[76] JOHANNES A SANCTO THOMA, *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi*, pa. 2, quest. 2, art. 2, p. 289b: «omnia illa figmenta esse entia rationis, quae sunt negatio».

[77] Cfr. ARISTOTELES, *Metafisica*, Γ, 1, 1003a 21-22; 2 1003b 4-9.

intenzioni (art. II)[78]. Nella parte finale della questione 2, negli articoli IV e V, Giovanni di San Tommaso chiarisce quale atto e quale potenza siano alla base della produzione degli enti di ragione (art. IV) e si occupa della questione relativa alla possibilità che Dio conosca tali enti (art. V). Caramuel, come mostrerò più avanti, nell'affrontare la questione relativa alla conoscenza degli *entia linguae*, rinvierà proprio a quest'ultimo punto. Le potenze che producono gli enti di ragione sono quelle che operano in modo immanente, per tale ragione Giovanni di San Tommaso esclude che gli *entia rationis* siano formati dalla volontà o dai sensi esterni, asserendo che essi sono invece formati dall'intelletto per mezzo di un atto di comparazione, che può riscontrasi in tutte e tre le sue operazioni, dunque, anche nell'apprensione[79]. Contrapponendosi alla posizione di Gabriel Vázquez[80] e richiamandosi all'autorità di Tommaso (che aveva sostenuto che Dio conosce qualunque cosa possa esser fatta, pensata o detta dalle sue creature, anche nel caso in cui tale cosa non esista attualmente)[81], oltre che alle parole della *Sapienza* (che secondo l'esegesi di Giovanni attribuirebbero a Dio la conoscenza delle sottigliezze dei discorsi, dei *signa* e dei *monstra* ancor prima che si producano)[82], Giovanni dimostra che Dio conosce gli *entia rationis*, sebbene non li formi. Tali enti, che non esistono formalmente di per sé, sono formati dall'intelletto umano. Dio, infatti, argomenta l'autore, non può formarli in nessun modo poiché la loro produzione richiede una conoscenza imperfetta, che non può certo riscontrasi in lui[83]. Dio,

[78] JOHANNES A SANCTO THOMA , *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi*, pa. 2, quest. 2, art. 2 (Quid sit secunda intentio et relatio rationis logica et quotuplex), pp. 290a-293a.

[79] JOHANNES A SANCTO THOMA, *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi*, pa. 2, quest. 2, art. 4, p. 302a e ss.: «Intellectus indiget aliquo actu comparativo, ut entia rationis formentur et dicantur formaliter esse et non solum fundamentaliter […] Nomine autem actus comparativi non solum intelligimus comparationem compositivam vel iudicativam, quae pertinet ad secundam operationem, sed quamcumque cognitionem, quae cum connotatione et ordine ad aliud concipit, quod etiam extra secundam operationem fieri potest, ut quando apprehendimus relationem per ordinem ad terminum. Potest etiam fieri ens rationis per comparationem compositivam aut discursivam».

[80] JOHANNES A SANCTO THOMA, *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi*, pa. 2, quest. 2, art. 5, p. 306a: «Supponimus Deum cognoscere entia rationis, quae nos formamus,quantumcumque sint chimaerica et sine fundamento, quod aliqui sine fondamento negant, ut Vazquez 1. p. disp. 118. cap. 2. et 3. et alii. Contra quos docet S. Thomas 1. p. q. 14. art. 9., cum constet conoscere Deum perfectissime actus nostros, quibus imaginamur et fingimus ista entia rationis. Et ex illo Sapientiae 8. 8».

[81] Cfr. THOMAS DE AQUINO*, Summa theologiae*, I, q. 14, art. 9: «Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint».

[82] Sap., 8,8: «Scit versutias sermonum et dissolutiones argumentorum, signa et monstra scit, antequam fiant». Lo stesso versetto sarà citato anche da Caramuel. Cfr. *infra*, p. 125.

[83] JOHANNES A SANCTO THOMA, *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi*, pa. 2, quest. 2, art. 5 (*Utrum Deus formet entia rationis*), p. 307a: «illa entia rationis, quae ex sua ratione intrinseca

dunque, si limita a conoscere che essi sono formati dall'intelletto creato, dal quale dipendono.

Giovanni si contrappone, così, apertamente alla posizione contraria sostenuta, fra gli altri, come sottolinea, da Gabriel Vázquez[84]. Questi si era occupato degli *entia rationis* nel suo commento alla parte I della *Summa theologiae* (II tomo) di Tommaso, in particolare nel capitolo IV della *disputatio* CXVIII, ma anche nella disputatio CXV (dedicata alla relazione di ragione) e nei capitoli II e III della *disputatio* CXIV. Un breve cenno alla questione si trovava, poi, anche nella *disputatio* CXVI. Nella *disputatio* CXIV la trattazione relativa agli *entia rationis*, si sviluppa nel contesto della trattazione relativa alla relazione reale (cap. II). Vázquez afferma che non si dà un concetto comune all'ente reale e di ragione, ma solo un nome comune[85]. Da ciò segue che anche tra la relazione reale e la relazione di ragione non si dà nulla di comune, se non il nome. Generalmente (*communiter*), spiega Vázquez, è detto *ens rationis* ciò che può esistere obiettivamente nell'intelletto, ma che non può esistere nella realtà (cap. III, n. 12). Non è detto ente di ragione ciò che ha una vera essenza possibile e come tale è appreso, ma ciò la cui intera essenza è appresa per mezzo del solo intelletto[86]. L'ente di ragione è, dunque, un ente impossibile. Ad esso si contrappone l'ente reale, che possiede un'essenza reale possibile. Nel capitolo IV della *disputatio* CXVIII, Vázquez dimostra che Dio non fabbrica enti di ragione. Contrapponendosi alla posizione di coloro che avevano riconosciuto a Dio la conoscenza e la produzione degli *entia rationis*, ma anche a quella, meno assurda, ma certamente non meno falsa, di "autori più recenti", che pur negando a Dio la produzione di tali enti, ritenevano che essi fossero concepiti da Dio e, dunque, obiettivamente presenti nel suo intelletto, l'autore nega che Dio possa

formantur et cognoscuntur ex imperfecta apprehensione rei, Deus nullo modo potest per se immediate formare».

[84] Cfr. JOHANNES A SANCTO THOMA, *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi*, pa. 2, quest. 2, art. 5, p. 306b: «supponimus Deum conoscere entia rationis, quae nos formamus, quantumcumque sint chimaerica et sine fundamento, quod aliqui sine fundamento negant, ut Vazquez 1. p. disp. 118. cap. 2. et 3. et alii».

[85] G. VAZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in primam partem Sancti Thomae*, cit., disp. CXIV, cap. II, n.5, p. 30b: «Enti reali, et rationis non potest esse ratio aliqua communis obiective existens in intellectu; quia aut illa ratio communis, esse debet omnino conficta ab intellectu, aut vere realis, neutro autem modo esse potest communis enti reali et rationis, ut constat: ergo non datur talis conceptus communis. Est igitur solum commune nomen».

[86] Cfr. G. VAZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in primam partem Sancti Thomae*…, cit., disp. CXIV, cap. III, nn. 12-13, pp. 31b-32a: «esse rationis communiter dicitur, quod solum obiective potest esse in intellectu, in re autem nequit esse […] ens rationis non dicetur, quod habet veram essentiam possibilem, et ut tale apprehenditur; sed id cuius tota essentia per solum intellectum apprehensa, nec re ipsa ullo modo esse potest».

conoscere e produrre tali enti. L'ente di ragione, afferma, non è fabbricato dall'intelletto divino. Quest'ultimo, infatti, conosce le cose così come sono in se stesse, perciò non può conoscere l'ente di ragione, che, lungi dal rappresentare le cose così come sono, mette in relazione cose che nella realtà, per loro stessa natura, non presentano alcuna connessione[87]. Non si può nemmeno affermare, insieme a non meglio nominati *recentiores*, che l'ente di ragione sebbene non sia fatto da Dio, sia concepito da Dio, ossia, obiettivamente presente al suo intelletto. Secondo questi autori, gli enti di ragione sono fabbricati dall'intelletto umano, ragion per cui, quando Dio intende l'*ens rationis*, non lo intende primariamente, come qualcosa formato dal suo intelletto, bensì come qualcosa di già formato dall'intelletto creato. Questa posizione, però, secondo Vázquez, non risolve affatto la difficoltà: codesti *recentiores*, sottolinea l'autore, giocano con le parole per non attribuire a Dio qualcosa di assurdo, ossia la produzione degli *entia rationis*. Infatti, affermare che l'ente di ragione è obiettivamente presente nell'intelletto divino, sebbene non sia presente in esso primariamente, lungi dal superare la difficoltà insita nell'attribuzione a Dio della produzione di *entia rationis*, la maschera, giacché equivale a riconoscere che l'intelletto divino finga qualcosa e la concepisca diversamente da come essa è in sé. In altre parole, secondo Vázquez, affermare che Dio conserva nella sua mente ciò che non è, sebbene non primariamente, ma in quanto è fatto dall'intelletto creato, non è meno assurdo che attribuirgli la prima produzione dell'*ens rationis*. Ciò significa, infatti, attribuire a Dio una conoscenza imperfetta delle cose, poiché l'*ens rationis* non le rappresenta affatto come sono in se stesse. Inoltre, se Dio conoscesse gli enti di ragione, li conoscerebbe senz'altro dall'eternità, prima, cioè, che lo stesso intelletto umano li immagini[88]. Infine, sottolinea l'autore, attribuire a Dio la conoscenza di tali enti, significa attribuirgli anche la loro produzione: infatti, una volta ammesso che gli *entia rationis* possono essere conosciuti da Dio, bisognerà anche ammettere, come sono costretti a fare gli "avversari" (Vázquez non dice chi

[87] Cfr. G. VAZQUEZ, *Commentariorum, ac disputationum in primam partem sancti Thomae, tomus secundus*, Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardon, 1631, disp. CXVIII, cap. 4, n. 11, p. 43a:«Per intellectum divinum […] non fieri ens rationis […] Nam cum ens rationis quod rebus tribuimus, ipsis revera non conveniat, nisi tantum in nostra apprehensione; et Deus cognitione sua rebus cognitis nihil addat, sed illas omnino apprehendat sicuti in seipsis sunt; fit, ut per intellectum divinum, aut cognoscentem rem sicuti est, non possit aliquid ad aliud referri, quod re ipsa ad aliud non refertur».

[88] Cfr. G. VAZQUEZ, *Commentariorum, ac disputationum in primam partem sancti Thomae, tomus secundus*..., cit, disp. CXVIII, cap. 4, n. 13, p. 43b: «Si Deus nunc cognoscit ens rationis, quod ab intellectu umano habet esse, cognosci etiam illud ab aeterno antequam creatus intellectus illud effingat».

sono questi autori), che li può fingere. Eppure ciò non è possibile. Infatti, secondo Vázquez, fare o formare l'ente di ragione equivale a intenderlo. Ora, se si afferma che nell'intelletto divino è obiettivamente presente l'ente di ragione, ossia, che l'intelletto divino lo intende, si dovrà riconoscere che esso lo forma anche, sebbene non primariamente, bensì "in occasione" dell'intelletto creato.

Fra gli autori che, al pari di Vázquez, avevano negato la possibilità che Dio conosca gli enti di ragione, a motivo della loro imperfezione, Caramuel, come rilevavo sopra, include anche Antonio Rubio, che, nella prima parte della *Logica mexicana*, aveva, dedicato un intero capitolo alla questione (Capitolo I, *Tractatus De naura entis rationis*). Punto di partenza della sua esposizione è il problema dell'esistenza degli enti di ragione: contro gli autori – pochi, invero, rileva Rubio – che la negano, Rubio, richiamandosi alla posizione che dichiara maggioritaria, ritiene che essi siano dati e dunque esistano[89]. L'ente di ragione propriamente detto ha l'essere fintanto è conosciuto dall'intelletto e, per questa ragione, è detto essere obiettivamente nell'intelletto[90]. Rubio rifiuta l'identificazione, operata tra gli altri da Vázquez, tra le denominazioni estrinseche e gli enti di ragione e lo fa con diversi argomenti. Anzitutto, le denominazioni estrinseche si danno prima dell'operazione dell'intelletto; per tale motivo l'ente di ragione, che non ha altro essere se non quello conosciuto dall'intelletto, non può essere una denominazione estrinseca, perché, se lo fosse, dovrebbe darsi, al pari delle denominazioni estrinseche, prima dell'operazione dell'intelletto. In secondo luogo, le denominazioni estrinseche, contrariamente agli enti di ragione, sono reali[91]. Rubio distingue qui due tipologie di *ens rationis*: da un lato, vi è l'ente di ragione che ha un fondamento nelle cose ed è fabbricato

[89] A. RUBIO, *Logica mexicana*, cit., pa. I, cap. I (*Tractatus de natura entis rationis, et secondarum intentionum*), p. 67.
[90] *Ibidem*: «Duplex esse ens rationis. Primum, quod directe, et per se fit a ratione, vel intellect, et in eo inhaeret, tanquam in subiecto, et hoc est operatio ipsius intellectus: et ideo est ens reale […] et solum dicitur ens rationis, quia fit a ratione. Aliud est ens rationis, quod non fit directe ab intellectu, nec per se: sed quasi per accidens sequitur operationem eius […]. Et primum ens rationis, non proprie dicitur tale: cum fit ens reale: et ideo non agimus de eo: sed solum de secundo, quod non est in aliquot tanquam in subiecto, sed solum habet esse, dum cognoscitur ad intellectu: et ideo dicitur solum esse obiective in intellectu».
[91] *Ivi*, p. 68:«Primo. Ens rationis non habet aliud esse, quam cognosci ab intellectu: ideo non datur ante operationem intellectus: sed denominationes extrinsecae dantur ante operationem intellectus: ergo non sunt entia rationis […] Secundo: istae denominations (quamvis non fiant ab aliqua forma inhaerente in rebus denominates, et ideo appellantur extrinsecae) reales sunt: ergo non sunt enia rationis […] quia ens rationis nihil habet reale, sed solum cognosci ab intellectu».

dall'intelletto[92]; dall'altro, vi è l'ente di ragione che non ha un fondamento nelle cose, ma è finto, come la chimera e la sfinge[93] e risulta costituito dall'intelletto e dalla fantasia[94]. Secondo Rubio, la produzione degli enti di ragione spetta a tutte e tre le operazioni dell'intelletto[95]. Per quanto riguarda, poi, la questione relativa alla possibilità da parte di Dio di fabbricare tali enti, Rubio risponde negativamente. Infatti, l'intelletto fabbrica gli enti di ragione quando distingue cose che *a parte rei* o secondo sé non sono distinte; quando concepisce attraverso più concetti cose che in sé sono una sola; o, ancora, quando intende le cose in modo diverso da come sono in sé. Ma, questi sono tutti modi imperfetti di intendere e, per tale ragione, non possono essere attribuiti all'intelletto divino, che intende tutte le cose in modo semplicissimo, con un'unica conoscenza e un unico concetto, come sono *a parte rei*[96]. Le scienze che si occupano dell'ente di ragione, che ha un fondamento nelle cose, sono la metafisica, la logica e la filosofia. La metafisica se ne occupa non per sé, ma *per accidens*: infatti, in linea con Suárez, Rubio ritiene che l'oggetto proprio della metafisica sia l'ente reale[97]; la logica, se ne occupa nella misura in cui l'ente di ragione risulta essere una denominazione, al pari delle denominazioni di genere, specie, soggetto e predicato[98]. La filosofia, infine, se ne occupa in quanto l'ente di

[92] IVI, p. 74: «Entia vero rationis, quae habent fundamentum in rebus, non possunt fieri a balia potentia, nisi a solo intellectu».
[93] *Ivi*, pp. 70-72: «Prima divisione: dividitur ens rationis, in illud quod habet fundamentum in re: et aliud, quod non habet fundamentum, sed vere impossibile est […] Alia sunt entia rationis, quae nullum habet fundamentum in rebus: sed ex quisdam impossibilibus ab intellectu coniuntis fingitur, ut Chimaera, et Sphinx».
[94] *Ivi*, p. 74:« […] entia rationis ficta, hoc est, non habentia fundamentum in re, non solum ab intellectu, sed etiam a phantasia fieri possunt».
[95] *Ivi*, p. 75: «Communis tamen sententia a nobis sequenda tenet, quaedam entia rationis fieri per primam operationem intellectus, alia per secundam, et quidam alia tertia».
[96] *Ivi*, pp. 76-77: «Divinus intellectus nullum ens rationis facit: sed nec potest illud facere […] Entia rationis non possunt fieri ab intellectu, nisi distinguendo ea, quae a parte rei, aut secundum se non sunt distincta; et concipiendo per plures conceptus ea, quae in se sunt unum, atque etiam alio modo ea intelligendo, atque se habent a parte rei: sed modus sic intelligendi, est imperfectissimus, et qui non potest convenire intellectui divino: ergo nec poterit efficere entia rationis […] nam divinus intellectus unica cognizione et unico conceptu, et semplicissimo intelligit omnia, et secundum eundem modum, quem habet a parte rei».
[97] *Ivi*, p. 79: «Alia distinctio est ens rationis, habentis fundamentum in re. Quod si fit relatio rationis, duobus modis considerari potest. Primo, secundum se aut secundum propriam entitatem: et hoc modo pertineat ad metaphysicam: non per se, quia obiectum per se huius scientiae est ens reali; sed quasi per accidens, in quantum habet quandam similitudinem cum relatione reali, de qua per se agit haec scientia».
[98] *Ibidem*: «Secundo potest considerari, ut est denominatio naturae, cui attribuitur: ut denominatio generis, speciei, predicati et subiecti. Et secundum hanc consideratione dicitur ens rationis logicum: de quo agit per se logica».

ragione può essere ricondotto alla privazione e alla negazione[99].

[99] *Ibidem*: «Si vero sit privatio aut negatio: ad illam scientiam reduci debet quae per se agit de forma aut essentia, quam negat, vel qua privat, ut privatio formae naturalis pertinet ad philosophiam».

2. La questione degli *entia rationis* nella *Rationalis et Realis Philosophia: Disputatio I. Prooemialis. De Entibus rationis*

La questione degli *entia rationis* sarà oggetto di un'attenzione costante da parte del teologo cistercense sino alla sua ultima opera, il *Leptotatos* (1681)[100], essa rappresenta anche, come avrò modo di mostrare nel capitolo II, un'ottica privilegiata per inquadrare la critica che Caramuel avanzerà nelle *Animadversiones in meditationes cartesianas* contro le *Meditationes* di Descartes, ed in particolar modo contro la prima prova *a posteriori* della terza meditazione, che sarà difatti condotta attraverso una traduzione della nozione di idea materialmente falsa con quella di ente di ragione[101]. Il problema degli *entia rationis* costituisce pertanto il punto di saldatura fra la riflessione metafisica che Caramuel sviluppa autonomamente prima dell'incontro con le *Meditationes* di Descartes, nella *Rationalis et Realis Philosophia*, e la riflessione sulla metafisica cartesiana avviata nelle *Animadversiones*, dopo la lettura delle *Meditationes* e delle *Objectiones* V.

D'altra parte, come emerge da quanto detto sopra, affrontando tale questione Caramuel si inserisce, a sua volta, in un dibattito che vedeva coinvolti i più autorevoli esponenti della scolastica moderna e che è centrale nella riflessione della *Rationalis et Realis Philosophia*. La metafisica di Caramuel prende avvio, anzi, proprio dalla problematica degli *entia rationis*, oggetto del grande *Prooemium* alla parte metafisica *(De ente chimaerico*) che apre l'opera. In esso, come avrò modo di mostrare meglio in seguito, Caramuel prende posizione sul dibattito sugli *entia rationis* ponendosi dalla parte di coloro che ne avevano negato la conoscibilità da parte di Dio (Cajetano, Capreolo, Vázquez e Rubio) e, portando alle estreme conseguenze tale tesi, arriva a negarne l'esistenza; una conclusione radicale, poiché a tale negazione – come attestavano le dichiarazioni in tal senso di Rubio[102] – erano in

[100] J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Leptotatos*, diss. 2, pa. 2, pp. 88-119 (Esiste una traduzione del *Leptotatos*: *Juan Caramuel Leptotatos. Metalogica*, Ed. Lorenzo Velázquez Campo, trad. Pedro Arias, Pamplona, EUNSA, 2008). Sul tema, cfr. D. D. NOVOTNY, *Ens rationis in Caramuel Leptotatos* (1681) in J. SCHMUTZ - P. DVOŘÁK (ed. by), *Juan Caramuel Lobkowitz: The Last Scholastic Polymath*, cit., pp. 71-84. Dello stesso autore, cfr. Ens rationis: *from Suarez to Caramuel. A study in Scholasticism of the Baroque Era*, New York, Oxford University Press, 2013.

[101] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones* in *Meditationem* VI, *Principia* II e III, pp. 152-154.

[102] A. RUBIO, *Logica mexicana*, cit., p. 67: «Pauci quidam, et sine fondamento, negat ens rationis esse […] ideo non est opinio vocanda, nec tenenda, sed communis sententia totius scholae, *quod ens rationis sit*».

pochi ad essersi spinti.

Tale negazione passa attraverso più stadi, segnati dai diversi articoli di cui si compone la *Disputatio* I *De Entibus rationis*. La prima domanda che Caramuel si pone è se gli *entia rationis* possano essere oggetto della metafisica. Punto di riferimento polemico sono qui le posizioni di Hurtado, Suárez e Fonseca. Per Caramuel, infatti, gli *entia rationis*, se esistessero, dovrebbero senz'altro essere oggetto della riflessione metafisica. Per tale ragione, per rispondere compiutamente alla domanda posta dall'articolo I, occorrerà stabilire se esistano tali enti: questo è l'obiettivo degli articoli II e III.

Nell'*incipit* del *Prooemium De ente chimaerico* Caramuel indica, anzitutto, quale sarà il punto di partenza della sua riflessione metafisica, evidenziandone, al contempo, l'importanza e la centralità:

> Ditissimo consequentiarum apparatu Ideae rerum impossibilium defenduntur, supposita cognoscibilitate. Qui severiori calamo utor, Hypoteses nullas cognosco alias non demonstratas: quamobrem impossibilia (haec sunt quae Entia rationis) [...] omni actuali notitia, imo omni cognoscibilitate expolio et concipi non posse affirmo. Iuvabit hanc veritatem penitius persuadere, ne vita alias brevissima, et veris rerum Ideis formandis vix sufficiens, in Chimaerico oceano naufraga iacturam maiorem patiatur[103].

Caramuel analizzerà, 'con penna severa', la questione relativa agli enti impossibili, ovverosia, agli enti di ragione, per mostrare la loro inconoscibilità e inconcepibilità. Il compito è assunto programmaticamente e l'importanza dell'impresa subito dichiarata: la vita è appena sufficiente a formarsi idee vere riguardo alle cose, ragion per cui chi si imbattesse nell''oceano chimerico'degli enti impossibili vi naufragherebbe, disperando di poter raggiungere la verità. È questa la ragione che spiega la collocazione della trattazione degli *entia rationis* nella parte proemiale della metafisica. Sebbene tali enti, come vedremo meglio più avanti, non costituiscono, secondo il cistercense, l'oggetto della metafisica, questa deve non solo

[103] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 76.

occuparsi di essi, ma lo deve fare in via preliminare, al fine di rispondere alla domanda circa la loro esistenza e possibilità (se si dessero, infatti, dovrebbero senz'altro rientrare nel suo oggetto); in questo modo, stabilita la loro impossibilità, sarà possibile delimitarne rigorosamente l'oggetto, circoscrivendolo nell'ambito di ciò che è possibile. In altre parole, secondo Caramuel, non si può definire con precisione l'oggetto della metafisica, se non ci si occupa degli *entia rationis*: per questo la metafisica non deve, semplicemente, occuparsi di essi, ma collocarne la trattazione all'inizio.

Nell'*incipit* del *Prooemium*, come si vedrà, Caramuel identifica gli enti chimerici con gli enti di ragione, ma, nel corso delle *Disputationes* che compongono il *Prooemiun De Ente chimaerico*, Caramuel introdurrà una variazione, giacché gli *entia rationis* costituiranno insieme agli *entia linguae* (le chimere prodotte dalla lingua o 'mostri del discorso') una sottoclasse degli enti chimerici; ma procediamo con ordine.

Nella *Disputatio* I *Prooemialis, De Entibus rationis,* Caramuel, prima di entrare nel vivo della trattazione e quale condizione preliminare di essa, passa in rassegna le varie definizioni di ente di ragione. Prima di rispondere alle domande poste nei tre articoli di cui si compone la *Disputatio* I, occorre infatti definire – rileva – che cosa possa intendersi con il nome di ente di ragione:

> Plurimi in praesenti, laborant aequivocatione, quia Entis-rationis nomine intelligunt id quod revera est reale. Aliqui hoc utuntur nomine, ut indigitent rationis opera effettusque. Sic in horum sententia Verbum mentis est Ens-rationis [...] Communis autem Entis rationis acceptio comprehendit solummodo actuum intellectualium obiecta, quae non solum in rebus non sunt sed nec esse possunt. Ens sub ista acceptione potest sic definiri. Ens rationis est, quod existit obiective in mente, et in rebus non potest existere[104].

Attualmente con il nome di ente di ragione molti intendono, in modo equivoco, ciò che in realtà è reale. Caramuel si riferisce qui con ogni probabilità alla

[104] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), Disputatio I Prooemialis (*De Entibus rationis*), p. 76a.

posizione, sostenuta fra gli altri da Rubio[105], secondo la quale ogni operazione dell'intelletto, nella misura in cui è prodotta da esso, può esser detta ente di ragione. Ma, così intesi, gli enti di ragione sono reali, come reali sono le operazioni dell'intelletto. A questa definizione nominale di *ens rationis*, che risulta equivoca, giacché identifica l'ente di ragione con un ente reale, seguono due precisazioni, che riducono progressivamente la connotazione della nozione di *ens rationis*. Alcuni (*aliqui*), quando parlano di ente di ragione, intendono l'azione e l'effetto della ragione, cosicché, il verbo della mente è un ente di ragione. Quest'accezione, che secondo Caramuel permette di conciliare la posizione di Tommaso, che ritiene che gli enti di ragione siano di pertinenza della dialettica, con quella platonica, per cui la logica tratterebbe della direzione delle operazioni della mente, è quella fatta propria da Vázquez che, spesso, chiama le operazioni dell'intelletto enti di ragione:

> Haec acceptio nominis plausibilis est saepe Vasquez, qui operationes Intellectus non raro nominat Entia rationis[106].

Infine, aggiunge Caramuel, secondo l'accezione comune (*communis acceptio*), con il nome di enti di ragione si devono intendere soltanto gli oggetti delle azioni intellettuali, che non solo non sono nella realtà, ma non possono esserlo. In altre parole, secondo quest'ultima specificazione, non tutti gli oggetti prodotti dalla ragione o dall'intelletto sono enti di ragione, ma soltanto quelli che non hanno un'essenza reale possibile. L'ente di ragione, dunque, è ciò che esiste obiettivamente nella mente e non può esistere nella realtà, o ancora, come Caramuel precisa più sotto, ciò che è obiettivamente nell'intelletto e soggettivamente da nessuna parte[107].

---

[105] Cfr. A. RUBIO, *Logica mexicana,* cit., pa. 1, *Questiones prooemiales*, cap. 1, *Tractatus De natura entis rationis*, p. 67, che individua due differenti accezioni di *ens rationis*: «Duplex esse ens rationis. Primum, quod directe, et per se fit a ratione, vel intellectu, et in eo inhaeret tanquam in subiecto et hoc est operatio ipsius intellectus: et ideo est ens reale, sicut operatio visus: et solum dicitur ens rationis, quia fit a ratione. Aliud est ens rationis, quod non fit directe ab intellectu, nec per se: sed quasi per accidens sequitur operationem eius [...] Et primum ens rationis, non proprie dicitur tale: cum sit ens reale: et ideo non agimus de eo, sed solum de secundo, quod non est in aliquo tanquam in subiecto, sed solum habet esse, dum cognoscitur ab intellectu: et ideo dicitur solum esse obiective in intellectu».

[106] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), Disputatio I Prooemialis (*De Entibus rationis*), p. 76a.

[107] *Ivi*, p. 76b. Cfr. F. SUAREZ, DM 54, s. 1, n. 6: « […] ens rationis esse illud, *quod habet esse obiective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem*

Quest'ultima definizione, come vedremo, sarà ripresa nelle *Animadversiones*, nel luogo in cui Caramuel discuterà la possibilità, prospettata da un pagano, che la stessa idea di Dio sia un *ens rationis*[108]. Tuttavia, soggiunge Caramuel, l'accezione comune non può essere ammessa, perché è più ampia del definito; infatti, ammettendola, dovrebbero essere considerati enti di ragione anche enti che non sono affatto tali. Caramuel fa l'esempio dell'angelo, che, quando cessa di operare, non è nel luogo, ma non per questo rientra tra gli enti di ragione[109].

A questa breve introduzione, seguono tre articoli, nei quali Caramuel affronta le seguenti questioni:

Articulus I: *Utrum Entia rationis pertineant ad scientiam Metaphysicam*?[110]

Articulus II: *Nec Deus, nec Angelus potest cognoscere Entia rationis*[111].

Articulus III: *Homo non potest cognoscere rationis Entia*[112].

Caramuel procede riportando le difficoltà avanzate da diverse *auctoritatates*, fra le quali i gesuiti Pedro Hurtado de Mendoza, Francisco Suárez e Pedro de Fonseca; a ciascuna obiezione fa poi seguire la propria risposta.

L'articolo I, come risulta dallo stesso titolo, ruota intorno all'obiettivo di stabilire se gli enti di ragione possano essere o meno oggetto della metafisica. La risposta a questa domanda richiede, anzitutto, che si chiarisca in che modo la mente conosce tali enti. Caramuel riporta le due posizioni che, a suo dire, sono le più diffuse e che costituiscono il punto di partenza per l'esposizione della propria dottrina:

> Indigeo duabus ideis, ut exponam meam mentem. Aliqui putant se vere posse simplicem formalitatem apprehendere quae realis non sit, imo tales dicunt esse

non habeat. Unde recte dixit Comment. VI Metaphys., comment. 3, ens rationis solum posse habere esse obiective in intellectu»; JOHANNES A SANCTO THOMA, *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi*, pa. 2, art. 1, p. 285a : «[...] elici potest definitio seu explicatio entis rationis in communi, scilicet quod sit: ens habens esse obiective in ratione, cui nullum esse corrispondet in re».

[108] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones in meditationem* III, *Solutio* II, p. 188-192.

[109] Quella riportata qui da Caramuel è una posizione propria alla tradizione tomista, secondo la quale le cose incorporee sono nel luogo attraverso l'operazione.

[110] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), Disputatio I Prooemialis (*De Entibus rationis*), pp. 76b-78b.

[111] *Ivi*, pp. 78b-80a.

[112] *Ivi*, pp. 80a-84b.

> negationes et privationes cognitas. Alii credunt humanam mentem nullam formalitatem posse apprehendere quae realis non sit sed chimaerica, posse tamen veras et reales formalitates chimaerice connectere, vel apprehendendo, vel iudicando, vel etiam discurrendo[113].

Alcuni ritengono di poter apprendere realmente delle formalità che non sono reali; ciò è quanto avviene nel momento in cui si conoscono le negazioni e le privazioni. Altri, al contrario, ritengono che la mente umana non possa apprendere alcuna formalità che non sia reale, ma che possa, tuttavia, connettere in modo chimerico, sia apprendendo, sia giudicando e discorrendo, delle formalità vere e reali. Dalla connessione di termini veri e reali, ma tra loro contraddittori, si origina l'ente di ragione, che, a differenza dei termini che sono alla base della sua costituzione, non è affatto reale. La risposta alla domanda posta nell'articolo I (se l'ente di ragione possa essere oggetto della metafisica) sarà diversa a seconda che si assuma la prima o la seconda posizione. Dalle due diverse posizioni, infatti, rileva Caramuel, possono essere tratte due opposte conclusioni:

> Si Ens rationis in formalitatum realium chimaerica coniunctione consistit, non pertinet ad Metaphysicam [...] Metaphysica non examinat rerum passiones sed essentias: atqui accidit Entibus realibus chimaerice connecti, et posse chimaerice connecti non includitur in eorum praedicatis quiditativis: ergo haec chimaerica connexio [...] non pertinet ad Metaphysicam [...] Si Ens rationis est formalitas chimaerica et indivisibilis mente concepta, pertinet ad Metaphsicam[114].

Se si approva la seconda delle due 'idee', allora si dovrà negare che l'ente di ragione possa essere oggetto della considerazione metafisica: se l'ente di ragione risulta dalla congiunzione chimerica di formalità reali, non riguarda la metafisica,

[113] *Ivi*, pp. 76b-77a.
[114] *Ivi*, p. 77a.

che non esamina le proprietà delle cose, ma le loro essenze[115]; ora il fatto di essere connessi chimericamente, o di poter essere connessi chimericamente, non è incluso nella conoscenza quidditativa degli enti reali. Dunque, questa connessione chimerica non riguarda la metafisica[116]. Se invece si preferisce la prima delle due 'idee', allora si dovrà ammettere la possibilità che l'ente di ragione sia oggetto della metafisica: se l'ente di ragione è una formalità chimerica e indivisibile concepita con la mente, riguarda la metafisica[117].

A seconda, dunque, di cosa si intenda per ente di ragione, o meglio, da come si ritiene che tali enti si originino nella nostra mente, si dovrà rispondere affermativamente o negativamente alla domanda oggetto dell'articolo in questione.
Le due diverse prospettive messe in campo da Caramuel gli offrono il pretesto per analizzare la dottrina di Pedro Hurtado de Mendoza e mostrarne la contraddittorietà. Infatti, sottolinea Caramuel, Hurtado ha affermato, da un lato, che l'ente di ragione è oggetto parziale della metafisica[118]; dall'altro, che esso risulta dall'atto falso con il quale giudichiamo o che esiste o che può esistere ciò che ripugna che esista, o, ancora, dall'atto falso con il quale affermiamo che è impossibile ciò che in realtà è possibile[119]. Per confutare la posizione di Hurtado e mostrarne la contraddittorietà Caramuel impiega due argomenti. Il primo, che è anche quello principale, fa leva sulle ragioni precedentemente addotte per escludere l'*ens rationis* dall'oggetto della metafisica. Si tratta della prima conclusione, quella che, muovendo dalla

[115] Cfr. *R.R. Philosophia* pa. 2, p. 65: «Metaphysicae objectum est ens […] differt a Facultatibus aljis, quod ipsa investiget objecti praedicata et differentias essentiales, illae non nisi proprietates, passiones, attributa».
[116] *Ibidem*: «Si Ens rationis est formalitatum realium chimaerica conjunctione consistit, non pertinet ad Metaphysicam. Demonstratur. Metaphysica non examinat rerum passiones sed essentias: atqui accidit entibus realibus chimaerice connecti, et posse chimaerice connecti non includitur in eorum praedicatis quiditativis: ergo haec chimaerica connexio [...] non pertinet ad metaphysicam».
[117] *Ibidem*: «Si Ens rationis est formalitas chimaerica et indivisibilis mente concepta, pertinet at Metaphysicam».
[118] P. HURTADO DE MENDOZA, *Disputationes in universam philosophiam a summulis ad metaphysicam*, cit., disput. I, sec. II, n. 9, p. 7: «His positis dicendum arbitror, obiectum adaequatum proprium Metaphysicae esse, ens in commune abstractum a spirituali e materiali: substantiam spiritualem completam: accidentia et attributa eiusdem substantiae: conceptum entis per accidens, et entia rationis».
[119] P. HURTADO DE MENDOZA, *Disputationes in universam philosophiam a summulis ad metaphysicam*, cit., Disp. 19 (*De ente rationis*) , sect. I, num. 11:«Colligo secundo, ens rationis fieri per actum falsum formaliter, e non per alium. Probatur aperte, quia ens rationis tantum habet esse obiective in intellectu, et non alio modo: ergo actus, qui facit ens rationis, est falsus necessario, patet consequentia: quia ex parte obiecti non est quod actus rapraesentat, ut ex parte quantitatis non est, quod rapraesentatur in hoc actu, *quantitas est substantia*: ergo talis actus est difformis obiecto: ergo falsus: prima consequentia est clara, quia actus tribuit obiecto quod non habet, in quo consistit difformitas, secunda consequentia est clarior ex disp. II. De anima sect. I e secunda, quia quando actus est conformis obiecto est verus: falsus autem quando est difformis […]».

constatazione che la metafisica si occupa di ciò che ha un essenza, escludeva l'ente di ragione dalla sua considerazione[120]. La metafisica esamina le essenze delle cose, ma l'ente di ragione, in quanto risultato di una congiunzione chimerica di formalità reali, non ha un essenza, dunque, non può essere considerato oggetto della metafisica. In altre parole, l'*ens rationis*, nella misura in cui risulta da un giudizio falso che produce una connessione chimerica tra due entità reali, non può essere oggetto della metafisica. Infatti, il risultato di tale connessione non è qualcosa dotato di un'essenza propria; inoltre, nessuno dei termini coinvolti in un giudizio chimerico include nella sua essenza il fatto di poter essere connesso contraddittoriamente ad un altro termine, così da generare una chimera.

Il secondo argomento fa leva sulla considerazione dell'insufficienza della base autoritativa proposta da Hurtado a sostegno della sua tesi. Quest'ultimo, infatti, per provare che gli enti di ragione devono cadere sotto la contemplazione del metafisico, aveva chiamato in causa i libri IV e IX della *Metafisica* di Aristotele. Nel libro IV della *Metafisica* lo Stagirita aveva definito la metafisica come la scienza dell'ente in quanto ente e delle proprietà che gli competono in quanto tale e aveva assegnato all'ente una molteplicità di significati, tra cui anche la privazione e la negazione[121], che la tradizione successiva, a partire almeno da Tommaso d'Aquino (secondo quanto riporta Suárez nella disp. 54 sezione 3)[122] aveva identificato, assieme alla relazione di ragione, con gli *entia rationis*. Caramuel cita un passo tratto dal IX libro della *Metafisica*, nel quale Aristotele, nel contesto della trattazione relativa al quarto dei significati dell'ente, quello riguardante i concetti di atto e potenza, occupandosi della questione della potenza come principio di movimento, aveva trattato delle potenze razionali e irrazionali. Secondo quanto asserito da Aristotele, la potenza come principio di mutamento può essere intesa come potenza del fare o capacità di agire e come potenza o capacità del patire. Dalla considerazione del fatto che la potenza come patire si trova negli esseri inanimati e in quelli animati, nei quali si trova anche la potenza come agire; e che tali potenze, per quanto attiene

[120] Cfr. *supra*, pp. 95-96.
[121] ARISTOTELES, *Metafisica*, Γ, 1, 1003 a 21-22; 2 1003 b 4-9.
[122] DM 54, s. III, n. 1: «Divisio haec satis vulgaris est, habetque fundamentum in Aristotele, IV Metaph., in principio, ubi negationes et privationes ponit inter entia, cum tamen revera non entia sint; unde solum ponit ea sic numerare, quia entia rationis sunt. Atque ita postea, lib. V, c. 7, declarat, esse talium entium solum esse secundum praedicationem veram, atque adeo per intellectum atque eodem libro, cap. 15, insinuat relationes rationis. Sumitur etiam illa divisio ex D. Thoma, quaest. 21 de Verit., art. 1, in 1, dist. 2, q. l, a. 3, et dist. 19, q. 1, a. 1, et omnes recentiores eadem distinctione utuntur».

agli esseri animati, sono presenti nell'anima e nella parte razionale dell'anima, Aristotele aveva ricavato la distinzione fra potenze irrazionali e razionali. Mentre ogni potenza razionale è la stessa per ambedue i contrari (l'arte medica è potenza sia della malattia che della salute); ogni potenza irrazionale manifesta un solo contrario (il caldo è potenza solo di riscaldare). Per spiegare come mai nel caso delle potenze razionali esse possano realizzare entrambi i contrari, Aristotele aveva affermato che la scienza si fonda su nozioni e che la stessa nozione manifesta e l'essenza della cosa e la sua privazione, sebbene non nello stesso modo: infatti, la scienza, pur essendo di ambedue i contrari, lo è primariamente di quello positivo[123]. Caramuel cita questo passo per sottolineare il fatto che in esso Aristotele non si occupa di stabilire se si dia un predicato comune alla forma e alla privazione o se la privazione convenga in qualche modo con l'ente, ma esamina in quale modo possiamo conoscere l'esistenza della forma o della privazione. Infatti, anche ammesso che la conoscenza della privazione, secondo Aristotele, riguardi la considerazione metafisica, da ciò non segue che questa tratti dell'ente di ragione, poiché la privazione, sottolinea Caramuel, è un ente reale, non chimerico[124]. Caramuel ritiene, perciò, che la base autoritativa utilizzata da Hurtado per avvalorare la sua tesi si riveli del tutto inadeguata e ciò anche per un'altra ragione: anche Suárez, per compiere l'operazione contraria e, cioè, per eliminare gli enti di ragione dalla considerazione metafisica, si era richiamato ad Aristotele[125].

Messa da parte la proposta di Hurtado, Caramuel esamina un ulteriore punto di vista sulla questione:

> Ab Ente reali et rationis abstrahi rationem aliquam communem multi iudicant: hoc supposito assero etiam hanc ad Metaphysicam scientiam spectare[126].

[123] Cfr. ARISTOTELES, *Metafisica*, Θ, 1046 b 8-10.
[124] Per la dimostrazione da parte di Caramuel di tale tesi, cfr. R. R. Philosophia, pa 2., cit., p. 81a.
[125] Caramuel cita il seguente luogo: DM 2, s. 1, n. 5. Il riferimento corretto è piuttosto: DM 1, s. 1, nn. 5: «Si autem illa unitas non sit in re, sed tantum in apprehensione vel conceptione, tale ens ut sic non vere dicetur reale: unde eadem erit de illo ratio quae de caeteris entibus rationis. Haec autem excluduntur a consideratione directa huius scientiae ab eodem Aristotele, libro VI Metaph., in fine, ut ibidem omnes interpretes notarunt».
[126] *Ivi*, p. 77b.

Molti (*multi*) ritengono dunque che sia possibile astrarre una qualche nozione comune dall'ente reale e di ragione[127]. Questa nozione comune, supposto che si dia, sarebbe di pertinenza della metafisica per due ragioni:

> Metaphysica est universarum scientiarum princeps [...] ergo obiectum metaphysices est omnium primum. Patet consequentia, quia ut se habet metaphysica ad alias scientias, sic ipsius obiectum ad aliarum obiecta [...] ergo ens prout abstrahitur a reali et rationis, quia hac entis formalitate nihil est prius. Secundo: ens prout abstrahitur ab ente rationis et reali est cognoscibile? Ergo ab aliqua mentis virtute: non a virtute logica, ergo a metaphysica[128].

In primo luogo, la metafisica è la scienza principe di tutte le scienze, dunque il suo oggetto è il primo di tutti gli oggetti; di conseguenza, sarà oggetto della metafisica anche l'ente in quanto è astratto dall'ente reale e di ragione, poiché niente viene prima della formalità di ente. In secondo luogo, se l'ente in quanto è astratto dall'ente reale e di ragione è conoscibile, sarà conoscibile mediante una qualche virtù della mente, la quale, afferma Caramuel, non può essere una virtù logica, quindi, sarà una virtù metafisica. Contro quest'ultima conclusione, fa notare Caramuel, si potrebbe obiettare che per conoscere l'ente nella sua accezione più ampia, non occorre una virtù metafisica né alcuna scienza, ma è sufficiente il solo lume naturale. Tuttavia, se così fosse, tutti potrebbero 'formare' una tale conoscenza, anche l'uomo più rozzo. Ma questo andrebbe contro l'esperienza, che mostra che c'è bisogno di una grande istruzione per 'formare' quest'atto[129]. La metafisica, dunque, secondo Caramuel, richiede una notevole capacità d' astrazione, che non tutti sono in grado di raggiungere, se non attraverso una 'grande istruzione'. Inoltre, i sapienti, che ammettono gli enti di ragione, sostengono di concepirli senza sforzo alcuno, Caramuel parla a tal proposito di una *facilitas*: per la mente che si appresta ad intendere l'ente in quanto è astratto dall'ente reale e di ragione, occorre una

[127] Contro questa posizione si pose, fra gli altri, Gabriel Vàzquez: cfr. *supra*, p. 85
[128] *R. R. Philosophia*, p. 77b.
[129] *Ibidem*: «Dices mentis virtutes seu habitus a natura esse inditos, vel acquisitos arte ut facilius et melius objecta cognoscatur; atqui ens in latissima illa acceptione non potest melius et facilius ab uno concipui quam ab alio. ergo sufficit nundum lumen naturae ut cognoscatur. [...] Quia si lumen naturale sufficeret, nullus esset rusticus qui non posset hanc cognitionem efformare, atqui experientia docet magna instrutione tyrones indigere ut hunc actum eliciant: ergo est per se difficile hunc actum efformare».

dimestichezza abituale (*facilitas habitualis*). Questa dimestichezza, che si differenzia dal lume naturale, non è logica, dunque, conclude il cistercense, è metafisica[130].

Caramuel, dunque, dopo aver mostrato la contraddittorietà della posizione di Hurtado (*l'ens rationis* costituiva un oggetto parziale della metafisica, ma lo considerava al tempo stesso quale prodotto di un giudizio chimerico), cerca di restituire all'ente di ragione uno spazio all'interno della considerazione metafisica: esso può esserne oggetto, perlomeno in quanto dall'ente reale e di ragione è possibile ricavare una nozione comune, la quale è senz'altro oggetto della metafisica, nella misura in cui essa si occupa dell'ente. Tuttavia, un tale recupero è minacciato dalla riflessione di due fra i più autorevoli autori del suo tempo, Francisco Suárez e Pedro de Fonseca, che avevano deciso per l'esclusione degli *entia rationis* dall'oggetto della metafisica. Caramuel propone quattro obiezioni, tre delle quali tratte esplicitamente da Suárez e Fonseca, volte ad escludere anche quella sfera, all'interno della considerazione metafisica, che egli ha tentato di restituire all'ente di ragione. Le prime due obiezioni sono ricavate da Suárez. La prima ragione in base alla quale quest'ultimo aveva escluso l'*ens rationis* dall'oggetto dell metafisica, è così riassunta da Caramuel: «De Entibus hujuscemodi agimus potius, ut probemus illa non habere essentias, quam ut eorum essentias cognoscamus; atqui Metaphysicae finis est essentias conoscere; ergo ficta Entia non pertinet ad Metaphysicam»[131]. A ciò, secondo Caramuel, si potrebbe rispondere (*responderem*) che gli enti di ragione, qualora si dessero, dovrebbero essere oggetto della metafisica. Infatti, se il fine della metafisica è conoscere le essenze, gli *entia rationis* hanno delle essenze, benché finte, e queste possono essere esaminate dal metafisico[132].

Suárez, però, è ancora più radicale, poiché non si limita ad affermare che gli *entia rationis* non possano rappresentare l'oggetto adeguato della metafisica, ma arriva a negare che tali enti possano essere oggetto di qualsiasi altra scienza[133].

---

[130] *Ibidem*: «Atqui sapientes, qui entia ratuionis admittunt, asserunt se facillimo negotio iulla concipere: ergo acquisiverunt facilitatem. Igitur praeter naturale lumen datur facilitas habitualis in mente intellectura ens prout abstrahitur a reali et rationis. Haec facilitas non est logica, ergo metaphysica».

[131] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 78a

[132] *Ibidem*: « Entia rationes esse Entia, sed ficta, ac proinde habere proprias essentias licet fictas, et has posse Metaphysicum speculari».

[133] Cfr. F. SUÁREZ, DM 1, s. 1, n. 7: «Immo, ut ego existimo, ad nullam scientiam per se et primario pertinent, quia, cum non sint entia, sed potius defectus entium, non sunt per se scibilia, sed quatenus deficiunt a vera ratione entium, quae per se consideratur, vel quatenus aliquo modo illam comitari videntur».

A questa seconda obiezione si potrebbe rispondere, anzitutto, negando l'antecedente (degli enti di ragione ci occupiamo non in vista di se stessi, ma in vista di altro[134]), poiché, se si dessero, sarebbero conoscibili anche in vista di se stessi. Inoltre, l'assunto di Suárez, anche se fosse vero, non sarebbe affatto convincente: infatti, la metafisica si occupa dell'ente finto in vista di quello vero. Dunque, l'ente finto è oggetto della metafisica, perlomeno in vista di quello vero[135]. L'ente di ragione, precisa Caramuel, è oggetto parziale della metafisica, che lo considera per meglio conoscere attraverso esso le quiddità vere e reali:

> Ens igitur rationis est obiectum partiale Metaphysicae, quae illud considerat ut melius percalleat veras et reales quiditates[136].

La terza obiezione è tratta da Fonseca, il quale, nei suoi *Commentaria* alla *Metafisica* di Aristotele, appoggiandosi sull'autorità dello Stagirita, aveva estromesso gli accidenti dall'oggetto della metafisica, sostenendo che l'ente in quanto astratto dal vero e dal finto non è di pertinenza della metafisica, ma lo è la sola sostanza[137]. Caramuel riassume l'argomentazione di Fonseca in forma sillogistica:

> Objectum scientiae non debet assignari sub tali latitudine, ut nihil remaneat extra scientiam; atqui si ens ut abstrahitur a vero et ficto esse objectum Metaphysicae, nihil maneret extra hanc scientiam: ergo ens ut tale non pertinet ad metaphysicam, cujus obiectum debet breviori limite comprehendi[138].

L'oggetto della scienza non deve essere assegnato sotto un'estensione tale che nulla rimanga fuori da essa; ora, se l'ente in quanto è astratto dal vero e dal finto

---

[134] Cfr. F. SUAREZ, DM 1, s. 1, n. 6.
[135] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 78a: «Responderem primo negando Antecedens. Quia si ens rationis daretur etim esset cogniscibile propter se. Secundo licet assumptum Suarij esset verum nihil convinceret […] Metaphysica agit de Ente ficto propter verum. Ergo Ens fictum saltem propter verum est obiectum Metaphysicae».
[136] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 78a.
[137] P. DE FONSECA, *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Sagiritae*, cit., libr. III, cap. I, quaest.I, p. 496: «Ens commune substantjis, et accidentibus non est subjectum Metaphysicae, sed substantia sola […] ita videtur perspicuum, substantia in commune esse subjectum Metaphysicae, quos ipsum Arist. videri potest perspicue docere ad finem capitis primi, libri septimi et initio lib. 12».
[138] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 78ab.

fosse oggetto della metafisica, niente rimarrebbe fuori da questa scienza. L'ente in quanto tale, dunque, non appartiene alla metafisica, il cui oggetto deve essere compreso entro confini più ristretti. L'oggetto della metafisica, infatti, come Fonseca dimostra, è la sola sostanza[139].

Sennoncé, rileva Caramuel, la premessa maggiore di Fonseca sarebbe vera solo se concernesse le scienze particolari, ma poiché si riferisce alla sapienza metafisica, è falsa. Infatti, l'oggetto di tale scienza deve essere così universale da comprendere tutte le cose[140]. Inoltre, ciò che Fonseca aggiunge in base all'autorità di Aristotele[141] non è sufficiente ad avvalorare la sua posizione, soprattutto per un motivo: Aristotele elimina gli accidenti dall'oggetto principale della metafisica, non da quello non adeguato. Dalle parole di Aristotele si può certamente dedurre che la metafisica parla più principalmente della sostanza che degli accidenti, ma da ciò non segue che non si occupi affatto dell'accidente, almeno quale oggetto secondario[142].

Infine, Caramuel propone una quarta possibile obiezione, questa volta senza dichiarare la fonte: «Si rationis Entia a Metaphysico cognoscerentur ex eo maxime quod illa et realia in aliquo conceptu convenirent; atqui non datur conceptus communis Enti reali et ficto: ergo hoc ultimum non pertinet ad Metaphysicam»[143]. Secondo Caramuel questa quarta obiezione distrugge l'ipotesi che asserisce l'esistenza di un concetto comune all'ente reale e all'ente finto ed elimina gli enti di ragione dalla mente, oltre che dalla considerazione metafisica. Infatti, se non c'è

---

[139] P. DE FONSECA, *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Sagiritae*, cit., libr. III, cap. I, quaest.I, p. 496: «Ens commune substantjis, et accidentibus non est subjectum Metaphysicae, sed substantia sola».

[140] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 78b: «Maior Fonsecae analysis si ageret de scientiis particularibus esset vera; quia agit de Metaphysica sapientia, est falsa. Objectum istius scientiae ita debet esse universale, ut omnia comprehendat».

[141] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 78b: « Probatur major: quia relinquenda sunt attributa, quae de scientiae subjecto praedicentur, ideo Aristoteles initio libri 7 eliminat accidentia ab obiecto Metaphysices».

[142] *Ibidem* : «Nec sufficit illud quod additur ex Aristotele, primo quia is Philosophus accidentia reijcit a subiecto Metaphysicae non adaequato, sed principali, nam ut colligitur ex ipsius verbis, haec scientia principalius disputatt de substantia quam de accidente; non autem inde sequitur, quod de Accidente non disputet, saltem tanquam de objecto minus principali». Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, Z, 1, 1028 a1-b 9.

[143] *R. R. Philosophia*, cit., 78b. La premessa minore e la conclusione echeggiano le tesi di Suárez. Cfr. F. SUAREZ, DM 47, s. 3, n. 3: «Ostendimus enim ens non solum non esse univocum ad ens reale et rationis, verum etiam non habere unum conceptum communem illis, etiam analogum, sed vel esse aequivocum, vel ad summum, analogum analogia proportionalitatis. Et hac ratione etiam diximus, objectum adaequatum et directum metaphysicae non esse ens commune ad reale et rationis, sed ad reale tantum».

niente di comune tra l'ente reale e di ragione, l'ente di ragione non può neanche essere concepito[144].

Alla fine dell'articolo Caramuel propone la sua risposta alla domanda iniziale:

> Maneat igitur, Entia rationis, si darentur, non iri eliminatum ab obiecto et consideratione Metaphysica[145].

Gli enti di ragione, se si dessero, non sarebbero eliminati dall'oggetto e dalla considerazione della metafisica. La risposta alla domanda posta dall' articolo I, dunque, necessita di un'indagine ulteriore volta a stabilire se si danno o meno enti di ragione. Di ciò Caramuel si occupa negli articoli successivi, nei quali risponde negativamente. Al pari di Suàrez, dunque, Caramuel elimina gli *entia rationis* dalla considerazione metafisica, ma per ragioni diverse. Infatti, mentre Suárez, che pur riconosceva la possibilità di concepire ciò che non esiste e non può esistere, ossia *l'ens rationis*[146], escludeva gli *entia rationis* dalla considerazione metafisica, per il fatto che essa tratta dell'ente reale; Caramuel, nega la stessa possibilità di concepire tali enti, i quali non si danno, dunque non rientrano nell'oggetto della metafisica, precisamente in quanto inconcepibili.

L'obiettivo dell'articolo II è dimostrare che né Dio né gli angeli possono conoscere gli enti di ragione. Per provarlo Caramuel muove dal seguente sillogismo: è opinione largamente condivisa (Caramual non cita esplicitamente autorit, ma avrebbe potuto richiamarsi indifferentemente a Suárez, o a Fonceca) che l'*ens fictum* esiste obiettivamente nell'intelletto e, quindi, nell'intelletto di qualcuno (Dio, angelo o uomo) o, per lo meno, in una potenza irrazionale; ora, però l'ente di ragione non è percepito né da Dio, né dall'angelo, né dall'uomo; dunque, non si dà. Scrive Caramuel:

---

[144] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 78b: «Haec objectio potius destruit hypothesin, et entia rationis a mente eliminat, quam a faculte [sic] metaphysica. Quia si nihil commune enti reali et rationis est, rationis ens non potest concipi».

[145] *Ibidem*. Ma, Cfr. *Leptotatos*, p. 92 (pdf 151): «Si darentur entia rationis, nec ad Logicam, nec ad Metaphysicam, sed ad specialem ipsa scientiam spectare deberent».

[146] F. SUARZ, DM LIV, s. 1, n.8.

> Ens fictum, ut omnes asserunt, est objective in intellectu, ergo alicujus: vere Dei, Angeli, hominis; aut saltem in aliqua potentia irrationali, si nomine abutentes per intellectum intelligamus sensum aut corporeum aut spiritualem, atqui rationis ens, nec a Deo, nec ab Angelo, nec ab homine, nec a bruto percipitur; ergo non dantur entia talia[147].

Caramuel, diversamente da Suárez, non riconosce agli *entia rationis* un'esistenza mentale; infatti, ritiene che tali enti non possano essere conosciuti e concepiti. Nell'asserire ciò il cistercense si richiama ad una serie di *auctoritates*:

> Cum assero Deum non cognoscere entia rationis subscribo doctissimo Viro Cajetano I p. quaest. 13[148] Capreolo in I dist. 8 quaest. 4 art. 3[149] Vasquez disp. 118 cap. 3[150]. Rubio tract. De ente rationis num. 34[151] qui licet variis fundamentis innitantur, ad mea principia sub his terminis reduci possunt[152].

Gli autori citati da Caramuel, che condividevano la tesi secondo la quale Dio non può conoscere gli enti di ragione, sono Tommaso de Vio (Cajetano), Juan Capreolo, Gabriel Vázquez e Antonio Rubio[153]. Accanto ad essi Caramuel indica

---

[147] *R. R Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 79a.

[148] T. DE VIO, *Commentaria in Summam theologiae Divi Thomae Aquinatis* in Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, ed. Leonina, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1888-1906, voll. IV-XII. La tesi attribuita da Caramuel a Cajetano non si trova tuttivia enunciata alla lettera nel testo.

[149] J. CAPREOLUS, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, ed. C. Paban – T. Pègues, Tours, 1900-1909, lib. II, dist. 34, q. 2, art. 1. La tesi attribuita da Caramuel a Capreolo non si trova tuttivia enunciata alla lettera nel testo.

[150] G. VAZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum in primam partem Sancti Thomae*, tomus secundus, Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardon, 1631, disp. 118, cap. 3. Ma cap. 4, pp. 43a-44a; *Disputationes metaphysicae desumptae ex variis locis suorum operum*, Antuerpiae, Apud Ioannem Keerbergium, 1618, cap. 4, disp. 31, p. 598.

[151] Si tratta piuttosto del trattato 1: cfr. A. RUBIO, *Logica mexicana*, cit. pa. 1, Questiones prooemiales, Cap. I, *Tractatus De naura entis rationis*, p. 78.

[152] *Ivi*, p. 79a.

[153] Tommaso De Vio, detto Cajetanus (1468-1534), teologo e filosofo domenicano italiano, autore, fra l'altro, di un monumentale commento alla *Summa Theologiae*, pubblicato per la prima volta nel 1508 (ora in *Commentaria Summam Theologiae Divi Thomae Aquinatis*, in Thomas de Aquino, *Opera omnia*, ed. Leonina, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1888-1906, voll. IV-XII); Jean Cabriol (Capreolus) (1380-1444), teologo domenicano francese, autore delle *Defensiones theologicae Divi Thomae Aquinatis*, pubblicate per la prima volta nel 1483 (ora nell'ed. a cura di C. Paban et T. Pègues, 7 voll., Turonibus, sumptibus Alfred Cattier, 1900-1908); Gabriel Vázquez (1549-1604), teologo, filosofo e filologo gesuita spagnolo, autore, fra l'altro, dei *Commentaria et disputationes in Summam S.*

anche le *auctoritates* che sostenevano la tesi contraria, asserendo la loro conoscibilità da parte di Dio. Si tratta di Pedro de Lorca, Juan Martínez de Prado, Didacus de Iesus e Luis de Molina[154].

Secondo Caramuel i principi ammessi da Cajetano, Capreolo, Vázquez e Rubio per provare le proprie tesi, sebbene siano tra loro diversi, possono essere facilmente ricondotti ai suoi stessi principi, che sono così compendiati:

I. È una grande imperfezione conoscere il non-ente come se fosse l'ente; in Dio non vi è alcuna imperfezione; dunque, non può conoscere il non-ente come se fosse l'ente[155].

II. Conoscenza e conosciuto, secondo i tomisti, sono la stessa cosa, secondo altri, sono similissimi; dunque, la conoscenza dell'ente di ragione è un ente finto o similissima alla finzione. Ora, la conoscenza divina, non è né un ente finto né è simile alla finzione, dunque, la conoscenza divina non si estende agli enti di ragione[156].

Thomae, Compluti, vid. Ioannis Gratiani, 1598-1615 e delle *Disputationes metaphysicae*, Matriti, apud Ludovicum Sanctium typographum Regium, 1617; Antonio Rubio (1548-1615), filosofo gesuita spagnolo, autore della *Logica mexicana. Hoc est commentarii breviores et maxime perspicui in universam Aristotelis dialecticam: una cum dubiis et quaestionibus, hac tempestate agitari solitis*, (1603), Lugduni, Sumptibus Ioannis Pillehotte, sub signo nominis Iesu, 1625.

[154] Cfr. *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), art. 2, p. 79ab: «Noster Lorca apud Complutenses primarius Cathedraticus, 1.2. *disp*. 25. *memb*. I. Ioannes Martinez *in suae Logicae, De Universalibus disp.* 2 *quaest.* 2. Didacus De Iesu *disp*. 2. *quaest*. 4. Molina et alij ut probent *Entia rationis* Divina et Angelica mente cognosci, arguunt authoritate D. Thomae I p. q. 14 art. 9»; ma cfr. anche *Ibid.*, pa. 1, disp. II (*De objecto logices*), p. 3a. Gli autori cui Caramuel si riferisce nel passo citato sono indicati qui di seguito. Pedro de Lorca (1561-1612), spagnolo, forse il principale teologo cistercense a cavallo tra i secoli XVI e XVII, professore di filosofia di Caramuel ad Alcalá, autore dei *Commentaria et disputationes in universam primam secundae* [– *secundam secundae*] *Sancti Thomae*, 4 voll., Compluti, ex officina Ioannis Gratiani, 1609 (voll. I-III); Matriti, praelo et expensis Ludouici Sanchez regii typographi (vol. IV), 1614; Juan Martínez de Prado (I metà del XVII sec.-1668), teologo e filosofo spagnolo domenicano, professore di Caramuel ad Alcalá, autore delle *Dialecticae Institutiones quas Summulas vocant* (Compluti, María Fernández, 1649), l'opera qui citata da Caramuel, e delle *Controversiae metaphysicales Sacrae Theologiae Ministrae* (*ivi*, 1649); Didacus de Jesus (1570-1621), teologo, mistico e predicatore carmelitano, predicatore a Saragozza, Madrid e Toledo, poi, fino alla morte, Priore del monastero carmelitano di Toledo; Luis de Molina (1536-1600), teologo gesuita, autore della *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione,* Olyssippone, apud A. Riberium, 1588 (mentre l'opera qui citata da Caramuel è *Commentaria in primam Divi Thomae partem in duos tomos divisas*, Conchae, ex Officina Christiani Barnabae, 1592).

[155] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 79a: «Magna est imperfectio cognoscere non ens ac si esset ens; in Deo nulla imperfectio reperitur: ergo non potest cognoscere non ens ac si esset ens».

[156] *Ibidem*: «Cognitio et cognitum in sententia Thomistarum sunt idem, in aliorum simillima; ergo cognition ens rationis est ens fictum seu fictioni simillima. Atqui cognition divina neque est ens fictum, neque habet similitudinem cum fictione, ergo cognition divina non extenditur ab entia rationis».

III. Due contraddittori non sono veri nello stesso istante[157]: ora in quest'istante Dio conosce le cose come sono in sé; dunque, in quest'istante non conosce le cose come sono in sé; dunque, in quest'istante non conosce le cose come non sono in sé, cioè, diversamente da come sono in sé[158].

IV. Dio non può ideare le cose spirituali sul modello di quelle corporali, dunque, allo stesso modo, non potrà concepire con la ragione i non-enti al modo dell'ente[159].

Muovendo da questi quattro principi, Caramuel ricava due conclusioni: l'intelletto divino non può concepire il non-ente sul modello dell'ente; l'intelligenza angelica non può conoscere gli enti di ragione[160]. Infatti, Dio e l'angelo conoscono tutte le cose come sono in sé.

Caramuel si sofferma poi sulla tesi contraria, quella sostenuta da Lorca, Martinez, Didacus de Iesus e Molina, i quali, sottolinea, per provare che gli enti di ragione sono conosciuti dalla mente divina e angelica, chiamano in causa l'autorità di Tommaso, il quale, nella I parte della *Summa theologiae*, *quaestio* 14, art. 9, aveva affermato:

> Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quae actu sunt. Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint[161].

[157] Cfr. *R. R. Philosophia,* pa. 2, p. 66: «Principium I: Impossibile est dari duas contradictorias simul veras».
[158] *Ibidem*: «Duo contradictoria in eodem instanti non sunt vera: atqui in hoc instanti Deus conosci res ut sunt in se: ergo in hoc instranti non conosci res ut non sunt in se, hoc est, aliter quam sunt in se».
[159] *Ibidem* : «Deus non potest spiritualia ad instar corporalium ideare, ergo pari ratione non poterit non entia concipere ad modum entis. Patet consequentia, quia nulla est disparitatis ratio».
[160] *Ibidem*: «Intellectus divinus non potest concipere non ens ad instar entis […] intelligentia angelica non potest conoscere entia rationis».
[161] THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, art. 9.

Tuttavia, fa notare Caramuel, dalle parole di Tommaso si deduce che Dio conosce tanto le cose che sono, quanto quelle che non sono, purché siano possibili. Le cose impossibili, tali sono per Caramuel gli enti di ragione, come non possono esistere, così non possono essere conosciute. Il fatto che si aggiunga che Dio conosce tutto ciò che è conoscibile dalla creatura non ha importanza: l'uomo, infatti, come Caramuel proverà nell'articolo III, non può conoscere gli enti di ragione[162].

Per avvalorare la conclusione esposta poco sopra, secondo la quale Dio non conosce gli enti di ragione, dunque tali enti non si danno, Caramuel procede auto ponendosi delle obiezioni. A ognuna di esse fa seguire la propria contro obiezione, che si basa sui quattro *principia* e le due *conclusiones* esposte poco sopra[163], ciò allo scopo di confutare, uno per uno, tutti gli argomenti addotti da coloro che asserivano l'esistenza di *entia rationis* e la loro conoscibilità da parte di Dio (Lorca, Martinez, Didacus de Iesus e Molina).

La prima delle obiezioni proposte mira a escludere la prima delle argomentazioni addotte per provare che Dio non può conoscere gli *entia rationis*, quella che fa leva sulla considerazione che la produzione di tali enti è frutto di una menzogna o finzione:

> Si ob aliquam rationem Deo nagamus Entium rationis cognitionem, maxime propter fictionem et mendacium, quod Ens rationis necessario includit; atqui haec ratio non urget: ergo. Probatur minor. In Entis rationis fabrica nullum mendacium committitur, fit enim prima operatione mentis, quae mentiri non potest[164].

La produzione degli *entia rationis* è di pertinenza della prima operazione dell'intelletto, nella quale non può darsi errore; perciò se è a causa della finzione o della menzogna che si nega a Dio la conoscenza degli enti di ragione, questa argomentazione decade.

---

[162] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 79b:«Ex verbis D. Thomae solum colligi Deum conoscere non solum ea quae sunt, sede s quae non sunt, dummodo sint possibilia: impossibilia autem sicut nec esse queunt, ita neque cognosci. Illud quod additur a Deo cognosci quid quid a creatura est conoscibile non regert, creatura enim non potest conoscere rationis entia».
[163] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 79a; cfr. *supra*, pp. 105-106.
[164] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 79b.

A ciò Caramuel controbietta che la ragione per la quale si nega a Dio la conoscenza degli *entia rationis* non è la sua somma veracità; è piuttosto la natura della semplice apprensione che non può sbagliare:

> [...] rationem propter quam Deus non potest cognoscere rationis entia, non esse summam veracitatem [...] sed esse rationem intuitivi quae nequit falli[165].

La seconda obiezione mira a confutare l'argomentazione secondo la quale Dio non può conoscere gli *entia rationis* sulla base della premessa per cui l'intellezione divina, che è perfettissima, non può conoscere il non ente e, cioè, l'ente di ragione, sul modello dell'ente. Infatti, ciò sarebbe indice di un difetto o imperfezione dell'intellezione stessa:

> Cognosci non-ens adinstar Entis, est imperfectio objecti, non vero cognitionis: ergo Deus cognoscere potest rationis-Entia. Patet consequentia, quia Deus intellectione perfectissima cognoscit etiam imperfecta[166].

Stando a questa seconda obiezione, conoscere il non ente sul modello dell'ente costituisce un'imperfezione dell'oggetto, ma non della conoscenza. Dunque Dio, poiché conosce con intellezione perfettissima anche le cose imperfette, può conoscere gli enti di ragione, senza che ciò comprometta la perfezione della sua intellezione.

Tuttavia, precisa Caramuel, conoscere il non ente come se fosse un ente è conoscere l'oggetto in modo diverso da come è in sé[167]. E questo modo di conoscenza, lungi dal dimostrare l'imperfezione di ciò che è inteso, dimostra l'imperfezione dell'intelletto che lo intende[168].

---

[165] *Ibidem*.
[166] *Ibidem*.
[167] Principium I: cfr. *supra*, p. 15.
[168] Cfr. *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 79b: «Cognosci Non-ens adinstar Entis, est conoscere objectum aliter quam est in se; qui cognitioni modus potius arguit imperfectionem intellectus quam intellecti».

La terza obiezione mira a escludere la tesi secondo la quale una conoscenza perfetta è quella che conosce la cosa com'è in sé, non aggiungendole o sottraendole gradi di perfezione:

> Cognoscere rem imperfectiori modo quam est in se, indigitat imperfectionem cognitionis, ergo cognoscere objectum perfectiori modo quam est in se indigitabit intellectionis excellentiam. Atqui, quando concipitur non-ens adinstar Entis, concipitur objectum perfectiori modo quam est in se: ergo indigitatur excellentia aliqua in cognitione: sed excellentiae intellectuales omnes reperiuntur in Deo; ergo et Entium-rationis fabricatio[169].

Se conoscere la cosa in modo più imperfetto di come è in sé denota imperfezione nella conoscenza, conoscere l'oggetto in modo più perfetto di come è in sé indicherà l'eccellenza dell'intellezione. Ora, quando il non ente è concepito come l'ente, l'oggetto è concepito in modo più perfetto di come è in sé. Dunque, si individua un'eccellenza in una qualche conoscenza, ma tutte le eccellenze intellettuali si trovano in Dio; dunque, si dovrà attribuire a Dio la produzione degli enti di ragione.

Caramuel ribatte sostenendo che la conoscenza perfetta è quella che percepisce l'oggetto come è in sé; perciò sia quando concepiamo le cose in modo più imperfetto di come sono, sia quando le concepiamo in modo più perfetto, conosciamo sempre in maniera imperfetta. Caramuel fornisce anche degli esempi di conoscenza imperfetta: conosciamo in modo imperfetto quando concepiamo le cose spirituali sul modello delle cose corporee[170] o quando concepiamo le cose possibili in modo più perfetto di come sono in sé, vale a dire, come delle cose esistenti[171].

La quarta obiezione, infine, mira a tenere ferma la tesi secondo cui Dio conosce gli *entia rationis* muovendo dalla considerazione che le distinzioni e le relazioni di ragione, che Dio conosce, sono enti di ragione[172]:

---

[169] *Ivi*, p. 79b.
[170] Cfr. *Ivi*, p. 79a, Principium IV; cfr. *supra*, p. 16.
[171] *Ivi*, pp. 79b-80a : «[…] cognitionem perfectam esse quae percipit objectum ut est in se ; ideo spiritualia imperfecte concipimus, cum cognoscimus imperfectiori modo, quam in se sunt, nempe adinstar rerum corporalium. Non aliter possibilia imperfecte cognoscimus si concipimus perfectiori modo quam in se sunt».
[172] Cfr. F. SUAREZ, DM 54, s. 3, nn. 1-3.

> Deus cognoscit distinctiones rationis: hae sunt rationis-Entia; ergo. Probatur major. Deus cognoscit verbum divinum per intellectum procedere, non per voluntatem; Spiritum sanctum esse voluntatis pondus et non procedere per intellectum; Personas procedentes esse ipsi idem in natura, distingui in relationibus: atqui intellectus Divinus et voluntas, natura et relationes distinguuntur rationis distincione: ergo rationis distinctio intellectui Divino est cognita. [...] Deus cognoscit relationem rationis, quae est in omnipotentia ad creaturas, ergo cognoscit ens-rationis[173].

Dio conosce le distinzioni di ragione, le quali sono enti di ragione. Infatti, Dio conosce che il Verbo divino procede per mezzo dell'intelletto, non per mezzo della volontà; che lo Spirito Santo è *pondus voluntatis* e non procede per mezzo dell'intelletto; che le Persone sono identiche in natura, ma si distinguono nelle relazioni. Ora, l'intelletto divino e la volontà, la natura e le relazioni si distinguono di ragione; dunque, la distinzione di ragione è conosciuta dall'intelletto divino. Inoltre, Dio conosce la relazione di ragione che consiste nella sua onnipotenza rispetto alle creature e, perciò, conosce anche l'ente di ragione.

Nondimeno, di contro, Caramuel nega che Dio possa conoscere le distinzioni di ragione. L'intelletto divino, la volontà, la natura, le relazioni e i restanti attributi dell'essenza – argomenta – non si distinguono chimericamente e in modo finto, cioè, con una distinzione di ragione, ma si distinguono veramente, prima dell'operazione dell'intelletto. Inoltre, l'onnipotenza di Dio e la sua volontà sono la stessa cosa. La volontà divina considera le creature future con un atto di approvazione e le creature che non esisteranno mai con un atto di riprovazione[174]. Del resto, le possibilità sono soltanto due: ciascuna creatura o esisterà o non esisterà. Ora, gli atti di approvazione o riprovazione, con i quali Dio discerne l'esistenza delle creature dallo loro non

[173] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 80a.
[174] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 80a: «Respondeo negando Deum cognoscere rationis distinctionem. Ad ptrobationem dico, intellectum Divinum, voluntatem, naturam, relationes, et reliqua essentiae attributa non distingui chimaerice et ficte, hoc est, rationis distnctione, sed distingui vere ante operationem intellectus […] Addo omnipotentiam Dei ese ipsam Dei voluntatem. Haec creaturas futuras respicit actu approbationis, nunquam actu reprobationis».

esistenza, non sono chimerici, ma reali[175]. Caramuel aggiunge *en passant*, riferendosi ad alcuni autori da lui non nominati, che si deve sorridere del fatto che costoro abbiano asserito che Dio ama con un atto di compiacenza le creature puramente possibili; se si dessero tali creature, due termini contraddittori (appunto, esistenza e non esistenza) mancherebbero contemporaneamente dallo stesso soggetto[176]. Ma ciò contrasterebbe con il principio di non contraddizione, la cui validità è stata sopra stabilita[177], ed alla luce del quale non è possibile che si dia una creatura che sia priva, allo stesso tempo, dell'esistenza e della non esistenza.

Nell'articolo III, infine, Caramuel dimostra che neanche l'uomo può conoscere gli enti di ragione:

> Probavi Deum non posse cognoscere Entia rationis; ex hoc non solum sequitur talia ab Angelo non posse concipi, sed nec ab homine[178].

Riferendosi all'articolo precedente, Caramuel rileva di aver provato che Dio non può conoscere gli enti di ragione. Ora, continua, da ciò segue non soltanto che tali enti non possono essere concepiti neanche dall'angelo, ma, anche, che essi non possono essere concepiti dall'uomo. Per avvalorare la sua conclusione Caramuel chiama in causa anzitutto Aristotele che, nel I libro degli *Analitici posteriori*, al capitolo VII, aveva asserito che Dio non conosce la quiddità delle cose impossibili e che, perciò, questa non è conosciuta neanche dall'uomo[179]. Ma oltre a ciò Caramuel aggiunge che, se l'uomo concepisse gli enti di ragione, potrebbero darsi solo due casi: o Dio conoscerebbe ciò che l'uomo concepisce o lo ignorerebbe. La prima cosa non può essere asserita, perché si suppone come provato che Dio non conosca tali enti e, -se non li conoscesse, non potrebbe certo sapere cosa pensa colui che fabbrica simili enti. Infatti, sapere ciò che qualcuno pensa significa conoscere l'oggetto del

[175] *Ibidem*: «Omnis enim creatura aut est exstitura aut non exstitura. Actus autem approbationis et reprobationis, quibus Deus his creaturis decernit existentiam, illis non existentia, non sunt chimaerici sed reales».
[176] *Ibidem*.
[177] *R. R. Philosophia*, pa. 2, *Prima Principia Metaphysices*, *Principium* II (*Impossibile est dari duas Contradictorias simul falsas*), p. 67.
[178] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), p. 80a.
[179] In base al controllo da me effettuato, il riferimento risulta assente dal luogo indicato e, con ogni probabilità, da tutti gli *Analitici* II.

suo pensiero; perciò, se quel qualcuno concepisse l'ente di ragione, Dio saprebbe cosa pensa quando conosce l'ente di ragione, che è appunto l'oggetto del suo pensiero. D'altra parte, si dice anche che è empio che l'uomo possa formulare un concetto, il cui oggetto non sia noto a Dio; dunque, se l'uomo conoscesse gli enti di ragione, essi dovrebbero essere conosciuti anche da Dio. Ma Caramuel ha appena dimostrato che Dio non conosce tali enti, dunque sarà una conseguenza necessaria anche che l'uomo non conosce gli enti di ragione:

> Dicere autem hominem posse dicere conceptum, cuius obiectum non innotescat Deo, impium est: ergo sicut ex eo quod homo cognoscat Entia rationis, necessario sequitur huiusmodi cognosci a Deo; etiam erit consequentia necessaria hominem non cognoscere rationis Entia, eo quod Deus concipere non possit[180].

A questi argomenti se ne aggiunge un altro, alla cui illustrazione sarà dedicata la parte restante dell'articolo III: tutte le operazioni dell'intelletto devono essere ridotte all'apprensione, al giudizio e al ragionamento; ora, l'ente di ragione non può essere attinto da nessuna di queste operazioni; dunque, tale ente non è conoscibile dall'intelletto[181].

Caramuel dimostra anzitutto che l'ente di ragione non può essere concepito attraverso la prima operazione dell'intelletto:

> Entia rationis ad apprehensione nunquam concipi[182].

Gli enti di ragione, come emerge con nettezza in questo paragrafo, sono delle entità impossibili e, in quanto impossibili, non possono essere oggetto dell'apprensione e non possono esistere. Infatti, come Caramuel sottolineerà nella

[180] *R. R. Philosophia*, cit., p. 80b.
[181] *Ibidem*: «Omnes operations intellectus reduci debent ad apprehensionesm semplicem, judicium, et discursum; atqui nulla ex his operationibus attingere potest Ens-rationis, ergo tale Ens non est ab intellectu cognoscibile».
[182] *Ivi*, p. 80b.

Disputatio II *Prooemialis*, non si dà apprensione che manchi di oggetto[183]. L'opinione comune ritiene che le specie degli enti di ragione siano la chimera, la negazione, la relazione[184]. In questo paragrafo Caramuel dimostra che tutte queste specie, lungi dall'essere enti di ragione, sono entità reali.

La prima posizione analizzata è quella che ritiene che la chimera possa essere concepita nonostante sia impossibile. L'esempio di chimera che Caramuel prende in considerazione è quello del capri-cervo; un esempio canonico, mediante il quale, fin dall'antichità classica, almeno a partire da Aristotele, si intendeva indicare un'entità chimerica o impossibile. Caramuel compie tre operazioni, che risultano l'una conseguenza dell'altra: anzitutto dimostra che il capri-cervo non può essere considerato alla stregua di una chimera, perché è possibile; in secondo luogo, si chiede che cosa, secondo l'opinione di coloro che identificano il capri-cervo con un ente chimerico, renda il capri-cervo impossibile e dunque chimerico. Infine, conclude che ciò che è impossibile non può essere concepito e non può esistere. Che, dunque, in primo luogo, il capri-cervo non sia una chimera risulta da almeno due ragioni. Innanzitutto, perché non c'è alcuna ripugnanza a che dal cervo e dal capro, per mezzo della commistione delle loro nature, risulti una terza specie. Inoltre, prendendo in considerazione le leggi della potenza assoluta, si potrebbe ritenere che la sussistenza del cervo possa anche delimitare la natura del capro[185]. Caramuel, muovendo dalla negazione dello *status* di chimera o ente di ragione al capri-cervo, chiede che gli venga spiegato quale impossibilità implichi il capri-cervo tanto da poter essere chiamato chimera. La prima risposta analizzata è la seguente: si ha una chimera quando si concepiscono due nature diverse, nel caso specifico, quella del cervo e quella del capro, identificate fra loro[186]. A ciò Caramuel risponde, anzitutto, negando che due nature diverse possano essere identificate. L'identificazione è possibile nel caso di due esseri viventi dotati di uguale perfezione, è impossibile nel caso contrario e, cioè, se l'unione avviene tra due esseri che non sono di pari natura[187]. In

[183] Cfr. *Ivi*, p. 85a : «[…] non dari mentis apprehensiones, quae objecto carerent».
[184] *R. R. Philosophia*, cit., p. 80b: «Entaia rationis species, ut communiter assignantus, sunt Chimaera, Negatio, Relatio». Cfr. F. SUAREZ, DM 54, s. 1, n. 8; s. 3, n. 3.
[185] *Ibidem*: «Hircocervus chimaera non est […] Primo, quia nulla est repugnantia ne ex Hirco et Cerva per commixtionem resultet tertia species, quae participet utriusque naturam […] Praeteria, si absolutae potentiae leges consulimus, cu non et hirci subsistentia poterit naturam cervi terminare?».
[186] *R. R. Philosophia*, cit., p. 80b:«Dicis chimaeram in hoc esse, quod concipiantur duae naturae diversae Cervi et Hirci inter se identificatae».
[187] *Ibidem*: «Respondeo primo talem identificationem esse possibilem, si asseramus duas animantes esse aequalis perfectionis, vel si neges ostendas impossibilitatem».

quest'ultimo caso, infatti, le due nature non sarebbero unite in maniera adeguata, ciò che è richiesto perché le due nature possano essere concepite come identificate[188]. Infatti, non si può concepire una natura meno nobile unita adeguatamente a una più nobile[189]. Infine, Caramuel prende in considerazione l'ipotesi che il capro sia distinto nella specie dal cervo: in questo caso la loro identificazione risulterebbe impossibile; ma, se tale identificazione fosse impossibile, il capri-cervo non potrebbe né esser concepito né tantomeno potrebbe esistere. Infatti, l'identificazione tra il capro e il cervo non potrà essere al tempo stesso impossibile ed esistente[190].

Caramuel si sofferma poi brevemente su un altro concetto sotto il quale l'opinione comune fa cadere gli enti di ragione, quello di privazione[191]. La privazione non è in realtà un ente di ragione, ma una relazione positiva verso una forma assente, che è fondata nel soggetto e termina nella predetta forma. Quando l'intelletto concepisce questa relazione non forma un ente di ragione. Infatti, questa relazione è nelle cose non diversamente di come la distanza è nel corpo quanto[192].

Infine, Caramuel esamina brevemente le relazioni logiche di genere e specie, predicato e soggetto, che, come per i casi analizzati precedentemente, lungi dall'essere enti di ragione, si rivelano essere vere e reali. Infatti, la relazione che si dà tra estremi veramente distinti, è una relazione vera e reale; dunque, le relazioni di predicabile, sussumibile, genere e specie, predicato e soggetto, sono vere e reali[193]. Caramuel mostra poi, contro Hurtado, che neanche con la seconda operazione dell'intelletto si possono concepire gli enti di ragione:

> Rationis Entia non percipi a judicio componenete seu dividente[194].

---

[188] *Ivi*, pp. 80b-81a: «[…] nego autem posse has naturas concipi ut identificatas. Ratio est, illa identificantur quae adaequate uniuntur, atqui hae naturae non possunt concipi ut adaequate unitae».
[189] Cfr. *R. R. Philosophia*. cit., p. 81a: «[…] non potest concipi natura ignobilior adaequate unita nobiliori, ergo neque identificata».
[190] *Ibidem*: «Denique esto hircus distinctus specie a cervo, et esto imposssibilis talis identificatio; his positis assero hircocervum eo sensu quo impossibilis est, ipsissimo concipi non posse […] Quis non videat esse impossibile simul concipere talem identificationem hirci et cervi esse simul et impossibilem et existentem».
[191] Cfr. F. SUAREZ, DM 54, s. 1, n. 8; s. 3, nn. 1-9.
[192] *R. R. Philosophia*, p. 81a: «Privatio […] non est Ens rationis, sed relatio positiva ad formam absentem quae fundatus in subjecto et terminatur ad praedictam formam, cum hanc relationem intellectus concipit, non efformat Ens rationis, quoniam illa relatio revera in rebus est non secus ac distantia in corpore quanto».
[193] *Ibidem*:«[…] relatio quae est inter extrema vere distincta, est relatio vera et realis: ego relationes Praedicabilis et Subijcibilis, Generis et Speciei, Praedicati et Subjecti, sunt verae et reales».
[194] *Ivi*, p. 81b.

Questa seconda dimostrazione è preceduta da una serie di precisazioni. In primo luogo, con il nome di ente di ragione non si deve intendere ciò che è obiettivamente nell'intelletto e soggettivamente non esiste, ma ciò che è obiettivamente nell'intelletto e soggettivamente non può esistere neanche a causa della potenza assoluta di Dio:

> Ens rationis non esse, quod objective est in intellectu et subjective non existit; sed illud, quod objective est in intellectu, subjective autem nec de potentia absoluta Dei potes existere[195].

Questa precisazione è di fondamentale importanza, giacché estromette l'ente di ragione dal campo della possibilità, per relegarlo in quello dell'impossibilità. L'ente di ragione non è semplicemente ciò che non esiste nella realtà – definizione che lascia aperto il campo della possibilità –, ma è ciò che non può esistere nella realtà, nemmeno grazie alla potenza assoluta di Dio. Neanche Dio può concepire e dare esistenza a ciò che è impossibile. Caramuel qui limita l'onnipotenza divina: ci sono delle cose che neanche Dio può fare, fra di esse rientra il concepire e dare esistenza agli enti di ragione. Eppure, più avanti, nell'articolo II della *Disputatio Prooemialis De entibus linguae*, subito dopo aver chiarito che: «nulla sunt impossibilia quae non contradictoria formaliter, aut in radice», il cistrercense aggiunge: «Ideo Deo plura ego concedo quam veteres, quam recentiores»[196]. Caramuel, cioè, che pure negava a Dio la possibilità di concepire e creare *entia rationis*, riconoscendo, con ciò stesso, che ci sono delle cose impossibili anche per la potenza divina, riteneva comunque di concedere a Dio più cose rispetto agli antichi e ai recenti.

Come mostrerò nel capitolo II del presente lavoro, nelle *Animadversiones* saranno due le tesi sulle quali Caramuel, criticado la posizione in proposito di Descartes, si richiamerà alla trattazione contenuta nella sua metafisica: la questione degli *entia rationis* e quella dell'onnipotenza divina. Non sarà superfluo, dunque,

[195] *Ibidem*.
[196] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*) Disputatio II Prooemialis (*De Entibus linguae*), art. II, p. 85a.

soffermarsi anche sulla trattazione dedicata a quest'ultima questione, così da meglio chiarire la concezione caramueliana in proposito; ma, al tal fine, rinvio all'appendice in calce al presente capitolo.

Ritorniamo ora alla trattazione contenuta nel Proemio della II parte della *Rationalis*. Caramuel, dopo aver asserito che neanche la seconda operazione dell'intelletto è in grado di concepire entia rationis, fa precedere la dimostrazione di questa tesi da alcune precisazioni, la prima, come abbiamo visto, riguarda la definizione di *entia rationis*, dalla quale deriva la tesi dell'impossibilità da parte di Dio di conoscere e produrre tali enti. Alla prima precisiazione segue poi la seconda: con il nome di soggetto si intende non una cosa in quanto esiste *a parte rei*, ma in quanto è concepita; con il nome di predicato si intende una qualche formalità obiettiva[197].

Su queste basi, Caramuel entra nel vivo della trattazione. L'intelletto umano non può attribuire a un soggetto un predicato che lo contraddica o che sia impossibile, esso, cioè, non può formare predicazioni impossibili, ossia, enti di ragione. Nel fare ciò, come avrò modo di mostrare più avanti, è più libero il linguaggio; infatti, secondo Caramuel, le predicazioni impossibili non sono formate dall''insolenza' della mente, che non può assentire a una proposizione impossibile, bensì dall''insolenza' della sola lingua[198]. Nel paragrafo si trovano una serie di esempi, che hanno l'obiettivo di chiarire la differenza che intercorre tra giudizi falsi e giudizi chimerici. Caramuel chiede, per esempio, di prendere in considerazione la seguente proposizione: «l'uomo è un leone», la quale, pur essendo falsa, non è, però, un ente di ragione. Infatti, spiega, Dio, grazie alla sua onnipotenza, potrebbe fare in modo che la sussistenza umana determini entrambe le nature: tanto quella leonina, quanto quella razionale. In tal caso, sarebbe vero dire «l'uomo è un leone», non diversamente da come è vero dire «Dio è un uomo»:

> Haec propositio, Homo est leo, est falsa; non est rationis ens, quia potest fieri vera. Si natura Divina et Humana ab eadem personalitate terminantur, cur non poterunt Leonina et Rationalis ab eadem subsistentia Humana terminari? Tunc

[197] *Ivi*, p. 81b: «[…] me nomine subjecti intelligere, non rem prout existit a parte rei, sed prout concipitur, sicut nomine predicati intelligimus etiam formalitatem aliquam objectivam».
[198] *Ibidem*: «praedicationes impossibiles non quidem mentis, sed solius linguae insolentia formatur».

esset verum dicere, *Homo est leo*, non secus atque est verum dicere, *Deus est homo*[199].

Ancora una precisazione, dunque, per cui l'ente di ragione non si caratterizza per la sua falsità, ma per la sua impossibilità: quello che apparentemente potrebbe sembrare un giudizio chimerico, «l'uomo è un leone», non è tale se si considera che l'onnipotenza divina potrebbe renderlo possibile e quindi vero. Potremmo dire, dunque, che la falsità è una condizione necessaria, ma non sufficiente per assegnare lo *status* di *ens rationis*.

Infine, Caramuel dimostra che neanche la terza operazione dell'intelletto attinge gli enti di ragione:

Tertia Mentis operatio non attingit rationis Entia[200].

Caramuel indica i due modi in cui può esser detto che gli enti di ragione sono concepiti dal ragionamento, cioè, con l'ultima operazione dell'intelletto. Il primo, diretto, quando si deduce una conseguenza chimerica. Il secondo, riflesso, quando si conoscono le relazioni logiche di maggiore, minore e successione. Tuttavia, egli ritiene che in nessuno di questi due casi proposti il ragionamento fabbrichi enti di ragione[201]. In relazione al primo dei due modi, Caramuel fa notare che una conseguenza chimerica si distingue da una cattiva conseguenza per il fatto che una cattiva conseguenza è possibile, ma non legittima, mentre, una conseguenza chimerica è impossibile[202]. Al fine di mostrare la differenza che intercorre tra una conseguenza cattiva e una conseguenza chimerica, Caramuel offre una serie di esempi. Una conseguenza cattiva è: «Pietro è a Roma, dunque è bianco (*Petrus est Romae, ergo est albus*[203])»; una conseguenza chimerica è: «Pietro è animale, dunque, è insensibile (*Petrus est animal, ergo insensibilis*[204])».

[199] *Ibidem*.
[200] *Ivi*, p. 82a.
[201] *Ibidem*:«Bifariam posset dici Entia ficta concipi a Discursu Intellectus ultima operatione. Primo directe, quando infert consequentiam chimaericam. Secundo reflexo, quando cognoscit relationes Logicas Majoris, Minori set Consequentiae. Dico nullatenus Entia rationis fieri a Discursu».
[202] *Ibidem*: « consequentia chimaerica in hoc distinguitur a mala, quod mala sit possibilis sed non legitima, et chimaerica sit impossibilis».
[203] *Ibidem*.
[204] *Ibidem*.

Secondo Caramuel l'uomo non può dedurre direttamente una conseguenza chimerica. Tra le ragioni addotte vi è la seguente: l'atto riflesso, che conosce la relazione antecedente e conseguente, è un'apprensione semplice, non un ragionamento[205]. Ma, come dimostrato poco sopra, l'apprensione non può attingere l'ente di ragione, dunque, l'intelletto non può dedurre alcuna conseguenza chimerica. È così dimostrato che anche la terza operazione dell'intelletto non attinge l'ente di ragione.

Caramuel, nella parte restante dell'articolo, dimostra anche che non si danno enti simili a enti di ragione neanche rispetto alla volontà, all'immaginazione, alla vista e all'udito. In prima istanza si occupa della volontà per mostrare come essa, al pari dell'intelletto, non si diriga verso enti di ragione o, nel caso specifico, enti di volontà:

> Voluntas non tendit in Entia rationis[206].

Gli scolastici, sottolinea Caramuel, asserivano che non vi è nulla di voluto che non sia prima conosciuto; da ciò segue che la volontà non può attingere gli enti di ragione. Infatti, l'intelletto non concepisce tali enti[207].

Neanche la fantasia è in grado di formare enti simili a enti di ragione. Caramuel, dunque, non ammette enti di fantasia. Infatti, sebbene spesso si immaginano cose che non esistono in alcun luogo, anzi, che non esisteranno mai, tali cose non sono, però, impossibili. Il riferimento polemico è qui Suárez, che nelle *Disputationes metaphysicae*[208], aveva ammesso l'esistenza di enti di fantasia, individuandoli nei fantasmi che si percepiscono durante il sonno (per esempio un monte aureo) o a causa della follia. Secondo Caramuel, tutte le cose immaginate durante il sonno o a causa della follia, lungi dall'essere impossibili e dunque chimeriche, se bene considerate, sono possibili[209]. Gli *entia rationis*, infatti, secondo

[205] Cfr. *Ibidem*: «Actus ille reflexus, qui conosci relationem Antecedenti set consequentis, apprehensio simplex est non Discursus».
[206] *Ivi*, p. 82a.
[207] *Ivi*, p. 82ab:«Nihil Volitum quin sit praecognitum asseritur a Scholasticis […] Voluntas non potest attingere quod non concipit intellectus; is non concipit rationis Ens, ut hucusque probavimus; ergo id non potest attingi a Voluntate».
[208] F. SUAREZ, DM 54, s. 2, n. 18.
[209] *Ivi*, pp. 82b-83a: «[…] phantasiam saepe imaginari res nusquam existentes, imo non exstituras, non vero impossibiles; omnia enim illa, quae Suarius expendit, si bene consideres, sunt possibilia».

Caramuel, non sono cose che non esistono in alcun luogo o che mai esisteranno, ma cose che è impossibile che esistano e perciò mai esisisteranno.
Caramuel si sofferma poi sui sensi della vista e dell'udito, per mostrare come neanche essi siano in grado di percepire enti simili a enti di ragione. In primo luogo, viene analizzato il caso della vista. Anzitutto, come di consuetudine, Caramuel spiega cosa debba intendersi per ente visivo:

> Ens visus posset dici, quod cum nullibi habere posset existentiam, esset objective in oculis animantis[210].

Può esser detto ente visivo, dunque, ciò che, non potendo esistere in alcun luogo, è obiettivamente negli occhi dell'animale. Caramuel fa l'esempio dei colori dell'arcobaleno[211], per mostrare come abbiano esistenza non soltanto nel senso, ma anche nella realtà, ossia, nello stesso arcobaleno. Se i colori dell'arcobaleno esistessero solo nella percezione visiva, allora si dovrebbe asserire che il fenomeno dell'arcobaleno non ha causa alcuna, ma non è così. Ancora una volta Caramuel chiama in causa l'autorità di Aristotele che, nelle *Meteore*[212] descrive le cause naturali e necessarie dell'arcobaleno. Aggiunge, poi, quale argomento ulteriore, che, se il colore dell'arcobaleno non fosse *a parte rei*, sarebbe visto da persone diverse in luoghi diversi; ora è visto da tutti nello stesso luogo e alla stessa distanza; sotto la stessa figura; dunque questo è segno del fatto che quel colore è tanto obiettivamente negli occhi, quanto soggettivamente nelle nubi:

> Si ille color non esset a parte rei a diversis in locis diversis videretur; atqui ab omnibus videtur in eodem loco, in eadem distantia , sub eadem figura: ergo signum est, quod color ille non est tantum objective in oculis, sed subjective in nubibus[213].

[210] *Ivi*, p. 83a.
[211] Sul fenomeno dell'arcobaleno e l'importanza della riflessione su di esso nel XVII secolo, cfr. J.-R. ARMOGATHE, *L'arc-en-ciel dans les Météores*, in N.Grimaldi, J.-L. Marion (éd. par), *Le Discours et sa methode*, Paris, PUF, 1987, pp. 145-157.
[212] Cfr. ARISTOTELES, *Metereologica*, III, 2 e 4.
[213] *Ibidem*.

Dopo aver mostrato che neanche l'udito fabbrica enti simili a enti di ragione e che, dunque non si danno enti uditivi[214], Caramuel conclude sottolineando che quanto dimostrato a proposito di vista e udito deve essere asserito anche a proposito degli altri sensi, i quali non hanno il potere di fabbricare enti di ragione, ma percepiscono soltanto gli enti che sono soggettivamente da qualche parte:

> Eodem modo philosophari oportet de alijs potentijs immanentibus, quae entia [rationis] non valent fabricari, sed solum ea percipiunt, quae subjective sunt alicubi[215].

Caramuel riconosce, dunque, piena oggettività al dato dei sensi, mostrando con ciò di essere di fatto ancora legato a una gnoseologia di stampo aristotelico. Nonostante all'interno della filosofia moderna, a partire da Galilei, si distingua ormai tra qualità primarie e secondarie, e si asserisca l'oggettività solo delle prime, Caramuel, che per molti versi si discosta dalla tradizione, rispetto al punto specifico, ne resta saldamente ancorato, tanto da ritenere che la vista, l'udito e gli altri sensi, non fabbrichino enti simili a enti di ragione. Prendiamo, per esempio, il caso della vista; negare, come fa Caramuel, che si diano enti visivi, se per ente visivo si intende ciò che esiste obiettivamente negli occhi dell'animale, pur non potendo avere esistenza in alcun luogo, significa asserire che ciò che è nella vista è anche nelle cose. L'esempio dell'arcobaleno è in tal senso chiarificatore, i colori dell'arcobaleno sono tanto obiettivamente negli occhi, quanto soggettivamente nelle nubi, in altre parole, i colori che percepiamo sono nelle cose e non soltanto nella nostra percezione. Ma ciò significa riconoscere piena oggettività anche alle qualità secondarie.
A questo punto, sottolinea Caramuel, rimane aperta una difficoltà maggiore (*major difficultas*): se con i segni (la voce, la scrittura e cose simili) si possano fabbricare a piacere enti di segno, ossia, enti che siano obiettivamente nel segno, sebbene non possano esistere[216]. Tale difficoltà è oggetto della *Disputatio* II *Prooemialis, De entibus linguae.*

---

[214] *Ivi*, p. 83b-84b.
[215] *Ibidem*.
[216] *Ivi*, p. 84:«Maior est difficultas, utrum signis ad placitum fabricari possint Entia signi, nempe quae objective sint in signo, atque existere nequeant».

3. Gli *entia linguae*: le *Disputationes* II e IV

Nella *Disputatio* II *Prooemialis, De entibus linguae* Caramuel si occupa degli enti linguistici, ossia dei nomi, delle proposizioni e dei discorsi impossibili. Tali enti rientrano, al pari degli *entia rationis*, fra gli enti chimerici. Come aveva fatto a proposito della mente, anche rispetto alla lingua, distingue tre operazioni: la prima, che contrassegna le cose attraverso vocaboli e corrisponde all'apprensione, è detta denominazione. La seconda, che asserisce o nega, è detta predicazione. Infine, la terza è detta sillogismo. Caramuel ritiene che la lingua sia più potente della mente: essa, infatti, a differenza della mente che non può concepire gli enti di ragione può, con tutte e tre le sue operazioni, formare gli enti linguistici, che sono per la lingua ciò che gli *entia rationis* sono per l'intelletto e sono da annoverarsi fra gli enti chimerici.

Nell'articolo I Caramuel si occupa della prima operazione della lingua, la denominazione, e degli enti chimerici da essa fabbricati, ossia, delle parole non significanti (§. 1), equivoche (§.2), composte (§.3) e di quelle utilizzate in senso figurato, i tropi (§.4)[217].

La lingua, asserisce Caramuel, è più libera della mente, infatti, attraverso la sua prima operazione (la denominazione), impone i nomi non soltanto alle cose, ma anche alle 'non cose'. A differenza dell'intelletto, che non può operare senza un oggetto, la lingua può farlo. Inoltre, mentre non si dà verbo mentale privo di significato, nella lingua si possono reperire diverse parole prive di oggetto, cioè, non significanti[218]. Tra gli esempi proposti si trova la parola *Blitiri* [219].

La lingua, a differenza della mente, nella quale nessuna apprensione può risultare equivoca, cioè, significare indifferente questo o quell'oggetto, può formare parole equivoche. Che l'apprensione dell'intelletto non possa essere equivoca può essere provato in base a tre diverse considerazioni. La prima chiama in causa quanto detto

[217] *R R. R. Philosophia*, pa 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), Disputatio II Prooemialis (*De Entibus linguae*), pp. 84a-86b.

[218] *R.R. Philosophia,* cit., p. 84ab: «Primo in hoc mente liberior lingua est quod non solum rebus vocabula imponat, sed et non rebus. Intellectus non potest sine objecto operari; lingua potest. Nullum verbum mentale datur significationis expers; reperimus in lingua voces plurimas, quae objecto carent».

[219] Termine utilizzato nella tarda scolastica per indicare una parola priva di senso.

da Caramuel in precedenza, quando si è occupato dell'apprensione: non si danno apprensioni della mente che manchino di oggetto; dunque, non è possibile che il concetto di qualcosa di intellettuale sia equivoco. Infatti, se fosse equivoco dovrebbe mancare di oggetto, almeno per qualche tempo. La seconda nasce dalla considerazione della natura delle cose equivoche, ossia di quelle cose che hanno uno stesso nome, ma di cui la ragione realmente significata è del tutto diversa. L'esempio fornito da Caramuel è la parola 'ariete', che può indicare una costellazione, un animale o una macchina da guerra[220]. Nell'apprensione di 'ariete' l'oggetto dell'intelletto sarà o una costellazione o un animale o una macchina da guerra, ma non potrà essere composto da tutti e tre questi concetti, ossia, da oggetti del tutto diversi tra loro, perché in tal caso non significherebbe assolutamente nulla. Ma, come mostrato sopra, non si danno apprensioni della mente che manchino di oggetto; dunque, non è possibile che il concetto di qualcosa di intellettuale sia equivoco[221]. Infine, aggiunge Caramuel, la sua opinione è provata anche in base alla considerazione della natura dello stesso intelletto. Esso non può conoscere molte cose in quanto molte, invece può conoscerne molte al modo di una sola; ora le cose univoche possono essere concepite al modo di una sola; mentre le cose equivoche non possono esserlo, poiché sono supposte essere del tutto diverse[222].

La lingua a partire da due termini compone un terzo termine; per esempio, mettendo insieme le parole 'cavallo' e 'selvatico' 'cavallo selvatico', la mente non può farlo[223]. In secondo luogo, la lingua può congiungere termini che implicano contraddizione, come quando si dice Giove, dio del giorno, 'padre del giorno'[224]. In questo caso, spiega Caramuel si congiungono tre concetti distinti che non possono assolutamente

[220] Cfr. *R. R. Philosophia*, cit., p.84b: «Sicut non datur in intellectu expressa species quae objecto careat; nulla etiam datur, quae sit aequivoca, hoc est, indifferens ut significet hoc vel illud objectum […] Nulla mentis apprehensio objecto caret; atqui si esset aliqua aequivoca, deberet objecto carere saltem aliquandiu: ergo nulla est aequivoca. Probatur minor, vel demonstratur potius ex ingenio aequivocorum. Haec sunt quorum nomen est idem, ratio vero significata est omnino diversa. Demus ergo apprehensionem aliquam mentalem aequivocam: sit Aries, significabit machinam bellicam, animantem, atque costellationem».

[221] *Ivi*, p. 85a: «Atqui ostendi superius non dari mentis apprehensiones, quae objecto carerent: igitur non est possibilis conceptus aliquis intellectualis, qui sit aequivocus».

[222] *Ibidem*: «Probatur secundo mea sententiaex natura ipsius intellectus. Is non potest cognoscere plura ut plura, bene plura per modum unius; atqui univoca possunt concipi per modum unius […] aequivoca per modum unius concipi non possunt, quia supponuntur esse omnino diversa».

[223] *Ibidem*: «Componit lingua ex duo bus nominibus tertium, nunquam mens. Lingua dicit Equum-ferum et hinc Equiferum conservata utriusque vocis entitate».

[224] *Ivi*, p. 85b: «Secundo conjungit lingua contradictoria vel saltem illa quae contradictionem inferunt, ut quando dicit Diespiter hoc est Iupiter dies pater».

essere concepiti insieme: Giove, il giorno e la paternità[225]. Caramuel si sofferma sul concetto di paternità: questa, sottolinea il cistercense, suppone l'origine del vivente da un vivente, secondo una somiglianza di natura; per tale ragione, se si dice 'Giove padre del giorno', si dovrà concepire il giorno come un essere vivente e come un essere simile a Giove per natura, poiché altrimenti non sarebbe figlio di Giove e dunque non si potrebbe dire 'Giove padre del giorno'. Tuttavia, sottolinea Caramuel, non è possibile concepire Giove padre del giorno, poiché non si può apprendere che il giorno sia, allo stesso tempo, luce, qualità e sostanza vivente[226]. Il termine padre, aggiunge Caramuel, non può essere assunto nemmeno in senso traslato[227]: infatti, come mostra subito dopo la trattazione dei tropi (ossia di quelle espressioni usate secondo un significato diverso da quello comune), la mente non conosce le ironie o dissimulazioni, le metafore e le traslazioni, poiché le parole della mente hanno un significato necessario.

Nell'articolo II Caramuel si occupa delle predicazioni chimeriche e mostra come mentre la mente non può predicare cose impossibili riguardo a un soggetto, la lingua, che è più 'insolente', non solo lo può fare, ma lo fa anche frequentemente[228]. Caramuel fornisce diversi esempi di predicazioni chimeriche:

l'uomo è irrazionale; Dio non è ; Il ternario è quaternario; il quadrato è sferico[229].

Si tratta, sottolinea Caramuel, di predicazioni chimeriche e *enti di lingua*, che non dichiarano alcuna verità possibile o esistente. Da qui si conclude che non si chiamano chimeriche tutte le proposizioni false, ma solo quelle impossibili, poiché se fossero possibili non sarebbero chimeriche, ma reali[230]. In altre parole, mentre tutte le proposizioni chimeriche sono false, non tutte le proposizioni false sono chimeriche, giacché si possono dare proposizioni false, ma possibili.

---

[225] *Ibidem*: «Concipio Iovem, diem, patrem, tribus conceptibus distinctis: Diespitrem non possum concipere, nec conceptu qui coalescat his tribus».

[226] *Ibidem*: «Paternitas supponit originem viventis a viventi in similitudinem naturae, ergo concipis diem esse viventem, et natura esse similem Iovi, quia alias non esset Iovis filius. Concipias, per me stat; ego tamen concipere non possum, quia diem esse lucem et qualitatem et esse substantiam viventem non solum non comprehendere, sed nec apprehendere sufficio».

[227] *Ibidem*: «Dices Patris nomen sumendum esse non proprie, sed translatitie. Hoc tamen non sufficit, quia mens non potest translationes efficere».

[228] *Ibidem*: «Non posse mentem de subjecto impossibilia predicare superius vidimus; lingua mente insolentior non potest modo, sed et frequentius facit».

[229] *Ivi,* p. 85b: «Homo est irrationali. Deus non est, ternarius est quaternarius, quadratum est sphaericum».

[230] *Ivi*, pp. 85b-86a: «Omnes istae sunt paredicationes chimaericae atque Entia linguae, nullam nuntiantes veritatem possibilem aut existentem. Hinc collige non vocari chimaeras omnes propositiones falsas, sed illas solum quae impossibiles, quia si sint possibiles, non sunt chimaericae, sed reales».

Nell'articolo III Caramuel si occupa delle inferenze chimeriche. Come le proposizioni possono essere vere (asseriscono che la cosa è non solo come può essere, ma anche come è in realtà), false (enunciano la cosa come avrebbe potuto essere, non tuttavia come è) e chimeriche (enunciano cose impossibili), così le inferenze possono essere buone, cattive e chimeriche[231]. Una buona inferenza è un'inferenza necessaria e conforme alle leggi della logica: «corre dunque si muove». Una cattiva conseguenza è contraria alle leggi logiche e slegata: «Dio è, dunque, Pietro legge»; «il Sole brilla, dunque, Saturno sorge». Tali conseguenze, sottolinea Caramuel, sebbene siano cattive, sono relative a cose possibili, dunque, non sono chimeriche[232]. Infatti, spiega Caramuel, sono chimeriche quelle conseguenze che portano delle contraddizioni nella cosa o nell'origine. Esempi delle prime sono le seguenti inferenze: «Pietro corre, dunque Pietro non corre»; «Giovanni è, dunque, non è». Esempi delle seconde sono invece queste inferenze: «Ogni uomo corre, dunque qualche uomo non corre»; «ogni uomo è bianco, dunque Pietro non è bianco»; «se ogni uomo vive, nessun uomo vive»[233].

Caramuel precisa, inoltre, che in ogni inferenza bisogna distinguere la conseguenza dal conseguente. Il conseguente è la proposizione che è inferita, la conseguenza è il modo in cui è inferito. Si può dare il caso in cui la conseguenza è cattiva e il conseguente è chimerico, per esempio, la seguente inferenza: «ogni uomo è bianco, dunque qualche uomo è irrazionale». La conseguenza è chimerica, perché, se per assurdo il conseguente fosse vero, non contraddirebbe l'antecedente: infatti, la bianchezza e la razionalità non si inferiscono né si escludono l'un l'altra, ma sono estremi non legati[234].

---

[231] Cfr. *Ivi*, p. 86a: «Distinxi propositiones in veras, falsas et chimaericas. Verae sunt quae asserunt rem esse non solum ut esse potest, sed etiam ut revera est; illa dixi falsas quae enuntiabant rem ut esse poterat, non tamen ut erat: illas chimaericas, quae enuntiabant impossibilia. Eodem nunc modo illationem distinguo in bonam, malam te chimaericam».

[232] *Ibidem*: «Illatio bonam est quae necessaria, atque juxta legitimam Logicae legem, ut cum dicimus, Currit ergo movetur; mala quae disparat, ac inconnexa, tales hae, Dies est, ergo Petrus legit; Sol lucet, ergo Saturnus oritur. Sunt malae consequentiae sed de re possibili».

[233] Cfr. *Ibidem*: «Dicerentur chimaericae si inferretur contradictorium in re vel in radice, tales sunt Petrus currit ergo Petrus non currit: Ioannes est, ergo non est, quae sunt contradictiones formales; contradictiones in radices proxima vel mediata sunt hae. Omnis homo currit, ergo aliquis homo non currit; Omnis homo est albus, ergo Petrus non est albus; si omnis homo vivit, nullus homo vivit».

[234] Cfr. *Ivi*, p. 86ab : «Omnis homo est albus, ergo aliquis homo est irrationalis. Dico in hac illatione consequentiam esse malam, et consequens chimaericum. Consequentiam a conseguenti distinguere necessarium est: illud est propositio quae infertur, et illa modus quo infertur. Dixi illationem hanc esse malam non chimaericam, quia si per impossibile consequens esset verum non contradiceret antecedenti: ratio est, quia albedo et rationalitas, nec se inferunt nec se mutuo excludunt, sed sunt extremitates disparatae».

Infine, nell'articolo IV Caramuel precisa che i mostri dei discorsi e le chimere delle parole, che, per una maggiore chiarezza, sono stati distinti in tre classi (analizzate rispettivamente negli articoli I, II e III della *Disputatio* II *Prooemialis*), possono essere tutti ricondotti al giudizio. L'epiteto di Giove, "dio del Giorno", per esempio, come Caramuel ha mostrato in precedenza, ha un significato chimerico per il fatto che equivale a questo giudizio: Giove è il padre del giorno. Non può essere asserita nessuna parola chimerica, sottolinea Caramuel, che non sia o formalmente o virtualmente un'enunciazione, ossia gli sia equipollente; la stessa cosa, invece, sottolinea Caramuel, non può dirsi delle parole semplici come uomo, cavallo, leone, nelle quali niente può essere chimerico[235].

Caramuel nella *Disputatio* II ha dunque dimostrato che si danno enti di lingua; a questo punto occorre chiedersi se Dio, l'angelo e l'uomo conoscano gli enti di lingua, cioè, gli enti chimerici che pronuncia la lingua. Questo è l'oggetto della *Disputatio* IV. Caramuel ritiene che quasi tutte le ragioni che convincono che l'uomo conosce gli enti di lingua, dimostrano che tali enti sono conosciuti anche da Dio. Ci sono tuttavia alcune difficoltà, esposte e risolte nei paragrafi di cui si compone la *Disputatio* in oggetto.

Per provare che Dio conosce gli enti di lingua Caramuel chiama in causa anzitutto le parole della *Sapienza,* dove a proposito di Dio si dice: «conosce le sottigliezze dei discorsi e le soluzioni degli enigmi, conosce segni e mostri ancor prima che si producano»[236]. Di questa dichiarazione, come rileva lo stesso Caramuel, si era servito, senza alcuna efficacia, anche Giovanni di San Tommaso nell'*Ars logica*[237] per provare che Dio consoce gli enti di ragione, tesi che, come mostrato sopra, Caramuel non può certo condividere, dal momento che ritiene che Dio non possa conoscere tali enti. Infatti, nel libro della *Sapienza* non si parla delle sottigliezze, degli argomenti, dei segni e dei mostri della mente, con i quali si dovrebbero identificare, secondo la dottrina di Caramuel, gli *entia rationis*; ma dei segni e dei mostri dei discorsi. Dunque, conclude Caramuel, Dio intende i mostri dei discorsi,

[235] Cfr. *Ivi*, p. 86b: «Distribui sermonum monstra, atque vocum chimaeras in tres classes, majoris gratia claritatis. Addo nunc ad judicium universa reduci. Ratio est, quia haec vox Diespiter ex eo habet chimaericam significationem, quod aequivaleat huinc iudicio Iupiter est diei pater […] Hinc constat nullam vocem chimaericam asseri posse, quae non sit aut enunciatio formaliter, aut virtualiter, hoc est ipsi aequipolleat: quia in vocibus simplicibus, ut Homo, Equus, Leo chimaericum nil potest esse».

[236] Cfr. *Sap*. 8, 8.

[237] JOHANNES A SANCTO THOMA, *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi*, pa. 2, quest. 2, art. 5 (*Utrum Deus formet entia rationis*), in *Cursus philosophicus thomisticus*, cit., vol. I, pp. 307a-313b.

che il sapiente chiama enti linguistici[238]. Caramuel si sofferma, poi, sulla spiegazione di come Dio conosca quest'ultimi enti, e anche in questo caso ricorre a degli esempi; esempi che è utile analizzare perché aiutano a comprendere un discorso che, spesso, a causa della sua complessità, risulta non sempre facile da comprendere. Si prenda la seguente proposizione: «l'uomo è irrazionale»; Dio, spiega Caramuel, conosce l'essenza dell'uomo e l'essenza dell'irrazionalità e sa che sono termini che si contraddicono; sa, però, che, a livello umano, i due vocaboli, 'uomo' e 'irrazionale', sono congiungibili attraverso la copula 'è' e che, di conseguenza, nelle lingua si congiunge ciò che in se stesso non può essere congiunto. Da qui, tuttavia, non segue che Dio fabbrichi gli enti di ragione o che li conosca[239]. Quando Dio conosce l'uomo e l'irrazionale non forma un ente di ragione, poiché conosce le cose come sono in sé: conosce infatti che questi termini sono in se stessi incompossibili. Tuttavia, sono attualmente congiunti nel linguaggio. La stessa cosa può dirsi nel caso della congiunzione di parole contraddittorie o di proposizioni contraddittorie. Dio conosce gli estremi della contraddizione in due modi: in se stessi e nell'espressione chimerica[240].

Dopo aver mostrato che Dio, pur non potendo conoscere gli enti di ragione, che non esistono, può conoscere gli enti linguistici, Caramuel risponde ad una possibile obiezione. L'obiettivo polemico è dichiarato, si tratta, ancora una volta, di Gabriel Vázquez, il quale, pur negando che Dio possa conoscere e produrre *entia rationis*, ammette che essi possano essere conosciuti e fabbricati dall'uomo, cosa che Caramuel non può condividere. Infatti, se l'uomo conoscesse tali enti, necessariamente dovrebbe conoscerli anche Dio, per le ragioni che abbiamo visto sopra. Vázquez asserisce che gli enti di ragione non sono conosciuti da Dio, perché

[238] *R.R Philosophia*, pa 2. Prooemium (*De ente chimaerico*), Disputatio IV. Prooemialis (*Utum Deus; Angelus, et Homo cognoscant Emtia linguae, hoc est chimaerica quae lingua profert?*), p. 88a: «[…] Deus sermonum monstra vocum contradicentium intelligit, et cognoscit Entia linguae, quae a sapiente Entia linguae, seu monstra sermonum nominantur».

[239] *Ibidem*: «Homo est irrationalis, cognoscit comprehensive Deus essentiam hominis, et essentiam irrationalitatis, scit esse contradicentes terminos; cognoscit postea utrumque significari humanitus proprio vocabulo: percallet illa vocabula esse per copulam est conjungibilia, ac proinde in lingua illa coniungi, quae in se ipsis non possunt. Hinc autem non sequitur Deum facere Ens rationis aut cognoscere».

[240] *Ivi*, p. 88ab: «[…] quando cognoscit Deus nomine et irrazionale, ens rationis non format, quia cognoscit res ut sunt in se, cognoscit enim haec extrema datae praedicationis esse in se ipsis incompossibilia, actualiterque in prolatione copulari […] Deum cognoscere extrema contradictoria bifariam, in se ipsis et in prolatione chimaerica in se ipsis sine connexione ».

tali enti non si danno[241]; e su questo Caramuel non può che essere d'accordo. Tuttavia, Vázquez ritiene anche, e ciò contrasta con quanto asserito in precedenza da Caramuel[242], che tali enti siano conosciuti e fabbricati dell'uomo. Caramuel replica sottolineando quanto ha già asserito in precedenza: se gli enti di ragione fossero conosciuti dall'uomo, non potrebbero non essere conosciuti anche da Dio[243]. Non si può non riconoscere, però, e lo fa lo stesso Caramuel, che Vázquez ha colto una difficoltà importante, sulla quale è necessario riflettere. Infatti, sottolinea Caramuel, sebbene non si diano enti di ragione, si danno enti linguistici, rispetto ai quali la difficoltà è la stessa[244], dal momento che, al pari degli enti di ragione, anche gli enti linguistici sono da annoverarsi tra gli enti chimerici e, in quanto tali, impossibili. La difficoltà nasce dalla considerazione del fatto che il ragionamento di Caramuel a proposito degli *entia rationis* – Dio non conosce tali enti,dunque non li fabbrica – si potrebbe ritorcere, nel caso degli enti di lingua, asserendo che Dio, nella misura in cui conosce le chimere della lingua, le fabbrica anche. Caramuel risolve la difficoltà asserendo, fra le altre cose, che Dio conosce dall'eternità, con la sua intelligenza semplice, che i termini delle proposizioni chimeriche non possono essere congiunti realmente, ma possono essere congiunti, per mezzo della parola, dall'uomo. Perciò Dio, quando conosce quei termini, che sono incongiungibili in modo reale, ma sono congiunti con la parola, non deve essere sospettato di una conoscenza chimerica, perché conosce la cosa come è in sé. Dunque, quando conosce le cose chimeriche che pronuncia la lingua, non forma chimere[245]. Infine, Caramuel precisa che Dio, quando conosce cose false, non sbaglia e, quando conosce cose mendaci, non mente. Dunque, se anche conoscesse gli enti di ragione, non li fabbricherebbe. Infatti, come conoscere che l'asserto «l'uomo è verde», è falso non significa sbagliare, così

[241] Cfr. G. VÁZQUEZ, *Commentariorum, ac disputationum in primam partem sancti Thomae, tomus secundus*, Lugduni, Sumptibus Iacobi Cardon, 1631, disp. CXVIII, cap. 4, n. 11, p. 43a.
[242] Cfr. *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemiun (*De Ente chimaerico*), Distutatio I Prooemialis (*De Entibus rationis*), art. III, pp. 80b-84b.
[243] *Ivi*, p. 89a: «Entia rationis non cognosci a Deo asserit Vazquez, assentior, non quod illa dentur et Divinam intelligentiam fugiant, sed quia talia non dantur; unde etiam adjungo ea si a nobis fabricarentur, a Deo non posse non cognosci».
[244] *Ivi*, p. 89a: «Caeterum licet Entia rationis non dentur, linguae Entia dantur, de quibus ipsissima est difficultas».
[245] Cfr. *Ivi*, p. 89b: «[…] ab aeterno cognovit Deus propositionis chimaericae terminos realiter coniungi non posse, posse tamen vocaliter, et hoc sua simplici intelligentia, imo et scientia visionis intuetur illos ab homine vocaliter conjunctum iri, ergo cognoscit rem ut est in se, nec de notitia chimaerica arguendus venit Deus, quando cognoscit illos terminos, qui realiter sunt inconiungibiles, vocaliter iungendos esse».

conoscere le cose chimeriche non significa fabbricarle[246]. Si noti lo sviluppo dell'argomentazione, che si articola e si approfondisce secondo una distinzione implicita fra il caso degli *entia rationis* e quello degli *entia linguae*.

Resta tuttavia da rispondere a un'ultima domanda, decisiva:

> Pertineantne entia linguae ad contemplationem Metaphysicam?[247]

Caramuel risponde affermando che gli enti di lingua non costituiscono, ciò al pari degli *entia rationis*, l'oggetto diretto e proprio della metafisica, ma rientrano in qualche modo nella sua considerazione come oggetto indiretto. Infatti, non appartiene al concetto quidditativo delle parole significanti che possano essere unite chimericamente e, poiché la metafisica contempla soltanto le quiddità delle formalità, allora i 'mostri' di lingua non spettano per sé alla sapienza metafisica. Tuttavia, la loro conoscenza è richiesta indirettamente[248].

Conclusioni

Alla fine di questa disamina, vorrei svolgere alcune considerazioni conclusive, miranti a sottolineare l'interesse della trattazione caramueliana degli *entia rationis* e le ragioni di tale interesse. Ritengo infatti che la questione degli enti di ragione costituisca, in ragione della centralità che essa rivestiva per Caramuel, almeno al momento della composizione della *Rationalis et realis philosophia*, una delle possibili modalità di accesso al pensiero dell'autore e alle fonti che lo hanno alimentato.

In primo luogo, Caramuel, infatti, non solo effettua un uso imponente delle principali fonti in materia, ma mostra di conoscere nei dettagli il dibattito che, a partire da

[246] *Ivi*, p. 90b: «[…] cognoscere esse falsum assertum hoc Homo est viridis, non est falli; sic cognoscere chimaera non est ea fabricari».
[247] Cfr. *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemiun (*De Ente chimaerico*), Distutatio IV Prooemialis (*Utrum Deus, Angelus, et Homo cognoscant entia linguae, hoc est chimaerica quae lingua profert?*), p. 90b.
[248] *Ibidem*: «[…] est extra conceptum quiditativum vocum significantium quod possint chimaerice uniri; cumque; Metaphysica tantum contempletur formalitatum quiditates, hinc est quod *Monstra-linguae* ad Metaphysicam sapientiam non spectent per se: indirecte tamen exigitur illorum cognitio».

Suárez, si era prodotto intorno alla natura di questi enti e alla possibilità di includerli o meno nella trattazione metafisica. Se il punto di riferimento principale è senz'altro e naturalmente Suárez, al quale si richiama spesso anche implicitamente[249], Caramuel, come ho tentato di mostrare sopra, conosce tanto gli antecedenti, quanto gli sviluppi che la questione aveva avuto dopo il 1597. Infatti, cita Cajetano e Capreolo e discute abbastanza diffusamente le tesi di Hurtado de Mendoza, Vázquez e Fonseca.

In secondo luogo, e soprattutto, come accennato nella parte iniziale del capitolo, la trattazione relativa agli *entia rationis* costituisce un momento capitale nell'economia interna della metafisica caramueliana. La metafisica si occupa dell'ente, ossia di ciò che esiste[250], ragion per cui, se si dessero *entia rationis*, essa dovrebbe occuparsi anche di essi. La trattazione dedicata agli enti di ragione costituisce il punto di partenza necessario della metafisica caramueliana, e Caramuel lo dichiara esplicitamente: la possibilità stessa di raggiungere la verità, anima della sua ricerca, sarebbe preclusa a chi si imbattesse nell''oceano chimerico'degli enti impossibili. Punto di partenza imprescindibile di ogni metafisica è dunque la domanda circa l'esistenza degli *entia rationis*. Certo, a tale domanda, se si intende proseguire nella ricerca della verità, occorrerà rispondere negativamente, pervendendo, dunque, all'esclusione dal campo di investigazione della metafisica degli *entia rationis*, attraverso il riconoscimento della loro inconcepibilità. Gioverà – assicura Caramuel – persuadere di tale verità, affinché alla brevità della vità, che risulta appena sufficiente per formare idee vere delle cose, non si aggiunga una sfortuna ancora maggiore, il naufragio nell'oceano chimerico delle cose impossibili e la disperazione che conseguirebbe da un tale naufragio di fronte all'impossibilità di poter raggiungere una qualche verità. L'esclusione della possibilità di concepire le entità impossibili è, quindi, il presupposto della ricerca della verità; donde l'importanza e la priorità dell'indagine relativa agli enti chimerici e, fra questi, gli *entia rationis*. La metafisica, infatti, come si legge nell'*incipit* della seconda parte della *Rationalis et*

[249] Non sfugge, infatti, il continuo rimando alle posizioni del *Doctor Eximius*: le opinioni comuni, cui Caramuel fa spesso riferimento, sono espressione, seppur in forma semplificata e implicita, delle posizioni di Suárez.

[250] Cfr. *R.R. Philosophia* pa. 2, p. 92: «Oritur ens a verbo sum, et significat idem ac existens».

Realis Philosophia, non ha altro scopo se non quello di conoscere le cose come sono in se stesse[251].

L'importanza della questione, per Caramel, emerge tuttavia, anche per la sua persistenza diacronica. Essa sarà trattata nella sua ultima opera, il *Leptotatos*[252]. Ma già, diversi anni prima, nella *Metalogica* (II volume della *Theologia rationalis*, edito nel 1654-1655)[253] Caramuel, riproponeva la posizione secondo cui gli enti di ragione non sono conoscibili dall'intelletto umano e, in quanto non sono conoscibili, non esistono. Una posizione questa, che a partire dalla *Rationalis et Realis Philosophia*, sarà mantenuta costantemente dal filosofo.

Ora, codesta pesistenza è essenziale per comprendere un motivo assolutamente centrale dell'interesse di Caramuel per la metafisica cartesiana, così come documentano in modo cristallino le *Animadversiones in meditationes cartesianas*: qui, infatti, il riferimento alla questione degli *entia rationis* costituisce un punto di vista privilegiato per inquadrare la critica caramueliana alla metafisica cartesiana. Nel cuore della metafisica di *Meditatio* III, infatti, secondo Caramuel, come vedremo, si insinua proprio l'ammissione degli *entia rationis*: con essi, infatti, secondo l'interpretazione caramueliana, devono identificarsi le idee materialmente false di *Meditatio* III. Sarà proprio tale identificazione, insieme al riconoscimento (certo incontestabile) della dipendenza dell'apparato probatorio di *Meditatio* III dal concetto di idea materialmente falsa, a rendere invalide, agli occhi di Caramuel, le dimostrazioni in essa contenute.

Si può quindi a buon motivo sostenere che la questione degli *entia rationis* costituisce, se non il principale, certo uno dei maggiori assi di collegamento fra le prime riflessioni metafisiche di Caramuel, ancora in prevalenza centrate sui problemi dibattuti nella scolastica del suo tempo, confluite nel monumentale progetto della *Rationalis et realis philosophia*, e il suo interesse nei confronti delle nuova

[251] Cfr. *R.R. Philosophia* pa. 2, p. 65: «Metaphysices finis et scopus nullus est alius quam cognoscere res ut sunt in se».

[252] *Leptotatos*, diss. 2, pa 2. (*De parontibus, et Pseudontibus quae Entia rationis a Latinis vocantur*), pp. 88-119. Sulla questione degli *entia rationis* nel *Leptotatos*, cfr. D. D. NOVOTNY**,** *Ens rationis* in Caramuel's *Leptotatos* (1681) in J. SCHMUTZ, P. DVOŘÁK (ed. by), *Juan Caramuel Lobkowitz: The Last Scholastic Polymath*, Prague, Filosofia (Nakladatelství Filosofického ústavu ČR), 2008, pp. 71-84.

[253] Cfr. *Metalogica,* libr. II Paralogicus, pp. 43-77. Nella *Mathesis biceps vetus et nova*: p. LXXVI). Nota I. De abstratione arithmetica. Num. XLI. «[…] Dari rationis entia communis affirmat opinio, quam esse falsam in Metalogicis evidenter ostendo».

metafisica proposta da Descartes nelle *Meditationes de prima philosophia* e che lo indussero alla loro confutazione[254].

Del resto è lo stesso Caramuel ad indicarci questa pista, nelle *Animadversiones*, allorché su due punti si richiamerà alla trattazione contenuta nella 'sua metafisica': la tesi della non esistenza degli *entia rationis*, appunto, e quella dell'onnipotenza divina. Entrambe queste tesi erano state dimostrate nella II parte della *Rationalis et Realis Philosophia.*

[254] In questo senso l'analisi che ho qui svolto e che proseguirò nel capitolo successivo mi sembra confermare un'intuizione di Jean François Courtine, che, muovendo dalla constatazione che la negazione dell'esistenza di enti di ragione rappresenta il punto di maggior rottura delle *Animadversiones* nei confronti di Descartes, individuava proprio in un'indagine su tale questione la pista di ricerca più feconda per gettare nuova luce sulle *Animadversiones*: cfr. J.-F. COURTINE, *Compte-rendue* a Pastine [1972], in BC IV (1975), pp. 271-273.

APPENDICE

L'onnipotenza divina

La questione dell'onnipotenza divina, nella prospettiva particolare relativa al potere di Dio rispetto al passato, è oggetto della *Disputatio* V (*Utrum detur potentia ad praeteritum*), del libro VII. Caramuel si pone qui l'obiettivo di chiarire se si dia o meno una potenza rispetto al passato, dapprima in relazione all'uomo, successivamente in relazione a Dio.

Caramuel prendeva così parte ad una controversia di lunghissima data, forse ancor più di quella degli *entia rationis*. Riscontrabile nello stesso Aristotele, che nel capitolo 2, del VI libro *dell'Etica nicomachea* aveva asserito che non si dà alcuna potenza rispetto al passato[255], essa era stata al centro di numerose discussioni in età medievale (basti pensare a San Pier Damiani[256]), fino ad arrivare a quella che sembra essere la fonte diretta di Caramuel sulla questione, Graziano di Monforte ed i suoi *Assiomi filosofici*[257].

Questi aveva negato la potenza di Dio rispetto al passato, riconoscendo, anzi, in tale negazione un assioma comune a tutti i teologi, fra i quali faceva rientrare lo stesso Aristotele[258]. Il punto di vista di Caramuel sulla questione nasce, dunque, anzitutto, da un confronto critico e un'opposizione a Graziano[259] e, di conseguenza, all'ingombrante autorità di Aristotele.

---

[255] ARISTOTELES, *Etica nicomachea*, VI, 2, 1139b 5-15.

[256] PETRUS DAMIANUS, Opusculum XXXVI (*De divina Omnipotentia in reparatione corruptae, et factis infectis reddendis*), 4, PL 145, 601-602 (Cap. IV: *Quomodo possit fieri, ut quod factum est, non sit factum*).

[257] Gratianus Monfortius, appartenente all'ordine dei cappuccini, lettore di filosofia e teologia, morì nel 1650. L'opera qui citata da Caramuel è: *Axiomata philosophica, quae passim ex Aristotele circumferri et in disputationum circulis ventilari solent; Multiplici distinctionum genere, variaque eruditionis suppelectile illustrata (...) Opus novum et antiquum, ex reconditis probatissimorum Auctorum monumentis erutum, et in optimum ordinem per litteras digestum*, Antverpiae, Ex Officina Plantiniana, Apud Balthasarem Moretum, et Viduam Ionnis Moreti, et Io. Meursium1626.

[258] GRATIANUS MONFORTIUS, *Axiomata philosophica*, cit., p. 496: «Nulla datur potentia ad praeteritum. Commune est theologorum axioma: quod etiam allegari solet ex Aristotele, 6 Ethicor. Cap. 2 ubi ex Agathonis sententia probat, ipsum etiam Deum, ea quae facta sunt atque peracta, non posse facere infecta».

[259] Caramuel sembra conoscere di prima mano la trattazione relativa al potere di Dio rispetto al passato contenuta negli *Axiomata* di Graziano, come dimostrano, fra le altre cose, la citazione puntuale del luogo in questione, oltre che quella di un passo di San Girolamo, sulla verginità, contenuto nella lettera XXII ad Eustochio, che si trovava, a sua volta, citato proprio a pag. 496 degli *Axiomata* di Graziano.

Nella disputatio V, *Utrum detur potentia ad praeteritum,* Caramuel analizza la questione della potenza rispetto al passato, ossia della capacità di cambiare un'azione passata, in rapporto all'uomo e a Dio. Anzitutto, chiarisce che si tratta di una questione molto difficile se non si intendono radicalmente l'essenza e la quiddità dell'eternità; facile se si distingue in maniera esatta il tempo dall'eternità[260]. È su questa distinzione, in effetti, che si radica, come mostrerò, la soluzione di Caramuel.

Rispetto all'uomo, Caramuel distingue fra una potenza fisica e una potenza intenzionale riguardo al passato, per poi riconoscergli solo la seconda[261]. Attribuisce, invece, a Dio pieno potere rispetto al passato: «nullum est pratereritum, quod non possit divinitus fieri non praeteritum». Si tratta di una conclusione che, come lo stesso Caramuel rileva, erano molti a negare[262] e che altri, invece, concedevano ma soltanto in senso diviso: «Haec assertio a plurimis negatur, qui terminos eius non percallent; alii illam distinguunt, et in sensu diviso concedunt, in compositio negant»[263]. Caramuel si richiama così alla distinzione tradizionale fra senso diviso e composto[264], per concedere a Dio la potenza rispetto al passato in entrambi i sensi, sebbene, come mostrerò a breve, sotto alcune restrizioni.

Per comprendere meglio la questione, occorre chiarirne i termini; per tale ragione, Caramuel, nel corso della trattazione, distingue da un lato, il tempo dall'eternità e, dall'altro, tre diversi significati da assegnare al senso diviso e a quello composto.

---

[260] *R. R. Philosophia*, pa. 2, lib. 7, disp. 5 (*Utrum detur potentia ad praeteritum?*), p. 412a : «Quaestio est valde difficilis, si non intelligamus radicitus essentiam et quiditatem aeternitatis; facilis, si semel tempus aeternitate exacte distinguamus».

[261] Ivi, p. 412b: «Si homo durat tempore, non habet potentiam physicam ad praeteritum, habet intentinalem».

[262] Si tratta della tesi canonica nella teologia cattolica, da Agostino a Tommaso. Cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *Contra Faustum*, XXVI, 5, PL 42, coll. 481-482; CSEL 25.1, 732, l. 22-734, l. 2 ; THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 25, art. 4 (*Utrum possit facere quod ea quae sunt praeterita, non fuerint*).

[263] *R. R. Philosophia*, pa. 2, lib. 7, disp. 5 (*Utrum detur potentia ad praeteritum?*), p. 414a.

[264] La distinzione fra senso diviso e composto era utilizzata nella teologia scolastica in riferimento al libero arbitrio per sottolineare come la libertà dei contrari fosse esercitabile in riferimento a istanti temporali diversi e non al medesimo istante (punto di ancoraggio di tale dottrina era la logica aristotelica, secondo la quale due atti differenti possono prodursi solo in successione). Duns Scoto riprese tale terminologia, ma ne alterò in parte il significato parlando di un senso diviso "modificato", che si poteva verificare in riferimento a uno stesso istante temporale. I gesuiti, poi, identificarono la dottrina scotista del senso diviso applicato allo stesso istante con il senso composto aristotelico, riconoscendo, in tal modo, la possibilità di una libertà sincronica in senso composto, cioè, di una potenza che conserva il potere di agire altrimenti nello stesso momento dell'azione (Cfr. J. SCHMUTZ, *Dal senso diviso al senso composto*, in F. P. ADORNO – L. FOISNEAU (a cura di), *L'efficacia della volontà nel XVI e XVII secolo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002 pp, 72-76).

Mentre nel tempo si danno molteplici istanti successivi, l'eternità è, invece, costituita da un unico *nunc*, nel quale coesistono presente, passato e futuro[265]. Quando diciamo ora − precisa Caramuel − non intendiamo questo ora di tempo, ma questo ora (*nunc*) di eternità[266]. Chiarisce così l'orizzonte all'interno del quale, a suo avviso, può essere posta e risolta positivamente la domanda circa la potenza di Dio rispetto al passato.

Il senso composto può essere inteso secondo tre diverse accezioni: si dà un senso composto intrinseco, estrinseco o misto. Lo stesso vale per il senso diviso[267]. La potenza di Dio rispetto al passato può essergli negata solo nel senso composto estrinseco (che compone l'operazione con la non operazione), ma non negli altri sensi (il senso composto intrinseco unisce la potenza di operare con la potenza di non operare; quello misto la potenza di operare con la non operazione o, viceversa, la potenza di non operare con l'operazione)[268]. Prendendo in considerazione l'esempio che è lo stesso Caramuel a proporre, attribuire a Dio potenza rispetto al passato in senso composto estrinseco significa attribuirgli la capacità di far sì che Adamo, che è stato creato nell'istante A, in quello stesso istante, contemporaneamente, sia stato e non sia stato creato, ossia, sia esistito e non sia esistito[269]. Ma questo non può esser fatto neanche da Dio, infatti, non si dà alcuna causa (creata o increata) che possa comporre due termini contraddittori[270]. In altre parole, Dio può far sì che Adamo nell'istante A sia esistito e può fare anche che nell'istante A non sia esistito; tuttavia non può fare che nell'istante A, allo stesso tempo, sia esistito e non sia esistito. Dio conserva, però, la potenza rispetto al passato in senso composto intrinseco, cioè, la potenza di creare o non creare Adamo nell'istante A. Allo stesso tempo, conserva anche la potenza in senso composto misto, poiché nell'istante di eternità nel quale

---

[265]Cfr. *Ivi*, p. 414b: «Non dantur plura instantia in aeternitate, sed tota aeternitas est unum nunc». Cfr. anche *Mathesis audax*, cit., pa. 3, th. 15, p. 114: «Aeternitas est duratio omnino simultanea; Tempus, duratio omnino successiva».

[266] *Ivi*, p. 414a: «Cum dicimus nunc non intelligimus hoc nunc temporis […] cum dicimus nunc intelligimus hoc nunc aeternitatis».

[267] *Ivi*, p. 417a: «[…] animadvertendum est, eundem [sensum compositum] esse triplicem nimirum intrinsecum, extrinsecum et mixtum […] His tribus sensibus expositis correspondet tres sensus divisi».

[268] *Ibidem*: «Sensus conpositus intrinsecus componit potentia operandi cum potentia non operandi […] Sensus compositus extrinsecus componit operatione cum non operatione […] Sensus compositus mixte componit terminum extrinsecum cum intrinseco, nimirum potentia operandi cum non operatione, vel potentiam non operandi cum operatione».

[269] *Ivi*, p. 416b: «[…] posse Deum facere quod Adamus in instanti A fuerit, et posse etiam facere, quod in instanti A non fuerit: non tamen posse facere quod in instanti A simul fuerit et non fuerit».

[270] *Ivi*, p. 417a: «Si agamus sensu composito pure estrinseco, nec ad praeteritum, nec ad praesens, nec ad futurum habet potentiam Deus […] nulla enim datur causa (creata aut increata) quae possit componere duos treminos contradictorios».

liberamente produce Adamo, ha la potenza di non crearlo. In questo senso Dio può dunque cambiare il passato e fare in modo che Adamo, che è esistito nell'istante A, non sia esistito in quell'istante, ossia, che non sia passato. Ma tale potere può essere riconosciuto a Dio solo a patto di riconoscergli, al contempo, una durata eterna, cioè infinitamente simultanea, e di distinguere il tempo dall'eternità: è, infatti, nell'ora (*nunc*) dell'eternità che Dio può cambiare il passato, giacché in questo *nunc*, che ha una durata simultanea e non successiva, coesistono presente, passato e futuro. Nell'eternità, infatti, non si dà né un prima, né un dopo, ma sono contemporaneamente presenti tutti gli istanti di tempo.

Caramuel propone dunque nella *Rationalis et Realis philosophia* una dottrina radicale dell'onnipotenza divina, che rende l'azione di Dio rispetto al passato equipollente rispetto all'azione sul futuro: a Dio nulla è impossibile anche rispetto al passato, tanto in senso diviso, quanto in senso composto (intrinseco e misto), ad eccezione della composizione dei termini contraddittori (Dio non può fare che in un dato istante, allo stesso tempo, Adamo sia esistito e non sia esistito). Si comprende dunque perfettamente – ed anzi trova una piena giustificazione – la dichiarazione della disputatio II Prooemialis *De entibus linguae*: «Ideo Deo plura ego concedo quam veteres, quam recentiores»[271].

Semmai, quel che resta da capire è come una tale affermazione, e la stessa dottrina dell'onnipotenza divina, si concilino con la dottrina degli *entia rationis*, con la quale il cistercense sembrava invece muoversi nella direzione opposta, quella, cioè, di una limitazione del potere di Dio: l'ente di ragione, infatti, secondo Caramuel, è tale da non poter esistere neanche per mezzo della potenza assoluta di Dio[272]; problema che mi sembra tanto più rilevante se si considera che, di fatto, Caramuel sembra non avvedersene in alcun modo.

È interessante peraltro rilevare, come meglio mostrerò dopo, come tale concezione dell'onnipotenza divina sarà esibita da Caramuel, nel *Principium* XXXII delle *Animadversiones in meditationem* III, contro Descartes e, in particolare, contro la tesi dell'irreversibilità del passato legata al *cogito* e all'impossibilità di ingannarsi circa

[271] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*) Disputatio II Prooemialis (*De Entibus linguae*), art. II, p. 85a.

[272] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), Disputatio II Prooemialis (*De Entibus rationis*), p. 81a: «Ens rationis […] illud, quod objective est in intellectu, subjective autem nec de potentia absoluta Dei potes existere».

la propria stessa esistenza, in cui Caramuel vedrà una deroga all'onnipotenza di Dio. Un fatto, in certa misura, paradossale, se si tiene conto che l'autore delle *Meditationes* era anche l'autore della teoria della creazione delle verità eterne; e questo tanto più se si pensa che tale teoria Caramuel poteva leggerla, senz'altro, nelle *Quintae responsiones*, testo a lui noto grazie alla *Disquisitio*. Nelle *Quintae responsiones* si trovava, infatti, la prima formulazione pubblica di quella teoria che, sino ad allora, Descartes non aveva rivelato che nella corrispondenza.

CAPITOLO II

L'incontro con la metafisica cartesiana: Le *Animadversiones in Meditationes cartesianas* (1644)

Le *Animadversiones,* il cui titolo completo è *Animadversiones in Meditationes cartesianas, quibus demonstratur clarissime nihil demonstrari a Cartesio,* costituiscono una serie di obiezioni contro le *Meditationes de prima philosophia* (1641) del filosofo francese René Descartes, attraverso le quali Caramuel si propone di mostrare il fallimento dell'impresa cartesiana, come emerge dal titolo: *Osservazioni contro le meditazioni cartesiane, nelle quali si dimostra in maniera chiarissima che Descartes non ha dimostrato nulla*.

Nel presente capitolo, in primo luogo, fornirò una breve descrizione del manoscritto (d'ora in poi *ms*) delle *Animadversiones*, nella quale mi soffermerò in particolar modo sulle ragioni della sua datazione e sull'articolazione del testo (§ 1); in secondo luogo, affronterò brevemente la questione della collocazione delle *Animadversiones* all'interno della produzione metafisica di Caramuel (§ 2). Infine, proporrò un'analisi testuale delle *Animadversiones*, nella quale mi soffermerò sui principali nuclei tematici che percorrono il testo (§ 3) e sulle singole questioni affrontate in ciascun gruppo di *Animadversiones* (§§ 4, 5, 6 e 7). Una considerevole attenzione sarà rivolta alla critica caramueliana delle prove cartesiane dell'esistenza di Dio, in rispondenza all'importanza che tale questione occupa nelle *Animadversiones*.

1. Le *Animadversiones*: descrizione del *Ms*

Il *ms* delle *Animadversiones* è conservato presso l'Archivio storico diocesano di Vigevano, con collocazione: *Fondo Caramuel,* busta 36, fascic. 26[273].

Esso consta di 25 fogli in carta (mm 217x170) scritti su *recto* e *verso*[274].

[273] L'attuale collocazione è il risultato di un'opera di riordinamento dei manoscritti caramueliani realizzata da Emilia Mangiarotti. La collocazione precedente era: A.C.V. p. q. busta 1.

La sua redazione, come meglio mostrerò in seguito, si colloca tra il 1644, data cui risale con ogni probabilità la parte più cospicua del testo, e il 1653: sono documentabili, infatti, alcune addizioni successive alla prima stesura.

I fogli sono tutti vergati a inchiostro nero da un'unica mano, con ogni probabilità quella di Caramuel[275], tranne quattro, che presentano un'altra grafia.

Nel testo vi sono numerose cancellazioni (in alcuni casi, di sezioni intere del testo) e integrazioni inserite a margine; risulta tuttavia ben leggibile e, tuttora, in buono stato di conservazione.

Il titolo completo è: *Caramueli Lobkowitzi Animadversiones in Meditationes cartesianas, quibus demonstratur clarissime nihil demonstrari a Cartesio.*

Il *ms*, allo stato attuale, comprende solo quattro gruppi di *animadversiones*, ciascuna delle quali reca un titolo a sé, nel quale viene indicata la meditazione oggetto di analisi: *Animadversiones: In Meditationem III: De Deo, Quod Existat*; *Animadversiones: In Meditationem IV: De Vero et Falso*; *Animadversiones*: *In Meditationem V: De Essentia Rerum Materialium*; *et Iterum De Deo, Quod Existat*; *Animadversiones: In Meditationem VI: De Rerum Materialium Existentia, et Reali Mentis a Corpore Distinctione*.

L'*incipit* delle *Animadversiones in Meditationem* III presenta due versioni, una delle quali è interamente barrata. L'*incipit* barrato è preceduto da un frammento relativo a *Meditatio* II, anch'esso barrato.

L'articolazione interna delle singole *animadversiones* presenta una struttura ricorrente. Esse si scandiscono, infatti, secondo una suddivisione in *Principia*[276], dove ciascun *Principium* identifica una specifica questione del testo delle *Meditationes* che sarà oggetto d'analisi; in tre casi, all'enumerazione e discussione dei *Principia* segue una *Demonstratio* (*Animadversiones in meditationem* III, V e VI); infine, in due casi, all'articolazione dei *Principia* seguono una serie di *Solutiones* (*Animadversiones in meditationem* III) e *Assertiones* (*Animadversiones in*

[274] La numerazione, a matita in cifre arabe, è recente (XXI secolo) ed è stata eseguita dall'archivista Emilia Mangiarotti.

[275] La prova è che la grafia coincide con quella degli altri documenti manoscritti di Caramuel conservati presso l'archivio di Vigevano, molti dei quali recano la sua firma. Ho potuto verificare questo dato, segnalato da D. PASTINE, *Caramuel contro Descartes*, cit., p. 182, attraverso un confronto testuale condotto *in loco*.

[276] Ad eccezione delle *Animadversiones in meditationem* IV. La struttura, però, risulta analoga a quella delle altre tre *animadversiones*. Infatti, procede sempre isolando una serie di proposizioni, che identificano specifiche questioni trattate nelle *Meditationes*.

meditationem IV). Inoltre, a partire dal *principium* II delle *Animadversiones in meditationem* III, Caramuel, per identificare i singoli passi delle *Meditationes* da lui analizzati, utilizza la dicitura *num*., seguita da una numerazione in cifre arabe.

Al *ms* delle *Animadversiones* va collegato un altro manoscritto, anch'esso conservato a Vigevano. Si tratta dell'*Index positionum quae sunt per se notae Cartesio*. In esso sono riportati i *Principia*, le *Demonstrationes* (sotto forma di titolo) e le *Assertiones*[277] che scandiscono il testo di ciascuna *animadversio*. Esso consta di 4 fogli scritti su *recto* e *verso.* La grafia non è quella di Caramuel, ma sembra coincidere con quella dei quattro fogli delle *Animadversiones* non di mano di Caramuel[278]. Esso presenta delle cancellazioni, ma risulta leggibile e in buono stato di conservazione.

Tale *Index* consente di ipotizzare che il *ms* delle *Animadversiones* sia giunto fino a noi mutilo e che comprendesse anche le *animadversiones* relative alle prime due meditazioni*,* attualmente assenti. In esso, infatti, sono riportati anche i titoli[279] e i *Principia* delle *Animadversiones in Meditationem* I e II. L'*Index*, nella misura in cui ci consente di avere un'idea, sebbene approssimativa, del contenuto delle due *Animadversiones* mancanti, costituisce, quindi, un testo di importanza tutt'altro che secondaria. Che esso consentisse di supportare l'ipotesi di un'originaria completezza delle *Animadversiones* è tesi già avanzata a suo tempo anche da Dino Pastine, cui si deve la prima pubblicazione del *ms* delle *Animadversiones*, che integrava la sua conclusione sulla base dell'argomento secondo cui «nelle *Animadversiones* contro la Med. III, Caramuel fa riferimento alle critiche da lui rivolte alla Med. I; altrove richiama la Med. II e la Synopsis››[280]. Effettivamente nelle *Animadversiones in Meditationem* III sono presenti sia il richiamo da parte di Caramuel alle sue osservazioni contro *Meditatio* I[281], sia diversi riferimenti a *Meditatio* II[282] e a *Synopsis*[283]. Ma, a mio giudizio, l'elemento decisivo in favore dell'ipotesi secondo cui originariamente il manoscritto comprendeva anche le osservazioni contro

[277] *Principia*, *demonstrationes* e *assertiones* sono riprodotti quasi alla lettera, salvo insignificanti variazioni sintattiche.
[278] Cfr. *supra*, p. 138. Secondo Pastine, l'*Index* sarebbe scritto dalla mano di un segretario. Cfr. D. PASTINE, *Caramuel contro,* cit., p. 183.
[279] *Meditatione* [sic] I: *De iis, quae in dubium revocari possunt*; *Meditatione* [sic] II: *De natura Mentis humanae: quod ipsa sit notior, quam Corpus*.
[280] D. PASTINE, *Caramuel contro Descartes,* cit., p. 183 nota n. 21.
[281] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones in meditationem* III, p. 158.
[282] Cfr. *Ivi*, p. 178, 182, 190.
[283] Cfr. *Ivi*, pp. 176.

Meditatio I e II, è un altro. L'ispezione condotta *in loco*, infatti, mi ha permesso di individuare, all'interno del *ms* delle *Animadversiones*, un foglio manoscritto, barrato, in cui si trova la parte finale delle *Animadversiones in Meditationem* II e l'*incipit* delle *Animadversiones in Meditationem* III (che presenta, dunque, due diverse versioni, una delle quali è, appunto, barrata)[284].

Il *ms*, allo stato attuale, presenta, dunque, oltre al foglio barrato, quattro gruppi di *animadversiones*: *Animadversiones in meditationem* III; *Animadversiones in meditationem* IV; *Animadversiones in meditationem* V; *Animadversiones in meditationem* VI.

Si può, inoltre, ipotizzare che del *ms* sia andata perduta, oltre alla parte relativa alle osservazioni contro *Meditatio* I e II, anche una parte nella quale Caramuel aveva trascritto per intero le *Meditationes*, dando una propria ripartizione interna in passi, che ha poi numerato[285]. In effetti, nelle *animadversiones* rimaste, i passi delle *Meditationes* discussi da Caramuel sono introdotti dalla dicitura *num*., seguita da una numerazione in cifre arabe. Ogni numero individua un passo preciso delle *Meditationes*. In particolare, troviamo questi riferimenti leggeva le *Meditationes*) a partire dal *principium* II relativo a *Meditatio* III[286]. Quest'ultima ipotesi trova sostegno nella considerazione del fatto che l'articolazione del testo delle *Meditationes* in una serie di passi numerati, risponde ad una prassi consolidata dell'epoca: tale numerazione, per esempio, si riscontra in due dei tre più noti commenti seicenteschi alle *Meditationes*, quelli di Johannes Schotanus (*Analysis exegetica in sex Meditationes D. R. Cartesii De Prima philosophia*)[287] e Christoph Wittich (*Annotationes ad Renati Des-Cartes Meditationes*)[288].

---

[284] Cfr. *supra*, pp. 70 e 138.

[285] Questa numerazione si ritrova anche nel carteggio manoscritto sulle *Meditationes* (comprendente una serie di lettere, aventi per oggetto le *Meditationes* di Descartes e le sue *Animadversiones,* inviate da Caramuel a vari interlocutori) nel quale i passi delle *Meditationes* analizzati dal cistercense, sono citati facendo riferimento a una suddivisione numerica. Cfr. *infra*, volume II.

[286] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 152.

[287] J. SCHOTANUS, *Analysis exegetica in sex Meditationes Cartesii de prima philosophia; in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*, Franequerae, ex officina Johannis Gyselaar, 1688.

[288] C. WITTICH, *Annotationes ad Renati-Descartes Meditationes. In quibus methodi celeberrimi Philosophi succinta redditur ratio, nec non dubia solvuntur, difficiliora enodantur, obscuriora illustrantur, puriorque Philosophia adversus Quorundam objectiones solidissime asseritur, conformatis ubique primis ejus fundamentis. Opus posthumum ex trium exemplarium collatione in usum studiosorum diligenter erutum: quod publico non invidendum ratus, omnibus veritatem amantibus communicat*, Dordrecht, ex officina viduae Caspari et Theodori Gori, 1688. Il terzo grande commento è quello di Johannes Clauberg che presenta una ripartizione in *lectiones*: J. CLAUBERG,

L'analisi del *ms* delle *Animadversiones* ci autorizza, infine, come accennavo, a supporre l'esistenza di stadi redazionali diversi, verosimilmente compresi in un arco di tempo che va dal 1644 (luglio) al 1653 (maggio) circa. Il termine *a quo* è fissato in base alle dichiarazioni contenute nella lettera di Caramuel a Descartes del 7 luglio 1644, nelle lettere manoscritte di Vigevano sulle *Animadversiones* e *Meditationes* e nella lettera di Henricus Bornius a Gassendi del 26 giugno 1645. La missiva del 7 luglio 1644 a Descartes costituisce la lettera di accompagnamento delle *Animadversiones*, nel testo qualificate genericamente come dimostrazioni[289]. Dalle lettere manoscritte sulle *Animadversiones* e *Meditationes*, in gran parte databili 7 luglio 1644[290], risulta che Caramuel spedisce le sue *Animadversiones* insieme alle *Meditationes* di Descartes, affinché i diversi interlocutori, cui il teologo cistercense si rivolge, possano esprimere il loro giudizio sulle une e sulle altre[291]. Infine, la lettera di Bornius a Gassendi documenta la circolazione di una notizia riguardante la composizione, da parte di Caramuel, di una serie di obiezioni contro la metafisica di Descartes[292].

Il termine *ad quem* è stabilito sulla base di un'aggiunta a margine, che consente di suffragare l'ipotesi di una redazione stratificata, che si estende almeno fino al maggio del 1653. Nell'*Animadversiones in meditationem* IV, infatti, viene

---

Paraphrasis in Renati Des Cartes Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia, et Animae humanae a corpore distinctio demonstratur, typis et impensis Adriani Wyngaerden, Duisburgi ad Rhenum, 1660, poi in *Opera omnia philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quædam Nova, nunquam antera edita*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaev, 1691 (rist. anast.: 2 voll., Olms, Hildesheim, 1968).

[289] Cfr. *Caramuel a Descartes*: «[…] istae demonstrationes meae» dice Caramuel riferendosi all'invio delle sue *Animadversiones* (B 732, p. 2808; D. Pastine, Caramuel contro Descartes, cit., p. 187).

[290] Fatta eccezione per il frammento *Multa praeter Philosophorum*, che reca la seguente data: 10 febbraio 1645 e per la lettera *A Zunigaeus*, datata 1 ottobre 1644.

[291] Cfr. *A Zunigaeus*, II *volume,* p. 14: «Hoc ipsum mecum iudicabis, si interlegas ipsius Meditationes, et Animadversiones quas trasmisi»; *Multa praeter Philosophorum*, *c* 1*v*: «In utriusque Meditationes perlege, et pro ingenii tui vivacitate iudica».

[292] Nella lettera di *Bornius a Gassendi*, Bornius riferisce la voce sull'esistenza di uno scritto contro la metafisica cartesiana (che Bornius dichiara altresì di non aver potuto consultare), del quale non viene menzionato il titolo (Cfr. *Bornius a Gassendi*, 25 giugno 1645, in P. GASSENDI, *Opera omnia sex tomos divisa*, 6 v., Lugduni, sumptibus Laurentii Anisson, 1658 (rist. anast.: hrsg. Von T. Gregory, Stuttgart, Bad Cannstatt 1964-1994), vol. VI, p. 489: «Fama est Lobkovitz aliquid etiam contra Cartesij Methaphisicam edidisse, sed quid praestiterit nondum licuit examinare». Il titolo *Animadversiones*, non compare neanche nella sopra menzionata lettera di Caramuel a Descartes, nella quale Caramuel parla genericamente di 'sue dimostrazioni'. Entrambi i riferimenti, però, stando ai documenti di cui disponiamo, sono certamente alle *Animadversiones*, ad oggi, unico scritto caramueliano che si connota come una critica contro la metafisica cartesiana.

indicato a margine il nome di Papa Innocenzo X, che, nel luglio 1644, non era ancora Pontefice[293].

Inoltre, il testo si riferisce esplicitamente ad una condanna, da parte di Innocenzo X, delle tesi di Giansenio:

> Quae omnia videntur condemnata a Constantiensi Synodo in Joanne Husio, a Tridentina in Luthero et Calvino, a Pio V. et Gregorio XIII in Bayo, ab Urbano VIII. et Innocentio X. in Jansenio [294].

La bolla *Cum occasione*[295], cui molto probabilmente si fa qui riferimento, che dichiarava eretiche le cinque proposizioni in cui veniva condensata l'eresia di Giansenio, fu emessa il 31 maggio 1653.

L'ipotesi di una redazione stratificata mi sembra, d'altro canto, trovare ulteriore conferma nel foglio barrato, contenente la parte finale delle *Animadversiones in meditationem* II e un *incipit* diverso delle *Animdversiones in meditationem* III, cui ho fatto cenno sopra [296], oltre che nelle numerose cancellature e aggiunte a margine, che percorrono il testo.

Il nucleo del *ms* delle *Animadversiones,* almeno per quel che ci rimane*,* è costituito dalla critica delle prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio, avanzate da Descartes in *Meditatio* III. Questa ipotesi è confermata anche in forza di considerazioni meramente quantitative: del testo superstite, difatti, la parte materialmente più cospicua è quella dedicata a *Meditatio* III e alla confutazione delle

---

[293] La sua elezione, infatti, risale al 15 settembre 1644, ed è quindi successiva alle *Animadversiones* che, stando alla lettera indirizzata a Descartes (B 732, pp. 2809-2811) erano già pronte al 7 luglio 1644.

[294] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* IV, pp. 204-206.

[295] Bulla "Cum occasione" 31 maggio 1653. Cfr. ES 2001-2007. La bolla *Cum occasione* dichiarava eretiche le cinque proposizioni, in cui Nicolas Cornet (1592-1663), sindaco della facoltà di teologia di Parigi, aveva condensato quella che a suo giudizio era l'eresia di Giansenio. Le cinque proposizioni condannate erano le seguenti: 1. Alcuni precetti divini sono impossibili da osservare, anche da parte dei giusti, per la mancanza della grazia necessaria alla loro osservanza. 2. Nello stato di natura corrotta, l'uomo non può resistere alla grazia interiore. 3. Per acquisire merito o demerito, nello stato di natura corrotta, non è richiesta nell'uomo la libertà dalla necessità interna, ma è sufficiente la libertà dalla costrizione esterna. 4. I semipelagiani sbagliano insegnando che la volontà umana può resistere alla grazia o assecondarla. 5. È un errore semipelagiano affermare che Cristo è morto o ha versato il suo sangue per tutti gli uomini. La dottrina di Descartes intorno alla libertà è avvicinata da Caramuel, come più avanti sarà nella condanna romana di Johannes Augustinus Tartaglia, alla terza proposizione colpita dalla Bolla *Cum occasione*. Su di essa, ed in particolare sulla terza proposizione condannata, cfr. *infra*, pp. 198, 282-283.

[296] Cfr. *supra*, pp. 70, 138 e 140.

dimostrazioni dell'esistenza di Dio (12 fogli relativi a *Meditatio* III, contro i 4 fogli relativi a *Meditatio* IV, i 4 relativi a *Meditatio* V e i 3 i relativi a *Meditatio* VI).

2. Le *Animadversiones* e l'interesse di Caramuel per le questioni metafisiche

L'attenzione di Caramuel per la metafisica delle *Meditationes* sembra sia nata nel 1644, quando, a Francoforte, entrò in possesso di un esemplare della *Disquisitio metaphysica* (1644) di Pierre Gassendi. Secondo quanto risulta da una lettera di Caramuel a Gassendi[297] e dalla *Vie de Monsieur Descartes* di Adrian Baillet[298], Caramuel, dopo aver letto le *Meditationes* all'interno della *Disquisitio* (che le ripubblicava, insieme alle *Objectiones* e *Responsiones Quintae*, aggiungendovi le lunghe *Istantiae* di Gassendi), maturò la scelta di muovere egli stesso delle critiche a Descartes, comunicandola proprio a Gassendi[299]. Così nascono le sue *Animadversiones.* Se, quindi, la causa prossima dell'interesse di Caramuel nei confronti della metafisica di Descartes e della conseguente stesura delle *Animadversiones* è costituita, come già sosteneva Julian Lombrana Velarde, dalla lettura delle *Objectiones* e *Responsiones Quintae*[300], tale interesse si colloca all'interno di una più generale riflessione concernente la metafisica, precedentemente avviata, che trova espressione nella II parte della *Rationalis et Realis Philosophia*.

Tale opera, pubblicata a Lovanio nel 1642, ma già terminata nel 1639, rappresenta la prima compiuta formulazione della filosofia caramueliana, i cui tratti salienti ho cercato di restituire nel capitolo precedente[301]. Le *Animadversiones*, dunque, non rappresentano un evento isolato della riflessione metafisica di Caramuel, ma si inscrivono al suo interno e ne costituiscono uno dei suoi prolungamenti o, se si vuole, dei suoi sviluppi. La prova incontrovertibile di questo è data dal fatto che è Caramuel stesso, in più momenti delle *Animadversiones,* oltre che nelle lettere manoscritte sulle *Animadversiones* e *Meditationes*, a porre l'attenzione su questo punto, attraverso dei rimandi espliciti alla trattazione contenuta nella 'sua metafisica', identificabile, con ogni probabilità, proprio con l'esposizione della II parte della *Rationalis et Realis Philosophia*.

Nelle *Animadversiones* sono due le tesi sulle quali Caramuel richiama l'attenzione di Descartes, rimandando, nel contempo, alla trattazione in proposito

[297] P. GASSENDI, *Opera omnia,* cit., vol. VI, pp. 465-467.
[298] A. BAILLET, *La Vie de Monsieur Descartes,* 2 vols., Paris, D. Horthemels, 1691 rist. anast.: Hildesheim, Olms, 1972; New York, Garland, 1987, pp. 209-210.
[299] P. GASSENDI, *Opera omnia*, cit., p. 465.
[300] J. VELARDE LOMBRAÑA, *Juan Caramuel vida y ombra*, cit., pp. 120-121.
[301] Cfr. *supra*, p. 74 e ss.

contenuta nella 'sua metafisica': la negazione dell'esistenza di *entia rationis* ([...] *puto me in metaphysicis ad oculum ostendisse chimaeras et entia rationis non dari*[302]) e la questione relativa all'onnipotenza divina (*Hanc potentiam ad praeteritum Deo semper concessi, et in metaphysicis puto me ad oculum demonstravisse*[303]). Entrambe queste tesi sono discusse nella II parte della *Rationalis et Realis Philosophia*, rispettivamente nel *Prooemium De ente chimerico*[304] e nella *Disputatio* V, *Utrum detur potentia ad praeteritum*[305].

Per quanto riguarda le lettere manoscritte sulle *Animadversiones* e *Meditationes*, tali rimandi sono presenti nelle lettere indirizzate a Niphus e a Richardelius. In particolare, nella lettera a Niphus il richiamo di Caramuel alla 'sua metafisica' si registra in relazione alla questione dei rapporti anima-corpo, rispetto alla quale nella 'sua metafisica' si è espresso seguendo la via della verosimiglianza, quella stessa via che, a suo avviso, avrebbe dovuto seguire Descartes[306]. Nella lettera a Richardelius il riferimento non riguarda contenuti specifici, ma unicamente la metodologia impiegata nella 'sua metafisica': Caramuel ha seguito la via della verosimiglianza e della probabilità, ragion per cui quelle lì contenute non sono *demonstrationes*, ma *disputationes*[307]. Anche la questione dei rapporti anima-corpo,

[302] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 156.
[303] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones in meditationem* III, p. 184. Cfr. *supra*, Capitolo I, pp. 132-136.
[304] *R. R. Philosophia,* pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), pp. 76-90.
[305] *R. R. Philosophia*, pa. 2, lib. 7, disp. 5, pp. 412-419. Ma cfr. anche *Mathesis audax*, cit., pa. 3, th. 57, p. 179: «Deus habet potentiam ad omne praeteritum, non minus nec aliter quam ad omne futurum».
[306] *A Niphus,* II *volume,* p. 6: «Ergo quidem in Metaphysicis verosimilius iudicavi, anima corpus informari; utrumque sub collari subsistentia corporea; illud quantitatem et qualitates corporeas mediate aut immediate recipere; hanc potentiis spiritualibus et materiali sensu (organice est multiplex, non entitative) praeditam. Et species corporeas (si ipsae dantur) etiam in intellectu spirituali posse recipi: haec enin omnia Philosophiam facilitant, nec datur aliqua notitia repugnantiae. *Verosimilius iudicavi*, inquam, *non evidenter*, quia in illo volumine rationalia tracto, rationabiliter discurro, nec multas evidentias polliceor, quia reperiendas despero: existimoque illa omnino tenenda dogmata, quae similiora veritati».
[307] *A Richardelio*, II *volume,* p. 13: «In Metaphysicis, ais, ubi multa praeter vulgares opiniones, et tamen non omnia demonstrata. Sed quid inde? Adeo-ne Ego insipiens, qui id ipsum aut nesciam aut dissimulem? Equidem Metaphysicas quaestiones tradidi; in quibus, si evidenter controversias deciderem, non Disputationes illas, sed Demonstrationes appellassem. Quaero, controverto, disputo; et non solum Demonstrationes non polliceor, sed vel a me olim vel ab alio inveniendas despero. Ubi veritas non affulget, verosimilioribus adsentior, sententiam probabili ratiocinio confirmo, quod si non esse evidens et demonstrativum probare velis, conaberis rem factam, et meam confirmare sententiam; id enim ipsum teneo et assero».

al pari delle questioni riguardanti gli *entia rationis* e l'onnipotenza divina, è discussa nella II parte della *Rationalis et Realis Philosophia*[308].

L'insieme di questi rinvii attesta, dunque, l'esistenza di un legame, che è lo stesso Caramuel a esplicitare, tra le *Animadversiones* e la sua riflessione metafisica precedente. Molti dei temi trattati da Descartes nelle *Meditationes*, infatti, intercettavano tematiche già centrali all'interno della riflessione metafisica caramueliana, sulle quali Caramuel sembra voler indirizzare anche l'attenzione dei suoi interlocutori[309], affinché le sue *Animadversiones* e la critica in esse contenuta alla metafisica cartesiana possano costituire un pretesto per avvicinarsi ad un'altra metafisica, la sua, nella quale sono affrontate le medesime questioni, ma secondo un taglio del tutto diverso, sia in ragione dei contenuti delle tesi sostenute, sia in ragione della forma utilizzata nell'affrontarle.

Fra le questioni centrali nel *ms* delle *Animadversiones*, che Caramuel stesso ha affrontato nella *Rationalis et Realis Philosophia*, vi è quella relativa agli *entia rationis*, che, come ho tentato di mostrare nel capitolo precedente, rappresenta una questione fondamentale all'interno della speculazione metafisica di Caramuel[310]. Con essa, infatti, prende avvio la trattazione metafisica contenuta nel *Prooemium De ente chimerico*, con il quale si apre la II parte della *Rationalis et Realis Philosophia.* Per suo tramite, Caramuel si inserisce in un dibattito, quello relativo agli *entia rationis*, appunto, che vantava una lunga tradizione, a partire da Aristotele, fino ad arrivare ad autori a lui più vicini, fra i quali vi erano le personalità più importanti della seconda scolastica: Suárez, Fonseca e Vázquez.

È su questa discussione che Caramuel intende richiamare l'attenzione di Descartes, quando dice che nella metafisica ha ampiamente dimostrato che non si danno tali enti. Caramuel ritiene, dunque, che la trattazione relativa agli *entia rationis* contenuta nella *Rationalis et Realis Philosophia* sia importante in relazione a quanto afferma nelle *Animadversiones.* È in quest'opera, infatti, che si trova la dimostrazione della tesi asserita, ma non dimostrata, nelle *Animadversiones,* secondo la quale non si danno enti di ragione. Eppure, secondo Caramuel, Descartes nelle sue *Meditationes,* riconoscendo l'esistenza di idee materialmente false*,* avrebbe asserito

[308] *R. R. Philosophia*, pa. 2, lib. 3, sec. 2, disp. 2 (*De informatione animae*), pp. 146-147.
[309] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane,* pp. 126-127.
[310] Cfr. *supra*, Capitolo I.

proprio il contrario. Caramuel, infatti, come mostrerò in seguito, identifica gli *entia rationis* con le idee materialmente false di *Meditatio* III[311].

L'interesse per le questioni metafisiche, a partire dalla *Rationalis et Realis Philosophia*, sarà una costante nella riflessione caramueliana. Si pensi, a titolo d'esempio, alla trattazione contenuta nelle *Metalogica disputationes* (1654) o nel *Leptotatos* (1681), opere nelle quali ritornerà a trattare diffusamente anche degli *entia rationis*, ma anche alla II parte della *Mathesis audax*, dedicata anch'essa alla trattazione metafisica. La riflessione delle *Animadversiones*, però, a differenza di quella contenuta negli altri scritti di metafisica, non è volta tanto a delineare le tesi cardine della metafisica caramueliana, quanto quelle della metafisica cartesiana, le quali sono oggetto della critica del teologo cistercense. È sicuramente vero che dalle critiche rivolte alle *Meditationes* emerga, in controluce, la posizione di Caramuel in merito alle varie questioni esaminate, ma non è questo lo scopo che si prefissano le *Animadversiones*.

Per la verità, in relazione a quest'ultime, la questione dell'obiettivo che esse si prefiggono risulta piuttosto controversa. Le *Animadversiones,* come si evince dallo stesso titolo, si configurano come una serie di osservazioni contro la metafisica delle *Meditationes*. Una lettura approfondita delle stesse permette, dal canto suo, di confermare che lo scritto si presenta come una confutazione della metafisica cartesiana: le *Animadversiones* si aprono, si sviluppano e si chiudono con la dichiarazione della non dimostratività della metafisica delle *Meditationes*. E Caramuel dichiara, infine, espressamente, di aver ampiamente dimostrato che Descartes non ha dimostrato nulla[312]. Tuttavia, sarebbe riduttivo considerare le *Animadversiones* una semplice critica nei confronti delle *Meditationes*. Infatti, lo studio comparato del testo delle *Animadversiones* nel suo complesso, delle lettere manoscritte sulle *Animadversiones* e *Meditationes* e di alcune altre fonti, su cui verrò fra poco, evidenzia che, accanto all'apparato argomentativo costruito per provare la non dimostratività della metafisica cartesiana (le cui dimostrazioni si rivelano carenti sia sul piano della metodologia, sia, in parte, su quello dei contenuti), nelle *Animadversiones* è possibile ravvisare un'operazione di emendazione e riformulazione delle tesi cartesiane che sfocia, almeno in un punto preciso (nella

[311] Cfr. *infra*, p. 173.
[312] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, p. 236.

parte conclusiva delle *Animadversiones in meditationem* IV), in una proposta di riformulazione delle stesse. Caramuel suggerisce, punto per punto, le correzioni da apportare alle tesi di Descartes, senza quindi buttarle via, ma, anzi, dando l'impressione di volerle conservare una volta effettuatone l'emendamento[313]. Nelle *Animadversiones*, dunque, coesistono due dimensioni: da un lato, prevalente, quella confutativa, che conduce alla conclusione secondo cui Descartes non ha dimostrato nulla; dall'altro, accennata più di una volta, anche se non dominante, quella emendativa, che ha quale obiettivo una sorta di recupero di Descartes a 'un'ortodossia'.

L'esistenza di questa seconda dimensione trova conferma anche in una serie di fonti riguardanti i rapporti Caramuel-Descartes. Si tratta, in particolare, della lettera di Caramuel a Gassendi e della voce «Cartesius» contenuta nell'*Omnium operum catalogus* pubblicato in appendice alla *Theologia moralis fundamentalis*[314], poi confluita nella *Bibliotheca scriptorum Sacri Ordinis Cistercensis* di De Visch.

Nella lettera a Gassendi, Caramuel afferma di ammettere molte delle opinioni di Descartes, ma allo stesso tempo, dichiara che ve ne sono molte altre che necessitano di essere perfezionate e, anzi, riformate:

> […] multasque Cartesii speculationes prosequar, multas persequar […] aliquas quae insinuant debere authorem exerceri, ut Ursae similis abortiva acumina perficiat et reformet[315];

Nell'*Bibliotheca scriptorum* all'interno della voce dedicata a Caramuel, nella sottovoce *Cartesius*, si legge che, secondo Caramuel, le opinioni di Descartes, una volta liberate da poche cose non accettabili, sarebbero diventate un giorno comuni:

---

[313] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* IV, p. 211: «Hanc esse mentem tuam existimo; sed quia verba obscurius et generalius posita poterant Lectorem praecipitem agere, debuerant severius urgeri/Ritengo che questo sia ciò che voi pensiate; ma poiché le parole poste in modo più oscuro e più generale potevano indurre il lettore in errore, esse avrebbero dovuto essere più rigorose».
[314] Cfr. *supra*, Introduzione.
[315] *A Gassendi*, in P. GASSENDI, *Opera omnia*, cit., vol. VI, p. 465.

> [...] Habet Discipulos doctos, et editis Voluminibus claros, et ut video, pauculis opinionibus decircinatis aut sublatis, caeterae irrepunt, et erunt aliquando communes[316].

Nelle lettere manoscritte sulle *Animadversiones e Meditationes*, poi, se, da un lato, Caramuel, in linea con le *Animadversiones*, ribadisce di aver dimostrato che Descartes non ha dimostrato nulla[317], dall'altro, si mostra aperto alla possibilità di valutare meno duramente l'impresa cartesiana. Nella lettera a Fernando Nifo, per fare qui solo un esempio, afferma che Descartes «acute meditatus est, et si probabiliter vellet; pulchre»[318].

Per comprendere come queste due istanze, apparentemente incompatibili, possano coesistere, occorre rilevare che nelle *Animadversiones* Caramuel non mette quasi mai in discussione la verità delle tesi metafisiche delle *Meditationes*; si pensi, a titolo d'esempio, alla critica delle prove dell'esistenza di Dio, che, come ho sostenuto in precedenza, costituisce senz'altro la parte più importante del *ms*. In merito a tale questione, come vedremo, il dissenso di Caramuel non riguarda l'esistenza di Dio in sé, sulla quale il teologo cistercense non nutre dubbio alcuno, e neanche la dimostrabilità in termini razionali di una tale verità. Non la falsità delle tesi, ma la non dimostratività degli argomenti costituisce il nucleo della critica rivolta da Caramuel alle prove cartesiane dell'esistenza di Dio, e, più in generale, alle intere *Meditationes*. Secondo Caramuel, le prove contenute nelle *Meditationes* si edificano su una serie di *principia* che, sebbene siano presentati da Descartes come evidenti, perché garantiti dal lume naturale, non sono affatto tali. Inoltre, esse mancano di forza argomentativa, a causa del mancato ricorso allo stile sillogistico, oltre che di coerenza interna, come risulta dalle molteplici contraddizioni che Caramuel riscontra nel testo delle *Meditationes*.

[316] C. DE VISCH, *Bibliotheca scriptorum,* cit., p. 178.
[317] Cfr. Per esempio, *A Jongelinus*, II *volume*, p. 9.
[318] *A Niphus*, II *volume*, p. 5.

3. I principali nuclei tematici delle *Animadversiones*

Il *ms* delle *Animadversiones* è mutilo, ragion per cui non è possibile stabilire, se non per via congetturale, il peso delle critiche contro le prime due meditazioni nell'economia generale dell'opera. Se ci fermiamo a considerazioni meramente quantitative, di certo le *Animadversiones in meditationem* I e II dovevano costituire, insieme alle *Animadversiones in meditationem* III, la parte più importante del *ms*. Secondo quanto risulta dall'*Index positionum*, infatti, Caramuel aveva individuato nelle prime due meditazioni rispettivamente 17 e 21 *principia*, a fronte dei 32 *principia* di *Meditatio* III, degli 11 di *Meditatio* IV, dei 7 di *Meditatio* V e dei 10 di *Meditatio* VI. Quel che invece è certo è che uno dei bersagli principali verso cui sono rivolte le critiche di Caramuel è costituito dalle prove *a posteriori* dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III, che, come rilevavo sopra[319], costituiscono la parte quantitativamente più rilevante del *ms*. Secondo Caramuel le dimostrazioni di *Meditatio* III, ma, più in generale, delle intere *Meditationes,* si edificano su una serie di assiomi (*principia*), che Descartes non esplicita e che considera evidenti (*per se nota*), poiché garantiti dal lume naturale, che si rivelano, ad un'analisi attenta, meramente probabili. Quest'interpretazione della metafisica delle *Meditationes* incide sulla stessa struttura letteraria delle *Animadversiones*, le quali, come ho chiarito sopra[320], si articolano in una lunga lista di *principia*, attraverso i quali Caramuel esplicita gli assiomi su cui, a suo avviso, si reggono le dimostrazioni delle *Meditationes*. Il fatto che le critiche alle dimostrazioni cartesiane contenute nelle *Animadversiones* non investano tanto l'oggetto che esse intendono dimostrare, quanto la metodologia stessa impiegata da Descartes per dimostrarlo, è sottolineato dallo stesso Caramuel, che indica così, tacitamente, al lettore la chiave di lettura delle sue *Animadversiones*. Nell'*incipit* delle *Animadversiones in meditationem* III, riferendosi alla prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III afferma:

[319] Cfr. *supra*, pp. 142-143.
[320] Cfr. *supra*, p. 138.

> Barbarus, qui negat Deo existentiam; si *Spiritum fortem* talem Hominem voces, uteris communi vocabulo, sed verius grandiusque loquereris, si eum *Fortem quercum* vocares, Athei enim sunt quernei, et vix digni qui carnales dicantur[321].

I negatori dell'esistenza di Dio sono barbari fatti di quercia, che non meritano che di loro si dica che sono fatti di carne[322]. Non è su questo punto, dunque, che si situa la divergenza con Descartes, bensì sulla metodologia impiegata dal filosofo francese per dimostrare tale verità. Sempre nell'*incipit* delle *Animadversiones in meditationem* III, riferendosi alla prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III, Caramuel scrive:

> At vix quatuor lineas interlego, cum te multa supponere video, quae evidenter vera non sunt: et si ipsa necessaria Deo probando, nunquam eum demonstrabis, nam consequentia sequitur debiliorem partem[323].

Ciò che Caramuel qui rifiuta è la pretesa evidenza dei principi a partire dai quali sono condotte le dimostrazioni cartesiane. Dal momento che essi, secondo Descartes, sono necessari per provare l'esistenza di Dio, allora quest'ultima non sarà mai dimostrata. A questo giudizio sulle dimostrazioni cartesiane, che nel luogo specifico riguarda solo *Meditatio* III, ma che può essere esteso, senza difficoltà, alle intere *Meditationes* (passaggi analoghi si trovano, infatti, anche nelle altre *Animadversiones*[324]), segue l'illustrazione della metodologia che Caramuel dichiara di impiegare nelle sue *Animadversiones*:

---

[321] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 148.
[322] Cfr. *Meditationes*. *Responsiones*, V (*B Op* I 1144; AT VII 348, l. 10).
[323] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 148.
[324] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* IV, p. 201; *Animadversiones in meditationem* V, p. 213, p. 225; *Animadversiones in meditationem* VI, p. 229, p. 237.

> Excerpam igitur Per se nota Principia, quae demonstrationi fabricandae praemittis, ut qualis ipsa sit vel inde constet[325].

Troviamo qui delineata la struttura delle intere *Animadversiones*. Ciascuna *animadversio*, infatti, si configura anzitutto come una ricostruzione delle dimostrazioni cartesiane, a partire dall'estrapolazione (*excerpam*) o esplicitazione degli assiomi su cui esse si fondano: in primo luogo, vengono elencati i *principia per se nota,* ossia le proposizioni con cui Caramuel riformula gli assiomi[326] presupposti alle dimostrazioni delle singole *Meditationes*[327]. All'esplicitazione degli assiomi*,* che ha l'obiettivo di mostrare che essi non sono affatto evidenti, come pretende Descartes, bensì soltanto probabili, segue l'analisi delle dimostrazioni stesse.

Accanto alla non evidenza dei principi, altro punto debole della strategia argomentativa impiegata da Descartes è il mancato ricorso ad uno stile di tipo sillogistico, l'unico che, secondo Caramuel, può dare garanzia di dimostratività. Nel corso delle *Animadversiones*, così, il teologo cistercense invita più e più volte Descartes a condensare le sue prove in sillogismi[328]:

> [...] summopere desiderans, ut tuas demonstrationes stylo non iam rhetorico (quod in Gassendo condemnas, cum tamen ille multos, tu nullum syllogismum habeas) sed analogistico rescriberes, et ab onere divinandi quid diceres, si dialectice diceres, me aliis negotiis intentum liberares[329].

---

[325] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 149.

[326] La parola 'assioma' non è utilizzata da Caramuel, ma si trova nelle *Rationes more geometrico dispositae* (*B Op* I 898; AT VII 164-165), luogo in cui Descartes riformula le sue dimostrazioni secondo lo stile sintetico, così come richiestogli da Mersenne.

[327] Caramuel individua 32 *principia* nella III meditazione, 11 nella IV, 7 nella V e 10 nella VI. A questi devono aggiungersi i *principia* individuati nelle prime due meditazioni, che sono rispettivamente 17 e 21. Tali *principia* sono elencati nell'*Index positionum quae sunt per se notae Cartesio*.

[328] Il punto specifico è toccato anche nella lettera di accompagnamento delle *Animadversiones*. Cfr. *Caramuel a Descartes*, 7 luglio 1644 (B 732, p. 2810): «Maiorem, Minorem, et consequentiam breviter connexas, scholastici ponimus […] dicursus a forma hac severa et rigorosa alienos, si pulchros, laudamus; non tamen vim et pondus rationum, tametsi magnum sit, sentimus; imo et censemus sibi esse iniurios viros magnos, qui aliter quam per syllogismos procedunt».

[329] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadveriones in meditationem* III, p. 190.

E, più avanti nelle *Animadversiones in meditationem* V:

> Te siccos syllogismos scribentem, non perorantem, non eloquentem non rhetorem expecto. Probabiles rationes non postulo, sed demonstrationes inquiro. Nimirum illas, quae syllogismi sint, ex praemissis evidentibus necessariam consequutionem inferentes: circumloquia enim debilia, aut probabilia quae placeat demonstrationes dicere, non curo[330].

L'invito rivolto al filosofo francese, nasce dalla necessità di rendere espliciti gli assiomi su cui si basano le dimostrazioni cartesiane, al fine di verificarne la pretesa evidenza. Perché gli assiomi possano essere esplicitati, dunque, è necessario che Descartes si esprima sillogisticamente, liberando il cistercense 'dall'onere di dover indovinare'[331]. Le due criticità individuate nelle *Meditationes* (non evidenza dei *principia* e mancato ricorso al sillogismo) sono, dunque, strettamente correlate: perché un principio possa essere assunto come per sé noto, esso deve essere evidente; l'evidenza è il tratto distintivo di una dimostrazione in forma sillogistica, sia formalmente, sia materialmente, sia nelle sue regole. Come Caramuel chiarirà con Johannes Jongelinus[332]:

> *Sententia evidens dicitur, cuius rationes sunt demonstrationes; hoc est, syllogismi ex praemissis per se notis conclusionem indubitatam inferentes* […] Et suadetur, evidens enim est consequentiam sequi debiliorem praemissam, et ex dubiis falsis, aut probabilibus non posse inferri conclusiones, quae praemissarum virtute debeant haberi certae et indubitatae[333].

Il mancato ricorso allo stile sillogistico, con il rigore dimostrativo che esso comporta, spiega anche un'altra critica ricorrente nelle *Animadversiones*. Secondo il

[330] *Animadversiones in meditationem* V, p. 220.
[331] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadveriones in meditationem* III, p. 190.
[332] Fu *protonotario* apostolico e *summo poenitentiario* della Chiesa Metropolita di Milano.
[333] *A Jongelinus,* II *volume*, p. 10.

teologo cistercense, Descartes si sarebbe più volte contraddetto sostenendo delle tesi che in un secondo momento avrebbe negato. A tal proposito Caramuel si esprime così – per non fare che un esempio – nel principium VIII delle *Animadversiones in meditationem* III, dove si occupa della questione dello statuto da riconoscere alle verità matematiche all'altezza di *Meditatio* III, per sottolineare, polemicamente contro Descartes, che, dopo *Meditatio* I, il filosofo francese non possa considerare evidente la proposizione 2+3=5, ossia, quelle verità matematiche che erano cadute sotto il dubbio del dio ingannatore di *Meditatio* I[334].

La critica rivolta all''impostazione metodologia delle *Meditationes* costituisce la cornice entro la quale sono condotte le singole critiche indirizzate contro gli argomenti delle *Meditationes*. Quest'ultime investono oltre alle prove dell'esistenza di Dio delle *Meditationes* III e V, l'idea chiara e distinta dell'infinito; le idee innate; l'identificazione tra conservazione e creazione; l'esclusione del *processus in infinitum*; gli *entia rationis*; la funzione del lume naturale; l'identificazione della regola dell'evidenza con il criterio di verità; la concezione cartesiana della libertà; la dimostrabilità dell'unicità di Dio attraverso la ragione; la prova dell'esistenza del mondo esterno; il dualismo e il meccanicismo derivanti dalla distinzione reale della mente dal corpo e dall'identificazione di materia ed estensione.

Alcune critiche si prolungano all'interno di più *animadversiones*. Si tratta delle critiche rivolte all'ammissione degli enti di ragione[335], alla regola dell'evidenza[336] e al lume naturale[337]. Altre critiche, invece, restano circoscritte all'intero di singole *animadversiones*: è il caso della critica dell'identificazione tra creazione e conservazione o del regresso all'infinito, che sono trattate diffusamente nelle *Animadversiones in meditationem* III. Altre ancora, infine, saranno riprese e approfondite nelle lettere manoscritte sulle *Animadversiones* e *Meditationes*. Si tratta, in particolare, delle critiche rivolte all'innatismo delle nozioni astronomiche[338]

---

[334] Cfr. *infra*, p. 166 e ss.

[335] Tali critiche sono presenti nelle *Animadversiones* in *Meditationem* III, *Principium* V, *Solutio* II; *Animadversiones in meditationem* VI, *Principia* II e III: cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane,* pp. 156, 188-192, 228-230. Inoltre, stando all'elenco dei *Principia* contenuto nell'*Index positionum quae sunt per se notae Cartesio*, tale critica sembra essere presente già nelle *Animadversiones in meditationem* II: «*Principium* VI *Dantur chimaerae seu entia rationis*».

[336] Tali critiche sono presenti nelle *Animadversiones* in *Meditationem* III, V e VI. Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. pp. 152, 215, 228.

[337] Tali critiche sono presenti nelle *Animadversiones* in *Meditationem* III e V. Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*, pp. 162 e 218.

[338] Cfr. *A Marci*; *Inventione veritatis diffidere.*

e alla dimostrazione dell'esistenza del mondo esterno[339]. La prima, appena accennata nelle *Animadversiones*, sarà, invece, sviluppata nella lettera indirizzata a Marci; la seconda, sarà oggetto di ampia trattazione nella lettera indirizzata ai teologi di Lovanio e a Fernando Nifo[340]. La questione della dimostrazione del mondo esterno, che pure sarà al centro di tante discussioni nella storia del cartesianismo, era stata toccata solo tangenzialmente nelle *Objectiones* e *Responsiones*[341]. Diversi riferimenti, ma mai sviluppati sistematicamente, erano invece presenti nella *Disquisitio,* a partire dal terzo dubbio contro *Meditatio* III[342]. È per questo che le *Animadversiones*, insieme alle lettere *mss* sulle *Animadversiones e Meditationes*, rappresentano il primo documento in assoluto, nella storia del cartesianismo, in cui si registra una discussione sulla dimostrazione dell'esistenza dei corpi in *Meditatio* VI.

Come è stato recentemente sottolineato, il lettore delle *Animadversiones* sarà sorpreso dall'elevato numero di principi per sé noti 'estrapolati' da Caramuel, nonché dalla stessa formulazione di alcuni di essi, che appare molto distante dal testo delle *Meditationes* e dal lessico impiegato da Descartes. Tutto ciò si spiega, da un lato, attraverso la considerazione della logica di fondo in cui si muove Caramuel, il quale trae un argomento di forza nella moltiplicazione degli assiomi presunti da Descartes: maggiori saranno i *principia per se nota* 'estrapolati' dalle *Meditationes*, maggiore sarà la possibilità di cogliere in fallo Descartes e, di conseguenza, di avvalorare la propria critica. Infatti, come Caramuel afferma nella lettera a Jongelinus, per invalidare la pretesa dimostrativa delle intere *Meditationes*, basterà dimostrare che anche uno solo dei *principia per se nota* premessi alle dimostrazioni delle *Meditationes* non sia tale[343]; dall'altro, considerando quello di Caramuel come non semplicemente un tentativo di esegesi, ma anche di traduzione dei concetti cartesiani nei termini chiave del lessico scolastico a lui ben più familiare[344]. Nel

[339] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, pp. 234.
[340] Cfr. *infra*, II *volume*, pp. 5-7 e 25-30.
[341] Cenni alla questione si trovano nelle *Objectiones/Responsiones* III e nelle *Objectiones* V: cfr. *Objectiones/Responsiones* III (*B Op* I 940; AT VII 194, l. 17-195, l. 14); *Objectiones* V (*B Op* I 1142; AT VII 345, ll. 13-23).
[342] Cfr. P. GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica*, cit., *Dubitatio* III, p. 320ab, *Instantia*, art. I, pp. 321a-322a; *Dubitatio* VI, p. 333a, *Instantia*, art. III, p. 334b-335a.
[343] *A Jongelinus*, p. 11: «Ego contra tenebor ostendere inter praemissas illas dari; aliquam non-evidentem (hoc est, quae vel sit dubia, vel falsa, vel probabilis) quia si vel unam talem reperero, rationem illam non esse Demonstrationem evidenter ostendam; evidens enim est, ut iam iterum dixi, inter Demonstrationis praemissas ne quidem probabilem capi».
[344] Cfr. IGOR AGOSTINI, *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*, p. 132.

tentativo di ricostruire la struttura assiomatica posta a sostegno delle dimostrazioni delle *Meditationes*, infatti, Caramuel ricorre ripetutamente a nozioni tradizionali come quelle di *ens rationis*[345], *species*[346], *haecceitas*[347], *formalitas*[348], ecc. con le quali traduce, interpretandole, le tesi cartesiane. Queste vengono così ricollocate e fissate all'interno di un universo linguistico e concettuale stabile e consolidato da una lunga tradizione e ben lontano dalla 'volubilità', che Caramuel rimprovera a Descartes di aver ad arte utilizzato per schivare, mediante il ricorso a termini utilizzati secondo nuovi e fluttuanti significati, le obiezioni indirizzate contro la sua metafisica.

Prima di soffermarmi sull'analisi testuale del *ms*, ritengo importante insistere almeno su un altro punto: nelle *Animadversiones* si registra una totale assenza di attenzione al contenuto delle *Responsiones* e, fatta eccezione per le *Quintae*, delle *Objectiones*. Eppure Descartes aveva dichiarato come inseparabile dalla lettura delle *Meditationes* quella delle *Objectiones* e *Responsiones*, invitando il lettore a leggere le *Meditationes* per intero. Questa lettura, per così dire 'complessiva', era presentata da Descartes come una condizione imprescindibile per avanzare delle critiche contro la sua metafisica[349]. Ma, a fronte di questo dato, la cui importanza è stata peraltro valorizzata dalla letteratura critica cartesiana[350], si registra, da parte di Caramuel, un totale disinteresse nei confronti delle *Responsiones.* Infatti, fatta eccezione per le *Quintae*, nelle *Animadversiones* non sono mai citate le *Objectiones* e le *Responsiones*.

Questo disinteresse va spiegato, e la spiegazione risiede nel fatto che Caramuel, al momento della stesura delle *Animadversiones*, disponeva di un'edizione parziale delle *Meditationes*, quella contenuta nella *Disquisitio metaphysica* di Gassendi, nella quale, come ricordavo sopra, accanto alle *Meditationes*, erano presenti le sole *Objectiones* e *Responsiones Quintae,* e le *Instantiae* di Gassendi. Tale ipotesi trova conferma nella lettera manoscritta *A Jongelinus* (per la cui

[345] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, pp. 156, 188; *Animadversiones in meditationem* VI, pp. 228, 230.
[346] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 166.
[347] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p.166
[348] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, *Principium* V, p. 230.
[349] Cfr. *Meditationes*. *Prefactio* (*B Op* I 693; AT VII 10, ll. 20-23).
[350] Cfr. *Descartes, Objecter et répondre*, éd. par J.-M. Beyssade, J.-L. Marion, Paris, PUF, 1994.

trattazione approfondita rinvio al capitolo III del presente lavoro[351]), dove si trovano una serie di indizi testuali che confermano tale lettura. In primo luogo, Caramuel cita le *Responsiones Quintae* riferendosi ai numeri di pagina della *Disquisitio*[352]; in secondo luogo, il teologo cistercense cita la partizione denominata *Occasio scribendi*[353], denominazione, questa, che, fra tutte le edizioni delle *Meditationes* dell'epoca, si trova solo nella *Disquisitio* (nel titolo e nelle testatine). Infine, l'unica volta in cui Caramuel cita un'obiezione che non sia quella di Gassendi, questa si trova a sua volta citata nella *Disquisitio*; non solo, ma è alla paginazione di questa, e non delle *Meditationes*, che Caramuel rinvia[354].

Egli, dunque, almeno in un primo momento, lesse le *Meditationes* a partire dalla *Disquisitio* di Gassendi; e questo fatto spiega perché il cistercense manchi sistematicamente di rinviare alle *Responsiones* anche in relazione a questioni che, nei termini in cui sono presentate da Caramuel, erano già state discusse da Descartes ed alle quali il filosofo aveva dato una risposta. Esempi sono le obiezioni sull'essenza del pensiero[355], il problema della generazione spontanea[356], o, ancora, la questione dell'indifferenza di Dio[357], sollevate in termini analoghi (ed affrontate puntualmente da Descartes nelle *Responsiones*), nelle *Objectiones* II e VI[358].

La stessa critica all'impostazione metodologica delle *Meditationes* e il conseguente invito rivolto al filosofo francese di esprimersi in forma sillogistica, non risulta del tutto nuova. Si pensi alla richiesta dei secondi obiettori, peraltro soddisfatta da Descartes, di esporre le sue dimostrazioni secondo l'ordine sintetico premettendo definizioni, postulati e assiomi[359].

---

[351] Cfr. *infra*, p. 259 e ss.
[352] *A Jongelinus*, II *volume*, p. 9: «Et in Responsione I. ad Gassendum, pag. 2. *Optime novit Vir ille* (Mersennus) *rerum omnium studiosissimus indagator*».
[353] *Ibidem*: «Accedit, quod asserente Gasendo [sic] in occasione scribendi num. III».
[354] Cfr. *infra*, p. 259.
[355] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, *Principium* I, p. 150.
[356] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, *Principium* XIV, pp. 162-164.
[357] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* IV, *Assertio* III, p. 206-208.
[358] In particolare, cfr., per la questione dell'essenza del pensiero, *Objetiones* II (*B Op* I 841; AT VII 122, l. 17-123, l. 6); per il problema della generazione spontanea, *Objetiones* II (*B Op* I 843; AT VII 123, ll. 26-30); per la questione della libertà divina, *Objetiones* VI (*B Op* I 1205; AT VII 416, l. 24-417, l. 12) .
[359] *Meditationes. Responsiones* II (*B Op* I 850; AT VII128); Cfr. *Meditationes*. *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae* (*B Op* I 893-907; AT VII 160-170).

L'insieme di questi elementi permette di supporre che, almeno fino al luglio del 1644, Caramuel non avesse letto in maniera integrale le *Meditationes* di Descartes. La sua era, dunque, una lettura parziale, cosa della quale egli stesso si sarebbe reso conto a breve, come prova il lavoro intrapreso nelle *Quaestiones*. Si tratta di un altro manoscritto, anch'esso conservato a Vigevano, presumibilmente di poco successivo al nucleo principale delle *Animadversiones* (che, come mostrato sopra, si può far risalire al 1644[360]), costituito da una serie di questioni non numerate, in cui sono introdotti, inseriti (manoscritti o incollati attraverso dei foglietti della seconda edizione delle *Meditationes*) ed esaminati alcuni passaggi delle *Objectiones* e delle *Responsiones*.

[360] Cfr. *supra*, p 141.

4. La critica alle prove dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III

Le *Animadversiones in meditationem* III sono incentrate sulla critica delle prove dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III. Dalle argomentazioni formulate contro tali prove si evince che Caramuel assimila le due prove *a posteriori* di *Meditatio* III, considerandole come un unico argomento[361].

Obiettivo polemico di Caramuel è anzitutto, come più volte sottolineato, l'assetto metodologico delle *Meditationes*: il punto debole delle dimostrazioni di Descartes risiede, agli occhi di Caramuel, ben prima di ogni altra cosa, nella loro dipendenza da assiomi indimostrati, acriticamente fondati sul lume naturale, e dal mancato ricorso allo stile sillogistico, il solo capace di dimostrare e dunque fondare ogni singolo assioma delle prove cartesiane. Come si evince dall'*incipit* delle *Animadversiones in meditationem* III, non è sull'ammissione dell'esistenza di Dio che si colloca la sua opposizione a Descartes[362]. Il teologo cistercense, infatti, paragona i negatori dell'esistenza di Dio a barbari fatti di quercia. Il fatto che il filosofo francese nelle sue *Meditationes* abbia dato un'importanza considerevole a tale dimostrazione, potrebbe essere, anzi, una delle ragioni, oltre a quelle già viste sopra[363], che spiegano l'interesse di Caramuel nei confronti della metafisica delle *Meditationes*. Il nodo problematico non risiede neppure nell'asserzione, in quanto

[361] Anche Descartes assimilava le due prove. Cfr. *Responsiones* I: «Ideoque ulterius inquisivi, *an ego possem existere, si Deus non existeret*, non tam ut diversam a precedenti rationem afferem, quam ut eandem ipsam absolutius explicarem›› (*B Op* I 820; AT VII 106, ll. 2-5), *A Mesland*, 2 maggio 1644: «Il importe peu que ma seconde démonstration, fondée sur notre propre existence, soit considérée comme différente de la première, ou seulement comme une explication de cette première» (B lettera n. 454, p. 1908, AT IV 112, ll. 7-10), ma anche *Responsiones* II: «Sed pro iis quorum lumen naturale tam exiguum est, ut non videant primam esse notionem, *quod omnis perfectio, quae est objective in idea, debeat esse realiter in aliqua ejus causa*, palpabilius adhuc idem demonstravi» (*B Op* I 860; AT VII 136, ll. 4-7, testo sottolineato da J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 1979, p. 278, che enfatizza *palpabilius*).

[362] Vedi anche *la demonstratio* che segue all'elencazione dei *Principia* di *Meditatio* III: *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*, p. 184: «Dari Deo admitto tuam tamen demonstrationem non admitto».

[363] Cfr. *supra*, p. 144 e ss.

tale, della dimostrabilità dell'esistenza di Dio, anche su questo punto Caramuel è dalla parte di Descartes:

> Barbarus, qui negat Deo existentiam; si *Spiritum fortem* talem Hominem voces, uteris communi vocabulo, sed verius grandiusque loquereris, si eum *Fortem quercum* vocares, Athei enim sunt quernei, et vix digni qui carnales dicantur. Caeterum tametsi dari Deum demonstrabile sit, non tamen omnibus aeque notum, quin debeat demonstrari[364].

Tuttavia, Caramuel insiste sulle difficoltà insite in una siffatta pretesa. L'esistenza di Dio, spiega, come altre cose che non si conoscono in maniera evidente, non è facile da dimostrare; e la difficoltà, poi, è accresciuta dalla grandezza dell'oggetto in questione[365]. Questa difficoltà è, probabilmente, un'altra delle ragioni che spiegano l'interesse di Caramuel nei confronti della metafisica di Descartes, che si era assunta in proprio un tale compito. E Caramuel è anche esplicito, in questo senso, dichiarando le speranze nutrite nei confronti dell'impresa cartesiana:

> Videntur vacillare momenta rationalis virtutis, hominesque noctuarum instar Divini Solis summo lumine immensa claritate offundi, nec posse demonstrare digito, in quem libero obtutu non possunt collimare. Multa sunt quae evidenter sibi unusquisque scit, quae aliis non posset demonstrare […] Tu igitur, ut nobis Deum demonstres ludum aperis. materia Theologica est, ego rei amantissimus, ipsomet discendi desiderio solicitatus mentem acuo, et novam illam tuam demonstrationem, quam polliceris, anxius et impatiens exspecto[366].

Tuttavia, altro è la dimostrabilità, altro è la dimostrazione. Sicché, subito dopo questa manifestazione di interesse nei confronti dell'impresa cartesiana, Caramuel

[364] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 148.
[365] *Ibidem*.
[366] *Ibidem*.

dichiara, senza mezzi termini, che Descartes non è affatto riuscito a dimostrare l'esistenza di Dio:

> At vix quatuor lineas interlego, cum te multa supponere video, quae evidenter vera non sunt: et si ipsa necessaria Deo probando, nunquam eum demonstrabis[367].

La dimostrazione, da parte di Caramuel, di tale tesi, passa attraverso il procedimento che ho sopra descritto: l'estrapolazione dei principi per sé noti, che Descartes premette alle sue dimostrazioni, e la prova che essi non sono affatto evidenti come pretende il filosofo francese, bensì solo probabili. Una tale prova neutralizza *ipso facto* l'impresa cartesiana: se siffatti principi non sono evidenti, allora non saranno evidenti le dimostrazioni che muovono da essi.

Fra le tesi investite dalla polemica di Caramuel uno spazio particolare è dedicato all'identificazione tra creazione e conservazione, la quale è esplicitata in ben cinque principi (dal XXVI al XXX); all'esclusione del *processus in infinitum*, alla quale sono dedicati due principi (XVI, XVII) e la *Solutio* V; e all'ammissione dell'esistenza di *entia rationis* (*principium* V, *Solutio* II), che, sebbene dal punto di vista quantitativo non occupi lo stesso spazio destinato alla trattazione delle altre due, costituisce, ad avviso di chi scrive, uno degli assi portanti della metafisica delle *Animadversiones*. Infatti, come avrò modo di mostrare, Caramuel, a partire dal *principium* V delle *Animadversiones in meditationem* III, tornerà sulla questione in più punti delle *Animadversiones*[368]. Altrettanto importante è, poi, la critica alla tesi cartesiana dell'idea chiara e distinta di Dio, discussa nella *demonstratio*, che segue all'elencazione e analisi dei *principia* di *Meditatio* III.

Meno centrale mi sembra, invece, la critica, su cui pure ha insistito qualche studioso, contro la tesi delle idee innate[369], cui sono dedicati bensì tre *principia* (VII,

[367] *Ibidem*.
[368] La questione degli *entia rationis*, come risulta dall'*Index positionum quae sunt per se notae Cartesio*, era stata affrontata anche nelle *Animadversiones in meditationem* II. L'ammissione della loro esistenza costituisce uno dei *principia* estrapolati da *Meditatio* II.
[369] Cfr. D. PASTINE, *Caramuel contro Descartes*, cit., p.184.

XIII e XXXI), ma di scarso peso teorico e quantitativo all'interno dell'argomentazione complessiva.

Venendo più nei dettagli, i principi più importanti ai fini di ricostruire le critiche di Caramuel alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III sono i *principia* V, XIV, XV, XVI, XVII, XXVI. Prima di soffermarmi più approfonditamente su di essi, ritengo opportuno richiamare anche i motivi principali degli altri, che in un certo senso vi ruotano attorno.

4.1. Enumerazione e discussione dei *Principia per se nota*

Nel *principium* I Caramuel attacca Descartes per il fatto di non aver chiarito in cosa consista l'essenza del pensiero. Egli ha senz'altro ragione nell'affermare ciò, giacché, come abbiamo visto, la sua critica non tiene conto degli sviluppi che alcune questioni avevano avuto nelle *Responsiones* e tra queste, appunto, quella della natura del pensiero, in esse ampiamente discussa[370].

Nel *principium* II Caramuel attacca la formulazione della regola dell'evidenza, che Descartes ha proposto all'inizio di *Meditatio* III[371], la quale, agli occhi del cistercense, risulta essere o equivoca o tautologica. Secondo Caramuel, attraverso la regola dell'evidenza Descartes non avrebbe fatto altro che riformulare in modo oscuro ciò che altri hanno detto in modo chiaro e, cioè, che si conosce chiaramente e distintamente quando si conosce la cosa così com'è in se stessa. Ciò che Caramuel non sembra cogliere è che, a questo livello delle *Meditationes* la conoscenza chiara e distinta di qualcosa non è sufficiente per asserire la conoscenza dell'essenza di tale cosa, questo almeno fino a quando non verrà messo da parte il dubbio del Dio ingannatore di *Meditatio* I, dimostrando che Dio esiste e non inganna, perché solo allora sarà accordata la corrispondenza fra ordine del pensiero e realtà. Se si desse un Dio ingannatore, questi sarebbe in grado di dissociare l'evidenza dalla verità, facendo in modo che il meditante sbagli anche rispetto a ciò che ritiene di intuire nel modo

[370] Cfr., tra gli altri testi, *Responsiones* II (*B Op* I 892 ; AT VII 160, ll. 7-8); *Responsiones* III (*B Op* I 914 ; AT VII 176, ll. 18-19).
[371] Cfr. *Meditationes,* III (*B Op* I 726; AT VII 35, ll. 14-15).

più evidente possibile e perciò reputa essere vero. Solo quando saranno dimostrate l'esistenza e la veracità di Dio, la regola dell'evidenza potrà essere riabilitata e, con essa, la corrispondenza fra ciò che si percepisce in maniera chiara e distinta appartenere a una data cosa e ciò che le appartiene nella realtà, ossia, appartiene alla sua essenza[372].

Nei *principia* III e IV Caramuel critica la tripartizione dei pensieri in idee in senso proprio ed atti ulteriori[373]. La critica di Caramuel non riguarda tanto, qui, i contenuti della divisione di Descartes, ma la pretesa, avanzata dall'autore delle *Meditationes*, che siffatta divisione delle *cogitationes* sia condotta seguendo il criterio di un *ordo* («ordo videtur exigere») che, invece, secondo Caramuel, resta qui altamente arbitrario. Secondo il cistercense, tale divisione, oltre ad essere del tutto arbitraria, non ha alcuna utilità ai fini della dimostrazione dell'esistenza di Dio; a tal fine, sottolinea, è necessario non tanto ripartire i pensieri in determinati generi[374], come dice Descartes, ma assumere due asserzioni dalle quali si possa legittimamente inferire la conclusione: «dunque Dio è»[375]. Emerge qui, ancora una volta, l'importanza di servirsi della forma sillogistica e, anzi, la sua assoluta irrinunciabilità. Una dimostrazione degna di tale nome, infatti, richiede che la conclusione sia inferita da due premesse certe, le quali, per esser tali, abbisognano della garanzia dello *stylus* sillogistico. Infatti, le procedure sillogistiche consentono non semplicemente di inferire una conclusione a partire da due premesse, ma di fornire la prova delle stesse premesse da cui deriva la conclusione. Fra le premesse su cui si edifica la prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III, Caramuel individua la distinzione, operata da Descartes all'interno delle *cogitationes,* fra idee in senso proprio e atti ulteriori. Questa premessa, secondo il teologo cistercense, manca di evidenza, perché, al pari di tutti gli altri *principia* da lui estrapolati, non è stata sufficientemente provata da Descartes; ma, anche ammesso che fosse stata provata, non sarebbe comunque di alcuna utilità per provare l'esistenza di Dio.

---

[372] Cfr. *Meditationes* IV (*B Op* I 762; AT VII 62, ll. 15-20); *Meditationes* V (B Op I 766; AT VII 65, ll. 5-6).

[373] Cfr. *Meditationes,* III: «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» (*B Op* I 728; AT VII 37, ll. 3-8).

[374] Cfr. *Meditationes*, III (*B Op* I 728; AT VII 37, l. 1).

[375] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones in meditationem* III, p.153.

Si deve precisare che Caramuel, nel criticare la tripartizione operata da Descartes all'interno dei pensieri, modifica in qualche misura il testo di Descartes, giacché così cita il passo di *Meditatio* III:

> Aliae ex ideis tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideæ nomen, ut cum hominem vel Angelus quis cogitat: aliae vero alias quasdam præterea formas habent, ut cum quis vult, timet, affirmat, negat[376].

Caramuel lega *aliae* ad *ideae*, laddove in Descartes il primo termine si riferisce a *cogitationes*[377]; ne risulta un'attribuzione dello statuto di idea agli atti ulteriori, assente alla lettera in questo passaggio, dove essi restano strettamente sotto la qualifica di *cogitationes*, ed invece sviluppata dal filosofo solo nelle *Responsiones*[378]. La critica di Caramuel alla divisione delle idee, non coglie l'importanza che l'indagine sulla natura delle idee riveste ai fini della dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio. Una volta esclusa la possibilità di uscire dall'io a partire dalla considerazione dell'origine delle idee, che il meditante trova in se stesso, non rimane che considerare le idee in relazione alla loro natura. Una conferma ulteriore della mancata comprensione dell'importanza dell'indagine sulla natura delle idee è costituita proprio dall'assimilazione delle idee in senso proprio agli atti ulteriori, che risulta dall'aver legato *aliae* ad *ideae* e non a *cogitationes*. La prima prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III, infatti, utilizza solo la nozione di idee in senso proprio.

I *principia* VII, XIII e XXXI vertono sulla critica delle idee innate. Il *principium* VII critica, in primo luogo, la tripartizione delle idee in innate, avventizie e fattizie e, in secondo luogo, la tesi dell'innatismo del pensiero. Non si può non notare come ancora una volta Caramuel modifichi il senso delle affermazioni di

---

[376] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, *Principium* IV, p. 154.

[377] Cfr. *Meditationes,* III: «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» (*B Op* I 728; AT VII 37, ll. 3-8).

[378] *Meditationes*. *Responsiones* II (*B Op* I 892; AT VII 160); III (*B Op* I 922; AT VII 181, ll. 5-10). Cfr. anche *A Mersenne*, 28 gennaio 1641 (B 301, p. 1392; AT III 295, ll. 22-27).

Descartes. Infatti, egli attribuisce tale tripartizione non già alle idee, come accade nel testo delle *Meditationes* (*ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae*)[379], ma alle *cogitationes*, sulla base del fatto che Descartes, fino a quel momento, ha attribuito il nome di idea al pensiero (*hucusque enim nomen ideae cogitationi attribueras*)[380]. Effettivamente nella parte iniziale di *Meditatio* III Descartes aveva utilizzato indifferentemente i due termini (*ideas, sive cogitationes*)[381], ma, nel luogo specifico, utilizza solo il termine *idea*[382]. Nel *principium* XIII, poi, Caramuel si oppone all'innatismo delle nozioni astronomiche. Tale critica, però, è appena accennata, perché egli si limita, qui, a rilevare la novità della concezione cartesiana, mentre ritornerà sulla questione nelle lettere sulle *Meditationes*, nelle quali proporrà una serie di argomentazioni volte a mostrare che le nozioni astronomiche, lungi dall'essere innate, come pretende Descartes, sono acquisite[383]. Infine, nel *principium* XXXI Caramuel, richiamandosi ad Aristotele e ai peripatetici, prende di mira l'affermazione cartesiana secondo cui l'io avrebbe un'idea innata di se stesso. Ancora una volta il filosofo francese ha mancato di provare una tale asserzione, che non è così chiara «da non poterci essere alcuna difficoltà».

Nei *principia* VIII, IX, e XXIV[384] Caramuel rileva una serie di contraddizioni in *Meditatio* III. Al di là dei contenuti, è qui, ancora una volta, messo in questione l'assetto metodologico delle *Meditationes*, prive di rigore dimostrativo anche a causa di una serie di visibili contraddizioni, che Caramuel riscontra nel testo. Nel *principium* VIII, Caramuel critica l'asserzione di Descartes secondo cui «due e tre sommati fra loro fanno cinque»[385], ritenendola come ammessa surrettiziamente dopo il dubbio di *Meditatio* I e rinvia all'undicesimo pregiudizio delle *Animadversiones* in *Meditationem* I[386], nel quale Caramuel, stando alla dichiarazione qui contenuta,

[379] *Meditationes*, III (*B Op* I 730 ; AT VII 38, ll. 1-2).
[380] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 158.
[381] *Meditationes,* III (*B Op* I 726; AT VII 35, l. 21).
[382] Per uno studio lessiccologico del termine idea e dell'utilizzo che ne fa Descartes, cfr. J.-R. ARMOGATHE, Idea/*Idée. Sémantèse d'Idée/Idea chez Descartes*, in *Idea, IV Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, Ateneo, 1991, pp. 187-205.
[383] Cfr. *A Marci*, 7 luglio 1644.
[384] Ma vedi anche i *Principia* XIV, XVII, XXVI, nei quali la critica di Caramuel investe, oltre ai contenuti specifici individuati da ciascun *principium*, il carattere contraddittorio delle tesi cartesiane.
[385] *Meditationes*, III (*B Op* I 728 ; AT VII 36, ll. 2 e 19).
[386] Il richiamo esplicito da parte di Caramuel alle sue critiche contro *Meditatio* I, costituisce uno degli elementi che avvalorano la tesi di un'originaria completezza del *ms* delle *Animadversiones.*

peraltro confermata dall'*Index positionum*[387], aveva messo a tema la questione. L'obiezione di Caramuel non è argomentata e, per ricostruirne le motivazioni, non è quindi possibile procedere se non per via congetturale. Egli sembra aver colto la portata dirompente che la figura del Dio ingannatore assume nelle *Meditationes,* portando il dubbio alla sua estensione massima, comprensiva delle conoscenze intellettuali, esemplificate proprio sul modello della conoscenza matematica. Una conferma mi sembra si possa trovare nel *principium* X, nel quale Caramuel attacca l'affermazione di Descartes secondo cui la ragione di dubbio che resta in piedi sino a che non si sia dimostrato che Dio esiste e non inganna è «valde tenuis […] et metaphysica»[388]. Ma procediamo con ordine. Attraverso l'ipotesi del Dio ingannatore Descartes, nelle *Meditationes*, dissocia l'evidenza dalla verità. Se esistesse un tale Dio, infatti, potrebbe fare in modo che una proposizione così semplice ed evidente come 2+3=5, tale da non poter essere messa in dubbio mentre le si presta attenzione, sia falsa[389]. Attraverso il richiamo alla somma di due e tre, Caramuel intende dunque sottolineare che, dopo *Meditatio* I, Descartes non può considerare evidente la proposizione 2+3=5 e questo perché, come rileverà poco più avanti, nel *principium* X, la ragione di dubbio che deriva dalla figura del Dio ingannatore, lungi dall'essere tenue e metafisica, come afferma Descartes, ha una forza dirompente. Secondo Caramuel, è, dunque, solo presuntuosamente che Descartes sostiene l'inconsistenza delle «ragioni metafisiche». Il teologo cistercense sembra pertanto riconoscere pieno valore alla figura del Dio ingannatore e al dubbio che ne scaturisce: a suo avviso, infatti, le «ragioni metafisiche», fra le quali rientra, appunto, il dubbio del Dio ingannatore, devono essere rispettate al pari di quelle matematiche[390].

Tuttavia, data l'esiguità delle argomentazioni caramueliane, quella che ho qui avanzato non è che una mera ipotesi interpretativa. Quel che è certo, è che il passaggio di *Meditatio* III, al quale Caramuel fa qui riferimento, ha destato non poche perplessità fra gli studiosi cartesiani[391], ciò a causa dell'assimilazione in esso

[387] Cfr. *Index positionum quae sunt per se notae Cartesio*, c.1*v*: «Principium XI Duo et tria simul iuncta sunt quinque».
[388] Cfr. *Meditationes*, III (*B Op* I 728; AT VII 36, ll. 24-25).
[389] Cfr. *Meditationes*, I (*B Op* I 706; AT VII 21, ll. 1-16); *Meditationes*, III (*B Op* I 728; AT VII, 36, ll. 4-8).
[390] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p, 160.
[391] Gli interpreti, che pure sono in maggioranza concordi nel riconoscere tale assimilazione, si dividono relativamente al significato da attribuire ad essa. Alcuni ritengono che l'accostamento del

operata fra il *cogito* e le verità matematiche, esemplificate proprio sull'operazione di sommare due e tre[392]. Nella parte iniziale di *Meditatio* III, il filosofo francese, nel tentativo di individuare qualcos'altro di certo, oltre al *cogito*, muove proprio dal *cogito*, al fine di ottenere, per generalizzazione a partire da esso, un criterio di verità. Il *cogito* è una conoscenza chiara e distinta, e Descartes pensa di poter utilizzare questa caratteristica del *cogito*, quale regola generale di verità. Saranno dunque vere tutte quelle proposizioni che presentino questa stessa caratteristica. Questo tentativo è, però, destinato a fallire, perché, a questo stadio delle *Meditationes*, l'evidenza non è un criterio sufficiente di verità[393], permane infatti la minaccia del Dio ingannatore, che costituisce l'unico valido motivo per mettere in dubbio anche ciò che sembra «molto manifesto». Descartes fa tre esempi di chiarezza e distinzione, i primi due riguardano il *cogito*, il terzo le conoscenze matematiche. In questo modo sembra voler assimilare i tre casi, sebbene, per introdurre il terzo, quello relativo all'operazione di addizione di 2 e 3, il filosofo francese utilizzi una locuzione, «vel forte etiam»[394] – non sfuggita agli interpreti più acuti e a coloro che li hanno discussi[395] – che permette, in qualche modo, di diversificarli, facendo rientrare solo i primi due, a rigore, nel rango delle verità indubitabili. Caramuel, che pure non fa il minimo cenno all'assimilazione in questione, si sofferma sul passaggio in cui essa viene messa a tema, per rilevare come, dopo *Meditatio* I, Descartes non possa

---

cogito alle verità matematiche faccia cadere anche il *cogito* sotto il dubbio del Dio ingannatore (M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre der raisons*, Paris, Aubier, 2 voll., 1968[2], vol. I, pp. 154-159; A. KENNY, *Descartes. A Study of His Philosophy*, New York, Random House, 1968, p. 185; H. G. FRANKFURT, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*. Indianopolis/New York, The Bobbs-Merril Company, 1970, p. 166 e ss.; E. M. CURLEY, *Descartes against the Skeptics*, Oxford, Blackwell, 1978, pp. 93-95 e 123-124; F. ALQUIÉ, *Descartes. Oeuvres Philosophiques*, Paris, Garnier, 3 voll., 1963-1973, vol. II, pp. 432-433, nota n. 1). Per altri, al contrario, l'assimilazione del *cogito* alle verità matematiche avrebbe quale conseguenza la sottrazione di queste ultime, al pari del *cogito*, al dubbio del Dio ingannatore: neppure le verità matematiche, dunque, avrebbero bisogno della garanzia della veracità divina (E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médievale dans la formations du système cartésien*, Paris, Vrin, 1984[5], p. 236 e ss; J. COTTINGHAM, *Descartes*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 66 e ss). Sergio Landucci in *La mente in Cartesio* (Milano, Franco Angeli, 2002, pp. 12-17), muovendo da una serie di evidenze testuali, ha mostrato l'insostenibilità di entrambe le interpretazioni, sostenendo che non è la mera evidenza a garantire il *cogito*, ma il *lumen naturale*. Stefano Di Bella insisteva sullo scarto esistente fra *cogito* e verità matematiche, segnalato, fra l'altro anche dalla congiunzione *forte* («vel forte etiam» *B Op* I 728; AT VII 36, ll. 18-19). Secondo Di Bella, infatti, il cogito gode di una posizione privilegiata rispetto agli altri oggetti dell'evidenza, fra cui, appunto, la verità delle proposizioni matematiche, per cui non si può realmente dubitare di esso: cfr. S. DI BELLA, *Le meditazioni metafisiche di Cartesio*, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 164-165.

[392] Cfr. *Meditationes*, III (*B Op* I 728; AT VII 36, ll. 15-20).

[393] Cfr. *Meditationes. Responsiones* IV (*B Op* I 986; AT VII 226, ll. 8-26).

[394] *Meditationes*, III (*B Op* I 728; AT VII 36, ll. 18-19).

[395] Cfr., *supra*, nota n. 391.

assumere come certa la proposizione «due e tre sommati fra loro fanno cinque». Le ragioni di tale critica sono state esplicitate nelle *Animadversiones in meditationem* I, alle quali Caramuel rimanda espressamente Descartes. Tuttavia, come ho più volte sottolineato, non si conserva il testo delle prime due *Animadversiones*, ragion per cui la mia si configura solo come un'ipotesi basata sull'accostamento dei *principia* VIII e X e sulle indicazioni forniteci dall'*Index positionum*. In base ad essi mi sembra si possa ipotizzare che Caramuel: 1) avesse preso seriamente il dubbio del Dio ingannatore di *Meditatio* I, tanto da respingere risolutamente, nel *principium* X, la dichiarazione cartesiana contenuta in *Meditatio* III (*B Op* I 728; AT VII 36, ll. 21-25: «Et certe cum nullam occasionem habeam existimandi aliquem Deum esse deceptorem, nec quidem adhuc satis sciam utrum sit aliquis Deus, valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio est»); 2) assimilasse i tre esempi di *Meditatio* III (*B Op* I 728; AT VII 36, ll. 12-21) e, in virtù di tale assimilazione, riscontrasse una visibile contraddizione nelle *Meditationes*: Descartes che in *Meditatio* I, attraverso l'ipotesi del Dio ingannatore, aveva messo in dubbio anche le verità matematiche, in *Meditatio* III pare, invece, sottrarle, al pari del *cogito*, al dubbio del Dio ingannatore. In altre parole, secondo Caramuel, Descartes avrebbe assunto come evidente (in *Meditatio* III) ciò che precedentemente aveva posto in dubbio (in *Meditatio* I). Nel *principium* IX, Caramuel rimprovera a Descartes la mancanza d'uniformità, che si registra nelle *Meditationes*, in relazione alla questione dell'inganno divino. Secondo Caramuel, infatti, il filosofo francese, asserendo (in *Meditatio* III) e negando (in *Meditatio* VI) la tesi secondo cui Dio potrebbe farci sbagliare anche relativamente a ciò che percepiamo con evidenza, si sarebbe visibilmente contraddetto. È evidente che Caramuel nel formulare tale critica non tenga conto dell'*ordo rationum* seguito da Descartes nelle *Meditationes*, mostrando, ancora una volta, di non conoscere la discussione prodottasi nelle *Objectiones* e *Responsiones.* L'avanzamento nell'ordine delle ragioni, infatti, spesso porta al rovesciamento delle ragioni precedenti, senza che vi sia contraddizione. Come Descartes spiega ai secondi obiettori, l'ordine consiste esclusivamente nel fatto che le prime premesse debbano essere conosciute senza l'ausilio di quelle che seguono e che quest'ultime, invece, debbano essere dimostrate solo in base a quelle precedenti[396]. Tenendo conto di questa precisazione si deve ammettere che la

[396] Sull'*ordo rationum*, cfr. *Meditationes. Responsiones* II (*B Op* I 884; AT VII 155, ll. 11-20).

contraddizione riscontrata da Caramuel fra il riconoscimento, in *Meditatio* III, della possibilità dell'inganno divino e la sua negazione, in *Meditatio* VI, non sussiste. Nella parte iniziale di *Meditatio* III, infatti, permane la possibilità dell'inganno divino, giacché Descartes non ha ancora dimostrato che Dio esiste ed è verace, cosa che farà nella parte restante di *Meditatio* III e nell'*incipit* di *Meditatio* IV. A partire da questo punto, dunque, il filosofo francese disporrà di due altre certezze oltre al *cogito*, quelle dell'esistenza e della veracità divine, appunto, indispensabili per un ulteriore avanzamento nell'ordine delle ragioni. Nel *principium* XXIV Caramuel individua un'altra contraddizione nel testo delle *Meditationes*: Descartes ha dapprima, in *Meditatio* III, sostenuto che l'uomo è una sostanza pensante e non estesa[397], per poi asserire, in *Meditatio* IV, di non percepire con evidenza la distinzione della mente dal corpo[398]. Ciò che in *Meditatio* III viene presentato come certo, viene posto in dubbio nella successiva meditazione. Bisogna rilevare che il passaggio di *Meditatio* IV, chiamato in causa da Caramuel, si presta ad essere interpretato in due diversi modi. Da un lato, potrebbe semplicemente rappresentare un esempio attraverso il quale Descartes intendeva riferirsi a uno stadio precedente alla veracità divina e, quindi, al possesso di un criterio di verità che permetta al meditante di concludere che quel che percepisce chiaramente e distintamente, ossia la distinzione reale della mente dal corpo, è vero. Questa interpretazione sembra essere confermata da ciò che Descartes dirà nelle *Responsiones* II e IV[399]. Dall'altro lato, però, se si considera unicamente quanto affermato da Descartes in *Meditatio* IV, non si può non riconoscere che nel luogo in questione il filosofo francese avesse negato di avere un'idea completamente evidente dell'io. Facendo retroagire una tale testo, quindi, *Meditatio* II non potrebbe escludere la corporeità dell'io, e ciò non semplicemente a causa della mancanza di un criterio che consenta la transizione dall'evidente al vero, ma per l'assenza stessa di una percezione chiara e distinta dell'idea dell'io come sostanza pensante e non estesa. È, appunto, in questa seconda direzione, agli occhi del cistercense ben più ragionevole della prima, che Caramuel sembra interpretare il passo suddetto.

[397] Cfr. *Meditationes,* III (*B Op* I 738; AT VII 44, ll. 24-25).
[398] *Meditationes,* IV (*B Op* I 758; AT VII 59 ll. 7- 12).
[399] Cfr. *Meditationes*. *Responsiones* II (*B Op* I 854; AT VII 130-131) e *Responsiones* IV (*B Op* I 987; AT VII 226).

I *Principia* XI e XII hanno per oggetto la critica del lume naturale. Nel *principium* XI Caramuel si oppone alla distinzione cartesiana tra impulso naturale e lume naturale[400]. Nel XII rimprovera a Descartes il fatto di essersi mostrato più deferente nei confronti del lume naturale che della fede e, anzi, di aver addirittura negato valore agli articoli di fede. Secondo Caramuel, infatti, l'affermazione di Descartes: «non può esserci alcuna facoltà di cui ci si debba fidare come di questo lume naturale»[401], va letta in senso negativo e non 'precisivo', come suggerirebbero le dichiarazioni contenute nella *Synopsis*[402]. Infatti, in filosofia, una cosa è prescindere dall'autorità degli articoli di fede, altra cosa è negarla; ora, Descartes, affermando «nulla facultas»[403], intende negare l'autorità delle verità della fede, e non semplicemente prescindere da essa.

La critica nei confronti del lume naturale, ritornerà, seppur brevemente accennata, nelle *Animadversiones in meditationem* V[404].

I *principia* XVIII-XXIII hanno per oggetto la critica dell'indagine riguardante l'individuazione della causa delle idee, che il meditante trova in se stesso. Tali *principia*, rispetto alla formulazione dei quali non si può non riconoscere la distanza dal testo delle *Meditationes*[405], come risulta evidente dall'utilizzo di un lessico e da una concettualizzaizone profondamente diversi da quelli cartesiani[406], sono ricavati da Caramuel a partire dalla tesi cartesiana secondo cui tutte le idee in possesso del meditante possono essere ricondotte all'idea dell'io, di Dio e delle cose corporee[407].

Nel *principium* XXV Caramuel, muovendo dalla seguente affermazione di Descartes: «la pietra è una cosa estesa non pensante», lo accusa di essere dogmatico, perché non dimostra le sue affermazioni. L'accusa di dogmatismo, che ricorre in più

[400] *Meditationes*, III (*B Op* I 730-732; AT VII 38, l. 27-39, l. 5).
[401] Cfr. *Meditationes* (*B Op* I 730; AT VII 38, ll. 30-31).
[402] *Meditationes. Synopsis* (*B Op* I 698; AT VII 15, ll. 10-12).
[403] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 162.
[404] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* V, p. 218.
[405] Cfr. IGOR AGOSTINI, *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Introduzione*, p. 132. Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationes* III, pp. 166-168.
[406] Descartes, per fare qui solo un esempio, non avrebbe potuto vedere se non con il fumo agli occhi il richiamo esplicito ad una classificazione delle anime in sensitive e vegetative, che era quanto di più lontano vi fosse dalla sua concezione: cfr., ad esempio, *A Plempius*, 15 febbraio 1638 (B 146, p. 514; AT II 523).
[407] Cfr. *Meditationes*, III (*B Op* I 736, AT VII 42, l. 29-43, l. 4): «Et quantum ad ideas quae alios homines, vel animalia, vel Angelos exhibent, facile intelligo illas ex iis quas habeo mei ipsius et rerum corporalium et Dei posse componi».

punti delle *Animadversiones*[408], costituisce un corollario della critica rivolta alla metodologia delle *Meditationes*. Il mancato ricorso allo stile sillogistico è ciò che fa sì che l'atteggiamento di Descartes risulti dogmatico. Caramuel adduce l'esempio del magnete[409], attraverso il quale il pagano mostrerebbe la falsità dell'asserzione cartesiana. Quella che qui viene presentata come la posizione di un pagano, è condivisa dallo stesso Caramuel, il quale riconosce la presenza di un principio attivo (che chiama virtù o vita), non solo nelle piante, ma anche nelle pietre. Il fenomeno del magnetismo, nella misura in cui avvalora l'idea che tutta la materia è impregnata di una virtù o intelligenza o anima, costituisce, dunque, secondo Caramuel, un valido argomento contro il meccanicismo cartesiano[410].

Nei *principia* XXVII e XXVIII Caramuel si oppone all'argomento usato da Descartes al fine di escludere che la causa dell'io possano essere i suoi genitori. Su tale punto Caramuel si soffermerà anche successivamente, quando esaminerà più da vicino le prove di *Meditatio* III. La posizione di Descartes, che fonda la negazione di una tale possibilità sull'impossibilità di un regresso all'infinito, era stata inaugurata da Duns Scoto e, subito alle spalle di Descartes, era stata sostenuta da Francisco Suárez e Pedro Hurtado de Mendoza[411]. La peculiarità di Descartes, rispetto a questa tradizione, consiste nella dottrina della *sui causa*, che identificava la causa prima con Dio inteso come *causa sui* in senso positivo. Si tratta di una dottrina radicale che introdusse una novità sconvolgente nella Teologia razionale, eppure Caramuel non si sofferma su di essa, cosa che farà soltanto, diversi anni dopo, nel terzo tomo della sua *Theologia fundamentalis* (intitolato *Theologia intentionalis*), per rivendicarne, anzi, la liceità, denunciando come del tutto ingiustificato il vigoroso dibattito esploso attorno ad essa[412].

Il *principium* XXIX è costruito, direttamente, intorno alla critica della differenziazione operata da Descartes tra distinzione di ragione e distinzione reale e, indirettamente, intorno alla critica dell'identificazione di creazione e conservazione. Per Caramuel, Descartes, affermando che creazione e conservazione si distinguono

---

[408] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones in meditationem* III, *Principia* XVII, XXIX, XXX.
[409] *Ivi*, p. 172.
[410] Cfr. J. L. VELARDE, *Caramuel vida y ombra*, cit., p. 91 e ss.
[411] S. LANDUCCI, *La mente in Cartesio*, cit., p. 171 e ss.
[412] J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Theologia intentionalis. De reali, morali, et virtuali, divino, angelico, et humano, proprietatis et iuisdicionis dominio,* Lugduni, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guillelmi Barbier, 1664, lib. 1, c. 4, disp. 2, pp. 38b-39a. Cfr., *infra*, Capitolo IV.

non realmente, ma di sola ragione[413], suppone che si diano due tipi di distinzione: la distinzione di ragione e la distinzione reale. Tuttavia, Caramuel ritiene che queste distinzioni non si diano nelle cose e, perciò, invita Descartes a provare quelle che, altrimenti, rimarrebbero soltanto sue supposizioni.

Nel *principium* XXX Caramuel rimprovera a Descartes il fatto di aver sostenuto che si diano azione, creazione, generazione, conservazione, disposizione, alterazione senza averlo dimostrato. Questi sono, a suo avviso, soltanto pregiudizi, dei quali Descartes, a questo punto delle *Meditationes*, per essere coerente con gli assunti di *Meditatio* I, si sarebbe già dovuto liberare.

Nel *principium* XXXII Caramuel affronta la questione dell'onnipotenza divina, che emerge nelle *Meditationes*, in relazione al *cogito* e alla possibilità da parte di Dio di cambiare il passato, facendo sì che l'io, che pur esiste nell'istante presente, non sia mai esistito. Contro Descartes, che aveva negato tale possibilità[414], Caramuel sostiene che in Dio la potenza verso il passato e verso il futuro sono la medesima cosa: «nello stesso identico senso in cui Dio può fare che non ci sia un Anticristo, può fare che Adamo non sia stato»[415]. Dio, dunque, come Caramuel ha dimostrato nella 'sua metafisica', sulla quale richiama l'attenzione di Descartes, può cambiare il passato[416]. Secondo Caramuel, Descartes, negando a Dio la possibilità di cambiare il passato, mostra di non avere una vera idea dell'eternità[417]. Il cistercense, infatti, nel luogo cui rimanda il filosofo francese, aveva distinto fra tempo ed eternità, per riconoscere a Dio la possibilità di cambiare il passato nell'eternità, che gli è propria, e nella quale presente, passato e futuro non sono che un unico *nunc*. Caramuel ha senz'altro ragione nell'attribuire a Descartes la tesi dell'irreversibilità del passato, che d'altronde sembrerebbe essere affermata esplicitamente, solo qualche anno dopo, nella

---

[413] *Meditazioni*, III (*B Op* I 744; AT VII 49, ll. 9-10). Sulla distinzione di ragione cfr. *Principia*, I, art. LXII (*B Op* I 1754-1756; AT VIII-1 30, ll. 7-25).

[414] *Meditationes*, III (*B Op* I 728; AT VII 36, ll. 15-17). Cfr. anche *Meditationes*, VI (*B Op* I 790; AT VII 82, ll. 19-20). Relativamente all'impossibilità da parte di Dio di cambiare il passato si veda anche la lettera *A More*, 5 febbraio 1649 (B 677, p. 2621; AT V 273, ll. 13-25), dove Descartes sembra presentare l'eventualità che Dio cambi un evento passato come un esempio di impossibilità assoluta.

[415] Si tratta dello stesso esempio che Caramuel aveva utilizzato nella 'sua metafisica': cfr. *R. R. Philosophia*, pa. 2, lib. 7, disp. 5 (*Utrum detur potentia ad praeteritum?*), p. 414 e ss.

[416] Cfr. *R. R. Philosophia*, pa. 2, lib. 7, disp. 5 (*Utrum detur potentia ad praeteritum?*), p. 414ab: «Nullum est praeteritum, quod non possit divinitus fieri non praeteritum […] neque enim volumus Deo majore potentiam ad praeteritum concedere quam ad futurum, sufficiat igitur nobis, Deum posse facere quod praeterita non fuerint, eo sensu quo potest facere, quod futura non sint futura». Ma cfr. anche *Mathesis audax*, cit., pa. 3, th. 57, p. 179: «Deus habet potentiam ad omne praeteritum, non minus nec aliter quam ad omne futurum».

[417] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 184, in riferimento a *Meditationes*, III (*B Op* I 728; AT VII 36, ll. 15-17). Cfr. anche *Meditationes*, VI (*B Op* I 790; AT VII 82, ll. 19-20).

lettera a More[418]; ciò che, invece, sorprende è che una tale critica, che ha un'innegabile ricaduta sulla concezione cartesiana dell'onnipotenza divina, sia stata avanzata proprio contro l'autore della teoria della creazione delle verità eterne, attraverso la quale Descartes, per richiamare qui le stesse parole che Caramuel aveva pronunciato nella *Rationalis et Realis Philosophia* riferendosi a se stesso, aveva concesso a Dio più cose rispetto agli antichi e ai recenti[419]. Questa critica (irreversibilità del passato) ha una ricaduta anche sul *cogit*o: infatti, se Dio, secondo quanto crede Caramuel, può cambiare il passato, la prima certezza che Descartes ha sottratto al dubbio radicale di *Meditatio* I viene meno. Dio potrebbe far sì che l'io si inganni sulla sua stessa esistenza, cosa che Descartes aveva, invece, escluso risolutamente, sulla base della considerazione che per ingannarsi bisogna esistere[420].

Ma, i *principia* più importanti ai fini di ricostruire le critiche di Caramuel contro le due prove dell'esistenza di Dio, offerte da Descartes in *Meditatio* III*,* sono i *principia* V, XIV, XV, XVI, XVII, XXVI. Nella parte restante del paragrafo, mi soffermerò in modo particolare su di essi.

Il *principium* V ha per l'oggetto la critica all'ammissione dell'esistenza di *entia rationis*. In questo, come in altri casi, il teologo cistercense attribuisce a Descartes una tesi che, almeno nella formulazione che ne danno le *Animadversiones*, non si trova affatto nelle *Meditationes*[421]. Caramuel, però, che identifica gli *entia rationis* con le idee materialmente false[422], riconosce nella tesi che asserisce la loro esistenza uno degli assiomi (*principia*) sui quali Descartes ha edificato la dimostrazione dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III e ne decreta, con ciò stesso, l'inefficienza probatoria. Giacché, secondo quanto dimostrato nella 'sua metafisica', non si danno *entia rationis*[423]: essi, sottolinea Caramuel nel *principium* V[424], sono meri enti linguistici, che non appartengono alla mente. Sulla questione Caramuel ritornerà, oltre che nelle *Animadversiones in meditationem* V, anche nelle *Solutiones* discusse subito dopo la *Demonstratio* relativa a *Meditatio* III. Nelle *Solutiones* Caramuel sottopone la dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III

[418] Cfr. *A More*, 5 febbraio 1649 (B 677, p. 2621; AT V 273, ll. 13-25), dove Descartes sembra presentare l'eventualità che Dio cambi un evento passato come un esempio di impossibilità assoluta. Cfr. anche *Meditationes*, VI (*B Op* I 790; AT VII 82, ll. 19-20).
[419] *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*) Disputatio II Prooemialis (*De Entibus linguae*), art. II, p. 85a: «Ideo Deo plura ego concedo quam veteres, quam recentiores».
[420] Cfr. *Meditationes*, II (*B Op* I 712; AT VII 25, ll. 7-10).
[421] Cfr. *supra*, p. 156.
[422] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, *Principium* III, p. 230: «[…] rationis entia (…) vel ut tu loqueris, ideas materialiter falsas ».
[423] Cfr. *R. R. Philosophia*, pa. 2, Proemium (*De ente chimaerico*), pp 76-90.
[424] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane . Animadversiones in meditationem* III, p. 156.

ad una serie di obiezioni, che presenta come espressione non già del proprio pensiero, ma del punto di vista dei pagani (*Ethnicos*). Ciò, con l'obiettivo di mostrare come la prova cartesiana sia attaccabile da più punti di vista. Nella seconda *solutio* ad essere prospettata è la possibilità che la stessa idea di Dio, al pari dell'idea della chimera e delle cose impossibili, sia un puro ente di ragione, esistente oggettivamente nell'intelletto e soggettivamente da nessuna parte. Se l'idea di Dio è un *ens rationis,* la premessa minore del sillogismo (questa idea non ha potuto che procedere da Dio stesso), nel quale Caramuel condensa la prova cartesiana dell'esistenza di Dio, è falsa al pari della premessa maggiore (io ho l'idea di Dio). Secondo il pagano, non è vero che l'idea di Dio non ha potuto procedere se non da Dio stesso, perché essa non è che chimerica, dunque, viene dal nulla al pari dell'idea della chimera. Per eludere quest'obiezione, sottolinea Caramuel, non serve aggiungere, come ha fatto Descartes, che l'idea di Dio non è materialmente falsa. Infatti, per Caramuel le idee materialmente false, che, come abbiamo visto, egli identifica con gli *entia rationis*, sempre ammesso che si diano, non vengono dal nulla, ma dal soggetto conoscente.

La prima prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III si fonda sull'applicazione del principio di causalità alla realtà obiettiva dell'idea[425]. Alla critica del principio di causalità sono dedicati i *principia* XIV e XV. Caramuel nel *principium* XIV si chiede come spiegare la generazione spontanea alla luce del principio di causalità. Risulta difficile, infatti, conciliare la tesi secondo cui la causa efficiente deve contenere almeno tanta realtà o perfezione quanta ne possiede l'effetto[426] con il fenomeno della generazione spontanea, nel quale la causa possiede meno perfezione dell'effetto. Tale obiezione era già stata mossa a Descartes dai secondi obiettori, che peraltro avevano equiparato l'idea di Dio a un mero ente di ragione, che non prova affatto la necessità dell'esistenza dell'ente sommo[427]. Il fatto che Caramuel riproponga questa obiezione, rileva non tanto la superficialità del cistercense nel recepire la

[425] Cfr. *Meditationes*, III (*B Op* I 734 ; AT VII 40, l. 21-41, l. 4).
[426] Cfr. *Meditationes*, III (*B Op* I 734; AT VII 40, ll. 21-26).
[427] Cfr. *Objectiones* II : «Sed, inquis, effectus nullum gradum perfectionis seu realitatis potest habere, qui non praecesserit in causa. Verum (praeterquam quod videmus muscas, et alia animalia, vel etiam plantas, produci a sole, pluvia, et terra, in quibus non est vita, quae nobilior est quolibet gradu mere corporeo, unde sit ut effectus aliquam realitatem habeat a causa, quae tamen non sit in causa) illa | idea nil est aliud quam ens rationis, quod mente tua cogitante non est nobilius›› (*B Op* I 842; AT VII 123, ll. 24-29).

raccomandazione di Descartes contenuta nella *Prefatio ad lectorem* delle *Meditationes*[428], quanto, piuttosto, una criticità propria del testo delle *Meditationes*. Tanto più che Caramuel, che non aveva avuto modo di leggere le *Objectiones* e *Responsiones*, fatta eccezione per le *Quintae*, nel formulare una tale obiezione non poteva essere stato influenzato dalla critica dei secondi obiettori. Ci troviamo, dunque, di fronte a uno dei pochi casi in cui, seppur per via congetturale, possiamo immaginare la replica di Descartes, il quale aveva risposto ai secondi obiettori, appellandosi alla considerazione dell'*ordo rationum*:

> Quibus addo istud de muscis, cum a rerum materialium considerazione sit desumptum, non posse venire in mentem iis qui, Meditationes meas sequuti, cogitationem a rebus sensibilibus avocabunt, ut ordine philosophentur[429].

Caramuel, al pari dei secondi obiettori, muove la sua critica al principio di causalità appoggiandosi sulla generazione spontanea, mostrando qui, come in altri punti[430], di non aver affatto compreso *l'ordo rationum* sotteso alle *Meditationes*. Infatti, la produzione dell'organico a partire dall'inorganico presuppone l'esistenza delle cose materiali, che sarà dimostrata solo in *Meditatio* VI. L'obiezione che fa leva sulla generazione spontanea per criticare il principio di causalità, dunque, non tiene conto del fatto che in *Meditatio* III Descartes non ha ancora dimostrato l'esistenza delle cose materiali.

Ma la critica di Caramuel al principio di causalità, non si esaurisce qui, giacché prosegue anche nel *principium* successivo, il XV, nel quale esclude che il principio di causalità possa essere di una qualche utilità ai fini della dimostrazione dell'esistenza di Dio. Ciò per due ragioni: se Descartes parla della causa materiale, allora, affermando che nulla può venire dal nulla, nega la creazione. Se parla della causa efficiente, cosa che Caramuel ritiene più verosimile, allora risulta oltremodo problematico comprendere quanto Descartes afferma in *Meditatio* III a proposito

[428] *Meditationes*, *Prefatio*:«Ideoque rogo etiam atque etiam Lectores, ut non prius de Meditationibus judicium ferant, quam objectiones istas earumque solutiones omnes perlegere dignati sint» (*B Op* I 692; AT VII 10, ll. 20-23).
[429] *Responsiones* II (*B Op* I 858; AT VII 134, ll. 15-19).
[430] Cfr. *supra*, p. 168, in riferimento al *Principium* IX.

delle idee di caldo e di freddo. Infatti, se – nulla può venire dal nulla – non si capisce perché le idee di caldo e di freddo, che rappresentano la privazione come una forma, possano venire assolutamente dal nulla. In realtà, per Descartes il caldo e il freddo non sono delle qualità reali dei corpi e, per questo, verranno dal nulla; ciò che è reale, per esempio la realtà obiettiva di un'idea, al contrario, non può assolutamente venire dal nulla, ma, come Descartes ribadisce, sempre in risposta ai secondi obiettori, esige una causa in cui sia contenuto realmente tutto ciò che in essa è contenuto solo obiettivamente[431].

La seconda prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III, che Caramuel assimila alla prima[432], ha quale colonna portante l'impossibilità di un regresso all'infinito. I *principia* XVI e XVII vertono, in primo luogo, sulla critica all'esclusione operata da Descartes del processo all'infinito e, in secondo luogo, sulla metodologia impiegata da Descartes: quello che ha asserito a proposito del processo all'infinito avrebbe, piuttosto, dovuto dimostrarlo. Nel *principium* XVII Caramuel fa l'esempio della catena[433], nella quale non c'è nessun anello che non sostenga e non sia sostenuto e in cui, tuttavia, non si dà un processo all'infinito, né un anello primo[434]. Sulla critica del progresso all'infinito Caramuel tornerà anche nei *principia* XXVII e XXVIII, affrontando più in particolare la questione dell'esclusione che la causa dell'io possano essere i genitori, e nella parte finale delle *Animadversiones in meditationem* III (*Solutio* V).

Nel *principium* XXVI Caramuel nega un altro assunto proposto da Descartes come un assioma, e che invece avrebbe dovuto dimostrare. L'assioma cui Caramuel si riferisce è l'identificazione di creazione e conservazione, che, insieme all'impossibilità di un regresso all'infinito, rappresenta per Descartes un presupposto fondamentale per la seconda prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III.

L'identificazione tra creazione e conservazione, come ha già rilevato Pastine, conduce all'eliminazione delle cause seconde e imputa a Dio la responsabilità immediata di ogni evento[435]. Caramuel nega il concorso fisico, immediato e

[431] *Meditationes*. *Responsiones* II: «Jamque satis variis in locis inculcavi, me agere tantum de perfectione sive realitate ideae objectiva, quae […] causam exigit, in qua revera contineatur illud omne quod in ipsa continetur tantum objective» (*B Op* I 858; AT VII 134, l. 27-135, l. 2).
[432]Cfr. *supra*, p159, nota n. 361.
[433] Per l'esempio della catena vedi anche *Objectiones,* V (*B Op* I 1086; AT VII 303, ll. 3-4).
[434] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationes* III, p. 164.
[435] Cfr. D. PASTINE, *Caramuel contro Descartes*, cit., p. 185.

simultaneo, di Dio alle operazioni delle creature, e nel fare ciò si richiama a diverse autorità: Durand de Saint-Pourçain[436], Louis de Dole[437], Mosè Maimonide[438] e San Girolamo[439]. È più potente e sapiente un Dio che, lungi dal concorrere ad ogni operazione delle sue creature, le crei in modo tale da renderle autonome e quindi non dipendenti dalla sua continua azione. Perciò, sottolinea Caramuel, è più deferente nei confronti di Dio colui che lo considera un artigiano tanto sapiente e potente da aver potuto dare alle sue creature tutti gli organi appropriati, affinché possano muoversi dall'interno, senza avere bisogno di un nuovo influsso o azione. Per questa ragione, aggiunge, è irrispettoso nei confronti di Dio, colui che afferma che egli è simile a un orologiaio che muove con il dito le lancette dell'orologio da lui fabbricato[440]. È con quest'ultimo orologiaio che, secondo Caramuel, si deve identificare il Dio di cui parla Descartes, che interviene ad ogni istante al fine di conservare le sue creature. La tesi della conservazione continua, avvisa Caramuel, non fa altro che diminuire l'onnipotenza divina, rendendo Dio meno onnipotente e meno sapiente di quanto sarebbe se fosse in grado di creare il mondo in modo tale che esso continuasse ad esistere in ogni istante di tempo, senza il suo continuo intervento. Ogni ente desidera naturalmente l'essere e aborra il non essere; dunque, se sarà lasciato a sé, senza, cioè, il continuo intervento della mano dell'artefice, persevererà nell'essere al punto che affinché non sia «debebit destrui positive»[441]. Quest'ultima puntualizzazione, insieme all'esempio degli orologiai, come Caramuel stesso rileva, ha l'obiettivo di far comprendere a Descartes che la conservazione non è affatto nota per lume

[436] Si tratta del teologo domenicano francese Durand de Saint-Pourçain (1270 ?-1334), noto, fra l'altro, per il suo commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo (*In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*), più volte ristampato e che conobbe larga diffusione nella teologia scolastica seicentesca, come mostrato a suo tempo da R. DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. A propos du 'Descartes' de M. Gilson*, in «Revue d'histoire de la Philosophie» III (1929), pp. 464-472. Un punto sulla sua posizione nella storia del tomismo, ora, in R. CESSARIO, *A short history of Thomism*, Washington, The Catholic University of Ameica Press, 2005, pp. 56-57.

437 Si tratta del cappuccino Louis de Dole (m. 1634), al secolo Louis Béreur, autore di una *Disputatio quadripartita de modo coniunctionis cuncursuum Dei et creaturae ad actus liberos ordinis naturalis* […], Lugduni, sumptibus Iacobi et Petri Prost fratr., 1634. In questo trattato egli adduce la dottrina di Durand de Saint-Pourçain a sostegno della negazione della tesi del concorso di Dio: cfr. *Disputatio quadripartita*, cit., pa. 4, cap. 6, p. 279. La *Disputatio* di de Dole sarà citata anche da Leibniz nella sua *Teodicea*, Parte I, art. 48.

[438] Mosè Maimonide (1135-1204), talmudista, filosofo e medico, fra le più illustri figure della storia ebraica. Fra le sue numerose opere Mishnçh Tôrâh e Môrçh nìbûkîm (*Guida dei perplessi*).

[439] Girolamo (347-419/20) Padre della Chiesa, santo, autore della più importante traduzione completa in latino dell'Antico e del Nuovo Testamento a partire dagli originali ebraici e greci, nota come *Vulgata*.

[440] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 174.

[441] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 176.

naturale. Anzi, aggiunge, è Descartes stesso ad aver asserito nella *Synopsis* della seconda meditazione che ogni ente appetisce l'esistenza e, quindi, deve essere distrutto positivamente da Dio per cessare di esistere[442]. Caramuel rileva, dunque, ancora una volta, una contraddizione tra quanto affermato da Descartes in *Meditatio* III, ossia che la creazione e la conservazione non si distinguono che di ragione, e quanto sostenuto nella *Synopsis*, ossia che le cose sono tutte incorruttibili per propria natura. Inoltre, sottolinea Caramuel, sebbene anche altri autori cattolici, al pari di Descartes, avevano ammesso la conservazione, essi, però, diversamente dal filosofo francese, la distinguevano realmente dalla creazione[443]. Una ferma critica della teoria della conservazione o creazione continua, Caramuel poteva leggere, inoltre, nelle *Objectiones* V. Il teologo cistercense, però, rispetto a Gassendi, insisteva sulle conseguenze teologiche di tale tesi, che, se bene intesa, implicava una limitazione dell'onnipotenza divina. Caramuel, in linea con Gassendi, riteneva che l'identificazione fra creazione e conservazione non fosse nota per lume naturale, giacché ogni ente continua spontaneamente ad esistere a meno che non venga distrutto positivamente. Dal canto suo Gassendi sottolineava il fatto che, sebbene taluni effetti, per perseverare nell'esistenza, richiedono la continua efficienza della causa produttrice, ve ne sono altri che perseverano anche quando tale causa non agisce più o è ridotta al nulla. Di quest'ultimo genere è l'io cartesiano, le cui parti, lungi dall'essere separate nel tempo e dal'essere indipendenti le une dalle altre, sono quanto di più inseparabile, connesso, coeso e dipendente possa esistere. L'identità fra creazione e conservazione si dà solo rispetto ad alcuni effetti, come la luce del sole, per esempio, ma non per tutti gli effetti. Perché l'io possa continuare ad esistere, infatti, incalzava Gassendi, non occorre una causa che lo crei come di nuovo in ogni istante successivo di tempo, ma, più semplicemente, che non venga distrutto da un'altra causa o dalla propria stessa debolezza[444].

---

[442] Cfr. *Meditationes. Synopsis* (*B Op* I 696; AT VII 14, ll. 1-4).

[443] Autori non ulteriormente menzionati da Caramuel, ma si trattava di una tesi largamente diffusa. Cfr., ad esempio, S. DESMARETS, *De abusu philosophiae cartesianae*, Groningen, Everts, 1670, rist. anast.: Hildesheim, Olms, 2009, il quale si richiamerà al *Cursus teologicus iuxta scholasticam huius temporis Societatis Iesu in methodus tomus primis de Deo uno et trino*, 8 voll., Duaci, ex officina viduae Baltazaris Belleri, 1640 del gesuita Francesco Amico, che, pur propendendo per la dottrina dell'identità fra creazione e conservazione, cita a sostegno della tesi contraria una serie di autorità (Enrico di Gand, Riccardo di Mediavilla, John Baconthorpe, Gregorio di Rimini).

[444] Cfr. *Meditationes. Objectiones* V (*B Op* I 1082-1084; AT VII 300, l. 16-302, l. 9).

Al di là del punto specifico, la critica all'identificazione fra creazione e conservazione rileva, ancora una volta, il disaccordo di Caramuel nei confronti della metodologia utilizzata da Descartes nelle sue *Meditationes*: Descartes avrebbe dovuto dimostrare i *principia*, piuttosto che ritenerli evidenti e, oltre a ciò, per evitare di contraddirsi, avrebbe dovuto prestare attenzione alla coerenza delle sue affermazioni.

§ 4. 2. Analisi della *Demonstratio*

Dopo aver enumerato i vari *principia* che Descartes premette alle sue dimostrazioni e averne sottolineato l'inefficacia probatoria, Caramuel si sofferma più approfonditamente sulla prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III riassumendola sillogisticamente così: Io ho l'idea di Dio; ora questa non ha potuto che procedere da Dio stesso; dunque Dio si dà[445].

La premessa maggiore, spiega Caramuel, è stata esplicitata da Descartes: «col nome di Dio intendete – dice – una sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, dalla quale siete stato creato voi stesso e ogni altra cosa, quale che sia»[446].

La premessa minore è stata provata da Descartes sostenendo che nell'idea di Dio sono contenute due formalità, la formalità di *substantia* e la formalità di *infinita*; quest'ultima formalità, essendo infinita, non ha potuto procedere se non da una causa infinita; tale causa infinita è Dio[447].

---

[445] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones in medit*ationem III, p. 184: «Ego habeo ideam Dei; Atqui ipsa non nisi ab ipso Deo potuit procedere: ergo datur Deus».

[446] Cfr. *Meditationes,* III: «Dei nomine intelligo 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» (*B Op* I 738-740; AT VII 45, ll. 11-14).

[447] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones in meditationem* III, p. 186; *Meditationes*, III: «quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita, procederet» (*B Op* I 740 ; AT VII 45, ll. 19-22). Cfr. *Meditationes*, III (*B Op* I 732-740; AT VII 40, l. 5-45, l. 18): «Nam in idea, quam habes de Deo, reperis duas formalitates, nimirum rationem substantiae et rationem infinitae; sed quidquid de priore illa sit, formalitas ista posterior non potuit a Te processisse: ergo danda est altera causa a qua procedat. At haec debet esse infinita, infinta enim formalitas non potest a causa finita procedere. illamque causam infinitam vocas Deum».

Diversamente da quanto ha creduto Descartes, ossia che gli si potesse obiettare soltanto di avere un'idea negativa dell'infinito, Caramuel ritiene che le difficoltà della prova cartesiana siano tante. Alle critiche avanzate nei vari principi, Caramuel ne aggiunge altre ancora. Anzitutto, secondo il teologo cistercense è contestabile che il meditante abbia un'idea positiva dell'infinito (nel linguaggio cartesiano *vera idea*), rivolgendosi al filosofo francese, infatti afferma: «Putabas tibi posse obiici te tantum concipere infinitum negativum, non positivum; hanc solutionem praeoccupas *num*. 34. sed praeoccupationem non examino, quia solutionem vitupero». Il luogo al quale Caramuel si riferisce è il passo di *Meditatio* III, nel quale Descartes, a conclusione della prima prova dell'esistenza di Dio, aggiungeva:

> 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 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?[448]

Caramuel, però, che non condivide la 'soluzione' cartesiana, si limita ad alludere a questo passaggio senza esaminarlo e a proporre «alias [solutiones] competentes»[449], ossia delle soluzioni alternative e più appropriate rispetto alla tesi cartesiana dell'idea positiva di Dio.

Nelle *Solutiones* Caramuel sottopone la dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III ad una serie di obiezioni, espressioni del pensiero pagano. In tal modo il cistercense sembra quasi suggerire che i propositi manifestati da Descartes nell'*Epistola dedicatoria*, ossia, difendere la causa di Dio e dell'anima umana, scrivere contro gli infedeli per convincerli della verità della religione cristiana[450], non siano stati realizzati, anzi, come Caramuel dirà nelle *Animadversiones in meditationem* IV, Descartes sembra quasi comportarsi come uno

[448] *Meditationes*, III (*B Op* I 740, AT VII 45, l. 23-46, l. 4).
[449] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane, Animadversiones in Meditationem* III, p. 186.
[450] Cfr. *Meditationes. Epistola* (*B Op* I 680; AT VII 1, l. 7- 2, l. 14).

'spirito forte'[451]. Gli argomenti presentati dal filosofo francese come dimostrazioni certissime ed evidentissime, dunque, agli occhi di Caramuel, non sono affatto tali e di certo non sono tali da poter persuadere gli infedeli. Ma, Descartes, nell'*Epistola dedicatoria*, aveva anche dichiarato che pur essendo le sue dimostrazioni più certe ed evidenti di quelle della geometria, non per questo erano alla portata di tutti[452]. Leggendo le *Solutiones*, ciò che balza agli occhi è il fatto che, nonostante vengano presentate come possibili obiezioni del pagano, esse risentano dell'influenza caramueliana. È lo stesso Caramuel, del resto, a incoraggiare una tale lettura quando, nella parte finale delle *Animadversiones in meditationem* III, afferma: «Minorem vel me inspirante unus aut alter Ethnicus hucusque ostendit»[453]. Ciò che Caramuel, infatti, contesta alla prova cartesiana, non è né il fatto che il meditante abbia in sé l'idea di Dio (premessa maggiore), né la conclusione (Dio esiste); bensì la premessa minore, ossia il fatto che tale idea non possa venire se non da Dio stesso.

Le prime due *solutiones* fanno leva rispettivamente sulle nozioni di *ens linguae* ed *ens rationis*. Nella prima *solutio* ad essere presentata è la posizione di un pagano che ritiene che la parola Dio sia priva di significato e che la stessa parola infinità, se connessa a Dio, sia un mero ente linguistico[454]. Parlare di Dio come di un ente infinito, equivarrebbe ad affermare qualcosa di contraddittorio qualificando l'ente, che per definizione è finito, come infinito. Questo pagano, muovendo da tre asserzioni, che dice esser note per lume naturale − *il tutto è maggiore della sua parte*; *se al tutto si detrae qualcosa, il resto sarà minore del tutto*; *in una moltitudine ci sono più unità che numeri due, più numeri due che numeri tre* ecc. − mostra che la contraddizione si annida nello stesso concetto di infinità. Infatti, se questo concetto si desse, tali asserzioni risulterebbero tutte false. Ciò in base a tre ragioni. In primo luogo, spiega Caramuel, asserire che l'ente è infinito equivale ad asserire l'esistenza di infinite entità o formalità o perfezioni. Ora, se queste perfezioni si convertissero in numeri, ci sarebbero infiniti numeri uno, infiniti numeri due, ecc., ma ciò andrebbe contro la terza asserzione, perché, in tal caso, ci sarebbero tante unità quanti numeri due, tanti numeri due quanti numeri tre e via dicendo. In secondo luogo, bisogna domandarsi se, sottraendo da queste perfezioni, che sono infinite, una perfezione, tali

[451] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane, Animadversiones in Meditationem* IV, p. 198.
[452] Cfr. *Meditationes. Epistola* (*B Op* I 684; AT VII 4, ll.13-15).
[453] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones in meditationem* III, p. 196.
[454] Per la trattazione relativa agli *entia linguae*, cfr. *R.R. Philosophia*, pa 2, Prooemium (*De Ente chimaerico*), disp. II, pp. 84-86.

perfezioni resterebbero o meno infinite. Nel caso in cui restassero infinite anche dopo averne sottratta una, ciò andrebbe contro la II asserzione. Inoltre, se dopo aver sottratto una qualche perfezione all'idea di Dio questa restasse comunque infinita, vorrebbe dire che il resto è uguale al tutto, perché entrambi infiniti, ma ciò andrebbe contro la prima asserzione, poiché ciò equivarrebbe a dire che la parte e il tutto sono uguali.

Dal confronto con obiezioni simili, dunque, secondo Caramuel, Descartes non potrebbe che uscire sconfitto. Anzitutto, infatti, le argomentazioni del pagano, a differenza di quelle cartesiane, sono 'soddisfacenti'[455], ovverosia sufficienti perché si possa ragionevolmente concludere che Dio, considerato come ente infinito, non è che un mero ente linguistico. Inoltre, il pagano ha colto un 'nervo scoperto' delle *Meditationes*: l'assenza di una trattazione relativa agli *entia linguae*. Descartes, che non ha mai sentito parlare di *ens linguae,* non avrebbe nulla da opporre a una simile obiezione. Da qui l'invito, rivolto al filosofo francese, di documentarsi sulla questione e, una volta fatto ciò, di aggiungere alle sue *Meditationes* una settima avente per oggetto proprio gli enti di lingua[456]. Agli *entia linguae* era dedicata la *Disputatio* IV, *De entia linguae* del *Prooeminum De ente Chiamaerico*, con cui prendeva avvio la trattazione metafisica della II parte della *Rationalis et Realis Philosophia.* In essa Caramuel, dopo aver negato, nelle *disputationes* precedenti, l'esistenza di *entia rationis*, ammetteva l'esistenza di *entia linguae*, ossia degli enti chimerici o mostri del discorso[457], che rappresentano l'equivalente, in campo linguistico, degli *entia rationis.*

Questa sorta di traduzione della metafisica cartesiana secondo la terminologia ed i concetti propri alla tradizione scolastica, discussi nella *Rationalis et realis philosophia,* si prolunga e si intensifica nella seconda *solutio,* costruita intorno alla nozione di *ens rationis*. Anche questa nozione, al pari di quella di *ens linguae*, non si trova nelle sei meditazioni, Caramuel, però, che identifica le idee materialmente false con gli *entia rationis*, insiste sulla dipendenza della prova cartesiana dell'esistenza di Dio da tale nozione. Dopo essersene brevemente occupato nel *principium* V, ritorna

[455] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones in meditationem* III, p. 188: «Sic Ethinus; et me iudice tibi est satisfactum, illeque ex tuis triginta principiiis tametsi in infinitum ductis nunquam satisfiet».
[456] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones in meditationem* III, p. 188: «Sed quia, ne quidem Entium linguae nomen audiveras, haec solutio Tibi erat ignota, adeoque non habes quid opponas, habebis cum legas, si velis tuis Meditationibus septimam addere, non alias».
[457] Cfr. *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (De ente chimaerico), disp. 4.

qui sulla questione, presentando l'obiezione di un altro pagano che confuterebbe la prova cartesiana facendo leva sulla nozione di *ens rationis*. A differenza della precedente, tale *solutio*, sottolinea Caramuel, era stata prevista da Descartes, che, infatti, alla fine della prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III aveva aggiunto alcune precisazioni: fra queste, quella che negava che l'idea di Dio fosse materialmente falsa ed assegnava ad essa lo statuto di idea vera. Questo secondo pagano nega entrambe le premesse della prova, giacché ritiene che l'idea di Dio, lungi dall'essere un'idea vera, sia un ente di ragione oggettivamente nell'intelletto e soggettivamente da nessuna parte. Ma, stando così le cose, non è affatto necessario asserire, come fa Descartes, che l'idea di Dio procede da Dio stesso. Infatti, per il pagano tale idea non è che una chimera; ora, secondo Descartes, l'idea della chimera procede dal nulla, dunque anche quella di Dio dovrà procedere dal nulla.

Per comprendere l'obiezione di Caramuel, occorre tenere presente che egli identifica le chimere con gli *entia rationis* e quest'ultimi con le idee materialmente false. È solo in tal modo che egli può attribuire all'idea della chimera una prerogativa, la derivazione dal nulla, che in *Meditatio* III riguarda esplicitamente solo le idee materialmente false. Dove la premessa sottesa del ragionamento, che consente l'omologazione del caso della chimera all'idea materialmente falsa è, senz'altro, il fatto che la composizione stessa, nell'idea chimerica, viene necessariamente, a differenza delle sue componenti, dal nulla[458]. Tuttavia, precisa Caramuel, Descartes aveva senz'altro previsto una tale obiezione e, per questo, aveva aggiunto: «Nec dici potest hanc forte ideam Dei materialiter falsam esse, ideoque a nihilo esse posse»[459]. Tuttavia, agli occhi del teologo cistercense, questa precisazione non risponde affatto all'obiezione, ma l'elude, e serve, semplicemente, a 'divagare'. Infatti, per Caramuel le idee materialmente false, che egli identifica con gli *entia rationis*, se si dessero, non verrebbero dal nulla, ma dallo stesso soggetto conoscente[460]. Caramuel, qui, non esplicita le ragioni che stanno alla base di questa critica, ma si limita a sottolineare il fatto che le idee materialmente false, nell'ipotesi che esistano, lungi dal derivare dal nulla, dovrebbero, piuttosto, venire dal soggetto conoscente. Si tratta di una possibilità che Caramuel aveva risolutamente negato nella sua metafisica, nella quale

[458] Secondo un ragionamento, d'altra parte, che una volta espliciterà lo stesso Descartes, con Burman (*B Op* II 1274; AT V 161).
[459] *Meditationes*, III (*B Op* I 740; AT VII 46, ll. 5-6).
[460] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 191.

aveva dimostrato che gli enti di ragione non esistono, proprio sulla base della considerazione che né Dio, né l'uomo, né l'angelo possono conoscerli e, dunque, fabbricarli[461]. L'esclusione della possibilità che l'idea di Dio sia materialmente falsa é, per Caramuel, priva di qualsiasi importanza ai fini della dimostrazione dell'esistenza di Dio, poiché, l'opposto di un'idea materialmente falsa non è, per lui, come per Descartes, un'idea dotata di realtà obiettiva (nel caso di Dio infinita e, quindi, tale da avere solo in Dio il suo artefice) e questo, perché, come abbiamo visto, le idee materialmente false o *entia rationis*, se esistono, sono prodotte dal conoscente.

Non serve neanche affermare che l'idea di Dio è massimamente vera e massimamente chiara e distinta. Infatti, fa notare Caramuel, il pagano nega che l'idea più vera sia quella che contiene più realtà obiettiva. Per chiarire l'obiezione, Caramuel fa il seguente esempio: l'idea di un uomo di Atlantide, che tocca il cielo con le sole spalle, non è certo più vera di quella di un uomo alto sette piedi, benché la prima, stando a quanto Descartes ha sostenuto in *Meditatio* II e, cioè, che la quantità, l'estensione e la grandezza rientrano nel concetto quidditativo della sostanza[462], contenga più realtà della seconda[463]. Inoltre, sottolinea Caramuel, il pagano respinge anche l'ulteriore argomentazione proposta da Descartes, mostrando che la proposizione: «quand'anche si possa fingere che Dio non esista, non si può tuttavia fingere che l'idea di Dio non rappresenti nulla di reale a chi pensa»[464] è contraddittoria, giacché per il pagano Dio è nulla, dunque, ciò che l'idea di Dio fa vedere è, esso stesso, nulla. Infine, fa notare Caramuel, non è chiaro che cosa Descartes intenda quando asserisce, a proposito dell'idea di Dio, che è massimamente chiara e distinta.

La terza *solutio* ruota intorno alla tesi dell'incomprensibilità dell'infinito, per negare la premessa maggiore della prova. A questo terzo pagano, sottolinea Caramuel, Descartes risponderebbe, opponendogli quanto ha sostenuto in *Meditatio* III nel brano dell'*idea maxime vera*, e cioè, che: «non importa che io non comprenda l'infinito o che in Dio vi siano innumerevoli altre cose che non posso in alcun modo comprendere, né forse neppure

[461] Cfr. *R. R. Philosophia*, pa. 2, Prooemium (*De ente chimaerico*), art. II-III.
[462] Possibile riferimento a *Meditationes*, II (*B Op* I 720; AT VII 30-31).
[463] Un'obiezione simile in *Meditationes*. *Objectiones* V (*B Op* I 1078; AT VII 296, ll. 9-14): «Quinetiam revera non plus percipis, quoniam finitam solum amplias, ac deinde imaginaris esse amplius realitatis in eo quod dilatatum est, quam in eodem, dum est contractum. Nisi velis quoque Philosophos illos plus percepisse realitatis, quae revera esset, cum plureis mundos conciperent, quam dum unicum in mente haberent».
[464] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in Meditationem* III, p. 192. Cfr. *Meditationes*, III (*B Op* I 740 AT VII 46, ll. 12-14).

toccare col pensiero: infatti, appartiene alla natura dell'infinito di non essere compreso da me che sono finito»[465]. Questa dichiarazione, rileva Caramuel, contiene «parecchie affermazioni molto forti»[466], contro le quali, minaccia, verranno ora scagliate, con altrettanta forza, una serie di frecce. In primo luogo, Caramuel ribadisce che l'idea di Dio da cui muove la prova di *Meditatio* III, al contrario di quanto ha sostenuto Descartes, non è una vera idea: infatti, una pretesa idea dell'infinito che manchi di infinite perfezioni non è l'idea dell'infinito. Si tratta di un'obiezione di chiara derivazione gassendista[467]. Nelle *Objectiones Quintae*, infatti, Pierre Gassendi aveva rilevato la contraddittorietà di un'idea vera dell'infinito, asserendo che «non appartiene alla natura di una vera idea di una cosa infinita di rappresentarne solo una minima parte»[468]. Il fatto che Caramuel, che pure conosceva le obiezioni di Gassendi, la riproponga, rileva, con ogni probabilità, la sua insoddisfazione di fronte alla risposta cartesiana e, forse, anche se solo in parte, nei confronti delle stesse obiezioni di Gassendi, che dovevano dunque essere 'potenziate' ricorrendo ad argomentazioni ulteriori o, più semplicemente, ricorrendo alla forma sillogistica.

Come che sia, emerge qui con nettezza un dato che in altri punti delle *Animadversiones* resta molto probabilmente più velato, ossia l'influenza esercitata dalle *Objectiones* di Gassendi su Caramuel. Esse non costituirono, dunque, soltanto il veicolo per la lettura delle *Meditationes*, ma furono, almeno in alcuni casi, profondamente assimilate da Caramuel, al punto che si potrebbe ragionevolmente considerare le *Animadversiones* come delle obiezioni di stampo gassendista. La stessa critica all'impianto metodologico delle *Meditationes* trova un precedente nelle *Objectiones* V. Ciò che Gassendi contestava a Descartes era soprattutto il valore delle sue dimostrazioni, ferma restando la verità delle tesi sostenute[469]. Al pari di Caramuel, dunque, Gassendi non negava la verità delle fondamentali proposizioni metafisiche di Descartes (esistenza di Dio e immortalità dell'anima), ma l'evidenza e la necessità degli argomenti cartesiani.

Tuttavia, mentre per Gassendi dimostrare significa provare empiricamente, per Caramuel dimostrare significa dedurre evidentemente: l'opposizione esplicita al metodo argomentativo delle *Meditationes* del metodo tradizionale del sillogismo

[465] *Meditationes*, III (*B Op* I 740; AT VII 46, ll. 18-23).
[466] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in Meditationem* III, p. 192.
[467] Cfr. IGOR AGOSTINI, *L'idea di Dio in Descartes*. *Dalle* Meditationes *alle Responsiones*, Firenze-Milano, Le Monnier-Mondadori Education, 2010, p. 214.
[468] *Meditationes*. *Objectiones* V (*B Op* I 1078; AT VII 296, l. 21-297, l. 7).
[469] Cfr. *Objectiones* V (*B Op* I 1027; AT VII 257).

scolastico è un punto sul quale Caramuel non avrebbe certo trovato Gassendi dalla sua parte[470].

In secondo luogo, fa notare Caramuel, asserire che dal momento che conosco l'infinito, anche se non lo comprendo, esso si dà come 'vera idea', equivale a dire che, se Dio conosce un monte senza valle, anche se non lo comprende, allora esso si dà: appartiene, infatti, alla natura dell'ente di ragione di non poter essere compreso da Dio. Ma, sottolinea Caramuel, «secundus non est bonus: ergo neque primus»[471]. In terzo luogo, incalza Caramuel, dal momento che non possono esserci più cose di innumerevoli, se Descartes dice di ignorare innumerevoli cose di Dio, allora ne ignora la stessa esistenza. Caramuel non argomenta qui ulteriormente, ma il suo ragionamento sembra una variazione di quello precedente: se Descartes pretende di risalire dall'idea di Dio, che trova in se stesso, all'esistenza di Dio, la sua impresa è destinata necessariamente a fallire, dal momento che l'idea che ha non è l'idea di Dio, che, infatti, deve contenere tutte le perfezioni[472].

Infine, rileva Caramuel, se si conoscono tutte le perfezioni di Dio lo si comprende; se non si conoscono tutte le sue perfezioni, invece, non lo si conosce. Infatti, così come se nella realtà a Dio mancasse una perfezione non sarebbe Dio, allo stesso modo se all'idea di Dio mancasse una sola perfezione non sarebbe l'idea di Dio.

Vale la pena, per la verità, di rilevare qui come Caramuel utilizzi comprendere e conoscere come sinonimi, laddove in Descartes essi sono senz'altro distinti. È, questo, un altro esempio perspicuo, oltre a quelli già ricordati − si pensi all'assimilazione, nel *principium* IV, delle idee in senso proprio agli atti ulteriori[473]; all'identificazione delle idee materialmente false con gli *entia rationis*[474], ecc. − del modo in cui, in alcuni punti, si articolano le obiezioni di Caramuel, costruite senza un completo rispetto del lessico cartesiano e, quindi, del corrispettivo apparato

[470] Sull'antiaristotelismo di Gassendi, cfr. T. GREGORY, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Roma-Bari, Laterza, 1961 nel quale l'autore sottolinea che l'atteggiamento con il quale Gassendi legge le *Meditationes* è lo stesso che aveva fatto valete conto gli aristotelici, nella misura in cui egli trova anche in Descartes il tentativo di costruire una scienza deduttiva, una fisica ancorata alla metafisica e, dunque un nuovo dogmatismo fondato sull'evidenza di idee chiare e distinte (pp. 78 e ss). Sulla critica della struttura sillogistica della dimostrazione aristotelica, cfr. G. PAGANINI, *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, Busento, 1991, p. 38 e ss.).
[471] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, p. 194.
[472] Cfr. *supra*, p. 185.
[473] Cfr. *supra*, p. 164.
[474] Cfr. *supra*, p. 173.

concettuale. I due verbi assumono in Descartes un significato tecnico: comprendere, come aveva spiegato a Mersenne, significa abbracciare con il pensiero, conoscere, invece, equivale a toccare col pensiero[475]. Si può dunque senz'altro conoscere Dio quale essere perfettissimo, ma non si potrà mai comprenderlo come tale; non si potranno, cioè, abbracciare tutte le sue perfezioni. Del resto, come Descartes afferma in *Meditatio* III: «Est enim de ratione infiniti, ut a me, qui sum finitus, non comprehendatur»[476].

La quarta *solutio* ruota intorno alla negazione del concetto di creazione. Secondo un altro pagano, l'idea di Dio, lungi dal procedere da Dio stesso, deriva dal meditante, che esiste, come Dio, fin dall'eternità. Il pagano in questione, dunque, pur ammettendo la premessa maggiore, nega la minore e di conseguenza il valore dimostrativo della prova. Tale obiezione ha il suo punto di forza nella negazione della generazione sostanziale: in tal caso, materia ed anima razionale di cui consta il corpo sarebbero eterne. «Qui demonstrabis − chiede retoricamente Caramuel rivolgendosi a Descartes − hanc materiam, quam habes, non fuisse ab aeterno? qui animam tuam illa iuniorem esse? qui vel materiam anima, vel hanc Dei specie impressa aliquando caruisse?». Dopodiché Caramuel aggiunge che ciò che Descartes ha detto a proposito della creazione e conservazione è troppo debole per poter essere opposto a queste ragioni, come risulta dall'osservazione contro il *principium* XXIV. Nel *principium* XXIV[477], Caramuel aveva accusato Descartes di essersi contraddetto, asserendo, in *Meditatio* III, che l'uomo è una sostanza pensante e non estesa e, in *Meditatio* IV, di non percepire con evidenza la distinzione della mente dal corpo. In altre parole, secondo Caramuel, il meditante non avrebbe un'idea chiara e distinta dell'io come sostanza pensante; per tale ragione una prova che cerca la causa dell'io in quanto sostanza pensante che ha in sé l'dea di Dio, è destinata a fallire. In tale prova, infatti, Descartes per escludere che la causa dell'io possano essere i genitori, aveva insistito sul fatto che quest'ultimi non possono essere considerati la causa dell'io inteso come *res cogitans*, poiché si limitano a porre delle disposizioni nella mente. È evidente, dunque, che se l'io non fosse

[475] *A Mersenne*, 27 maggio 1630 (B lettera n. 32, p. 153; AT I 152, l.17). Cfr. *Lettera del Signor Descartes al Signor C.L.R.* (*B Op* I 1406; AT IX-1 210, ll. 9-15).
[476] *Meditationes*, III (*B Op* I 740; AT VII 46, ll. 21-22).
[477] Cfr. *supra*, p. 169.

identificabile con una *res cogitans*, ma fosse corpo, una tale precisazione non avrebbe alcuna forza all'interno dell'argomentazione complessiva[478].

La quinta *solutio*, infine, propone la posizione di un altro pagano, che seguendo Aristotele, pur ammettendo che il meditante abbia l'idea di Dio, nega che tale idea sia fatta da Dio e quindi derivi da Dio stesso. Secondo la logica di questa obiezione, i genitori trasmettono la loro anima ai figli insieme con le sue potenze e i suoi ornamenti. In questa *solutio* Caramuel ritorna sulla questione del regresso all'infinito, affermando che, agli occhi del pagano, come del resto per lo stesso Caramuel, esso è assolutamente probabile. Secondo questo pagano il meditante avrebbe ricevuto l'idea di Dio dal padre e questi dal nonno e così via all'infinito. Infatti, secondo l'opinione di Aristotele, cui il pagano si rifà, non si dà un primo uomo[479]. Quest'ultima *solutio* mi pare rivestire un interesse ulteriore. In essa, infatti, si trova anche una critica esplicita al 'vocabolario' delle *Meditationes*, che si specifica su un duplice fronte: 1) la rilevazione della varietà delle accezioni del termine idea, che finisce per renderlo incomprensibile; 2) la rilevazione critica dell'abbandono 'strategico', da parte di Descartes, del linguaggio scolastico, che difficilmente si sarebbe prestato, diversamente da quello cartesiano, ad essere piegato alle esigenze del filosofo francese. Riferendosi al termine idea, usato da Descartes con una tale varietà di accezioni da renderlo incomprensibile, Caramuel, infatti, aggiunge: «caute quidem fugis nostra vocabula, quae usu praescripto in adamantina plerumque transierunt, ut cerea substituas, quae pro arbitrio torquere et inflectere possis»[480]. Caramuel denuncia, dunque, il carattere strumentale del linguaggio cartesiano, che può essere facilmente piegato alle esigenze del filosofo francese, diversamente da quello scolastico che ha ormai un uso 'canonico'. Della filosofia scolastica, *quercus decrepita* da abbattere[481], Caramuel salva dunque due cose: la logica, unica branca della filosofia scolastica cui riconosce un valore e che impiega egli stesso per provare la non dimostratività della metafisica cartesiana[482]; il patrimonio lessicale, al quale Descartes stesso avrebbe dovuto adeguarsi.

---

[478] *Meditationes*, III (*B Op* I 746; AT VII 50, ll. 28-29).
[479] Per il riferimento alla dottrina aristotelica dell'increatezza del mondo cfr. anche *Meditationes. Objectiones* V (*B Op* I 1087; AT VII 303, ll. 9-10).
[480] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones in meditationem* III , p. 194.
[481] Cfr. *Caramuel a Gassendi*, cit., p. 465.
[482] Il punto è stato sottolineato da D. PASTINE, *Juan Caramuel*, cit., p. 61-63.

Dopodiché Caramuel aggiunge:

> Hinc constat, Amice Cartesi, discursum istum tuum longe abesse a viribus demonstrationis, talis enim ut nihil certum, multa falsa, et vix pauca probabilia adsumat. et solum colore rhetorico et styli nitore pingatur, ut tametsi debilis pulcher evadat, et sciolis periodorum pexoribus placere possit[483].

Così si conclude l'*Animadversio* contro *Meditatio* III. A margine, sarà forse utile notare come non vi sia il pur minino cenno alla questione della veracità divina, che Descartes stabilisce alla fine di *Meditatio* III. Nell'ottica del teologo cistercense non è infatti la veracità divina a garantire i *principia* delle dimostrazioni cartesiane, la cui evidenza si fonda unicamente sulla garanzia del lume naturale. Caramuel, dunque, non coglie una tesi che ha un'importanza centrale nelle *Meditationes*, da essa, infatti, deriva la riabilitazione della regola dell'evidenza quale criterio di verità, che se alla fine di *Meditatio* III, sarà valido ancora soltanto sul piano di diritto, a partire da *Meditatio* IV, una volta spiegata l'origine dell'errore umano, lo diventerà anche di fatto[484]. Alla fine di *Meditatio* III il meditante sa che Dio esiste e non inganna. Quest'acquisizione, decisiva nell'*ordo rationum*, potrà però dispiegare tutto il suo valore solo una volta rimosso anche l'ultimo ostacolo che si frappone fra questa certezza e la realtà delle cose, una volta dimostrato, cioè, il principio dell'equivalenza fra le idee e le cose. A fare problema è un dato di fatto innegabile, la possibilità dell'errore: la veracità divina, cioè, non impedisce che l'uomo sbagli. Sarà allora utile indagare sulla causa dell'errore (*Meditatio* IV), indagine da cui scaturirà una conclusione capitale: è innegabile che l'uomo sbagli, ma l'errore è imputabile esclusivamente all'uomo stesso, quale prodotto di uno squilibrio fra il suo intelletto e la sua volontà, per cui la volontà sbaglia quando assente a delle percezioni che mancano di chiarezza e distinzione. L'uomo è dunque in grado di evitare l'errore circoscrivendo i suoi giudizi entro i limiti di ciò che l'intelletto concepisce in modo chiaro e distinto; da qui, finalmente, la riabilitazione della regola generale di verità:

[483] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones in meditationem* III , p. 196.
[484] *Meditationes*, IV (*B Op* I 762; AT VII 62, ll. 11-20). Cfr. *Meditationes. Synopsis* (*B Op* I 698; AT VII 15, ll. 3-5).

tutto ciò che concepisco in modo chiaro e distinto è vero, perché Dio non mi inganna. La veracità divina, garantendo la corrispondenza fra evidenza e verità, o, più in generale, l'incorreggibilità di una credenza[485], consentirà al meditante di avanzare nell'ordine delle ragioni fino a dimostrare l'esistenza del mondo esterno (*Meditatio* VI) e, dunque, fino a sottrarre l'ultima certezza ai dubbi iperbolici di *Meditatio* I.

5. Una parentesi all'interno del percorso confutativo: la critica a *Meditatio* IV

Le *Animadversiones in meditationem* IV si aprono con un singolare parallelo fra la figura di Descartes e quella di Martin Lutero: come Lutero, dietro il pretesto di provare con nuovi argomenti la somma autorità del Papa e l'infallibilità della Chiesa, che a suo avviso non erano ancora state provate solidamente, aveva di fatto disprezzato l'una e l'altra[486], così Descartes, dietro il pretesto di provare, contro gli infedeli, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima umana[487], sembra piuttosto comportarsi come 'uno spirito forte' e voler instillare nell'animo dei giovani studiosi l'ateismo. È qui esplicitata la critica contro le dimostrazioni cartesiane celata dietro l'espediente letterario delle *solutiones*, attraverso le quali Caramuel aveva 'prestato la propria penna' a una serie di pagani[488]. La filosofia cartesiana, dunque, secondo il teologo cistercense, lungi dal combattere l'ateismo sembra incoraggiarlo. Infatti, sebbene Descartes si sia assunto in proprio il compito della difesa della religione cristiana dagli infedeli[489], dal momento che non è affatto riuscito a dimostrare l'esistenza di Dio, sembra piuttosto, volerli incoraggiare. Caramuel, dal canto suo, crede senz'altro nella buona fede del filosofo francese e, così, dopo aver istituito la similitudine con Lutero, aggiunge: «sed verba, tametsi bono animo, bono sensu posita, urgebo; videntur enim posse facile in devium sensum trahi»[490]. Secondo

[485] Cfr. E. SCRIBANO, *Guida alla lettura delle* Meditazioni *metafisiche di Descartes*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 92-93.
[486] Cfr. M. LUTERUS, *Resolutio super propositione decimatertia de potestate papae*, Lipsiae, Shuman [n], 1520.
[487] Cfr. *Meditationes*. *Epistola* (*B Op* I 680-682; AT VII 1-3).
[488] Cfr. *supra*, pp. 180-188.
[489] Cfr. *Meditationes*. *Epistola*.
[490] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*. *Animadversiones in meditationem* IV, p. 198.

Caramuel, dunque, le intenzioni di Descartes erano certamente buone; sono, però, le sue parole a poter essere facilmente fraintese, donde l'insistenza sull'importanza del linguaggio e delle parole: «si staremus summo verborum rigori – scrive Caramuel – [...], videretur te, si (quod ne quidem cogito) fortem profitereris spiritum, nulla alia potuisse via illum securius et cautius discipulis communicare»[491]. Ma è interessante notare il motivo di questa insistenza, da parte di Caramuel, sul punto specifico. A suo giudizio Descartes corre il rischio, senza una vigile attenzione al linguaggio e alle parole, di essere frainteso ed essere etichettato come un ateo.

Sotto questo aspetto, lo spirito che pervade le *Animadversiones* di Caramuel non è, almeno in certa misura, diverso da quello tipico della Censura ecclesiastica. Lo si potrà riscontrare, a titolo esemplificativo, nella censura romana delle opere di Descartes di Stefano Spinula e Giovanni Agostino Tartaglia, il cui testo è stato scoperto e pubblicato da Jean-Robert Armogathe e Vincent Carraud[492]. Nella censura di Spinula, relativa ad alcuni articoli dei *Principia* e delle *Passions*, è utilizzato, fra l'altro, proprio il termine *animadversio*, a designare tecnicamente un'operazione di censura. Spinula affermerà che dalle proposizioni censurate possono essere tratte delle conclusioni opposte alla fede cattolica, per quanto esse, direttamente, non siano ad essa contrarie[493]. In Caramuel, tuttavia, questo aspetto, è solo parziale. Il teologo cistercense, difatti, insiste bensì sulla pericolosità delle affermazioni di Descartes rispetto alla fede cattolica, ma questo solo dalla prospettiva di un loro possibile fraintendimento; l'ortodossia di Descartes è pertanto sin dall'inizio messa fuori discussione.

Caramuel procede dunque ad elencare tutte le asserzioni di Descartes che potrebbero essere facilmente equivocate. Il procedimento è quello più volte descritto: il teologo cistercense estrapola dal testo delle *Meditationes* una serie di proposizioni che Descartes, a suo giudizio, non prova e sulle quali fonda le sue dimostrazioni; a differenza degli altri gruppi di *animadversiones*, però, le proposizioni isolate non sono chiamate *Principia* singolarmente[494].

---

[491] *Ibidem*.
[492] J.-R. ARMOGATHE – V. CARRAUD, *La prèmiere condamnation des Œuvres de Descartes d'après de documents inédits aux archives de Saint-Office,* in *Nouvelles de la République des Lettres*, 2001, n°2, pp. 103-137.
[493] *Ivi*, p. 112.
[494] Nonostante ciò nell'*Index positionum quae sunt per se notae Cartesio* le varie proposizioni isolate da Caramuel in *Meditatio* IV riceveranno, al pari degli assiomi isolati nelle altre meditazioni, il nome di *Principia.*

Prima di analizzare più da vicino le critiche di Caramuel, però, vorrei brevemente soffermarmi sulla questione dello *stylus* delle *Meditationes*. Ancora una volta, infatti, Caramuel ritorna su questo punto. Riferendosi ai discepoli di Descartes, afferma: «doceri volunt modum monstrandi Deum; et qui multos posses producere, in quibus tot fulmina contra Atheos explodere, quot syllogismos, si veterum vestigijs insisteres»[495]. Seguire le orme dei vecchi significa, secondo Caramuel, fare uso dello stile sillogistico: ciò che infatti il cistercense non approva delle prove cartesiane è la mancanza di rigore, che deriva, appunto, dal mancato uso di sillogismi.

Ma veniamo ora all'analisi dei *principia per se nota* o *suppositiones* (Caramuel le introduce utilizzando il verbo *supponere*[496]) di *Meditatio* IV: Caramuel enuncia una lista di asserzioni, a suo avviso suscettibili di poter essere fraintese, che analizza singolarmente.

Anzitutto, rileva Caramuel, affermando che « perpauca esse quae de rebus corporeis vere percipiantur, multoque plura de mente humana, multo adhuc plura de Deo cognosci»[497], Descartes va contro le parole di Paolo e si pone al di sopra di Agostino, ritenendosi più dotto di lui. Quest'ultimo, infatti, nel *De Ordine*[498] aveva insegnato il contrario e, cioè, che le questioni dell'anima e di Dio sono fra le più alte e difficili. La linea argomentativa sottesa alle parole di Caramuel è facilmente ricostruibile, soprattutto se ci si ricollega al nucleo problematico della fine di *Meditatio* III: Caramuel ha di mira la pretesa, avanzata da Descartes, che si abbia un'idea chiara e distinta di Dio – la più chiara e distinta di quelle in possesso dell'io, secondo l'insegnamento di *Meditatio* III; quella in cui si percepiscono più proprietà che in ogni altra cosa, secondo appunto l'*incipit* di *Meditatio* IV –. Per Caramuel, infatti, non si può avere un'idea chiara e distinta di Dio, ragion per cui, l'idea di Dio non sarà neanche, fra tutte le idee in possesso del meditante, l'idea nella quale si percepiscono più proprietà.

---

[495] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* IV, p. 198.
[496] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* IV, p. 200.
[497] *Meditationes,* IV (*B Op* I 750; AT VII 52, l. 30-53, l. 3).
[498] Cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *De ordine*, II, 18, 47, PL 32, 1017; CSEL 63, 180, ll. 7-10; CCSL 29, 133, ll. 9-13 («Excipit enim hanc eruditionem iam ipsa philosophiae disciplina et in ea nihil plus inueniet, quam quid sit unum, sed longe altius longeque diuinitus. Cuius duplex quaestio est, una de anima, altera de deo»).

In secondo luogo, Descartes afferma più volte che la mente umana è una cosa pensante e non estesa, ma non lo prova mai. Sarebbe stato interessante, in proposito, leggere la critica di Caramuel contro *Meditatio* II: è lì, infatti, che si inizia a delineare l'essenza della *mens* come *res cogitans*, sebbene Descartes dichiari che non si può ancora escluderne la corporeità. Tuttavia, come sappiamo, le *Animadversiones in meditationem* II sono andate perdute.

In terzo luogo, Descartes si sbaglia nel ritenere che le due inferenze «*Habeo ideam Dei, ergo existit* […] *Habeo ideam Dei, ergo ab illo singulis momentis tota mea essentia dependet*»[499] siano quanto di più certo ed evidente si possa conoscere. Caramuel nelle *Animadversiones in meditationem* III, alle quali peraltro si richiama esplicitamente, aveva negato le tesi che Descartes poneva a fondamento della prove *a pos*teriori dell'esistenza di Dio, in particolare, la tesi secondo cui l'idea di Dio non può che procedere da Dio stesso e quella che, basandosi sulla negazione del regresso all'infinito e sull'identificazione fra creazione e conservazione, asseriva che la causa dell'io non può che essere Dio stesso.

In quarto luogo, l'affermazione: «*Hominem non errare quamdiu facultate divinitus concessa bene utitur*»[500] potrebbe benissimo essere condivisa anche da Dagon[501]. Si tratta di una divinità adorata dai Filistei. Caramuel, evocandola, vuole sottolineare come certe affermazioni di Descartes si prestino ad essere condivise anche dai pagani. Del resto, secondo Caramuel, se anche Dio permettesse l'errore e dunque la possibilità che l'uomo si sbagli nell'uso della facoltà conoscitiva, non sarebbe affatto ingannatore.

In quinto luogo, Descartes sbaglia quando esclude dall'indagine sulla natura, cioè dalla fisica, la conoscenza dei fini di Dio. Per Descartes l'indagine circa i fini non è di utilità alcuna, perché dal momento che Dio può fare innumerevoli cose delle quali l'uomo ignora la causa, è impossibile risalire dai fini alle cause senza essere temerari[502]. Caramuel, al contrario, ritiene che i fini che Dio ha predisposto per gli organi dei corpi materiali, spesso, siano dotati di una tale chiarezza che chi

[499] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditazionem* IV, p. 200.
[500] *Ibidem*. Cfr. Meditationes, IV (*B Op* I 750; AT VII 53, l. 30-54, l. 3).
[501] Divinità tra le più adorate dai filistei. Riferimenti biblici in: Gdc 16, 23 (i filistei si radunano per offrire sacrifici a Dagon loro Dio e festeggiare la cattura di Sansone);1 Sam, 5 (i filistei e il loro Dio Dagon subiscono gli effetti terribili della santità dell'arca da loro catturata e introdotta nel tempio di Dagon).
[502] *Meditationes,* IV (*B Op* I 752-754; AT VII 55, ll. 23-25).

pretendesse di indagarli non sarebbe affatto ritenuto temerario. Su questo punto, Caramuel reitera, senz'altro, le critiche mosse contro Descartes da Gassendi. La polemica contro l'estromissione, da parte di Descartes in *Meditatio* IV, delle cause finali, era stato uno dei grandi motivi polemici delle *Objectiones Quintae*[503]. Gassendi, dal canto suo, riteneva che proprio l'indagine sui fini costituisse il principale argomento per stabilire, per lume di natura, la sapienza, la provvidenza, la potenza e la stessa esistenza di Dio e perciò rifiutava l'estromissione dall'ambito della ricerca fisica delle cause finali. In altre parole, secondo il quinto degli obiettori, riconoscere all'uomo la possibilità di indagare il finalismo della natura lo avvicinava di più al suo creatore, ed una tale possibilità non era affatto da considerarsi temeraria, se non rispetto a quei soli fini che Dio stesso ha voluto occultare all'uomo. Obiezione che Descartes aveva sdegnosamente scansato, sottolineando che quanto asserito da Gassendi a proposito della causa finale, doveva, piuttosto, essere attribuito all'efficiente e ribadendo la temerarietà di un'indagine circa i fini di Dio[504].

In sesto luogo, non è vero né nell'ordine della natura, né nell'ordine della grazia, che «*hominem potuerit Deus talem creare, qui nunquam falleretur*»[505]. È infatti opinione sostenuta da molti che soltanto la beatitudine metterebbe l'uomo al riparo dal pericolo di errare. È noto come la filosofia di Descartes sarà presto oggetto, nelle Province Unite, dell'accusa di pelagianesimo, che sollevata, ancora vivente Descartes, da Jacobus Revius (1586-1658) e Jacobus Triglandius (1583-1654), diverrà un vero *topos* della letteratura anticartesiana dell'epoca[506]; l'obiezione di Caramuel, da questo punto di vista, precorre senz'altro i drammatici sviluppi che vedranno coinvolti Descartes e i suoi seguaci contro gli avversari nederlandesi. L'accusa di pelagianesimo trovava il suo punto di ancoraggio anzitutto nelle *Meditationes*. In *Meditatio* IV, infatti, Descartes dopo aver asserito che Dio avrebbe potuto creare l'uomo tale da non errare mai e aver chiarito che l'errore dipende dal concorso di due cause, l'intelletto e la volontà, aveva proposto due opposte concezioni di libertà. Alla libertà intesa come possibilità di fare o non fare una stessa cosa, ossia, come potere di scelta[507], si affiancava la libertà intesa

[503] *Meditationes. Objectiones* V (*B Op* I 1094-1096; AT VII 308. l. 25-310, l. 8).
[504] *Responsiones* V (*B Op* I 1178; AT VII 374, l. 20-375, l. 9).
[505] *Meditationes*, IV (*B Op* I 752; AT VII 55, ll. 10-11).
[506] Cfr. E. SCRIBANO, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Angeli, 1988, p. 15 e ss.
[507] Cfr. *Meditationes*, IV (*B Op* I 756; AT VII 57, ll. 21-24).

come adeguazione al vero e al bene, una libertà, quest'ultima, che poteva ancora essere considerata tale, nella misura in cui escludeva la consapevolezza della determinazione univoca al vero e al bene, ossia, la costrizione esterna, ed anzi costituiva il grado supremo della libertà, in assoluto[508]; e, così – e questo sembra sfuggire a Caramuel – Descartes aveva riconosciuto nella libertà come indifferenza il grado più basso di libertà.

In settimo luogo, secondo il cistercense, Descartes sbaglia nell'equiparare la libertà umana e quella divina. Quest'ultima, infatti, è più grande di quella umana, e non sono affatto allo stesso livello[509]. Caramuel in questa sua critica è piuttosto laconico, giacché si limita ad asserire, contro Descartes, che la volontà e l'intelletto divini sono superiori a quelli umani e a invitare il filosofo francese a rileggere il num. 12 di *Meditatio* IV. Si tratta del luogo in cui Descartes aveva asserito che la volontà è ciò attraverso cui l'uomo porta in sé l'immagine del suo creatore[510], giacché, considerata in sé formalmente, consiste «quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus»[511]. Descartes, dunque, per giustificare l'infinità della volontà umana, aveva fatto leva sulla considerazione della natura della volontà, identica nell'uomo e in Dio. Su questo stesso luogo si erano concentrati i sesti obiettori, per rilevare che Descartes, riconoscendo nell'indifferenza il grado più infimo della libertà, con ciò stesso attribuiva a Dio, che quando crea, crea per indifferenza, il grado più basso di libertà. Caramuel, al pari di quest'ultimi[512], sembra assimilare il caso della libertà divina a quello della libertà umana, non tenendo conto dell'impostazione stessa di *Meditatio* IV, in cui è la libertà umana ad essere tematizzata. Tuttavia, Descartes in risposta al sesto scrupolo, esponendo la teoria della creazione delle verità eterne, aveva insistito sulla loro irriducibilità, affermando: «Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia ejus ratio est in Deo, quam in nobis. Repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad omnia

[508] *Meditationes*, IV (*B Op* I 756; AT VII 57, l. 24-58, l. 5).
[509] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* IV, p. 202.
[510] *Meditationes*, IV (*B Op* I 756; AT VII 57, ll. 11-15).
[511] *Meditationes*, IV (*B Op* I 756; AT VII 57, ll. 20-27).
[512] *Meditationes. Objectiones* VI (*B Op* I 1204; AT VII 416, l. 24-417, l.12).

quae facta sunt aut unquam fient»[513]. L'assimilazione operata da Caramuel offre un'ulteriore conferma del fatto che alla base della stesura delle *Animadversiones* ci sia stata una lettura senz'altro parziale delle *Meditationes* cartesiane. Ancora una volta, infatti, Caramuel sembra proprio non conoscere la discussione che si era prodotta intorno a una questione, quella della libertà, che era già stata sollevata dai sesti obiettori e alla quale Descartes aveva risposto prospettando una differenza fra la libertà umana e quella divina.

In ottavo luogo, non è corretto assegnare il giudizio alla volontà. Caramuel, che si rifà qui ad Aristotele, non comprende come si possa asserire una tale falsità. Infatti, perfino un bambino leggendola si renderebbe conto dell'errore commesso da Descartes. L'assimilazione dell'atto assertivo alla volizione, alla base dell'attribuzione del giudizio alla volontà, costituisce una novità senza precedenti nella tradizione relativa alla teoria del giudizio[514], che Caramuel, che si muove all'interno della logica aristotelica, non può comprendere e accettare. Al giudizio, infatti, secondo Descartes, contribuiscono due facoltà distinte: l'intelletto, che ne offre il materiale, e la volontà, che opera propriamente il giudizio affermando, negando o sospendendo l'assenso. La tesi della volontarietà del giudizio è presentata da Descartes per la prima volta proprio in *Meditatio* IV, probabilmente allo scopo di attribuire all'uomo la responsabilità dell'errore e, in questo modo, fondare definitivamente la regola dell'evidenza attraverso la dimostrazione (*de facto*) della veracità divina[515]. Caramuel non può accettare, però, che a giudicare sia la volontà, perché ritiene – muovendosi, da questo punto di vista, ancora all'interno della tradizione aristotelica – che il giudizio convenga alla seconda operazione dell'intelletto, che è bensì distinta dalla prima, ma pur sempre all'interno di una medesima facoltà, l'intelletto, appunto, distinto dalla volontà.

In nono luogo, l'intelletto è più vasto della volontà e non il contrario. Ciò, dice Caramuel, è Descartes stesso a riconoscerlo. Infatti, asserire che la volontà possa esitare e che essa, per non sbagliare, debba attenersi alla percezione chiara e distinta dell'intelletto, significa considerare la volontà meno vasta dell'intelletto. Caramuel non coglie quello che è un punto importante nella teoria cartesiana della libertà: la

[513] *Meditationes. Objectiones* VI (*B Op* I 1224; AT VII 431, l. 26-432, l. 1).
[514] Cfr. S. DI BELLA, *Le meditazioni metafisiche di Cartesio,* cit., pp. 126-127.
[515] Cfr. EMANUELA SCRIBANO, *Guida alla lettura delle* Meditazioni *metafisiche di Descartes*, cit., p. 89.

volontà è più vasta dell'intelletto nella misura in cui la sua azione non è circoscritta alle percezioni chiare e distinte dell'intelletto, essa, infatti, si estende anche a ciò che non è inteso in maniera evidente[516], da qui la sua indifferenza e la possibilità dell'errore. In altre parole, secondo Descartes, la volontà possiede la capacità di superare i dati dell'intelletto: è certamente vero che di fronte ad una percezione chiara e distinta essa non può negare il suo assenso, ma è altrettanto vero, che quando il dato offerto dall'intelletto è oscuro e confuso, essa può superare l'oscurità del dato ed esprimere comunque un giudizio su di esso. Essa, cioè, rimane sempre libera di giudicare.

In decimo luogo, se appartiene alla natura dell'intelletto finito il fatto che non intenda molte cose, allora l'intelletto finito non può intendere un oggetto infinitamente, cioè non può intendere Dio. Caramuel ritorna sulla questione della vera idea di Dio, per sottolineare, ancora un volta, come un intelletto che si suppone essere finito, non possa avere una vera idea di Dio, perché ciò significherebbe avere un'idea finita dell'infinito.

Infine, Caramuel sottolinea che la stessa attribuzione, da parte di Descartes, della finitezza all'intelletto creato, lungi dall'essere certa, sia soltanto probabile. Infatti, molti ammettono l'infinità accidentalmente creata.

All'estrapolazione delle *suppositiones* o *positiones* (*has positiones*[517]) *per se notae*, segue l'elencazione di tre *Assertiones*, che, in quanto non sufficientemente chiarite da Descartes, potrebbero essere scambiate per opinioni eterodosse[518].
La prima asserzione che potrebbe essere facilmente equivocata è la seguente: «*Omnia, quae a voluntate fiunt, tametsi determinata ad unum, libere fiunt*»[519]. Caramuel riassume così le seguenti affermazioni di Descartes:

> […] ut sim liber, sed contra, quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo[520].

[516] Cfr. *Meditationes*, VI (*B Op* I 756; AT VII 58, ll. 20-23).
[517] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* IV, p. 204.
[518] *Ibidem*.
[519] *Ibidem*.
[520] *Meditationes*, IV (*B Op* I 756; AT VII 57, l. 27-58, l. 3).

Stando al significato letterale di queste parole, fa notare Caramuel, alla libertà si oppone non la necessità, ma la coazione. Perché la volontà sia libera, dunque, non occorre che essa manchi di una determinazione interiore, ma è sufficiente l'assenza di una sua determinazione esteriore. Caramuel coglie qui un punto delicato teologicamente. Prova ne è l'intervento, nel 1663, nella già citata *Censura romana*, stavolta ad opera di Giovanni Agostino Tartaglia. Tartaglia ritroverà in *Meditatio* IV l'eresia giansenista[521]: l'opposizione libertà-coazione richiama la terza proposizione condannata dalla bolla *Cum Occasione*[522].

«*Gratia tollit indifferentiam*»: con questa seconda *assertio* Caramuel condensa la concezione cartesiana della libertà umana come adeguazione al vero e al bene. Descartes affermando che né la grazia divina, né la conoscenza naturale diminuiscono la libertà, piuttosto, l'aumentano, ha asserito qualcosa di molto pericoloso, perché, rileva Caramuel, una tale dottrina sembra esser stata condannata dal sinodo di Costanza[523] contro Jan Hus, da quello di Trento[524] contro Lutero e Calvino, da Pio V e Gregorio XIII contro Baio[525], da Urbano VIII[526] e Innocenzo X[527] contro Giansenio; sicché, è necessario che Descartes si spieghi meglio, affinché il lettore non sia ingannato da parole bensì simili, ma la cui intenzione è invece del tutto diversa. A dispetto di quanto dichiarato da Descartes nella *Synopsis*, e cioè che

[521] Cfr. J.-R. ARMOGATHE – V. CARRAUD, *La prèmiere condamnation des Œuvres de Descartes.,* cit., p. 114, nota n. 65.

[522] Secondo la terza delle cinque proposizioni in cui sarà condensata la dottrina di Giansenio, l'atto virtuoso è libero nella misura in cui è esente da costrizione esterna, non dalla necessità interna. Cfr. H. DENIZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symboloryum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Quod post Clementem Bannwart et Ioannem B. Umberg S. I. Denuo edidit,* editio 31, Roma, Herder Barcinone-Friburgi Brisg., 1960, n. 1094.

[523] Concilio ecumenico dalla Chiesa cattolica convocato a Costanza, su richiesta dell'imperatore Sigismondo per porre fine allo scisma d'Occidente, tra il 1414 e il 1418. Fra i suoi primi atti vi fu la condanna per eresia e quindi l'esecuzione di Jan Hus (1371-1415).

[524] Concilio ecumenico convocato dalla Chiesa di Roma tra il 1545 e il 1563, e più volte sospeso e ripreso, in risposta alla Riforma protestante. Diede inizio alla riforma organizzativa della Chiesa cattolica, che pose fine alla secolarizzazione rinascimentale. Condannò le tesi di Lutero (1483-1546), Zwingli (1484-1531), Calvino (1509-1564). Sul piano teologico fissò principi dogmatici (giustificazione per fede e opere, validità del diritto canonico, autenticità dei sacramenti) che sancirono la divaricazione definitiva dalle chiese riformate.

[525] Michele Baio (1513-1589) teologo e professore di Sacra Scrittura presso l'università di Lovanio. Papa Pio V nel 1567 condannò 79 proposizioni ricavate dalle sue opere, condanna rinnovata da Gregorio XIII nel 1580.

[526] La bolla di Urbano VIII *In eminenti* fu emessa nel 1641.Cfr. *Enchiridion symbolorum*, cit., n. 1321.

[527] Nel manoscritto delle *Animadversiones* Innocenzo X è aggiunto a margine da Caramuel, quest'aggiunta, come mostrato in precedenza (cfr. *supra*, pp. 142), costituisce uno degli indizi fondamentali di una redazione stratificata del manoscritto che si estende almeno fino al 1653. Infatti, la bolla *Cum occasione*, cui con ogni probabilità si fa qui riferimento, fu emessa il 31 maggio 1653.

in *Meditatio* IV non si trattava del peccato e della fede, ma solo dell'errore conoscitivo e delle verità speculative conosciute in forza del solo lume naturale[528], Descartes, incalza Caramuel, ha trattato sia del peccato che della fede. Infatti, argomenta Caramuel, «nemo peccat in eo quod necessario omittit, nemo meretur in eo quod necessario facit, gratia indifferentiam non tollit; et haec omnia dogmata fidei sunt»[529]. Ragion per cui Descartes, se non vuole essere frainteso, deve esprimersi più chiaramente integrando ciò che ha affermato nella *Synopsis* («Sed ibi interim est advertendum nullo modo agi de peccato, vel errore qui committitur in persecutione boni et mali, sed de eo tantum qui contingit in dijudicatione veri et falsi. Nec ea spectari quae ad fidem pertinent, vel ad vitam agendam, sed tantum speculativas et solius luminis naturalis ope cognitas veritates»[530]) con altre dichiarazioni, dalle quali risulti in maniera assolutamente inequivocabile che in *Meditatio* IV non si tratta né della fede né del peccato. È indubbio che, anche qui, Caramuel tocchi un punto critico delle *Meditationes* cartesiane: basti pensare al fatto che il brano della *Synopsis* cui Caramuel si riferisce era stato incorporato dal filosofo nell'opera solo in un secondo momento, su indicazione di Antoine Arnauld[531]. Si tratta di una questione, quella relativa al rapporto fra la grazia e la libertà umana, molto discussa ai tempi di Descartes. Ad essere contrapposte erano due concezioni diffusesi rispettivamente in ambito gesuita e giansenista. Lo stesso Caramuel aveva preso parte ad alcune dispute sulla questione, ponendosi dalla parte dei gesuiti e intraprendendo una vera e propria campagna antigiansenista, che lo aveva portato, nel 1641 e 1642, a sostenere pubblicamente una serie di tesi antigianseniste, parte delle quali sarebbero confluite nel *De Severa argumentandi methodo* (1644). Tale campagna, se da un lato gli valse l'ammirazione da parte del rappresentante dei gesuiti a Lovanio, Adriam Crom, dall'altro gli attirò la malevolenza dei giansenisti[532].

Un'eco della problematica si avverte fortemente anche nella terza *assertio*, che prolunga la discussione che precede, dove Caramuel fa notare come l'asserzione «Dio manca di indifferenza», se assunta universalmente, sembra implicarne un'altra: «Dunque Dio manca di libero arbitrio». Secondo Caramuel, quando Descartes dice

[528] *Meditazioni*. Sinossi (*B Op* I 699; AT VII 15, ll. 7-12).
[529] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* IV, p. 206.
[530] *Meditationes*. *Synopsis* (*B Op* I 698; AT VII 15, ll. 6-12).
[531] *Meditationes*. *Objectiones* IV (*B Op* I 971; AT VII 215, ll. 15-21).
[532] Cfr. J. VELARDE, *Caramuel vida y ombra*, cit., p. 38-43.

«Nec dubium est quin potuerit Deus me talem creare, ut nunquam fallerer; nec etiam dubium est quin velit semper id quod est optimum: anne ergo melius est me falli quam non falli?»[533], fa un discorso simile a quello di Pietro Abelardo[534], condannato dai Dottori della Chiesa. Tra essi anche, come dice Caramuel, il suo Mellifluo Dottore[535]. Infatti, Abelardo affermava:

> Deus, cum sit infinite sapiens, in iudicio errare non potest; ergo in omni occasione debet necessario scire, quid consideratis omnibus circumstantiis sit malum, quid bonum, quid melius, quid optimum. Atqui ipse infinite bonus est; ergo debet velle id quod est optimum:` ergo est determinatus ad unum. ergo caret arbitrii indifferentia[536].

Il paragone con Abelardo, così come quello iniziale con Lutero, ha lo scopo di sottolineare, attraverso la forza dell'analogia, i pericoli che si celano dietro un linguaggio, quello cartesiano, che non essendo 'canonico', come quello scolastico, si presta ad essere facilmente ritorto in senso contrario. Per Caramuel il Dio di Descartes è sempre determinato univocamente (*ad unum*) a fare ciò che è meglio in se stesso, dunque, manca di indifferenza. Del resto, soggiunge Caramuel, Descartes considera l'indifferenza il grado più infimo della libertà, che non attesta perfezione alcuna, ma soltanto un difetto nella conoscenza[537]. Un attacco alla libertà d'indifferenza si trovava nel *De libertate Dei et creaturae* (1630) di Gibieuf, con le

[533] *Meditationes,* IV (*B Op* I 753; AT VII 55, ll. 10-13).
[534] Pietro Abelardo (1079-1142), filosofo e teologo francese. Insegnò dapprima dialettica in varie località della Francia, poi, dal 1113, teologia presso la scuola cattedrale di Parigi. La sua dottrina trinitaria sostenuta nello scritto *Theologia Summi Boni* (1220), alla quale si oppose Bernardo di Chiaravalle, fu condannata dai Concili di Soissons (1121) e di Sens (1140). Abelardo concepisce l'azione di Dio nel mondo come necessaria: Dio non può volere che il bene, il bene non può essere in alcun caso tralasciato da Dio, dunque, tutto ciò che Dio fa è quello che egli poteva fare.
[535] Bernardo di Chiaravalle (1090-1153), monaco cistercense, abate e teologo francese, fondatore della celebre abbazia di Clairvaux e di altri monasteri cistercensi. Canonizzato nel 1174 da papa Alessandro III, sarebbe stato dichiarato Dottore della Chiesa, da papa Pio VIII, nel 1830. Nel 1953 papa Pio XII gli dedicò l'enciclica *Doctor Mellifluus.* Sul piano teologico avversò, in particolare, il razionalismo di Pietro Abelardo. Fra le sue opere più importanti vi sono il *De diligendo Deo* (1126) e il *De gratia et libero arbitrio* (1127 ca.).
[536] *Obiezioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* IV, p. 206-208.
[537] Cfr. *Meditationes,* IV (*B Op* I 757; AT VII 58, ll. 5-13).

cui tesi in materia Descartes si dichiarava, nel 1630, in privato con Mersenne, senz'altro d'accordo[538].

Colpisce, qui, ancora una volta, l'assenza di un collegamento, da parte di Caramuel, della riflessione cartesiana svolta in *Meditatio* IV con gli sviluppi delle *Responsiones Sextae*[539], nel luogo in cui, rispondendo ad un'obiezione analoga mossa contro *Meditatio* IV da parte dei sesti obiettori, Descartes aveva espressamente teorizzato l'equivocità fra la libertà umana e quella divina, considerando in Dio l'indifferenza come identica alla sua libertà e, quindi, ribadendo la tesi della creazione delle verità eterne avanzata per la prima volta pubblicamente proprio nelle *Responsiones* a Gassendi[540], le uniche, come sappiamo, che Caramuel aveva letto[541].

Dopo aver evidenziato gli elementi di criticità della dottrina della libertà esposta in *Meditatio* IV, Caramuel insiste sul carattere costruttivo delle sue critiche. Caramuel presenta le sue come critiche di un 'vero amico' che, stimando le qualità dell'ingegno di Descartes e conoscendo il suo disprezzo per ogni opinione eretica, tiene a che le sue parole siano interpretate secondo il giusto significato. Qualsiasi argomento può essere ritorto in senso contrario, soprattutto se chi lo ha proposto si è espresso in maniera criptica[542]. Quel che Caramuel propone in questa *animadversio*, quindi, non è una mera confutazione delle opinioni del filosofo, bensì un'emendazione, e talvolta anche un'esplicitazione, delle medesime. Caramuel non si limita a fare un discorso di carattere generale, ma nella parte finale dell'*animadversio* suggerisce, punto per punto, le correzioni da apportare alle tesi di Descartes, riformulandole emendate[543], ciò allo scopo di rendere più rigorose delle

[538] Cfr. A *Mersenne*, 27 maggio 1630 (B 32, p 152. ; AT I 153, ll. 14-20). Cfr. E. GILSON, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913. Secondo la vecchia tesi di Gilson dopo la pubblicazione delle *Meditationes* il filosofo francese avrebbe abbandonato una tale posizione per abbracciare una concezione molinista della libertà.
[539] Cfr. *Meditationes. Responsiones* VI (*B Op* I 1225-1227; AT VII 431, l. 26-433, l.10).
[540] *Meditationes. Responsiones* V (*B Op* I 1185-1187; AT VII 380, ll. 1-13).
[541] Étienne Gilson è stato il primo a riconoscere la giusta importanza a questo punto. Come da lui rilevato, attorno al rapporto tra libertà umana e libertà divina si erano sviluppate, nel secolo della pubblicazione delle *Meditationes*, grandi controversie che sarebbero continuate − acquisendo nuovo vigore in seguito alla pubblicazione dell'*Augustinus* di Giansenio (1640) − anche dopo la pubblicazione delle stesse. Cfr. É. GILSON, *La liberté chez Descartes et la Théologie,* Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1987, parte II.
[542] Cfr. *Osservazioni contro le Meditationes cartesiane. Animadversiones in meditationem* IV, p. 210.
[543] Cfr. le cinque *positiones* elencate nella parte conclusiva delle *Animadversiones in meditationem* IV.

parole «poste in modo più oscuro e più generale»[544]. Quest'operazione di esplicitazione, pur riguardando in gran parte la questione della libertà divina, investe anche la prova *a posteriori* dell'esistenza di Dio e, dunque, essa si estende almeno fino alle *Animadversiones in meditationem* III. La prima *positiones* da chiarire è infatti la seguente: «Nullus alius modus reperiri ad demonstrandam existentia Dei»[545], che Caramuel suggerisce di integrare nel modo seguente: «Nullus alius modus (subintelligo, *brevior*, *recentior*) reperiri ad demonstrandam existentia Dei». Le prove cartesiane dell'esistenza di Dio, dunque, possono senz'altro essere 'recuperate' sebbene, per esserlo, debbano spogliarsi della loro pretesa di esaustività, presentandosi, molto più semplicemente, come il modo più breve e più recente di dimostrare che Dio esiste. Attraverso questo procedimento Caramuel ritiene di aver chiarito il significato della dottrina di Descartes. Nelle righe conclusive delle *Animadversiones in meditationem* IV, infatti, afferma:

> Hanc esse mentem tuam existimo; sed quia verba obscurius et generalius posita poterant Lectorem praecipitem agere, debuerant severius urgeri[546].

Al di sotto della vigorosa disamina critica che Caramuel rivolge contro le *Meditationes*, agisce, dunque, più che un loro rifiuto, un'esigenza di rigorizzazione; di validazione delle stesse, si potrebbe forse dire, una volta riformate e riformulate secondo il metodo del sillogismo e il linguaggio canonico.

Le dichiarazioni contenute nelle *Animadversiones in meditationem* IV sembrano dunque poter confermare quanto riportato da Baillet a partire dalla *Bibliotheca* di De Visch: secondo Caramuel le opinioni di Descartes, una volta liberate da poche cose non accettabili, sarebbero state un giorno accolte universalmente[547].

---

[544] Cfr. *Osservazioni contro le Meditationes cartesiane. Animadversiones in meditationem* IV, p. 210.
[545] Il riferimento è qui a *Meditationes*, III (*B Op* I 736; AT VII 42, ll. 27-28).
[546] *Osservazioni contro le Meditationes cartesiane. Animadversiones in meditationem* IV, 210.
[547] Cfr. *Baillet* II 210: «Caramuel a prédit que les opinions de M. Descartes seroient un jour toutes communes, et universelement reçues, si l'on en retranchot trés-peu de choses».

6. L'essenza delle cose materiali e l'esistenza di Dio: la critica a *Meditatio* V

Meditatio V ha per oggetto la questione dell'essenza delle cose materiali e, ancora una volta, quella dell'esistenza di Dio. Caramuel nelle sue osservazioni tiene conto di entrambe le questioni anche se, come vedremo, si sofferma in particolare sulla seconda. Ciò costituisce un'ulteriore conferma del posto di primo piano che occupano le prove dell'esistenza di Dio delle *Meditationes* nella riflessione di Caramuel sulla metafisica cartesiana condotta nelle *Animadversiones.* Anche in questa *animadversio*, secondo il procedimento più volte descritto, Caramuel isola una serie di *principia*, in tutto sette, che Descartes ha assunto a fondamento delle sue dimostrazioni; all'estrapolazione dei *principia*, segue l'analisi della *demonstratio*, nella quale il teologo cistercense si sofferma sulla la prova *a priori* dell'esistenza di Dio.

Le osservazioni contenute in questa *animadversio* sono legate a doppio filo a quelle contenute nelle *Animadversiones in meditationem* III e ciò non tanto e non semplicemente perché entrambe trattano della dimostrazione dell'esistenza di Dio, quanto perché Caramuel insiste, in certa misura, sulla dipendenza delle due prove dagli stessi principi. Mi riferisco, in particolare, alla regola dell'evidenza, all' ammissione dell'esistenza di idee innate e alla questione della natura del tempo, che nelle *Animadversiones in meditationem* III erano emerse in connessione alla critica rivolta all'identificazione di creazione e conservazione.

Le prime righe dell'*animadversio* chiariscono subito gli obiettivi polemici di Caramuel: la pretesa del filosofo francese di conoscere l'essenza delle cose materiali, la quale non è che 'metafisica', nel senso che, secondo Caramuel, Descartes, in *Meditatio* III, avrebbe assegnato a tale vocabolo e, cioè, tenue, inconsistente[548]; la dimostrazione dell'esistenza di Dio, la quale, secondo il costume di Descartes, poggia su «molte cose prive di stabilità»[549].

[548] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* III, *Principium* X, p. 160.
[549] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* IV, pp. 210-212.

Coerentemente con questa impostazione di fondo, Caramuel si concentra sull'enumerazione e la discussione dei vari *Principia* che emergono dalla trattazione di *Meditatio* V, criticandone contenuto e impostazione.

I primi due *principia* ruotano attorno alla critica della prima delle due questioni affrontate da Descartes in *Meditatio* V: l'essenza delle cose materiali. Nel *principium* I Caramuel critica l'identificazione dell'essenza delle cose materiali con la quantità continua o estensione, in base a due ragioni. Una comune (*communis*), l'altra speciale (*specialis*). La ragione comune fa leva sul disaccordo dei vari filosofi in merito alla questione : dal momento che su tale materia non c'è nulla di certo, Descartes avrebbe dovuto dimostrare che l'essenza delle cose materiali consiste nell'estensione, invece, lo ha supposto. La ragione speciale si basa sulla rilevazione del carattere contraddittorio delle affermazioni di Descartes: *Meditatio* II, attraverso l'esempio della cera, Descartes presenta la sostanza corporea come qualcosa di esteso, flessibile e mutevole[550]; in *Meditatio* V, invece, indagando sull'essenza delle cose materiali, Descartes la identifica con la quantità continua o estensione che è immutabile[551]. La critica di Caramuel su questo punto appare un po' debole: è un fatto testuale, confermato dalla *Synopsis*[552], che, nelle *Meditationes* il concetto distinto della natura corporea si costituisce gradualmente: viene formato in parte in *Meditatio* II, in parte anche nella V e nella VI; non c'è dunque contraddizione, come pensa Caramuel, ma solo un'evoluzione nella determinazione dell'essenza delle cose materiali[553], appena abbozzata in *Meditatio* II; uno slittamento semantico, per utilizzare un'espressione in voga presso gli studiosi contemporanei[554]. Nel *principium* II Caramuel si sofferma sulla concezione cartesiana secondo la quale le essenze delle cose sono immutabili ed eterne. Egli richiama l'attenzione di Descartes su un punto centrale di *Meditatio* V, quello in cui il filosofo pone un'importante distinzione tra idee ed essenze[555].

[550] *Meditationes*, II (*B Op* I 720; AT VII 30, l. 26-31, l. 3)
[551] *Meditationes*, V (*B Op* I 765; AT VII 63, ll. 16-19).
[552] *Meditationes*. *Synopsis* (*B Op* I 697; AT VII 13, ll. 13-15).
[553] E. CURLEY, *Descartes against the skeptics*, cit., pp. 207-234.
[554] Cfr., in particolare, E. CURLEY, *Analysis in the* Meditations: *the Quest for Clear and Distinct Ideas*, in *Essays on Descartes'* Meditations, ed. by A. Oksenberg-Rorty, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1986, pp. 153-176: 165-171 e S. DI BELLA, *Meditazioni metafisiche. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997, p. 26.
[555] *Meditatones*, V (*B Op* I 765-767; AT VII 64, ll. 11-17).

Descartes esemplifica il concetto di eternità delle essenze a partire dall'essenza del triangolo, ma con ciò, rileva Caramuel, mostra di avere un concetto meramente negativo dell'eternità. Infatti, Descartes asserisce che l'essenza del triangolo non esiste forse in altro luogo che nel suo pensiero; ora, però, secondo Caramuel, non si può certamente dire che essa riceva la sua eternità dal pensiero del meditante, giacché né egli è eterno, né pensa sempre a un'essenza triangolare. Per queste ragioni, secondo Caramuel, l'eternità di cui parla Descartes, si risolve in una mera possibilità eterna o, per essere ancora più precisi, in una mera non ripugnanza. Secondo l'interpretazione qui proposta da Caramuel, dunque, quando Descartes asserisce che le essenze sono immutabili ed eterne, riconosce che esse sono tali da non essere contraddittorie e perciò possono essere prodotte dalla potenza di Dio e concepite dall'uomo. Una tale eternità, però, rileva Caramuel, non è che negativa.

Nel *principium* III Caramuel ritorna sulla critica della regola dell'evidenza già tracciata nel *principium* II delle osservazioni contro *Meditatio* III. Nonostante Descartes sostenga, in *Meditatio* V, di avere ampiamente dimostrato che tutto ciò che è conosciuto con chiarezza è vero, Caramuel replica ironicamente: «quella dimostrazione l'ho desiderata e non l'ho ancora avuta». Cosa intenda Descartes quando afferma di conoscere chiaramente qualcosa è fortemente equivoco. Se conoscere chiaramente significa conoscere la cosa come è in se stessa, ciò equivale a dire che tutto ciò che è conosciuto chiaramente è vero, quindi che tutto ciò che è vero è vero; se conoscere chiaramente significa conoscere non oscuramente, allora si possono conoscere non oscuramente anche cose immaginate con chiarissimo intuito della mente. Caramuel, dunque, ritorna sulla questione per esemplificarla, questa volta su un piano, quello dell'immaginazione, che è introdotto specificatamente in *Meditatio* V.

Nel *principium* IV Caramuel rifiuta l'innatezza dell'idea di Dio e rimanda Descartes alle critiche da lui svolte nelle *Animadversiones in meditationem* III.

Nel *principium* V il teologo cistercense si oppone alla dimostrazione, operata da Descartes, dell'unicità di Dio[556]. Ci troviamo qui davanti ad una critica che nessuno prima di Caramuel aveva avanzato, probabilmente perché lo stesso Descartes non ne aveva fatto una tesi centrale della sua metafisica, ma l'aveva brevemente introdotta a sostegno di una tesi ben più centrale, quella dell'idea innata

[556] Cfr. *Meditationes,* III (*B Op* I 747; AT VII 50, ll. 11-24).

di Dio. Caramuel, però, che riconosce grande importanza a questa materia, le riserva una lunga trattazione. Ci troviamo infatti di fronte ad uno dei *principia* più lunghi e, nello stesso tempo, più intensi e articolati delle intere *Animadversiones*. Caramuel istituisce un paragone fra Descartes e Raimondo Lullo e rivede nella pretesa di entrambi, di dimostrare razionalmente l'unità di Dio, se stesso, quando, ancora fanciullo, studiava filosofia ad Alcalá. Proprio come Descartes e Lullo, reputava per sé note tutte le cose alle quali nulla sembrava opporsi, sbandierando dimostrazioni che già possono dissolversi alla prima parola e, solitamente, lo fanno alla seconda[557]. Per Caramuel l'unità o unicità (usa, infatti, i due termini come sinonimi) di Dio non è affatto dimostrabile razionalmente, si tratta, piuttosto, di una verità rivelata, attingibile, dunque, soltanto attraverso la fede. Alla dimostrazione cartesiana, Caramuel oppone la sua: «*Dio è sommamente verace; dunque tutto ciò che egli dirà è vero. Ora egli ha detto essere unico: si dà allora un unico Dio*». Il presupposto di questa prova, chiarisce Caramuel, è contenuto nella sua *Theologia moralis*, nella quale aveva provato che Dio è unico e sommamente verace[558]. Caramuel, dunque, opponendo alla prova cartesiana la sua stessa prova, non si limita semplicemente a contestare al filosofo la validità della sua dimostrazione. Il punto sul quale vuole insistere è un altro, che emerge più chiaramente, allorché, rivolgendosi a Descartes, Caramuel afferma:

> Deum esse unicum dicis, et ego mentem meam consulo et ignorat; Fidem, et doceor; consentio tibi, Cartesi, unus est; non tamen ratione necessitor, vel Fide voluntarius ducor[559].

Ancora una volta, Caramuel concorda con la conclusione cui è giunto Descartes: Dio è unico. Tuttavia, quello che non approva è l'argomento utilizzato dal

[557] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* V, p. 216.
[558] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* V, p. 216, in cui il riferimento è alla *Theologia moralis*, lib. 4, praecep. I, p. 400b: «Quarta. *Deus esse unum et non plures de fide est*. *Etiam de fide est esse unum et trinum.* Patet; quia si semel constet evidenter dari Deum (unum vel plures) qui nec falli nec fallere possit: et etiam constet eam personam, quae mihi loquitur esse Deum; constabit liquido ipsam forem credendam. Atqui ipsa dicio non dari plures Deos sed unum huncque esse unum in natura et substantia, et trinum in personis; ergo Deum esse trinum et unum de fide est; ergo certius certissimo».
[559] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* V, p. 218.

filosofo per dimostrarlo. L'unità di Dio, infatti, è nota non alla ragione, ma alla fede. E, a pensarla così, sottolinea Caramuel, sono persino gli eretici, quali, ad esempio, Filippo Melantone, che si richiama egli stesso all'autorità di Paolo, per quale l'unità è dimostrabile solo mediante la fede[560].

Volendo provare l'unità di Dio seguendo la sola ragione, avvisa Caramuel, Descartes, nelle sue *Meditationes*, rischia di cadere in due rupi: la pluralità delle persone; l'infinità delle perfezioni, le quali , secondo Caramuel, non possono essere dimostrate se non ricorrendo alla fede. Per sincerarsene, Descartes è chiamato a fare un esperimento: impugnare una serie di tesi, che Caramuel elenca nella parte conclusiva dell'*animadversio*, attraverso sillogismi secchi. La forma sillogistica, infatti, sottolinea Caramuel è la sola capace di produrre vere e proprie dimostrazioni[561].

La critica condotta nel *principium* VI riguarda, direttamente, un assioma sul quale, secondo Caramuel, si fonda la dimostrazione dell'esistenza di Dio di *Meditatio* V, e, indirettamente, la critica all'idea di Dio, sulla quale il teologo cistercense insiste ancora una volta. Egli condivide quanto Descartes ha affermato in *Meditatio* V, vale a dire che Dio è dall'eterno e in eterno. Tuttavia, dal momento che in *Meditatio* III Descartes ha dato prova di non percepire bene la natura del tempo, Caramuel ritiene che il filosofo francese abbia un'idea inadeguata della stessa eternità. Oltre a ciò, Caramuel rileva che se, come Descartes afferma in *Meditatio* V, Dio è immutabile, allora, l'idea di Dio, sulla quale si fonda la prova di *Meditatio* V, è contraddittoria, dunque, colui del quale Descartes sostiene di avere l'idea non è Dio.

La durata eterna, soggiunge Caramuel, non si intende senza mutazione, implica la mutabilità. Infatti, la durata è il numero dell'esistere secondo il prima e il poi. Qualcosa esiste dall'eterno se non ha principio, in eterno se non ha fine. Per tale ragione, incalza Caramuel, se il Dio di cui Descartes ha l'idea esistesse, sarebbe al tempo stesso mutabile e immutabile: mutabile, perché avrebbe una durata, che Descartes concepisce come mutabile e successiva; immutabile, perché avrebbe tutte le perfezioni e l'immutabilità è una perfezione. Infine, aggiunge Caramuel, è necessario chiarire «se essere sempre o esistere come eterno» è intrinseco o estrinseco a Dio. Infatti, se gli è estrinseco, Dio ne può mancare. Ma, se gli è

[560] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* V, p. 218.
[561] *Ivi*, p. 220.

intrinseco, Dio non ne può mancare, dunque, muta. L'argomento utilizzato da Caramuel per mostrare che nel caso in cui esistere in eterno fosse intrinseco a Dio, Dio muterebbe è il seguente: «Si intrinsecum, mutatur Deus, nunc enim non habet durationem hesternam neque crastinam, falsum enim est dicere, *Hodie Deus est cras,* aut *Hodie Deus est heri.* Sicut etiam, *Cras fuit, Heri erit,* Ergo in Deo aliud est *Hodie,* aliud est *Cras,* aliud est *Heri*»[562].

Infine, nel *principium* VII, Caramuel ritorna sulla questione della problematicità della prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio* V, per sottolineare, questa volta, come Descartes, affermando che «chi ignora Dio non può avere scienza vera e certa di cosa alcuna», sia caduto in un circolo. La prova mira a dimostrare l'esistenza di Dio, ma la premessa maggiore del sillogismo (tutto ciò che percepiamo chiaramente e distintamente è vero), non sarebbe mai vera se Descartes non avesse già dimostrato che Dio esiste (*Meditatio* III). Ancora una volta, Caramuel, attraverso quest'obiezione, sembra non aver compreso pienamente l'importanza che la questione della veracità di Dio riveste all'interno delle *Meditationes*. Infatti, la premessa maggiore della prova coincide con il criterio di verità, guadagnato dimostrando che Dio esiste ed è verace (*Meditationes* III e IV) [563]. Caramuel non è certo l'unico (si pensi, per esempio, solo per richiamare, qui, una delle critiche più note, alla critica kantiana della prova ontologica, vista quale caso supremo del passaggio illecito dall'ordine del pensiero a quello della realtà) ad aver notato la problematicità di una tale prova. Ma è interessante notare come l'ottica dalla quale si pone Caramuel non sia, qui, quella propria all'obiezione classica del passaggio dall'ordine mentale a quello reale, bensì, appunto, quella del circolo. Caramuel ritiene quindi di aver offerto argomenti, in base agli stessi principi di cui si è servito Descartes, persuasivi della tesi che Dio non si dà. A questa dichiarazione segue, secondo il procedimento già descritto per le *Animadversiones in meditationes* III, l'analisi approfondita della *demonstratio*.

Caramuel ricostruisce così la prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio* V:

[562] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* V, p. 222.
[563] Cfr. sulla questione: M. GUEROULT *, Descartes selon l'ordre des raisons* (1953), 2 voll., Paris, Aubier, 1968, vol. I, p. 337 ss ; M. GUEROULT, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique*, Vrin, Paris, 1955 ; H. GOUHIER, *La preuve ontologique de Descartes (A propos d'un livre récent)*, «Revue internationale de philosophie», XXIX (1954), pp. 295-303.

> Certe Entis summe perfecti idea non minus est in meo intellectu ac idea cuiuscumque figurae aut numeri, nec minus clare et distincte intelligo ad eius naturam pertinere ut semper existat, quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro: ergo Dei existentia in eodem prorsus certitudinis gradu ad minimum debet esse, in quo sunt veritates illae Mathematicae. Atqui de essentia et conceptu Dei est existentia, ergo sicut non potest intelligi triangulus sine tribus lateribus, nec potest Deus sine existentia. Ergo ex eo quod cogitem Deum existentem, sequitur eum existere[564].

Caramuel ritiene che porre Dio all'interno dello stesso ordine di verità degli assunti matematici significhi attribuire ad essi un'esistenza in potenza. Infatti, «le supposizioni matematiche considerano le cose possibili nello stato di esistenza condizionata»[565] ed ipotetica, non attuale. Una tale interpretazione trova il suo punto d'appoggio nell'obiezione che Descartes ha posto a se sesso, ricorrendo all'esempio del monte senza valle:

> Si enim ponam dari montem, triangulum, omne quadrilaterum inscribi circulo, omnes propositiones esse veras, non dari oculos; debebo consequenter ponere dari vallem, dari tres lineas et tres angulos, rhombum circulo inscribi, nullibi contradictionem reperiri, omnes homines caecos esse; Ergo similiter posito dari Deum, debere poni ens omni perfectione praeditum adeoque necessario existens[566].

Tuttavia, – come aveva spiegato lo stesso Descartes in *Meditatio* V, i casi del monte senza valle, o gli altri qui enumerati da Caramuel, e quello di Dio, non sono affatto equivalenti. Nel caso del monte senza valle, dal fatto che non si possa pensare un monte senza valle, non segue che in qualche luogo esistano il monte e la valle, ma soltanto che il monte e la valle, sia che esistano, sia che non esistano, non possono essere disgiunti. Invece, dal fatto che non si possa pensare Dio se non come esistente, segue che l'esistenza è inseparabile da Dio, e dunque che Dio esiste realmente. Nel

[564] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* V, p. 224.
[565] *Ivi*.
[566] *Ibidem*, p. 226.

caso di Dio, non è il pensiero ad imporre necessità alla cosa, ma è la cosa stessa, cioè Dio e la sua esistenza, che si impone al pensiero. Infatti come dice Descartes in *Meditatio* V: «neque enim mihi liberum est Deum absque existentia cogitare»[567]. Posso invece pensare il monte e la valle senza che esistano necessariamente, perché nel caso del monte e della valle l'esistenza non è necessariamente connessa al loro concetto quidditativo.

Caramuel, però, che non coglie la differenza fra il caso del monte senza valle e quello di Dio, conclude che dalla dimostrazione di *Meditatio* V l'ateo esce più forte, non più debole[568].

7. L'esistenza dei corpi e la distinzione mente-corpo: le critiche a *Meditatio* VI

Nelle *Animadversiones in meditationem* VI, Caramuel analizza soltanto due delle tre dimostrazioni lì condotte da Descartes: la prova dell'esistenza delle cose materiali e quella della distinzione della mente dal corpo. Dalla sua disamina sono assenti due punti centrali di quella che è la più lunga delle sei meditazioni di Descartes. In primo luogo, appunto, la questione dell'unione reale fra mente e corpo, della quale, come noto, sarà Descartes stesso, con Elisabetta, a denunciare la trattazione incompleta delle *Meditationes*[569]; in secondo luogo, il problema del male fisico che, nella sesta meditazione, conosce uno sviluppo radicale, rispetto alla soluzione tradizionale riservata da *Meditatio* IV all'errore (assimilato al peccato), per cui ad esso viene ad essere riconosciuta un connotazione positiva; sviluppo che aprirà di lì a poco a Malebranche, ma che, invero, subito dopo l'uscita delle *Meditationes*, passò del tutto inosservato fra i lettori[570].

Ma Caramuel stesso sembra essere consapevole dell'incompletezza delle sue osservazioni, tanto che, in chiusura delle *Animadversiones*, afferma:

---

[567] *Meditationes*, V (*B Op* I 769; AT VII 67,ll. 8-9).
[568] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* V, p. 228.
[569] *Ad Elisabetta*, 21 maggio 1643 (B 392, pp 1747-1751; AT III 663-668). Sterminata la bibliografia sull'argomento, per cui rinvio ai repertori bibliografici di riferimento che menziono in bibliografia, ma anche alla recente edizione commentata della corrispondenza a cura di Lisa Shapiro: *The correspondence between Princess Elizabeth of Bohemia and René Descartes*, ed. by L. Shapiro, University Press, Chicago, 2007).
[570] S. LANDUCCI, *La teodicea nell'età cartesiana*, Biblipolis, Napoli, 1986, pp. 17-25.

Haec sunt. Candide Lector, quae circa Meditationes has occurrunt; scio plura posse obiici vel notari, sed ista videntur sufficere, ut evidenter demonstretur nihil omnino fuisse a Renato Cartesio demonstratum[571].

Si tratta di un'asserzione che va intesa non semplicemente, in relazione a questa *animadversio*, ma alle *Animadversiones* nel loro complesso, delle quali, del resto, le osservazioni contro la meditazione sesta riprendono l'impostazione fondamentale. Il procedimento seguito da Caramuel è difatti, ancora una volta, quello già utilizzato nelle osservazioni contro *Meditatio* III e V, muovendo, anzitutto, dall'individuazione dei principi per sé noti premessi da Descartes alle sue dimostrazioni e passando, di seguito, all'analisi delle dimostrazioni condotte da Descartes a partire da essi.

I *Principia* premessi alle due dimostrazioni in questione sono in tutto dieci. Nell'analizzarli, Caramuel ritorna nuovamente sulla questione degli enti di ragione, già toccata nelle osservazioni contro *Meditatio* III, per insistere, ancora una volta, sulla dipendenza delle prove dell'esistenza di Dio dall'ammissione della loro esistenza. Quest'insistenza non deve essere trascurata: il teologo cistercense, infatti, che alla loro trattazione ha dedicato ampio spazio e ha fatto di essi la questione proemiale della sua metafisica, trova nelle *Meditationes* un significativo riscontro dell'importanza che la questione riveste all'interno della trattazione metafisica, in generale. E ciò, nonostante riconosca che la posizione di Descartes in proposito sia diametralmente opposta alla propria, giacché il filosofo francese è da annoverarsi fra coloro che ne avevano ammesso l'esistenza.

Obiettivo polemico del *principium* I è l'affermazione contenuta nella parte iniziale di *Meditatio* VI e, cioè, che le cose materiali in quanto oggetto della pura *Mathesis* possono esistere. Caramuel ritiene che, proprio in quanto oggetto della pura *Mathesis* e dunque in quanto astratte dalla materia e da tutti gli accidenti, le cose materiali non possano esistere. Infatti, spiega Caramuel, ciò che è astratto dalla materia e dagli accidenti, ciò che manca di materia e di accidenti, non può esistere. La critica di Caramuel investe, ancora una volta, il linguaggio delle *Meditationes*: Descartes, infatti, secondo il teologo cistercense, dovrebbe mostrarsi più cauto nell'uso delle particelle grammaticali e, nel caso specifico, di quell'«in quanto»

[571] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, p. 236.

(*quatenus*), poiché esse possono alterare proposizioni certissime, come quella, appunto, che asserisce l'esistenza delle cose materiali[572]. La critica di Caramuel sembra non cogliere i diversi piani che scandiscono la dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali in *Meditatio* VI. Si tratta di tre piani distinti: il piano della possibilità dell'esistenza (è possibile che i corpi esistano, perché Dio ha la potenza di produrre tutte le cose che io sono in grado di percepire con chiarezza e distinzione[573]); il piano della probabilità dell'esistenza (è probabile che il corpo esista, perché l'immaginazione consiste in un'applicazione della facoltà conoscitiva al corpo, se esistesse una particolare corpo, potrebbe essere che attraverso di esso che io immagino); il piano dell'esistenza vera e propria (è certo che le cose materiali esistono, perché nella conoscenza di esse io sono passivo, ragion per cui, non posso essere io stesso a produrre le loro idee, le quali devono dunque provenire da qualcosa di esterno). Quest'ultimo piano sarà guadagnato solo alla fine della sesta meditazione, mediante il ricorso alla sensibilità, attraverso la quale si perverrà alla certezza dell'esistenza delle cose materiali. È pur vero, però, che le cose materiali di cui Descartes asserisce l'esistenza non sono le cose materiali così come le intende Caramuel: esse, infatti, spogliate di tutto ciò che deriva dalla sensibilità (colori, odori, sapori, suoni, ecc.) sono qualificate in base alla sola estensione e ai suoi modi, figura e movimento, in base, cioè, alle sole caratteristiche quantitative[574].

Nel *principium* II, Caramuel fa notare che Descartes, affermando che tutto ciò che è percepito chiaramente e distintamente può esistere, distrugge la dimostrazione dell'esistenza di Dio di *Meditatio* V. Se infatti l'idea non inferisce la coesistenza attuale dell'oggetto, ma quella possibile, Descartes ha sbagliato nel sostenere che dal momento che l'uomo ha in sé l'idea di Dio, Dio esiste, avrebbe dovuto dire piuttosto: ho l'idea di Dio, dunque Dio può esistere.

Ancora una volta, la critica di Caramuel sembra costruita su una rappresentazione molto parziale della dottrina di Descartes, per il quale le due dimostrazioni in questione, quella di Dio e quella del mondo esterno, non si svolgono sullo stesso piano: per la prima, infatti, è richiesto il piano dell'intellezione pura, per la seconda, invece, occorrerà chiamare in causa la sensibilità. Sul piano della pura

[572] Cfr. *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, p. 228.
[573] In *Meditatio* V (*B Op* I 764; AT VII 63-64) Descartes ha stabilito in cosa consista l'essenza del corpo; a questo punto delle *Meditationes*, dunque, il meditante ha un'idea chiara e distinta del corpo.
[574] Cfr. *Meditationes*, VI (*B Op* I 786; AT VII 80, ll. 7-10).

intellezione, infatti, la presenza nel meditante dell'idea di Dio conduce necessariamente a concluderne l'esistenza, che, dunque, lungi dall'essere probabile, è senz'altro certa, poiché la realtà obiettiva dell'idea di Dio è tale da non lasciar spazio alla possibilità che sia una realtà formale diversa da Dio a produrla, che perciò deve esistere. Per dimostrare l'esistenza delle cose materiali, invece, Descartes dovrà muoversi su un altro piano, quello della sensibilità. Il piano della pura intellezione, infatti, come mostrato sopra, non permetterebbe di approdare alla certezza dell'esistenza delle cose materiali, ciò che Descartes vuole invece raggiungere. La critica di Caramuel ha dunque un valore, ma solo se circoscritta alla questione dell'esistenza dei corpi, rispetto alla quale il piano dell'intellezione è insufficiente. Attraverso il ricorso alla sensibilità Descartes dimostrerà che l'esistenza delle cose materiali non è meramente possibile, ma è anzi assolutamente certa[575]. Ma, aggiunge Caramuel, basta la sola ammissione degli enti di ragione a invalidare le prove di Descartes: «tu enim Entia rationis admittis, quae ego nego; et illis admissis, non potes probare dari Deum»[576]. In questo punto delle *Animadversiones* emerge con nettezza l'importanza della critica caramueliana degli enti di ragione[577]: basta la sola ammissione dell'esistenza di enti di ragione, per Caramuel, a travolgere le prove dell'esistenza di Dio formulate da Descartes. Ci troviamo, dunque, agli occhi di Caramuel, di fronte a uno degli assiomi che maggiormente incidono sulla dimostratività delle prove cartesiane. Agli occhi del teologo cistercense, infatti, Descartes, per le ragioni che ho più volte richiamato, non ha una vera idea di Dio, dunque, l'idea su cui si reggono le prove cartesiane è materialmente falsa o, nel linguaggio caramueliano, ente di ragione. Ora, secondo quanto dimostrato da Caramuel nella *Rationalis et realis philosophia*, gli *entia rationis* sono entità impossibili, che non esistono. Dunque, se le prove dell'esistenza di Dio si reggono sull'ammissione dell'esistenza di *entia rationis*, esse sono destinate necessariamente a fallire. Alla questione degli *entia rationis* si fa riferimento anche nel *principium* successivo, il III. In esso Caramuel rileva che l'ammissione degli enti di ragione ha quale conseguenza necessaria la negazione del principio per cui Dio può fare tutto ciò che noi percepiamo chiaramente e distintamente. Descartes, dunque, lungi

[575] *Meditationes*, VI (*B Op* I 784-786; AT VII 79, l. 6-80, l. 4).
[576] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, p. 228.
[577] Sull'importanza di una tale critica ha insistito J.-F. COURTINE, *Compte-rendu* a D. Pastine, *Caramuel contro Descartes*, cit, in BC IV (1975).

dall'affermarlo, dovrebbe negarlo; invece, tutti coloro che, al pari di Caramuel, negano che si diano *entia rationis*, dovrebbero ammetterlo. Agli occhi di Caramuel, dunque, la presenza nella mente del meditante di idee materialmente false, che non sono percepite chiaramente e distintamente, attesterebbe la possibilità stessa che Dio possa creare enti di ragione.

Il ragionamento sotteso a una tale critica mi pare essere il seguente: gli enti di ragione non si danno: infatti, né Dio, né l'uomo, né i bruti possono pensarli; ma, se tali enti si trovassero nella mente del meditante, Dio dovrebbe pensarli egli stesso e dunque produrli, con la conseguenza che Dio creerebbe qualcosa che non è percepito chiaramente e distintamente. Noi percepiamo chiaramente e distintamente che non si danno *entia rationis*, eppure, se si ammette l'esistenza della mente del meditante di idee materialmente false, bisognerà asserire il contrario; dunque, in questo caso, Dio non fa ciò che percepiamo chiaramente e distintamente.

Nel *principium* IV, Caramuel rileva una contraddizione fra quanto Descartes ha affermato all'inizio di *Meditatio* VI e, cioè, che immaginare è intuire con l'acume della mente[578] e quanto sostenuto poco più avanti: « istam vim imaginandi quae in me est, prout differt a vi intelligendi, ad mei ipsius, hoc est ad mentis meae essentiam non requiri»[579]. Se immaginare significa intuire con l'acume della mente, allora l'immaginazione è un'azione della mente; dunque, la facoltà immaginativa non si distingue da quella intellettiva ed entrambe sono richieste all'essenza della mente. Descartes, secondo Caramuel, dovrebbe correggere la seconda delle due affermazioni, anche considerando il fatto che essa sembra implicarne un'altra e, cioè, che è la mente, ossia l'intelletto, a costituire la sua essenza, cosa che è stata negata dai tomisti, per i quali la mente non è che un accidente dell'animo[580]. Caramuel sembra dunque cogliere lo slittamento che si produce in *Meditatio* VI, per cui la *res cogitans* ora è qualificata in base alla sola intellezione[581]. Secondo Descartes,

[578] *Meditationes*, VI (*B Op* I 776; AT VII 72, ll. 26-27).
[579] *Meditationes*, VI (*B Op* I 778; AT VII 73, ll. 5-8).
[580] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, p. 230.
[581] Sulla controversa questione, cfr. M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., p. 77, poi il dibattito di questi con F. Alquié à Royoumont (*Cahiers de Royaumont. Philosophie no. II. Descartes*, Paris, Editions de Minuit, 1957, pp. 64-68), poi l'ultimo intervento dello stesso Aqluié (*Descartes. Œuvres*, éd. Par F. Alquié, Garnier, Paris, 3 voll., 1963-1973, vol. II, p. 488, n. 3). Un punto sulla questione, in realtà un po' ai margini della discussione della letteratura critica degli ultimi anni, in I. AGOSTINI, Non pauca sane haec sunt *(B Op I 718; AT VII 28, l. 23): la seconda meditazione di Descartes e la molteplicità dell'esperienza interna. Considerazioni in margine a* Sur la pensée passive *di Jean-Luc Marion*, in «Examina philosophica», in corso di stampa.

l'immaginazione[582] è bensì un'azione, Caramuel ha senz'altro ragione quando afferma ciò, ma certo non si identifica con l'intellezione pura. Infatti, nella sesta meditazione Descartes insiste sulla differenza che intercorre fra di esse: per immaginare è richiesto un particolare sforzo dell'animo (*animi contentione*), del quale non si ha bisogno per intendere e aggiunge anche che la facoltà di immaginare non è richiesta all'essenza della *res intelligens*. Più avanti Descartes affermerà che l'immaginazione, al pari della sensibilità, è un modo della *res cogitans*; senza di esse, aggiungerà Descartes riferendosi alla sensibilità e all'immaginazione «totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versa illas sine me, hoc est sine substantia intelligente cui insint»[583].

Nei *principia* V, VI, VII e VIII, Caramuel si sofferma sulla dimostrazione della distinzione della mente dal corpo. Il *principium* V ha per oggetto la premessa maggiore di tale dimostrazione [584], che Caramuel riformula così: «Formalitas, quae potest concipi sine alia, potest a Deo poni sine alia»[585]. Secondo Caramuel, questo principio è falso, sia considerato in rapporto a Dio, sia considerato in rapporto all'uomo. In particolare, se applicato a Dio, tale principio porterebbe ad asserire qualcosa di contraddittorio e, cioè, che l'onnipotenza e l'onniscienza, dal momento che ciascuna è concepita senza l'altra, possono esser poste separatamente da Dio; eppure, non è così. Nel *principium* VI, Caramuel trae la conseguenza del ragionamento di Descartes relativamente alla distinzione mente-corpo nell'uomo: «Hominis ergo corpus accidens est, vestis est, totaque Animalis rationalis essentia in Anima sola consistit»[586]. Nel *principium* VII, Caramuel rileva come per dimostrare che la mente è una cosa pensante non estesa e il corpo è una cosa estesa non pensante, sarebbe bastata una distinzione molto minore di quella reale[587]. Tuttavia, nell'ottica in cui si muove Descartes, ciò non sarebbe stato affatto possibile. A garantire la prova della distinzione, infatti, è la possibilità stessa di concepire la mente senza il corpo e il corpo senza la mente, ossia, il fatto che fra di essi si dia una

[582] Sulla questione dell'immaginazione, cfr. M GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., II vol., pp. 41-43; E. SCRIBANO, *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, cit., p. 122.
[583] *Meditationes*, VI (*B Op* I 784; AT VII 78, ll. 23-25).
[584] *Meditationes*, VI (*B Op* I 785; AT VII 78, ll.2-6).
[585] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, p. 230.
[586] *Ivi*, p. 232.
[587] *Ibidem.*

distinzione reale; a questo modo di concepirle corrisponde la capacità dell'onnipotenza divina di separarle *de facto*, perché Dio può senz'altro fare tutto ciò che la mente umana concepisce come possibile. In altre parole, la prova della distinzione si basa sul riconoscimento del fatto che Dio, attraverso la sua potenza, può rendere esistente *de facto* tutto ciò che le nostre menti concepiscono come possibile.

Infine, nel *principium* VIII, fa notare che il principio secondo cui l'essenza della sostanza corporea è l'estensione è talvolta negato, talvolta affermato da Descartes. Caramuel non esplicita questo punto: probabilmente egli, che non riconosce operante all'interno delle *Meditationes* un *ordo rationum*, anche in questo caso non si avvede del fatto che Descartes non si è affatto contraddetto affermando e negando lo stesso principio, nel caso specifico, che l'essenza delle cose materiali consiste nell'estensione. A partire dalla quinta meditazione, luogo in cui Descartes perviene a una conoscenza certa intorno alla natura del corpo, non ci sarà alcun ripensamento da parte di Descartes. Non di contraddizione, dunque, si tratta, ma di un avanzamento nell'ordine delle ragioni, che consente solo a partire da *Meditatio* V di avere un'idea chiara e distinta del corpo come *res exstensa*.

Nei due restanti *principia* Caramuel torna ad occuparsi della dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali.

Nel *principium* IX, critica la considerazione dell'intelletto come facoltà passiva e, per mostrare l'infondatezza di una tale asserzione, chiama in causa un'argomentazione teologica: «[…] plurimi putant intellectionem in actione consistere, Patremque aeternum generando filium se intelligere; nec facile adsignare poteris quod Pater patiatur cum intelligit»[588]. Caramuel, dunque, oppone alla posizione di Descartes quella della teologia tradizionale, che riproponeva in chiave teologica la teoria della conoscenza di Aristotele. Secondo tale concezione, il Padre genera il Figlio intendendo se stesso, dunque, è attivo. Caramuel ponendo quest'obiezione mostra di aver colto un aspetto importante della prova, cioè, la passività dell'intelletto[589]. Essa infatti, muove dal riconoscimento dell'esistenza nella mente del meditante di una facoltà passiva di sentire le idee delle cose, che implica, a sua volta, la presenza, al di fuori del meditante, di una potenza attiva che causi tali

[588] *Ibidem.*
[589] Sulla passività dell'intelletto cfr. anche *A Mesland*, 2 maggio 1644 (B lettera n. 454, p. 1908-1910; AT IV 113-114); *Regulae,* XII (*B Op* II 752; AT X 415).

idee[590]. Riconoscere la passività della sensibilità equivale ad asserire che lo stesso intelletto è passivo, giacché, come sostiene Descartes in *Meditatio* VI, la sensibilità, insieme all'immaginazione, costituisce un modo della *substantia intelligens*. Nel *principium* X, Caramuel nega il principio assunto da Descartes a fondamento della dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali e, cioè, che Dio sarebbe fallace se non avesse dotato l'uomo di una facoltà attraverso la quale riconoscere e quindi correggere l'errore. In realtà, qui Caramuel riprende un'argomentazione utilizzata da Descartes in *Meditatio* IV. L'argomentazione utilizzata in *Meditatio* VI è piuttosto un'altra: qualora le idee sensibili non avessero come causa le cose materiali, Dio sarebbe fallace. Questo perché, spiega Descartes, Dio non ci ha dato alcuna facoltà in base alla quale asserire che tali idee procedono da Dio o da una natura più nobile del corpo, ma una grande propensione (*magna propensio*) che ci porta a ritenere che tali idee provengano dai corpi.

Dopo aver elencato questi dieci *principia*, Caramuel analizza più da vicino le dimostrazioni condotte a partire da essi.

Si occupa dapprima della dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali. La dimostrazione di Descartes, come noto, parte da un dato di fatto, la presenza nella mente del meditante delle idee delle cose materiali. Si tratta di un dato riconosciuto anche da Caramuel. Tuttavia, Descartes, a partire da tale dato formula una dimostrazione che Caramuel reputa carente dal punto di vista della forza dimostrativa. Per meglio comprendere questo punto, converrà forse richiamare schematicamente la dimostrazione cartesiana: Dio non è fallace; ora Dio mi ha dato una grande propensione a credere che le idee delle cose materiali vengano dalle cose stesse; dunque le cose materiali esistono[591]. Rispetto a tale prova Caramuel osserva, anzitutto, che è tutto da dimostrare che le idee delle cose materiali vengano dalle cose stesse. Infatti, non si sa se nell'atto del conoscere, il soggetto sia attivo o passivo; il soggetto conoscente, dunque, potrebbe produrre attivamente tali idee. Tuttavia, l'eventualità che le sensazioni dei corpi siano prodotte dall'io e non dai corpi stessi, risulta del tutto impossibile per Descartes. Dal momento che l'io si configura come una sostanza intelligente, se fosse lui stesso a produrre le idee delle

[590] *Meditationes*, VI (*B Op* I 784-786; AT VII 79, ll. 6-20).
[591] Cfr. *Meditationes*, VI (*B Op* I 787; AT VII 79, l.-22 80, l. 4). Sul ruolo della veracità nella dimostrazione dell'esistenza delle cose esterne, cfr. la ricostruzione complessiva di M. GUEROULT, *Descartes selon l'ordre*, cit., vol. II, p. 76 e ss.

cose sensibili ne sarebbe cosciente[592]. Una volta conosciuta con certezza la propria essenza[593], grazie all'esclusione dell'ipotesi del Dio ingannatore[594], il meditante può dunque, finalmente, scartare una possibilità ancora aperta all'inizio di *Meditatio* III[595], la presenza in se stesso di una *facultas ignota* che produca le idee presunte avventizie.

In secondo luogo, nella prova si suppone che si dia una propensione naturale, ma ciò dovrebbe essere dimostrato. Secondo Caramuel, dunque, non è detto che la *propensio* sia naturale. Solo nel caso in cui essa fosse naturale l'errore potrebbe essere imputato a Dio e non all'uomo stesso[596]. In altre parole, secondo Caramuel, solo dimostrando che una tale propensione mi è stata data da Dio si potrà escludere la possibilità che essa mi inganni, ma Descartes non ha affatto dimostrato che la *propensio* appartenga al complesso di tutto ciò che mi è stato accordato da Dio, con cui Descartes identifica la natura umana.

Infine, se è certo che Dio non è fallace, è altrettanto innegabile che l'uomo erra nell'uso della facoltà concessagli da Dio. Per salvare tale dimostrazione, osserva Caramuel, non basta aggiungere, né che l'errore non consiste nella facoltà stessa concessaci da Dio, ma nell'abuso, cioè, nell'uso improprio che talvolta ne facciamo; né, tantomeno, che Dio non ci ha dato una facoltà attraverso la quale possiamo errare, senza avercene data, nel contempo, una attraverso la quale emendare l'errore. Contro la prima precisazione, Caramuel rileva che risulta difficile spiegare alla luce di essa, l'errore che si origina dall'ignoranza invincibile. Contro la seconda, Caramuel chiede retoricamente a Descartes, chi abbia imposto una tale legge a Dio. Infatti, Dio è verace nonostante permetta l'errore, perché permettere che l'uomo si sbagli non è mentire. La veracità di Dio, dunque, secondo Caramuel non garantisce la *magna propensio*; anche ammesso che tale propensione fosse naturale, ci fosse, cioè, concessa da Dio, essa non attesterebbe la certezza dell'esistenza delle cose

[592] *Meditationes*, VI (*B Op* I 875; AT VII 25). Sulla possibilità che sia l'io a causare le idee delle cose corporee cfr. J.-L. MARION, *La pensée passive de Descartes* Paris, PUF, 2013, p. 39, che ritiene la prova elimini troppo rapidamente e senza una vera discussione l'ipotesi che la causa delle idee delle cose corporee possa essere l'io.
[593] *Meditationes*, VI (*B Op* I 785; AT VII 78, ll. 8-12).
[594] Cfr. *Meditationes*, III (*B Op* I 748; AT VII 52, ll. 6-9); *Meditationes*, IV (*B Op* I 750; AT VII 53, ll. 23-29).
[595] *Meditationes*, III (*B Op* I 732; AT VII, 39, ll. 6-14).
[596] Una critica simile sarà mossa da Malebranche nella *Ricerca della verità*. Cfr. N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, III, VI° *éclaircissement*, in Œuvres complètes des Malebranche, Paris, J. Vrin, 1972.

materiali, perché l'uomo può senz'altro sbagliarsi facendo uso di una facoltà concessagli da Dio, senza che quest'ultimo ne perda in veracità.

Caramuel passa poi alla prova della distinzione reale della mente dal corpo nell'uomo. Essa, dice Caramuel, non ha alcuna forza argomentativa tanto che lungi dal poter essere definita una dimostrazione, potrebbe al massimo essere considerata eco di una 'vecchia favola'[597]. Nell'esaminarla, Caramuel si sofferma su quello che, in *Meditatio* VI[598], costituiva un argomento ulteriore in favore della distinzione mente-corpo (e così era tacitamente presentato anche nella *Synopsis*, dove si parlava di *rationes* al plurale[599]), ma non la prova principale, che precede tale argomento. Caramuel riassume così l'argomento di Descartes: «Il corpo è divisibile, la mente è indivisibile; dunque, si distinguono realmente»[600]. Ora, sottolinea Caramuel, se è chiaro il fatto che il corpo è divisibile, non è altrettanto chiaro il fatto che la mente sia indivisibile. A questa breve ricostruzione della prova, segue l'elencazione degli errori, che, secondo Caramuel, Descartes ha commesso nel tentativo di dimostrare la distinzione reale della mente dal corpo.

Il primo errore consiste nell'aver asserito che l'uomo è soltanto una cosa pensante: l'uomo è anche una cosa pensante, ma non solo una cosa pensante. Il secondo errore, consiste nell'aver asserito l'indivisibilità della mente, quando secondo Suárez ed altri dotti[601], l'anima razionale è divisibile. Il terzo errore consiste nell'aver affermato che il fatto che una cosa abbia parti e sia intera si oppongano. Infatti, argomenta Caramuel: «nam et corpus ipsum integrum tibi est, tametsi partes habeat»[602]. Il quarto errore consiste nell'aver supposto che tagliato il piede non si taglia una parte dell'anima; ma, aggiunge Caramuel, anche se Descartes lo dimostrasse sbaglierebbe. Se in base a questo stesso argomento Descartes volesse dimostrare anche l'indivisibilità dell'anima, ricadrebbe nel sesto errore. Infatti, essa potrebbe avere parti e tuttavia così ben unite da non poter essere divisa. Il fatto che l'anima possa avere parti, dunque, secondo Caramuel, non esclude la sua indivisibilità. Infine, Descartes ha sbagliato nel presentare come certo ciò che in

[597] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, p. 236.
[598] *Meditationes*, VI (*B Op* I 795; AT VII 85, l. 28 -86, l. 4).
[599] *Meditationes*. *Synopsis* (*B Op* I 701; AT VII 15, l. 26).
[600] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, p. 234.
[601] Contro una tale posizione Descartes si era scagliato nelle *Responsiones* VII: cfr. *Objectiones et Responsiones* VII (*B Op* I 1340; AT VII 520, ll. 10-23).
[602] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, p. 236.

realtà è molto dubbio, ossia che intelletto e volontà non si distinguano realmente dall'anima.

Dopo aver elencato gli errori commessi da Descartes, Caramuel si rivolge direttamente al lettore delle sue *Animadversiones,* per sottolineare come le sue osservazioni contro le *Meditationes* cartesiane, pur non essendo esaustive siano riuscite nell'intento dichiarato fin dal titolo:

> *Haec sunt. Candide Lector, quae circa Meditationes has occurrunt; scio plura posse obiici vel notari, sed ista videntur sufficere, ut evidenter demonstretur nihil omnino fuisse a Renato Cartesio demonstratum*[603].
>
> .

Leggendo il testo delle *Animadversiones* e prestando attenzione alla *stylus* delle argomentazioni proposte da Caramuel, si comprende che cosa intenda Caramuel quando dice di aver dimostrato «evidentemente che assolutamente nulla è stato dimostrato da René Descartes». Dimostrare in maniera evidente, significa servirsi della forma sillogistica, della quale certo non si è servito Descartes che, dunque, agli occhi di Caramuel, per riprendere qui un'espressione che il teologo cistercense ha utilizzato a proposito delle dimostrazioni di *Meditatio* VI, ma che si può estendere alle intere *Animadversiones*, rimane «debitore di dimostrazioni»[604].

Le affermazioni contenute nell'*explicit* delle *Animadversiones* costituiscono, dunque, un'ulteriore conferma del fatto che la dimensione prevalente delle osservazioni caramueliane sia quella confutativa. Nello stesso tempo tale *explicit*, attraverso l'ammissione, da parte del cistercense, dell'incompletezza delle proprie critiche, alle quali senz'altro avrebbero potuto aggiungersene altre ancora, permette di giustificare la discussione ulteriore prodottasi nelle lettere sulle *Animadversiones* e *Meditationes*.

Conclusioni

[603] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, p. 236.
[604] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane. Animadversiones in meditationem* VI, p. 236.

Al termine di questo lungo capitolo, vorrei svolgere alcune considerazioni conclusive, con lo scopo di ricapitolarne le principali acquisizioni.

Le *Animadversiones* costituiscono, come ho tentato di mostrare, un importante momento di confronto, da parte di Caramuel, con la metafisica cartesiana, il quale sembra essersi avviato subito dopo la lettura, da parte di Caramuel, delle sei meditazioni e delle *Objectiones* e *Responsiones* V all'interno della *Disquisitio metaphysica* di Pierre Gassendi e sulla base esclusivamente di questo testo. Questo confronto si consuma dunque, sulla base di una conoscenza parziale delle *Meditationes*, limite che Caramuel dovette senz'altro avvertire presto, come attesta in modo inequivocabile l'operazione condotta nel manoscritto delle *Quaestiones*, sulle quali verrò nell'ultimo capitolo, in cui il cistercense avvia un lavoro su alcune delle principali tematiche al centro della discussione di *Objectiones* e *Responsiones*.

Questa conoscenza parziale delle *Meditationes* è, con ogni probabilità, all'origine di alcune critiche che, se considerate alla luce degli sviluppi di tutte le *Objectiones* e *Responsiones* rischiano di risultare un po' ingenue. Mi riferisco, in particolare, ai molteplici luoghi in cui Caramuel riscontrava delle contraddizioni nel testo delle *Meditationes* (*Animadversiones in meditationem* III, *Principia* VIII, IX e XXIV*; Animadversiones in meditationem* V, *principium* I; *Animadversiones in meditationem* VI, *Principia* IV *e* VIII), le quali Descartes aveva già chiarito nelle *Responsiones* II (*B Op* I 885; AT VII 155), o nelle *Responsiones* IV (*B Op* I 1013; AT VII 249), invocando la *ratio* analitica in cui erano scritte le *Meditationes*.

Questa parzialità, forse, spiega anche l'impianto o l'ispirazione marcatamente gassendista di alcune critiche: penso, per esempio, alla critica rivolta alla necessità e all'evidenza delle dimostrazioni cartesiane, ma, soprattutto, all'insistenza sulla problematicità della concezione cartesiana della *vera idea* di Dio.

Da queste critiche sono, invece, da distinguere altre che pure sembrerebbero suscettibili di un'analoga spiegazione e che invece, risultano intelligibili se si ricollegano le *Animadversiones*, invece di leggerle isolatamente, agli altri manoscritti cartesiani di Vigevano. Mi riferisco, in particolare, alla critica rivolta al principio di causalità, contro la cui evidenza Caramuel, nelle *Animadversiones in meditationem* III, faceva valere, senza avvedersene, un argomento analogo a quello utilizzato dai secondi obiettori basato sulla generazione spontanea. Come vedremo nel capitolo conclusivo, la lettura delle *Quaestiones* se, da un lato, conferma che, al momento

della stesura delle *Animadversiones*, Caramuel non conosceva le *Objectiones* II, dall'altro mostra chiaramente che, sul punto specifico, la critica del cistercense è rimasta la medesima anche dopo la lettura delle *Responsiones*. La motivazione della critica al principio di causalità basata sulla considerazione del fenomeno della generazione spontanea è da ricercarsi pertanto non nella mancata considerazione delle *Responsiones II*, quanto, piuttosto, in un elemento di criticità ineliminabile che Caramuel riscontra nel testo delle *Meditationes* e che rimane tale anche dopo la lettura delle *Responsiones* II.

Ma, se così stanno le cose, questa obiezione risulta altresì da una decisa incomprensione, da parte di Caramuel, dell'*ordo rationum* delle *Meditationes*, cui Descartes d'altronde si era appellato per rispondere alla difficoltà dei secondi obiettori. E questa mancata considerazione è un altro tratto caratteristico di alcune delle obiezioni delle *Animadversiones*, come l'accusa di contraddittorietà rispetto all'ipotesi del dio ingannatore, prima avanzata, poi negata sulla base della veracità di Dio.

Accanto a quelli che ho sopra esposto, e che mi paiono costituire i maggiori punti deboli delle obiezioni delle *Animadversiones*, non si può non prendere atto della sensatezza e, in alcuni casi, anche dell'originalità di altre critiche caramueliane, in particolare le obiezioni rivolte contro la dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali e dell'unicità di Dio.

Attraverso la prima critica, che prima delle *Animadversiones* aveva il solo precedente storico della *Disquisitio,* in cui peraltro era non più che accennata, Caramuel coglieva, con grande acutezza, quello che costituiva un presupposto della dimostrazione cartesiana dell'esistenza del mondo esterno, il riconoscimento della passività del pensiero, individuando altresì anche un'altra criticità, quella relativa alla naturalità della *propensio*, sulla quale si sarebbe concentrata, più tardi, l'attenzione di Malebrenche (solo nel caso in cui la *magna propensio* fosse naturale l'errore potrebbe essere imputato a Dio e non all'uomo stesso).

Con la seconda critica, che in nessun modo, in questo caso, era stata avanzata prima di lui, Caramuel si soffermava, riconoscendole una grande importanza, su una tesi che, invece, nella metafisica cartesiana non sembrava centrale (il che forse spiega il silenzio sotto cui era passata prima di Caramuel).

Ma veniamo ora a quello che, in qualche modo, sembra costituire il filo conduttore di tutte le critiche, il *fil rouge* che le tiene insieme: la critica allo *stylus* delle *Meditationes*. Tale critica ricorre in più punti di esse e si concretizza nel rimprovero, più volte rivolto a Descartes, di non essersi espresso sillogisticamente e, insieme, nell'operazione, condotta da Caramuel, di riformulazione delle *Meditationes* cartesiane secondo lo *stylus* sillogistico. Questo, rileva il cistercense a più riprese, è il solo capace di dimostrare; per questo, il filosofo francese, che aveva la pretesa di considerare le sue dimostrazioni come certissime ed evidentissime, avrebbe dovuto servirsene. Il ricorso allo stile sillogistico, da parte dello stesso Caramuel, che riscrive le *Meditationes* esplicitando quelli che, a suo avviso, risultavano essere i *principia per se nota* sottesi alle dimostrazioni cartesiane, ha lo scopo di rendere immediatamente 'visibili' gli assiomi celati dietro lo stile cartesiano, e, con ciò stesso, denunciarne la pseudo-evidenza («Excerpam igitur Per se nota Principia, quae demonstrationi fabricandae praemittis, ut qualis ipsa sit vel inde constet»). Di qui la dichiarazione, che a partire dal titolo, si trova più volte ripetuta nelle *Animadversiones* e, spesso, a conclusione della disamina critica che interessa ogni singola meditazione: Descartes non ha dimostrato nulla.

Accanto a questa impostazione marcatamente anti-cartesiana, il manoscritto delle *Animadversiones*, tuttavia, come mostrato nel capitolo, presenta anche, seppur in misura minore, almeno per quel che consta in base al testo supersiste, un'apertura significativa verso la metafisica cartesiana, soprattutto in merito alle questione della libertà, ma non solo. Nelle *Animadversiones in meditationem* IV, come ho mostrato nel paragrafo 5, all'impresa confutativa che si concretizza, anche qui, nell'estrapolazione dei *principia per se nota* supposti da Descartes, si affianca un'operazione di 'recupero' delle tesi cartesiane, in cui Caramuel si impegna a suggerire, punto per punto, le correzioni da apportare alle tesi di Descartes. Lungi dall'essere respinte, qui, le tesi cartesiane si vedono aprire un varco che che ne consenta il recupero, una volta emendate secondo i suggerimenti delle *Animadversiones*.

Questa apertura risulterà con ancor maggior evidenza nelle lettere manoscritte sulle *Animadversiones* e *Meditationes*, la cui lettura non deve essere in alcun modo sganciata da quella delle *Animadversiones*, onde evitare che queste, peraltro incomplete, trasmettano un'immagine irrimediabilmente parziale del rapporto di

Caramuel a Descartes, da cui emerga troppo unilateralmente l'istanza critica, che pure, certo, le caratterizza più marcatamente.

L'esistenza di un'istanza filo-cartesiana, d'altronde, trova conferma, come si è visto, anche in una serie di fonti riguardanti i rapporti Caramuel-Descartes. Si tratta, della lettera di Caramuel a Gassendi del 1644 («multasque Cartesii speculationes prosequar, multas persequar […] aliquas quae insinuant debere authorem exerceri, ut Ursae similis abortiva acumina perficiat et reformet») e della voce «Cartesius» dell' *Omnium operum catalogus* contenuto nella *Theologia moralis fundamentalis* («*Cartesius* [...] Habet Discipulos doctos, et editis Voluminibus claros, et ut video, pauculis opinionibus decircinatis aut sublatis, caeterae irrepunt, et erunt aliquando communes»), poi confluita nella *Bibliotheca scriptorum Sacri Ordinis Cistercensis* di Carolus De Visch e, da qui, riportata in Baillet (*Baillet* II, 209-210).

Lo studio completo del dossier di Vigevano, quale effettueremo nei due capitoli seguenti, darà con maggiore precisione la misura della significativa apertura, da parte di Caramuel nei confronti della filosofia cartesiana.

CAPITOLO III

Le lettere manoscritte su *Animadversiones* e *Meditationes (1644-1645)*

La discussione relativa alla metafisica cartesiana contenuta nelle *Animadversiones in meditationes cartesianas* si prolunga e si sviluppa nelle lettere manoscritte sulle *Animadversiones* e *Meditationes*. Si tratta di una serie di lettere e di frammenti di lettera – complessivamente nove – redatti da Caramule fra il luglio del 1644 e il febbraio del 1645, la maggior parte dei quali recano come data di redazione la stessa indicata nella lettera di Caramuel a Descartes del 7 luglio 1644[605], con l'obiettivo di sottoporre al giudizio di alcuni intellettuali europei, con i quali aveva avuto modo di entrare precedentemente in contatto e che stimava (o perché, come nel caso di Johannes Marcus Marci, vi era legato da un rapporto d'amicizia, o perché, come nel caso di Fernandus Niphus, dice di ritenerlo degno erede delle qualità intellettuali del bisavolo Agostino Nifo) le *Meditationes* di Descartes e la valutazione da lui offertane nelle sue *Animadversiones*. Unitamente ad esse, infatti, come si evince da almeno due delle lettere in questione e dal frammento di lettera *Multa praeter philosophorum*, inviato da Francoforte sul Meno[606], Caramuel spediva una copia delle sue *Animadversiones* e delle *Meditationes* di Descartes.

Tali lettere forse non furono mai inviate, così come le stesse *Animadversiones*, stando alla ricostruzione di Adrian Baillet (*Baillet* 209-210), che si basa sulla lettera di Descartes a Picot del 28 luglio 1645. Descartes, infatti, secondo quanto si legge nel resoconto della lettera a Picot, dopo aver ricevuto una lettera da parte di Caramuel, nella quale il teologo cistercense preannunciava l'invio delle sue obiezioni, non avrebbe avuto più notizia né di Caramuel, né delle sue obiezioni.

---

[605] Occorre qui precisare che tra le lettere in questione, due recano una data diversa. Si tratta di un Frammento di lettera inviata da Francoforte sul Meno il 10 febbraio 1645 (*Multa praeter Philosophorum*) e della lettera indirizzata a Zunigaeo, che è datata ottobre 1644. Vi sono poi due lettere nelle quali non è indicata la data di redazione, si tratta della lettera indirizzata ad Albertus Richardelius e della lettera ai professori di Teologia di Lovanio, in quest'ultima lettera, inoltre, manca anche l'indicazione del luogo di redazione/spedizione. Infine, nella lettera indirizzata a Bernardus Ignatius, mancando la parte conclusiva, mancano anche le indicazioni relative a data e luogo di redzione/spedizione, oltre alla firma di Caramuel.

[606] Cfr. *A Zunigaeus*, II *volume,* p. 4 : «Hoc ipsum mecum iudicabis, si interlegas ipsius Meditationes, et Animadversiones quas trasmisi»; *Multa praeter Philosophorum*, pp. 19-20: «In utriusque Meditationes perlege, et pro ingenii tui vivacitate iudica»; *A Marci*, *c* 1*r*: «Cartesii et meas demonstrationes mitto».

A differenza delle *Animadversiones*, le lettere manoscritte sulle *Animadversiones* e *Meditationes* sono rimaste pressoché inedite e ancor meno studiate. Un esame approfondito e sistematico di tali lettere e dei loro contenuti è a tutt'oggi assente. Gli studiosi, infatti, si sono limitati a darne menzione[607], giungendo, peraltro, solo recentemente a presentarne l'elenco completo[608]. Anche nella monografia di Julian Velarde Lombraña, *Caramuel vida y ombra*[609], in cui un'intera sezione è dedicata all'analisi dei manoscritti di Vigevano, ed in cui pure si cita e si traduce qualche stralcio delle lettere, queste non sono oggetto di uno studio sistematico e approfondito.

Si tratta delle seguenti lettere:

A Johannes Marcus Marci (*Fondo Caramuel*, 28.39)

A Johannes Jongelinus (*Fondo Caramuel*, 28.47);

A Fernandus Niphus (*Fondo Caramuel*, 28.38)

Ad Alberto Richardelio (*Fondo Caramuel*, 28.61)

A Johannes Zunigaeus (*Fondo Caramuel*, 28.44)

[…] *Multa praeter Philosophorum* (*Fondo Caramuel*, 28.43)

[…] *Inventione veritatis diffidere* (*Fondo Caramuel*, 28.41)

A Bernardus Ignatius Conte di Martiniz (*Fondo Caramuel*, 28.72)

Ai professori di Teologia di Lovanio: Adrianus Crommius, Ignatius Derkennis, Iohannes de Jonghe, Ludovicus de Shilder, Franciscus de Cleyn (*Fondo Caramuel*, 28.57).

---

[607] L. GARCIA, *Caramuel e la critica a Descartes* in P. Pissavino (a cura di), *Le meraviglie del probabile. Juan Caramuel (1606-1682). Atti del convegno internazionale di studi, Vigevano 29-31 0ttobre, 1982*, Vigevano, Comune di Vigevano, 1990, pp. 55-57. Garcia ha individuato quattro punti di convergenza formale tra le lettere: spiegano la necessità di Caramuel di argomentare contro Descartes; citano e discutono dei passi delle *Meditationes*; sembrano avere come pretesto l'invio delle *Animadversiones*; infine, recano tutte la stessa data, 7 luglio 1644. Manca, però, un'analisi dei contenuti delle singole lettere.

[608] I. AGOSTINI, *Les manuscripts cartésiens de Juan Caramuel*, BC XXXVI (2005), pp. 8-11.

[609] J. VELARDE LOMBRAÑA, *Juan Caramuel, vida y ombra*, cit.

1. I principali nuclei tematici. Elementi di continuità e di rottura rispetto alla riflessione delle *Animadversiones*

Le lettere manoscritte sulle *Animadversiones* e *Meditationes* (d'ora in poi *lettere mss*) costituiscono nel loro complesso un documento di estremo interesse per più motivi.

Anzitutto, esse attestano l'esistenza di una discussione prodottasi intorno ai due scritti in questione, oltre che intorno alla *Rationalis et realis philosophia*, alla cui trattazione Caramuel si richiama ripetutamente, così come aveva fatto nelle stesse *Animadversiones*. Nelle *lettere mss*, però, e questo costituisce un dato ulteriore rispetto alle *Animadversiones,* Caramuel esplicita, almeno in parte, le ragioni di un siffatto richiamo: in alcune di esse si trova, infatti, la contrapposizione esplicita della metafisica cartesiana, che ha la pretesa di dimostrare con evidenza, alla metafisica caramueliana, che, al contrario, si sviluppa nel campo della probabilità e della verosimiglianza, preferendo, «ubi veritas non affulget»[610], affidarsi alle opinioni probabili. Ma, al di là delle pretese di Descartes, la stessa metafisica cartesiana, anzi, e ancora una volta si tratta di un dato che ci è trasmesso solo dalle lettere, si presta, secondo Caramuel, una volta spogliata da ogni pretesa dimostrativa, ad essere recuperata mediante una sua collocazione nel ben più ampio campo della probabilità. Campo all'interno del quale Descartes costituiva per Caramuel un'autorità capace di imporsi non solo rispetto ai moderni, ma anche rispetto ai suoi stessi predecessori.

In secondo luogo, nelle *lettere mss* si sviluppa una discussione intorno ad alcune questioni trattate, ma non approfondite nelle *Animadversiones*, in particolare, la dimostrazione cartesiana dell'esistenza dei corpi, che sarà ampiamente discussa nelle lettere indirizzate ai Teologi di Lovanio e a Fernando Nifo. Tale questione era stata toccata solo marginalmente nelle *Objectiones* e *Responsiones*; diversi riferimenti, ma mai sviluppati sistematicamente, erano invece presenti nella *Disquisitio* (a partire dal terzo dubbio contro *Meditatio* III). Questo fatto fa delle lettere suddette uno dei primi documenti, insieme, naturalmente alle *Animadversiones*, nel quale, vivente Descartes, si produsse una discussione sulla dimostrazione dell'esistenza dei corpi di *Meditatio* VI.

[610] *A Richardelio*, II *volume*, p. 13.

Infine, esse permettono di meglio chiarire il progetto sotteso alle *Animadversiones*, alla loro stesura e alla loro circolazione manoscritta fra una vasta schiera di intellettuali europei, amici di Caramuel, ed esperti nelle diverse materie trattate nelle *Meditationes* (filosofia prima, matematica, teologia, medicina), al quale giudizio dovevano essere sottoposte, probabilmente nella prospettiva di darle alle stampe, insieme alle risposte di Descartes, così come si evince dal frammento di lettera del 1645[611], oltre che dal resoconto di Baillet della lettera di Descartes a Picot, del 28 luglio 1645[612].

Nelle lettere manoscritte sulle *Animadversiones* e *Meditationes* troviamo, anzitutto, la riproposizione della critica allo *stylus* delle *Meditationes*, che in tre lettere su nove costituisce, così come nelle *Animadversiones*, la cornice entro la quale sono condotte le singole critiche, che investono contenuti specifici delle *Meditationes*.

Se nelle *Animadversiones* la tematica dominante è certamente quella relativa alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, nel carteggio tale questione riceverà una trattazione molto più marginale, forse, proprio a motivo dell'ampio spazio che le era stato dedicato nelle *Animadversiones*.

Tematica dominante nelle *lettere mss* è, come accennato sopra, quella relativa alla dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali, alla quale sono dedicate due fra le lettere più importanti delle nove *lettere mss* (*A Niphus*; *ai Professori di Lovanio*). Accanto ad essa un posto rilevante occupa anche la critica contro l'innatismo delle idee astronomiche, che appena accennata nelle *Animadversiones,* è ampiamente sviluppata in una delle lettere (*A Marci*), oltre che richiamata in un'altra («*Inventione veritatis diffidere*»).

Ciò che, invece, nelle *Animadversiones* non aveva trovato posto, almeno in termini espliciti ed altrettanto netti, è la considerazione estremamente positiva nei confronti sia di Descartes, sia di tutta la sua filosofia, che traspare invece dalle *lettere mss*. Vi si trovano numerose valutazioni inequivocabilmente favorevoli a Descartes, il quale rappresentava, secondo l'ammissione dello stesso Caramuel, un'autorità indiscussa in geometria e fisica (Cartesij inquam, quo in Geometricis scientiis nullus

[611] Cfr. *Multa praeter Philosophorum*, II *volume*, p. 20: «Conatus est multas protrudere in scholam Cartesius, quas falsitatibus laborare deprehendimus et nostras edituri, ut eadem illas cura examines obnixius exoramus».
[612] Cfr. *A Picot*, 28 luglio 1645 (*Baillet* II 210; B 377, p. 2811).

maior, et nullus ingeniosior in Physicis)[613], autorità, che il cistercense gli riconosce, ora, anche nelle questioni di metafisica[614].

Le *lettere mss* possono essere suddivise in tre gruppi: da un lato, un insieme di lettere che discutono contenuti specifici delle *Meditationes*, nella maggioranza delle quali la critica metodologica costituisce, così come nelle *Animadversiones*, la cornice entro la quale sono condotte le singole critiche[615], che investono la dimostrazione dell'esistenza dei corpi; la negazione della possibilità che i genitori siano cause efficienti dei propri figli; l'innatismo delle idee astronomiche; la critica cartesiana della conoscenza sensibile; la concezione cartesiana della libertà. Dall'altro, due lettere nelle quali la critica di Caramuel riguarda unicamente l'assetto metodologico delle *Meditationes*, senza discutere contenuti specifici. In ultimo, un gruppo di lettere che non discutono contenuti specifici, né si soffermano sulla critica dello *stylus* delle *Meditationes*, ma costituiscono un'indubbia attestazione dell'interesse di Caramuel nei confronti delle *Meditationes* e del loro autore.

Del primo gruppo fanno parte le lettere a Marcus Marci, a Fernandus Niphus, ai Professori di teologia di Lovanio e il frammento di lettera *Inventione veritatis diffidere*, redatto a Spira il 7 luglio 1644, nel quale l'esempio delle due idee di sole di *Meditatio* III è posto in relazione all'esempio delle torri di *Meditatio* VI. Del secondo gruppo fanno parte le lettere a Jongelinus e a Richardelio. Del terzo gruppo, infine, fanno parte le lettere a Zunigaeo, a Bernardus Ignatius e il frammento di lettera *Multa praeter philosophorum*, redatto a Francoforte sul Meno il 10 febbraio 1645.

Si tratta, naturalmente, di una divisione meramente convenzionale e che qui propongo sulla base dei temi principali caratterizzanti le lettere, e che non intende escudere l'esistenza di motivi che ritornano trasversalmente. L'analisi che segue, condotta attraverso un'esposizione commentata dei singoli testi, intende mettere in evidenza tutti questi aspetti.

[613] Cfr. *A Ignatio*, II *volume*, p. 21.
[614] Cfr., in particolare, *A Jongelinus*.
[615] Fa eccezione, come vedremo, il frammento *Inventione veritatis diffidere*, nel quale non vi è alcun cenno alla questione dello *stylus* delle *Meditationes*.

2. Analisi delle *lettere mss*

Nel presente capitolo, mi soffermerò sull'analisi delle lettere, esaminandole singolarmente e sulla ricostruzione, laddove sarà possibile, dei rapporti che legavano Caramuel agli interlocutori cui, di volta in volta, si rivolse.

Con Giovanni Marco Marci[616] Caramuel discute due questioni emerse in *Meditatio* III: la prima, riguarda la possibilità, negata da Descartes, che i genitori siano cause efficienti dei propri figli; la seconda, riguarda l'innatismo delle nozioni astronomiche. La cornice entro cui sono condotte queste discussioni è quella della critica all'impianto metodologico delle *Meditationes*, che in questa lettera emerge in contrapposizione alla metodologia che lo stesso Caramuel dichiara di aver seguito nelle sue *Animadversiones*. Un percorso che pretenda di presentarsi come dimostrativo, come Caramuel sottolinea più volte nelle *Animadversiones*, deve servirsi dello *stylus* sillogistico, da qui l'insistenza sull'importanza di servirsi della forma sillogistica[617] e l'invito più volte rivolto al filosofo francese ad utilizzarla.

A Marci Caramuel spedisce le sue dimostrazioni e quelle di Descartes («Cartesii et meas demonstrationes mitto»), affinché le giudichi entrambe. Nell'*incipit* della lettera, Caramuel chiarisce, prima di tutto, lo scopo che si è prefisso con le sue *Animadversiones* e la metodologia da lui impiegata:

> Cartesium Virum magnum oppetij, non diffiteor; sed servata hominis reverentia et duce virtute syllogistica; nihil enim adtingo, quod non probo; nihil non probo inquam, mea enim non interest ostendere Cartesii asserta esse falsa, sed demonstrare non esse per se nota, aut ita certa ut in dubium non cadant[618].

[616] Johannes Marcus Marci von Kronland (Jan Marek) (1595-1667). Medico, matematico, naturalista e filosofo boemo. Fu professore di medicina all'Università di Praga, della quale divenne rettore nel 1662. Dal 1658 fu Archiatra dell'imperatore Ferdinando III.

[617] *Caramuel a Descartes*, 7 luglio 1644: «Maiorem, Minorem, et Consequentiam breviter connexas, scolastici ponimus; libenter legimus, et doceri utra praemissa persuadeatur curamus; di cursus a forma hac severa et rigorosa alienos, si pulchros, laudamus; non tamen vim et pondus rationum, tametsi magnum sit, sentimus; imo et censemus sibi esse iniurios viros magnos, qui aliter quam per syllogismos procedunt» (B 732, pp. 2809-2811).

[618] *A Marci*, II *volume*, p. 1.

Facendo ricorso allo stile sillogistico, Caramuel ha voluto mostrare che le dimostrazioni proposte nelle *Meditationes*, che, al contrario, non fanno uso alcuno del sillogismo, non possono essere considerate tali. Lo stile sillogistico ha consentito al teologo cistercense di provare ogni suo asserto e, con ciò stesso, di dimostrare che gli asserti da cui muovono le prove cartesiane non sono per sé noti, tanto da non cadere sotto al dubbio, come pretende il filosofo francese. Seguendo un criterio rintracciabile nelle stesse *Meditationes* cartesiane[619], Caramuel nella lettera a Marcus Marci sottolinea che per neutralizzare *ipso facto* l'impresa cartesiana, non è necessario esibire le prove della falsità degli asserti da cui muovono le dimostrazioni, ma è sufficiente mostrare che tali asserti sono dubbi[620]. Infatti, come insegna Descartes, su fondamenta dubbie non si può costruire nulla di certo. Ma è proprio la certezza ciò a cui mirano le dimostrazioni cartesiane. Questo approccio che non mira tanto a dimostrare la falsità dei principi cartesiani, quanto la loro dubitabilità o probabilità è l'unico che, secondo il teologo cistercense, può dare garanzie di successo. Caramuel ritiene, anzi, come mostrerò più avanti, di esser il primo a essersi impegnato in tale impresa: «Hinc patet paucos aut nullum hucusque sese directe opposuisse Cartesio; omnes enim, quos viderim, conantur ostendere illum falsa supponere, et hoc non semper poterunt demonstrare»[621]. Si tratta di un aspetto assolutamente peculiare delle obiezioni caramueliane, e che, secondo l'autointerpretazione dello stesso cistercense, ne costituisce un elemento di assoluta novità. Se leggiamo le dichiarazioni contenute nella lettera a Jongelinus, alla luce dei dati di cui disponiamo, possiamo supporre, che secondo Caramuel, un tale approccio fosse il grande assente anche delle *Objectiones* V, le uniche obiezioni che Caramuel aveva letto, almeno al momento della stesura del nucleo centrale delle *Animadversiones* e della redazione della maggior parte delle lettere (7 luglio 1644), e che aveva in gran stima. Secondo Caramuel, lo stesso Gassendi, che pure aveva ispirato diverse sue critiche e che, prima di lui, aveva contestato a Descartes il valore delle sue dimostrazioni[622], avrebbe fallito nell'impresa di dimostrare la falsità della metafisica cartesiana. E questo perché, al fine di confutarla era senz'altro più

[619] Cfr. *Meditationes*, I (*B Op* I 708; AT VII 22, ll. 12-15); *Meditationes*, II (*B Op* I 712; AT VII 24, ll. 3-6).
[620] Cfr. anche *A Jongelinus*, II *volume*, pp.10-11.
[621] *A Jongelunus*, II *volume*, p. 10.
[622] Cfr. *Objectiones* V (*B Op* I 1027; AT VII 257).

conveniente, una volta resi espliciti gli assiomi su cui si reggevano le sue prove, far leva sulla dubitabilità o probabilità delle stesse.

Le *Meditationes* sono qualificate da Caramuel come uno scritto 'policromatico', sia in relazione alla materia, sia in relazione alla forma: «Meditationes esse multicolores, non solum ratione materiae, sed et formae». Le *lettere mss* sono, in un senso, una grande discussione attorno a questa policromaticità, tesa ad evidenziarne, volta volta, i vari colori e le varie sfumature che caratterizzano la metafisica cartesiana.

Per quanto attiene alla forma, spiega il cistercense a Marci, Descartes nelle *Meditationes* mescola molte cose probabili a cose vere e false: «Multa ipse probabilia veris et falsis intermiscet». Per quanto attiene alla materia, essa spazia dalla filosofia prima, alla matematica, alla teologia, alla medicina. Il suo interlocutore è esperto di quest'ultima disciplina, non farà fatica, dunque, ad ascoltare le parole di Descartes che propone una nuova fisica:

> Illa [materia] varia omnino et ambigua, omnium scientiarum penetralia pervadens, in primam Philosophiam collimans, se Mathematicis insinuat, offert Theologis, et Medicis etiam adsistit; inter quos cum emineas, non gravaberis audire Cartesium Physicam novam protrudentem. Nam Meditationis III. num. 53. sic ait […][623].

Il riferimento è, qui, come vedremo meglio in seguito, alla questione che sarà discussa subito dopo, ossia, quella relativa alla negazione, da parte di Descartes, di un qualsiasi influsso dei genitori nell'unione dell'anima al corpo, una questione che, dunque, secondo Caramuel, attiene senz'altro alla fisica. Il punto su cui vorrei porre l'attenzione è, però, un altro: il cistercense afferma che Descartes, nelle *Meditationes*, ha proposto una nuova fisica, e, con ciò stesso, riconosce alla dottrina in esse contenuta un interesse ulteriore, che va oltre e, in certa misura integra, con la filosofia naturale, quello principale, riguardante la metafisica. Questa dichiarazione

[623] *A Marci*, II *volume*, p. 1.

risulta importante, soprattutto se la si legge alla luce dell'attenzione che Caramuel rivolgerà alla fisica cartesiana nel manoscritto dell'*Hypophysica* (nel quale, come vedremo, si soffermerà sui primi 16 articoli della seconda parte dei *Principia philosophiae*), e in diversi punti delle *Quaestiones*. La lettura delle *Meditationes* sembra, dunque, poter costituire, indirettamente, una delle ragioni che spiegano l'approfondimento, all'interno del contesto della fisica, di alcune questioni che emergevano dalla metafisica cartesiana, ma, soprattutto, la necessità di argomentare su di esse.

Giovanni Marco Marci, insieme a Jean-Baptiste Van Helmont e Nieremberg, costituisce uno dei pensatori che maggiormente hanno influenzato la concezione filosofica del teologo cistercense, è il migliore e il più duraturo amico di Caramuel[624]. I primi contatti fra i due sono precedenti al periodo in cui entrambi si trovarono a Praga (1647), come attestano una lettera di Caramuel al marchese de Torres del marzo 1637, nella quale Caramuel si riferisce ad alcune epistole indirizzate a Marci[625]; e numerose lettere che i due si scambiarono fra il gennaio e l'ottobre 1644[626]; ma anche la stessa lettera manoscritta che viene qui esaminata, nel *post scriptum* della quale troviamo alcune interessanti indicazioni. Anzitutto, Caramuel fa riferimento ad una serie di lettere di Marci che lo avevano raggiunto nei luoghi più disparati, da Parigi a Lovanio, da Bruxelles a Colonia ecc. e, infine, anche a Spira[627]. In secondo luogo, Caramuel dichiara la profonda ammirazione che nutre nei confronti di Marci[628], che pare essere ricambiata da quest'ultimo[629], tanto che Caramuel gli chiede il favore di raccomandarlo a Mersenne e Naudé. Infine, nel *post scriptum* Caramuel chiede a Marci di consegnare la copia di una lettera che aveva

[624] J. VELARDE, *La filosofia de Juan Caramuel*, in «El Basilisco», XV (1983), pp.10-43: p. 20. Ora in *Juan Caramuel vida y ombra*, cit., pp. 81-173 : pp. 105 e sg: «Marci, van Helmont y Nieremberg son los tres pensadores que, creo, más influyeron en la concepción filosófica de Caramuel» (p. 114) . Alfredo Serrai ha trovato questa formula schematica e semplificata. Cfr. A SERRAI, *Phoenix Europae*, cit., p. 48.

[625] J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Mathesis biceps vetus et nova*, cit., tomo I, p. 385: «Adiungam huic alias Epistolas, in quibus cum Clarissimo D. Doctore Ioan. Marco de subterranea Terra disputo».

[626] *Ibidem*, pp. 448-480.

[627] *A Marci*, II *volume*, p. 3: «Iam nunc desideratae tuae litterae, per totam Europam circulatae traduntur. Parisiis Lovanium, hinc Bruxellis Coloniam, inde Crucinacum, Francandaliam, Moguntiam, et tandem Spiram devenerunt».

[628] *A Marci*, II *volume*, p. 3 : «Olim me tua devinxerat sapientia, modo et humanitas, ut duplici vinculo interceptus Tuus omnino sim, et mihi omnino congratuler, quod Viri tanti».

[629] *A Marci*, II *volume*, p. 3: «meque amare perge et Viris Magnis, Reverendissimo Mersenno, et Amplissimo Naudaeo commenda».

scritto al matematico fiammingo Godofroid Wendelino[630]. Quest'ultima richiesta costituisce un'ulteriore attestazione dei molteplici interessi di Caramuel, convergenti e coevi, che non si limitavano alle sole questioni di metafisica e teologia razionale, ma si estendevano alla geometria, alla fisica e all'astronomia. Nel *post scriptum* si fa, infatti, riferimento alla misurazione, condotta dallo stesso Caramuel, del diametro degli astri, in merito alla quale si era confrontato proprio con Marci[631]. Caramuel, dunque, mentre scriveva agli interlocutori che sappiamo per sottoporre al loro giudizio le sue *Animadversiones*, si confrontava con altri, fra i quali rientrano Wendelino[632] e lo stesso Marci, su questioni astronomiche. Lo scambio epistolare fra Caramuel e Marci si protrasse almeno fino al 1664, come attesta la lettera del 12 settembre 1664 indirizzata a Johannes Marcus Marci e Godefridus Aloysius Kinner[633].

Con Marci, come accennato sopra, Caramuel discute di due questioni, entrambe contenute in *Meditatio* III.

La prima questione riguarda la negazione della possibilità che cause seconde altre da Dio, possano essere cause effettivamente conservatrici e produttrici di effetti qualificabili come cose pensanti. Su questa tesi cartesiana, a proposito della quale si era ampiamente espresso nelle *Animadversiones in meditationem* III, Caramuel ritorna anche con Marci per approfondirla. Caramuel cita e discute il seguente passo di *Meditatio* III:

> *Quantum denique ad parentes attinet, ut omnia vera sint quae de illis unquam putavi, non tamen profecto illi me conservant, nec etiam* (lege attente quam universaliter loquatur) *ullo modo me, quatenus sum res cogitans, effecerunt; sed tantum dispositiones quasdam in ea materia posuerunt, cui me, hoc est mentem,*

[630] *Ivi*: «Occultati a Luna Quadrilateri Pleiadum communicaret, si adesset Wendelinus; sed ipsum Belgium retinet, et Herca locus obscurus Clarissimam mentem occultat, adeoque tardius ad ipsum meae quam ad te transeunt cura copiam exscribi ut a Te habeam».

[631] *A Marci*, p. 3: «Multa pulchra intermisces et obiicis, quae expositione digna, praecipue de mensurandis Syderum diametris, quas puto me exacte metiri, tametsi ante me a nullo mortalium speratum».

[632] Una lettera di Caramuel a Wendelino (17 settembre 1643) e la rispettiva risposta (10 ottobre 1643) sono pubblicate in J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Mathesis audax*, cit., pp. 60-68.

[633] J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Mathesis biceps*, cit., p. 712. Su Caramuel e Marci, cfr., J. SMOLKA *Juan Caramuel und Jan Marcus Marci* in J. SCHMUTZ, P. DVOŘÁK (ed. by), *Juan Caramuel Lobkowitz: The Last Scholastic Polymath*, Prague, Filosofia (Nakladatelství Filosofického ústavu ČR), 2008, pp. 329-352.

quam solam nunc pro me accipio, inesse iudicavi. Ac proinde hic nulla de his difficultas esse potest.

Si tratta del luogo in cui Descartes ritorna sulla questione dell'esistenza di Dio, che ha dimostrato poco sopra, per fornirne un'ulteriore prova[634]. Se prima aveva proceduto dalla realtà obiettiva dell'idea di Dio, chiedendosi quale fosse la causa di una tale idea, in questo secondo argomento procede dalla realtà formale dell'io. Qual è la causa dell'io? La questione qui discussa era stata lungamente esaminata nei *Principia* XXVII e XXVIII delle *Animadversiones in meditationem* III. In tali *principia* Caramuel si era opposto alla negazione, da parte di Descartes, che la causa dell'io possano essere i genitori. In particolare il principium XXVII era costruito contro la tesi che i genitori possano essere causa dell'io quale *res cogitans*; il *principium* XXVIII contro la tesi che, conseguentemente, negava ai genitori la capacità di conservare i figli[635]. Nella lettera a Marci, Caramuel attacca la dimostrazione di Descartes su quattro punti in particolare.

Anzitutto, Descartes ha negato qualsiasi influsso dei genitori (materiale, formale, prossimo, remoto, principale, strumentale) nell'unione dell'animo razionale al corpo. Ma, ciò va contro l'opinione comunemente accolta in filosofia naturale, per cui i genitori esercitano una causalità maggiore a quella che riconosce loro Descartes, limitandola alla posizione di semplici disposizioni nella materia:

Primo omnem influxum Parentum in animi rationalis unionem negat; et quia omnem nec materialem nec formalem, nec proximum nec remotum, nec principalem nec instrumentalem admittit: et, ut scis, Physici, tametsi varient, maioris suos Parentes faciunt, quam ut illis meras dispositiones concedant[636].

In secondo luogo, ha negato, senza fornire alcuna prova, che i figli siano conservati dai genitori. Per Caramuel, invece, è vero il contrario: «in alvo a matre foveri et

[634] *Meditationes*, III (*B Op* I 746, AT VII 50-51).
[635] Cfr. *infra*, pp.171 e 176.
[636] *A Marci*, II *volume*, p. 1.

conservari clarius sit, quam ut probari debeat »[637]. Infatti, il feto non può sopravvivere fuori dal ventre materno, il che dimostra che è conservato da esso e che la madre esercita il suo influsso fisico anche prima della nascita:

> *Secundo* filios conservari a Parentibus negat audacter, sed non probat; cum tamen in alvo a matre foveri et conservari clarius sit, quam ut probari debeat; vel examina, an bimestres aut trimestres excisi, supervivere possint; et si non possint, qui tamen connaturaliter in matrum ventre poterant, argumento est, quod mater influxu ante nativitatem non careat[638].

In terzo luogo, il filosofo francese sbaglia nell'asserire che i genitori non creano l'io in quanto cosa pensante[639], ma si limitano a porre delle disposizioni nella materia. Infatti, le disposizioni, spiega Caramuel, sono delle qualità, le quali non possono essere collocate attivamente in una certa materia, ma ineriscono naturalmente in quanto essa è soggetto della quantità. Questa posizione, sottolinea Caramuel, è anche quella condivisa dai maggiori teologi, come risulta dalla loro spiegazione del sacramento eucaristico (e qui il riferimento implicito è alla dottrina ockhamista, d'altronde largamente diffusa), in quanto consente di ridurre il numero di miracoli che intervengono in esso ad uno soltanto: la conservazione della quantità senza soggetto. Ma è, appunto, solo la quantità che si conserva miracolosamente, non i singoli accidenti. Gli accidenti, a differenza della quantità, si conservano naturalmente, in quanto continuano ad inerire allo stesso soggetto cui inerivano prima dell'atto della consacrazione, ossia, la quantità stessa:

> *Tertio* inconsiderate dispositiones collocat in materia, cum ipsae qualitates sint, et tamen dubium, an quantitatis sit subiectum materia, et qualitatum quantitas, nam opinio asserens apud gravissimos Doctores obtinuit nostra aetate, qui ne sexcentena miracula in eucharistico sacramento cogantur admittere, asserendo

[637] *A Marci*, II *volume*, p. 2: «in alvo a matre foveri et conservari clarius sit, quam ut probari debeat».
[638]

[639] La posizione secondo cui sia l'anima che il corpo derivano dai genitori, nota come traducianesimo, fu sostenuta, tra gli altri, da Agostino.

accidentia singula divinitus manuteneri, docent quantitatem miraculose conservari, et reliqua sensibilia accidentia connaturaliter suo antiquo inhaerere subiecto, hoc est, quantitati[640].

Alla discussione intorno alla questione eucaristica prodottasi nelle *Objectiones-Responsiones* IV, è dedicata, come vedremo, la *Quaestio* «*De Sacramento Eucrestiae*»[641]. Si tratta di una questione sulla quale Descartes si era a lungo soffermato nella *Responsiones* IV, proponendo una soluzione che si opponeva alla dottrina classica della transustanziazione adottata al Concilio di Trento. Il fatto che qui Caramuel non faccia il minimo cenno ad essa costituisce un'ulteriore conferma di quanto più volte ricordato: nel luglio del 1644 il cistercense aveva letto solo parzialmente le *Meditationes*; ed è da questa conoscenza parziale, circoscritta, com'era, alle sei meditazioni e alle sole *Objectiones* e *Responsiones* V, che erano scaturite le osservazioni contenute nelle *Animadversiones* e nelle *lettere mss* su di esse.

In quarto luogo, Descartes, sbaglia nell'asserire che l'uomo è soltanto una cosa pensante. Infatti, ciò contrasta, da un lato, con la dottrina cristiana, che insegna che l'uomo è uno, ma composto di anima e corpo[642]; dall'altro, con l'evidenza dei sensi, che attestano che l'uomo consta di un corpo. Se questo corpo sia una cosa pensante o sia distinto dalla mente, aggiunge Caramuel, lo si ignora:

Quarto hominem esse tantum rem cogitantem sentit, cum tamen videamus propriis oculis eum corpore constare, et nesciamus an idem ipsum corpus sit res cogitans, an a mente distinctum; nec aliter indagare hanc possimus obscuram veritatem, quam ad Fidem Romanam recurrendo, quae nos docet Hominem esse unum, sed compositum corpore et animo.

[640] *A Marci*, II *volume*, p. 2.
[641] Cfr. *Quaestio*. *De Sacramento Eucrestiae*, II *volume*, pp. 45-48. Sulla questione in Descartes, cfr. B lettere 149, p. 553; 301, p. 1393; 352, p. 1625; 473, p. 1963; 543, p. 2151; 544, p. 2153.
[642] Secondo la tradizione scolastica anima e corpo costituiscono una sola sostanza. Tommaso riprende la posizione di Aristotele, ma la modifica in alcuni punti. Come Aristotele ritiene che l'unione tra anima e corpo sia reale e non accidentale, tuttavia considera l'anima oltre che un co-principio (insieme al corpo) un principio. L'anima è una sostanza che unendosi al corpo forma un'altra sostanza.

Dopo aver riesaminato, sottoponenedola ad un'articolata critica, l'esclusione, da parte di Descartes, della possibilità che i genitori siano cause efficienti dei propri figli, e, più in particolare, la negazione di un qualsiasi influsso dei genitori nell'unione dell'anima al corpo e nella sua conservazione, Caramuel passa ad occuparsi di una seconda questione: la critica all'innatismo delle nozioni astronomiche. Si tratta di una critica che è appena accennata, nelle *Animadversiones*, dove Caramuel si limitava a rilevare l'assoluta novità della concezione cartesiana in proposito. Qui Caramuel ritorna sulla questione per analizzarla, soprattutto, dal punto di vista dell'astronomo, per il quale siffatta dottrina doveva risulatre assolutamente bizzarra. Riferendosi a Descartes e al passo delle *Meditationes* in cui quest'ultimo parlava delle due diverse idee del Sole, una proveniente dai sensi, una innata[643], infatti, non nascode la sua meraviglia:

> Multa in eo nova legi, multa supra opinionem et captum; sed quia Astronomiam colo, non sine admiratione Rationes Astronomicas esse notiones quasdam Animo Rationali congenitas numero enim 17. Meditationis III. sic inquit, *Duas diversas solis ideas apud me invenio, unam tanquam a sensibus haustam, et quae maxime inter illas quas adventitias existimo est recensenda, per quam mihi valde parvus apparet*: *aliam vero* (attende obsecro) *ex rationibus astronomiae desumptam, hoc est ex notionibus quibusdam mihi innatis elicitam, vel quocumque alio modo a me factam, per quam aliquoties maior quam terra exhibetur*.

Bersaglio della critica di Caramuel è dunque la tesi dell'innatismo delle verità astronomiche, contro la quale aveva indirizzato il *Principium* XIII delle *Animadversiones in meditationem* III:

[643] *Meditazioni*, III (*B Op* I 733; AT VII 39).

> Multa in eo nova legi, multa supra opinionem et captum; sed quia Astronomiam colo, non sine admiratione Rationes Astronomicas esse notiones quasdam Animo Rationali congenitas[644].

Caramuel attacca questa posizione ricorrendo ad un'argomentazione che si basa su un dato di fatto: se le nozioni astronomiche fossero innate, gli astronomi dovrebbero poterle scoprire senza difficoltà alcuna. Tuttavia, non è così, poiché gli astronomi pervengono alla scoperta di tali nozioni solo dopo uno studio lungo e faticoso[645]. A sostegno della sua posizione Caramuel fa l'esempio dei satelliti galileiani[646]:

> Mihi Juppiter multo minor quam hucusque creditus et hinc constat satellites illos Galilaeos valde parvos. Et quidem omnino mirum esset eos tot saeculis in coelo aperto clausos delituisse, et tam aegre posse mensurari, ne dicam observari si congenitae sunt Homini notiones Astronomicae, ut Cartesius aut dubitat, aut opinatur[647].

Se fosse vero quel che ritiene Descartes, allora i satelliti galileiani sarebbero stati scoperti e misurati molto prima, e, tuttavia, sono stati necessari diversi secoli perché questo accadesse, infine, grazie a Galilei. Caramuel fa riferimento alla sua stessa esperienza di osservazione dei satelliti, la quale costituisce, ai suoi occhi, un'ulteriore prova del fatto che le nozioni astronomiche non sono innate. Se lo fossero, rileva, l'osservazione e la misurazione dei satelliti di Giove, non sarebbe – come si è rivelata per lui e per altri – tanto faticosa e impegnativa. Nella lettera a Marci, dunque, Caramuel ritorna, come abbiamo visto, su due questioni già

[644] *A Marci*, II *volume*, p. 2.
[645] A tal proposito Caramuel cita una serie di astronomi, tra i quali inserisce Tolomeo, Copernico, Tycho Brahe, ma anche se stesso e il suo interlocutore: «Sane si innatae notiones Astronomicae, non starent tot laboribus Ptolemaeo, Copernico, Tychoni, Tibi, Mihique, non tot impensis, non tot morbis».
[646] Riferimento alla scoperta, documentata nel *Sydereus Nuncius* (1610), dei quattro satelliti di Giove.
[647] *A Marci*, II *volume*, p. 3 : «Mihi Juppiter multo minor quam hucusque creditus et hinc constat satellites illos Galilaeos valde parvos. Et quidem omnino mirum esset eos tot saeculis in coelo aperto clausos delituisse, et tam aegre posse mensurari, ne dicam observari si congenitae sunt Homini notiones Astronomicae, ut Cartesius aut dubitat, aut opinatur».

affrontate – o comunque accennate, nel caso dell'innatismo delle nozioni astronomiche – nelle *Animdversiones*, per analizzarle, questa volta, da un punto di vista differente, quello dell'uomo di scienza.

La lettera a Fernandus Niphus inizia con un lungo elogio rivolto agli antenati di Fernando, tra i quali spicca il bisavolo Agostino Nifo[648] che, sottolinea Caramuel, ha detto molte cose simili a Descartes. Si rivolge al giovane Fernando proprio perché, come dice nella lettera, lo considera erede di grandi qualità, per affinare le quali gli consiglia di 'combinare' i più giovani (*juniores*), tra i quali Cartesio non è tra i minori, con il proavo:

> Te diligo magnarum qualitatum haeredem. Ut in magnum evadas, Maiores imiteris; ut in maiorem tuis Maioribs, Proavi inventis insistens novas Meditationes adde. Ut mentis aciem acuas, cum Proavo juniores compone, inter quos Cartesius non est ex parvis.

Questo testo offre un motivo di riflessione non secondario: Caramuel suggerisce al suo interlocutore di *componere*, per affinare l'acume della mente, il sapere dell'avo con quello dei *juniores*, fra cui Descartes non è uno dei minori. Dove due sono le indicazioni interessanti, entrambe esplicite: da un lato, la rivendicazione dell'opportunità di un'integrazione del sapere tradizionale (qui esemplificato dall'aristotelismo di Agostino Nifo) con quello più recente, dall'altro l'individuazione nella filosofia cartesiana di uno degli apporti maggiori in questa direzione.

Questa seconda indicazione è ripresa, seppur molto rapidamente, anche nel seguito del discorso, che la spiega e la integra. Caramuel si riferisce esplicitamente alle *Meditationes* cartesiane, ed osserva:

[648] Il filosofo Agostino Nifo (1469-1538) studiò filosofia a Padova, insegnò filosofia a Padova, Napoli, Salerno e Pisa. Nel 1518 pubblicò il *De Intellectu et daemonibus* (1492) e il *De immortalitate animae* (1518), opera nella quale, su indicazione di Leone X, che gliene diede mandato, confutò l'opera omonima di Pietro Pomponazzi, pubblicata nel 1516 a Bologna, difendendo la dottrina dell'immortalità dell'anima.

> Acute meditatus est, et si probabiliter vellet; pulchre; sed quia demonstrative putat, multorum stilos provocavit[649].

Le acute meditazioni di Descartes, se solo fossero state presentate come probabili, sarebbero state splendide. Tuttavia, egli ha preteso che fossero dimostrative e con ciò ha attirato la critica di molti, fra cui, appunto, quella dello stesso Caramuel. E questa è una concessione fortissima, rispetto alla metafisica cartesiana: le *Meditationes* di Descartes non sono dimostrative, e l'errore di Descartes è stato quello di presentarle come dimostrative; ma, intese come probabili, esse sono tanto splendide da offire un caso paradigmatico di una composizione del sapere tradizionale con quello più recente.

Se, dunque, anche nella lettera a Nifo, come nella lettera a Marci, ricorre la critica all'impostazione metodologica delle *Meditationes*, in essa si palesa, tuttavia, una prospettiva del tutto assente in quella prima lettera e, per l'essenziale, nuova anche rispetto alle *Animadversiones*. Qui, Caramuel puntava tutto sul mancato valore dimostrativo degli argomenti cartesiani; con Nifo, invece, Caramuel, pur ribadendolo, suggerisce in termini espliciti la possibilità di un'utilizzazione delle dimostrazioni cartesiane, una volta che siano state identificate quali effettivamente sono, ovverosia probabili.

Ora, è essenziale comprendere che la lettera a Nifo non costituisce, in questo senso, un documento isolato, ma trova continuità anche nelle lettere a Jongelino e a Richardelio[650]. In queste tre lettere si assiste, infatti, a quella che potremmo qualificare una sorta di riabilitazione, in chiave probabilistica, della metafisica cartesiana, che disegna una notevole differenza di prospettiva, in queste tre lettere, rispetto non solo alle *Animadversiones,* ma anche alle altre lettere manoscritte.

Vorrei insistere, qui, sul fatto che si tratti di una differenza di prospettiva e non sostanziale, poiché è decisivo che non interviene, qui, in alcun modo, una ritrattazione delle posizioni precedenti, sia perché Caramuel ribadisce sempre fermamente l'indimostratività delle dimostrazioni cartesiane, sia, anche, perché nelle stesse *Animadversiones* si trovavano, seppur in qualche modo oscurate

[649] *A Nipho*, II *volume*, p. 5.
[650] Cfr. *A Niphus*; *A Richardelio*.

dall'impostazione programmatica dello scritto, mirante alla dimostrazione l'inefficacia dimostrativa della metafisica cartesiana, elementi che suggerivano come Caramuel avesse preso in considerazione la possibilità di uno sfruttamento, per così dire, in chiave probabilistica, della metafisica cartesiana.

Questo è particolarmente evidente nelle *Animadversiones in meditationem* IV, in cui Caramuel, come ho mostrato nel capitolo precedente[651], suggerisce a Descartes una serie di correzioni da apportare alle proprie tesi, fra queste, per esempio, quella relativa alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, che avrebbe dovuto essere presentata non tanto come la più evidente, ma come la più breve e più recente.

Questa 'rinnovata' valutazione della metafisica cartesian e, più in generale, del sapere 'nuovo' emerge, peraltro, nella stessa operazione con cui, nella medesima lettera a Fernando Nifo, Caramuel indulge a rilevare una convergenza, seppur parziale fra le tesi di Descartes e quelle di Agostino Nifo, del quale si sottolinea altresì la presa di distanza dallo stesso Aristotele. Così, con il giovane Fernando, che aveva conosciuto personalmente durante il periodo trascorso a Lovanio e che si era occupato di far stampare il suo *Severa argumentandi methodus*, Caramuel intende discutere di una sola questione, quella della passività del pensiero, probabilmente perché ritiene che Fernando, che stima essere degno erede del bisavolo, sia capace, più di ogni altro, di comprendere il pensiero cartesiano in merito e, con ciò stesso, di comportarsi come un giudice sincero. Del resto, Descartes, sottolinea Caramuel, concorda su molte cose con Agostino Nifo, quest'ultimo, infatti, nei libri *Sull'Anima*[652], aveva preso posizione anche contro Aristotele asserendo molte cose nuove:

> Te diligo magnarum qualitatum haeredem. Ut in magnum evadas, Maiores imiteris; ut in maiorem tuis Maioribs, Proavi inventis insistens novas Meditationes adde. Ut mentis aciem acuas, cum Proavo juniores compone, inter quos Cartesius non est ex parvis. Acute meditatus est, et si probabiliter vellet; pulchre; sed quia demonstrative putat, multorum stilos provocavit. Proavo tuo in multis consonat, in multis dissonat, in hoc illo foelicior quod liberior. Floruit

[651] Cfr. *supra*, pp. 201-202.
[652] A. NIPHUS, *De Immortalitate animae*, Venetiis, Heredes Octaviani Scoti, 1518.

> ille saeculo misero, in quo sub Aristotelis iugo magna ingenia scientias profitebantur; at nostra aetas illud excussit, veritatem prosequitur, quid supposuerint veteres non moratur. Sed quia in libris de Anima tuus Augustinus multa valde nova vel invito Aristotele non sine Aristotele asseruit.

In un'età in cui Aristotele, come rileva giustamente Caramuel, era già in crisi, fioriva la giovane filosofia di Descartes, che, anzi, si innestava proprio in una siffatta crisi.

La questione sulla quale Caramuel intende portare l'attenzione di Fernando Nifo è una questione tradizionale, quella della passività del pensiero, rispetto alla quale il cistercense vuole istituire un confronto fra il filosofo francese e Agostino Nifo. Quest'ultimo, pur esemplificando la posizione tradizionale, aveva asserito molte cose nuove *vel invito Aristotele non sine Aristotele*. Caramuel invita, così, il giovane Fernado a leggere il passo di *Meditatio* VI, in cui Descartes asserisce l'esistenza, nell'io, di una facoltà passiva di sentire[653], alla cui critica era dedicato il *Principium* IX delle *Animadversionem in meditationem* VI[654]:

> […] unam tecum Quaestionem ventilabo. Medit. VI. num. 26. sic inquit, *est quidem in me passiva quaedam facultas sentiendi, sive ideas rerum sensibilium recipiendi et cognoscendi; sed eius nullum usum habere possem, nisi quaedam activa etiam existeret, sive in me, sive in alios, facultas, istas ideas producendi*. Lege attente. Sensatio passio est, ideo in nobis facultas haec passiva requiritur alias enim non possemus sentire; at activa facultas solum requiritur, ut ideae dentur, quae si a se essent, illa non esset necessaria[655].

Caramuel invita il suo interlocutore a leggere questo passo con la massima attenzione, perché in esso si asserisce con leggerezza (*leviter*) ciò che, invece, andrebbe dimostrato e, cioè, che la sensazione è passione e, in quanto facoltà passiva,

[653] *Meditationes,* VI (*B Op* I 785-787, AT VII 79, ll. 6-11).
[654] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*, p. 232.
[655] *A Niphus*, II *volume*, p. 5.

si contrappone alla facoltà attiva, attraverso la quale si danno le idee. Dopodiché richiama l'attenzione di Niphus sul IV dubbio delle *Responsiones* V a Gassendi[656]:

> Hac periodo praemissa, quae leviter a demonstratore supponitur, et tamen a Philosophis graviter disputatur, eumdem Gassendi dubitatione IV. Meditationis VI. respondentem audiamus. *Hic quaeris*, inquit, *quomodo existimem in me subiecto inextenso recipi posse speciem ideamve corporis, quod extensum est. Respondeo nullam speciem corpoream in mente recipi, sed puram intellectionem tam rei corporeae quam incorporeae fieri absque specie corporea; ad imaginationem vero, quae non nisi de rebus corporeis esse potest, opus quidem esse specie quae sit verum corpus, ad quam se mens applicet, sed non quae in mente recipiatur.* Ergo supponit multa sibi pugnantia, et non iam per se nota, sed minus probabilia[657].

Ciò che Gassendi contestava a Descartes era la possibilità che la mente, una volta ammessa la sua distinzione reale dal corpo e dunque riconosciuto che essa in quanto sostanza soltanto pensante è inestesa o incorporea, conoscesse il corpo. Come può la mente conoscere il corpo cioè, ricevere passivamente le specie o idee delle cose corporee?[658] Descartes, aveva risposto che quando la mente conosce le cose corporee, anche se le conosce mediante l'immaginazione, essa non riceve alcuna specie corporea. Tuttavia, per Caramuel una tale risposta non si rivela soddisfacente, infatti, il teologo cistercense sottolinea che Descartes suppone molte cose contraddittorie e non per sé note, oltre che poco probabili (*minus probabilia*). Segue l'elencazione e l'illustrazione, da parte di Caramuel, delle tesi cartesiane che non approva.

In primo luogo, il teologo cistercense si oppone all'identificazione dell'incorporeo o spirituale con l'inesteso e l'indivisibile. Contro questa posizione, Caramuel chiama in causa l'opinione di coloro che ritengono che le qualità, anche quelle spirituali e soprannaturali, abbiano parti entitative, abbiano, cioè, un'esistenza che non è solo mentale:

[656] Cfr. *Responsiones* V (*B Op* I 1194; AT VII 387, ll. 6-14).
[657] *A Niphus*, II *volume*, p. 6. Cfr. *Responsiones* V (*B Op* I 1194; AT VII 387, ll. 6-14).
[658] Cfr. *Objectiones* V (*B Op* I 1130-1132; AT VII 337, l. 11-338, l.12).

> Supponit Primo, *omne incorporeum seu spirituale esse inextensum et indivisibile, quod non admittent qui qualitates etiam spirituales et supernaturales habere entitativas partes, et illarum additione intendi existimant*[659].

In secondo luogo, Descartes supponendo che una specie estesa non può essere ricevuta da un soggetto inesteso, suppone, allo stesso tempo, che l'anima, che è inestesa e indivisibile, non possa essere ricevuta dal corpo, soggetto esteso e divisibile . Infatti, per Caramuel, tra i due casi non vi è alcuna differenza:

> Si enim aperias oculos, non est difficilius rem divisibilem extensam et corpoream informari anima indivisibili inextensa et incorporea, quam animam indivisibilem inextensam incorporeamque specie aut qualitate divisibili extensa et corporea[660].

A questo argomento il cistercense ne aggiunge un altro, che chiama in causa l'immaginazione, la quale, come afferma Descartes, non può essere se non di cose corporee[661]. Tuttavia, incalza Caramuel, l'immaginazione, pur essendo una facoltà corporea dell'anima è ricevuta in un'anima incorporea. Al contrario, la facoltà vitale non è nell'anima, ma nel corpo:

> Secundo, *in subiecto inextenso non posse recipi speciem extensam*; ergo neque in subiecto extenso et divisibili animam inextensam et indivisibilem; quia nulla est disparitatis ratio. Si enim aperias oculos, non est difficilius rem divisibilem extensam et corpoream informari anima indivisibili inextensa et incorporea, quam animam indivisibilem inextensam incorporeamque specie aut qualitate divisibili extensa et corporea. Id aliter urgeo. Illa species corporea recipitur in

[659] *A Niphus,* II *volume,* p. 6.
[660] *Ibidem.*
[661] Cfr. *Meditationes*, III (*B Op* I 777; AT VII 72, l. 23-73, l. 3).

> imaginatione etiam corporea. at ipsa imaginatio, cum animae facultas sit corporea, non-ne recipietur in anima incorporea? Sic credo: Non enim in homine plures sunt animae, et cum vitalis facultas sit in corpore, quod est principium non vitale, recipi non potest[662].

In terzo luogo, Caramuel non condivide affatto la posizione del filosofo francese secondo il quale applicarsi alla specie non significa riceverla. Applicarsi alla specie non può significare altro se non riceverla. Infatti, la mente una volta che si applica a qualcosa, con ciò stesso, subisce una mutazione che è indice della sua passività. L'anima, dunque, secondo Caramuel, applicandosi alle specie corporee le riceve ed è dunque passiva. Infatti, afferma:

> Tertio *se applicare ad speciem non esse speciem recipere* supponit; quid est ergo? Mens cum se applicat, aliter se habet quam prius, ergo mutatur: ergo recipit aliquid. quia mutatio in passione consistit[663].

Infine, Caramuel sostiene che la posizione di Descartes lascia spazio a due diverse soluzioni, le quali, però, non risultano affatto coerenti con la dottrina sostenuta dal filosofo francese:

> Quarto *sensationem esse passionem*, sed scire vellem, An visio, quae est receptio ideae sensibilis sit in potentia materiali? Respondebit Cartesius assertive. Sed potentiae visivae subiectum? corpus? anima? si illa; iam entitas materialis in spirituali, extensa in non-extensa, divisibilis in indivisibili recipitur. si in illo; tam videt homo, quam videret lapis, si speciem coloris aut etiam facultatem visivam reciperet: quod, ut existimo, non volet Cartesius admittere.

---

[662] *A Niphus*, II *volume*, p. 6.
[663] *Ibidem*: «Mens cum se applicat, aliter se habet quam prius, ergo mutatur: ergo recipit aliquid. quia mutatio in passione consistit».

Se, come ha sostenuto Descartes, la sensazione è passione, anche la visione è passione. Caramuel allora si chiede quale sarà il soggetto della potenza visiva: il corpo o l'anima? Se è l'anima, allora bisognerà ammettere, contro quanto sostiene Descartes, che un'entità materiale, estesa e divisibile è ricevuta in una spirituale, inestesa e indivisibile. Se, invece, è il corpo, allora l'uomo vede tanto quanto vedrebbe una pietra, se ricevesse una facoltà visiva. Ma anche quest'ultima soluzione contraddice la posizione di Descartes, alla quale Caramuel contrappone quella da lui sostenuta nella sua *Metafisica*:

> Ergo quidem in Metaphysicis verosimilius iudicavi, anima corpus informari; utrumque sub collari subsistentia corporea; illud quantitatem et qualitates corporeas mediate aut immediate recipere; hanc potentiis spiritualibus et materiali sensu (organice est multiplex, non entitative) praeditam. Et species corporeas (si ipsae dantur) etiam in intellectu spirituali posse recipi: haec enin omnia Philosophiam facilitant, nec datur aliqua notitia repugnantiae. *Verosimilius iudicavi*, inquam, *non evidenter*, quia in illo volumine rationalia tracto, rationabiliter discurro, nec multas evidentias polliceor, quia reperiendas despero: existimoque illa omnino tenenda dogmata, quae similiora veritati [664].

Il riferimento è alla II parte della *Rationalis et Realis Philosophia*[665], quella relativa all'esposizione della metafisica, nella quale Caramuel dice di aver proposto una soluzione che, a differenza di quella cartesiana, non implica alcuna ripugnanza e, anzi, è di aiuto alla filosofia. Essa non ha la pretesa di presentarsi come la più evidente, ma si limita, piuttosto, a proporsi come la più verosimile. Infatti, sottolinea Caramuel, nella *Metafisica* (dove ha appunto proposto la tesi sopra indicata), non promette di raggiungere l'evidenza, che non ha speranza di poter trovare. A suo giudizio, dunque, i dogmi da tener fermi sono quelli che sono più simili alla verità.

[664] *A Nipho*, II *volume*, p. 6.
[665] Cfr. *R. R. Philosophia*, pa. II, Liber III, sectio I, disp. IV: *An unio quae connectit materiam et formam (seu essentia et natureitatem) sit unio subsistens*, pp. 139-141.

La contrapposizione esplicita della sua *Metafisica* a quella cartesiana, si trova anche nella lettera a Richardelio, ciò porta a pensare che dietro l'invio delle sue *Animadvesiones* e delle *Meditationes* cartesiane, oltre alla volontà, peraltro dichiarata, di ottenere una valutazione di entrambe, ci fosse anche l'intento, sicuramente più velato, ma comunque palese (considerati i diversi richiami che si trovano anche nelle *Animadversiones*), di mettere in luce la sua trattazione metafisica, la quale differiva da quella cartesiana anzitutto per l'impostazione probabilista che il cistercense aveva conferito ad essa. Nella lettera a Richardelio, ritorna, inoltre, la critica contro la pretesa evidenza delle dimostrazioni cartesiane: l'errore di Descartes consiste, prima di tutto, nell'aver proposto le sue dimostrazioni come le più evidenti[666].

La questione della pretesa evidenza delle dimostrazioni contenute nelle *Meditationes* è ampiamente discussa nella lettera a Jongelino[667]. In tale lettera Caramuel passa in rassegna tutta una serie di passi delle *Meditationes*, a cominciare dallo stesso sottotitolo, dai quali emerge, quello che, agli occhi di Caramuel, è un punto debole della metafisica delle *Meditationes*. Descartes ha presentato i suoi argomenti come certissimi ed evidentissimi, tali da superare, per certezza ed evidenza, le dimostrazioni della geometria. È contro la pretesa evidenza delle dimostrazioni cartesiane che Caramuel qui, come nella lettera a Nifo, indirizza la sua critica. Infatti, se gli argomenti avanzati da Descartes fossero stati presentati come probabili, tutti i rilievi critici contenuti nelle *Animadversiones*, non avrebbero ragione d'esistere. A tal proposito sono particolarmente significative le dichiarazioni contenute nell'*incipit* della lettera in questione:

> Ita ne? nihil demonstrare Cartesius vult, sed mentem suam probabilibus suffulcire argumentis? Non tam vera, sed solum verosimilia tradere? Si hoc verum, totus meus labor cassus. Nec enim alias Ego vel verbum contra. Nam latissime patet probabilitatis arena, et quae olim improbabilia fuissent, vel unius Cartesii authoritas fortasis [sic] probabilia faceret. Non est hoc, Vir Optime,

[666] Cfr. *Meditationes. Epistola* (*B Op* I 684; AT VII 4).
[667] Johannes Jongelinus, fu *Protonotario* Apostolico della Chiesa Metropolita di Milano *Summo Poenitentiario.*

nostri Meditatoris intentum; non collineat huc tantus dictionis apparatus, nec tam acres Philosophorum dissensiones[668].

Jogelino propone di leggere le *Meditationes* attraverso la lente del probabilismo, quella stessa lente che Caramuel ha utilizzato per decidere di importanti controversie in campo teologico e morale e che agli occhi di Jongelino pare poter rivestire una certa importanza anche per decidere del valore delle dimostrazioni cartesiane. L'interpretazione probabilista delle *Meditationes* proposta da Jongelinus, per quanto lontana dalla realtà e per questo rifiutata dallo stesso Caramuel, sembra offrire al teologo cistercense un pretesto per 'ripensare' le dimostrazioni cartesiane. Infatti Caramuel, pur rifiutando tale interpretazione, dichiara apertamente che, se Descartes si fosse mosso nel campo della probabilità, non avrebbe scritto contro di lui, poiché non avrebbe avuto nulla da obiettargli. Si tratta, fondamentalmente, dello stesso concetto che abbiamo già visto espresso con Nifo: la metafisica di Descartes può essere recuperata in senso probabilistico.

Tuttavia, qui Caramuel aggiunge qualcosa in più: l'autorità del solo Descartes sarebbe bastata a rendere probabili cose che, un tempo, non lo erano. Caramuel sostiene, quindi, non semplicemente che la filosofia di Descartes è probabile, ma che, addirittura, essa è tale da rendere probabile ciò che un tempo non lo era: *Quae olim improbabilia fuissent, vel unius Cartesii authoritas fortassis probabilia faceret*. Un riconoscimento fortissimo nei confronti di Descartes, anzi, massimo, perché in metafisica non si può andare oltre la probabilità, come Caramuel stesso sottolinea: *Latissime patet probabilitatis arena*.

Le *Meditationes* si vedono, qui, riconosciuto un valore superiore, almeno su alcuni punti, rispetto alla tradizione. Si capisce, così, anche perché con Nifo, nipote di Agostino, Caramuel si spingesse, addirittura, a suggerire al suo giovane interlocutore di *componere* il sapere cartesiano con quello tradizionale, quasi a voler conferire, in questo modo, anche a quest'ultimo, quella probabilità che, diversamente non avrebbe potuto avere.

Ma c'è ancora altro: le opnioni di Descartes non solo sono probabili, non solo giungono là dove prima c'era solo l'improbabile, ma godono del livello più alto

[668] *A Jongelinus*, II *volume*, p. 8.

all'interno della probabilità, quello autoritativo. Per comprendere questo punto, occorre rilevare l'uso implicito, operante nella lettera a Jongelino, da parte di Caramuel, di alcune nozioni basilari della sua dottina della probabilità, quali aveva utilizzato *In Benedicti Regulam Commentarius* (1640) e su cui sarebbe ritornato estesamente, diversi anni dopo, nell'importante epistola II dell'*Apologema* (1663). Non è possibile, in questa sede, ripercorrere analiticamente questi scritti, ma sarà opportuno richiamarne i punti più pertinenti per la presente indagine, in quanto sottesi, come rilevavo, alla valutazione della filosofia cartesiana operata da Caramuel con Jongelino: a) Caramuel distingue *probabilis* da *probabilior*; b) distingue due fonti della conoscenza probabile: quella razionale o intrinseca; quella autentica o estrinseca, che deriva dall'autorità, dalle attestazioni degli uomini e dalle testimonianze[669]; c) asserisce come *probabilior*, fra le due, la conoscenza probabile estriseca, che definisce 'autentica'.

Lette alla luce della dottrina caramueliana della probabilità, il significato delle affermazioni della lettera a Jongelino diviene cristallino, per cui la filosofia cartesiana è caratterizzata dalla più alta forma di probabilità, quella basata sulla autorità, e, insieme, consentono di legare due motivi ricorrenti nelle *lettere mss* che, altrimenti, risulterebbero, solo giustapposti: l'insistenza sull'autorità di Descartes, da un lato e, dall'altro, la rivalutazione in chiava probabilistica delle *Meditationes*.

D'altronde, sono le stesse questioni metafisiche che richiedono di muoversi entro il piano della probabilità: come Caramuel spiega nelle lettere a Niphus e a Richardelio, l'unica strada effettivamente percorribile nelle questioni metafisiche è quella della probabilità, non quella della dimostrazione.

Di Johannes Jongelinus sappiamo poco, le uniche informazioni di cui disponiamo sono infatti quelle desumibili dall'*incipit* della lettera a lui indirizzata. Fu protonotario apostolico e summo poenitentiario della Chiesa metropolita di Milano. Dall'*incipit* è inoltre possibile congetturare che Jongelino, o probabilmente altri a lui

[669] J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *In Benedicti Regulam Commentarius, Historicus Scholasticus Moralis Iudicialis Politicus,* Brugis, Apud Nic. Breyghelium, 1640, *Disputatio* VI, p. 23: «[…] quia cum non simus angeli, sed homines, vix quatuor rerum habemus evidentiam, et ideo teneremur secundum probabiles sententias operari [...] Probabilem bifariam dicitur; authentice videlicet, et rationaliter: alia enim Doctorum authoritatibus et testimoniis, rationalibus alia probantur. Probabilitas rationalis ea quae intrinseca: authentica quae ab extrinseco provenit, nempe a propugnatoribus»; *Apologema pro antiquissima doctrina de probabilitate, contra novam, singularem, improbabilemque D. Prosperi Fagnani opinationem*, Lyon, Laurent Anisson, 1663, Epistola II, p. 33 e ss.

vicini, avesse difeso le dimostrazioni cartesiane. Leggendo questa lettera si ha infatti l'impressione di trovarsi di fronte ad una risposta ad un precedente scambio, epistolare o verbale, nel quale, presumibilmente, Jongelino aveva preso le difese di Descartes. Quest'ipotesi di lettura, però, dal momento che non disponiamo di una lettera di Jongelino a Caramuel, in risposta alla quale è stata, presumibilmente, redatta la lettera qui esaminata, ha quali unici appoggi testuali l'*incipit* e alcuni passaggi della lettera in questione. Nella stessa direzione indicata dall'*incipit*, vanno, infatti, anche altre affermazioni contenute nel corpo della lettera, nella quale, dopo aver chiarito quale sono le caratteristiche di un percorso che pretenda di essere considerato dimostrativo, rivolgendosi al proprio interlocutore, Caramuel afferma:

> Cesset igitur ille tuus scrupulus: et siquidem vides me clare demonstrasse, eum Demonstrationes certas et evidentes polliceri, si animadversiones legas demonstrari eum nihil demonstrasse fateberis[670].

Infine, nella parte conclusiva della lettera, aggiunge:

> Sta igitur, Optime Vir, communi doctrinae et sententiae, nec facile aliorsum admovearis; illi enim qui authorum non examinat placita, placet errare. Alta mente rem pondera; et sive libeat adiudicari Satellitibus Cartesiani Planetae et a nobis toto coelo distare, sive in humili nostra remanere, regione, ut pote constanti et stabili; vive foelix, et annis quam plurimis[671].

Ritornando all'analisi dei passi delle *Meditationes* su cui Caramuel porta l'attenzione del suo interlocutore, bisogna notare che il teologo cistercense si sofferma anzitutto sul sottotitolo delle *Meditationes*: «vult quidem ita meditari, ut omnia, quae vel labio proferat, vel stilo excipiat, evidenter persuadeat; ideo in Titulo,

[670] *A Jongelinus*, II *volume*, p. 9.
[671] *Ivi*, p. 11.

Dei existentia, et Animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur. Nota bene. *Demonstrantur* inquit, non *Suadentur*, non *Probantur*»[672].

Dopodiché si concentra su alcuni passi tratti dalla *Synopsis* (*B Op* I 694; ATVII 12, l. 16-13, l. 5), da *Meditatio* I (*B Op* I 702; AT VII 18, ll. 6-10), II (*B Op* I 716; AT VII 27, ll. 12-13) V (*B Op* I 770; AT VII 68, ll. 6-7) e dalle *Responsiones* (*B Op* I 1144; AT VII 347, ll. 9-17). Si tratta di tutta una serie di luoghi che, secondo Caramuel, dimostrano che Descartes ha proposto i suoi argomenti come evidenti e, dunque, confutano l'interpretazione probabilista delle *Meditationes* proposta da Jongelino. Dal punto di vista del cistercense la sola elencazione di questi luoghi basta a mostrare l'errore di Descartes. Infatti, afferma:

> Quibus et multa alia possem connectere, ni iudicarem haec esse sufficientia, ut evidenter constet, Cartesium, non iam topicas et vero-similes resolutiones voluisse proponere, sed tales quibus necessario teneremur adquiescere, nisi Demonstrationis et evidentiae clara numina, quibus litant Dialectici, contemnere videri vellemus, quasi decredere Cartesio esset religio. Cesset igitur ille tuus scrupulus: et siquidem vides me clare demonstrasse, eum Demonstrationes certas et evidentes polliceri, si animadversiones legas demonstrari eum nihil demonstrasse fateberis, modo velis supponere Asserta sequentia, clariora luce meridiana[673].

Caramuel avrebbe potuto aggiungere altri argomenti, ma già la sola l'elencazione dei luoghi sopra proposti è sufficiente a mostrare che l'intento di Descartes era dimostrativo e che, proprio per questa ragione, ha fallito, perché non ha dimostrato nulla. Nella lettera a Jongelinus, dunque, come nella conclusione delle *Animadversiones*, Caramuel qualifica la sua impresa come una prova della non dimostratività della metafisica cartesiana. Anche Jongelino, sostiene Caramuel, sarà della sua stessa opinione a patto, però, che terrà presente tutta una serie di precisazioni che il cistercense fa seguire alla sua dichiarazione, le quali hanno lo scopo di meglio chiarire il senso e la natura della sua impresa, differenziandola, al

[672] *A Jongelinus*, II *volume*, p. 8.
[673] *Ivi*, p. 9.

contempo, da quelle che l'avevano preceduta: «Cesset igitur ille tuus scrupulus […] modo velis supponere Asserta sequentia, clariora luce meridiana».

Anzitutto, spiega Caramuel, bisogna distinguere la confutazione di ciò che è evidente, dalla confutazione di ciò che è più probabile (maggiormente probabile) e dalla confutazione di ciò che è probabile: «*Primum*. *Aliud est impugnare Evidentiam, aliud Probabilioritatem, aliud Probabilitatem.* Patet; quia aliud est opinionem esse evidentem, aliud esse probabiliorem, aliud esse probabilem»[674].

Caramuel lascia da parte la maggiore probabilità, per soffermarsi sulla probabilità, la quale, come aveva mostrato nel commentario *In Benedicti Regulam* e come chiarisce subito dopo, prendendo quale esempio proprio Descartes, è di due tipi: razionale (intrinseca) o per autorità (estrinseca). La probabilità per autorità, che costituisce la forma più alta di probabilità e che è stata utilizzata dallo stesso Descartes, sebbene una volta soltanto, è quella che può essere guadagnata, secondo Caramuel, appoggiandosi sull'autorità dello stesso filosofo francese. È interessante, qui, notare come, in questa lettera, Descartes, il filosofo che, per riconoscimento dello stesso Caramuel, ha rifiutato il ragionamento per autorità, tranne che una volta, è indicato dal cistercense come autorità da seguire per la costruzione di un sapere probabile, nella sua forma più alta, quella, cioè, di un'autorità non intrinseca, ma, estrinseca, autoritativa, appunto. E si evidenzia qui anche la portata anti-scolastica dell'operazione di Caramuel, scandita da due istanze: in primo luogo, il rifiuto di un sapere dimostrativo (che è il grande anello di congiunzione fra l'impresa cartesiana e quella scolastica, cui Caramuel si oppone, dunque, in blocco); in secondo luogo, l'identificazione in Descartes, ossia di un filosofo che si era opposto alla scolastica, di un'autorità indiscutibile, da collocare a fianco – e, sembra, in alcuni casi, al di sopra – della stessa scolastica, tanto da rendere probabili cose *quae olim improbabilia fuissent*.

[674] Per la distinzione qui tracciata da Caramul fra *probabilioritas* e *probabilitas*, cfr. J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Apologema pro antiquissima doctrina de probabilitate,* cit., Epistola II, p. 33 e ss. Si tratta, tuttavia, di una distinzione non di natura, ma di grado, cfr. § 7, p. 36: «Probabilitas suos gradus habet. Vocantus aeque probabiles Propositiones quae habent rationes aeque graves: Probabiliores, quae graviores: Minus probabiles quae minus graves». Anzi, Caramuel ritiene altresì che tale distinzione non sia sempre stabilibile con certezza, cfr. p. 37: «Probabiliorum et minus probabilium positionum distinctio, non semper est perceptibilis et cognoscibilis». Per la distinzione fra probabilità intrinseca ed estrinseca, cfr. § 9, p. 39 e ss.

Secondo Caramuel, impugnare la probabilità è cosa ben più difficile che impugnare l'evidenza, infatti scrive:

> <u>*Secundum*</u>. *Probabilis sententia* (ago de probabilitate rationali; semel enim tantummodo Cartesius ab authoritate argumentatur; nimirum Med. II num. 24. Et tunc a vulgi) *illa est, quae habet pro se rationes fortes*. *Corollarium I. Probabilitatem oppugnaturus, seu ostensurus opinionem non esse probabilem, non satisfaciet intento, si fortes rationes obiiciat*, et probatur, quia has admittit probabilitas; cum enim dicimus unam opinionem esse probabilem, contrariam etiam probabilem fatemur. quam ob rem idem est dicere, *Haec sententia est probabilis*, ac dicere, *Haec et eius opposita sunt probabiles,* sive quod recidit in idem*, Pro utraque militant rationes fortes*. <u>*Corollarium II*</u>. *Oppugnaturus sententiae probabilitatem, ut intentum obtineat, debet evidenter suadere, esse leves rationes sententiae quam impugnat; aut suas* (*hoc est, sententiae oppositae*) *demonstrativas*. Ostenditur quia illa opinio non est probabilis, pro qua solum rationes leves; aut contra quam militant evidentes.

Fra le due forme di probabilità, Descartes è ricorso alla più debole, quella razionale o intrinseca, la quale, tuttavia, richiede, per essere confutata uno sforzo maggiore di quanto non richiederebbe la confutazione dell'evidenza. Infatti, spiega il cistercense, per impugnare la probabilità di una data sentenza occorre opporle l'evidenza (ossia una dimostrazione) o, almeno, riuscire a dimostrare che le sue ragioni non sono forti. E questo, perché, come spiega Caramuel, quando si asserisce la probabilità di una sentenza, si riconosce, allo stesso tempo, la probabilità della sentenza opposta. Ragion per cui, chi volesse impugnarne la probabilità dovrebbe dimostrare che le ragioni su cui si fonda non sono forti, o che la sentenza opposta è una dimostrazione. In altre parole, leggendo questo passo alla luce di quanto Caramuel chiarirà poco più avanti[675], peraltro confermato da quanto sosterrà nell'*Apologema* a proposito della

[675] *A Jongelinus*, II *volume*, pp. 10-11: «Rationes suas esse demonstrationes ait, nego Ego: ergo ipse tenebitur defendere easdem constare praemissis evidentibus, inter quas nulla sit falsa, nulla dubia, nulla probabilis; et Ego contra tenebor ostendere inter praemissas illas dari; aliquam non-evidentem (hoc est, quae vel sit dubia, vel falsa, vel probabilis) quia si vel unam talem reperero, rationem illam non esse Demonstrationem evidenter ostendam; evidens enim est, ut iam iterum dixi, inter Demonstrationis praemissas ne quidem probabilem capi».

distinzione fra dubbio, probabile e certo[676], per impugnare una sentenza probabile occorre dimostrare che la sentenza in questione è falsa o dubbia (le ragioni su cui si fonda non sono forti), o, ancora, che la sentenza opposta è evidente. Da ciò segue, anche, che mentre per impugnare l'evidenza di una dimostrazione, non occorre opporle un'altra dimostrazione, ma basta mostrare che almeno una delle sue premesse non è evidente; per impugnare la probabilità di una data tesi, occorrerà mostrare che la tesi opposta è più probabile o, ancora, dimostrare che la tesi opposta è evidente. Per impugnare la probabilità, dunque, si possono percorerre due strade distinte: quella della probabilità maggiore (mostrando che a quelle date ragioni possono contrapporsene di più forti) o quella dell'evidenza dimostrativa (opponendo alle ragioni in questione la dimostrazione di ragioni contrarie). Si comprende e si precisa, così, il senso delle dichiarazioni contenute nell'*incipit* di questa lettera, per cui, se Descarte si fosse mosso nel campo della probabilità, non ci sarebbe stato nulla da obiettargli: infatti, è più difficile impugnare la probabilità, che l'evidenza, nella misura in cui, per riuscire in tale impresa, a ragioni che, se intese in senso probabilistico, riteneva già forti, Caramuel avrebbe dovuto contrapporre ragioni più forti, se non addirittura, dimostrative.

Il terzo asserto che Jongelino dovrà tener presente al fine di riconsiderare il suo giudizio in merito alle *Meditationes* cartesiane è il seguente:

> *Tertium. Sententia probabilior illa est, quae pro se rationes fortiores et solidiores habet. Corollarium. Probabilioritatem impugnaturus debet ostendere oppositae opinionis momenta esse solidiora et fortiora; aut saltem alteri opinioni non cedere. Unde aut ostendet illam, quae probabilior dicta aut aeque probabilem, aut minus probabilem opposita.* Patet; quia alias non opponeretur defendenti.

[676] J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Apologema pro antiquissima doctrina de probabilitate,* cit., p. 34: «Opinio probabilis abstractim sumpta, dicitur quae pro se habet rationes fortes, nullam autem demonstrativam: quae contra se habet rationes fortes, nullam autem demonstrativam. Secunda pars oritur ex prima. Haec definitio est rationali et autenticae, intrinsecae et extrinsecae communis, ut statim videbimus. Ut eam exacte intelligas adnotato, propositionem quae non est per se nota, suaderi ratione, vel nulla, vel levi, vel gravi, vel demonstrativa. Si nulla dicitur dubia negative, si levi dubia positive, si gravi probabilis, si demonstrativa indubitata et certa».

La sentenza più probabile è quella che ha in suo favore le ragioni più forti e solide. Perciò, colui che ha intenzione di impugnare una probabilità maggiore, deve mostrare che i motivi dell'opinione opposta sono più solidi e forti, o, perlomeno, non sono tali da cedere ad un'altra opinione.

Infine Caramuel chiarisce che cosa debba intendersi per dimostrazione evidente:

> *Quartum. Sententia evidens dicitur, cuius rationes sunt demonstrationes; hoc est, syllogismi ex praemissis per se notis conclusionem indubitatam inferentes. Corollarium. Triumphabit adversarius, si ostendat, aliquam praemissam rationis quae demonstrativa asseritur, esse aut falsam aut dubiam aut probabilem.* Et suadetur, evidens enim est consequentiam sequi debiliorem praemissam, et ex dubiis falsis, aut probabilibus non posse inferri conclusiones, quae praemissarum virtute debeant haberi certae et indubitatae.

L'evidenza è il risultato di una dimostrazione in forma sillogistica, la sola che consente di giustificare ogni asserto che rientra in una dimostrazione, in virtù della quale soltanto un principio può essere detto per sé noto. Da qui l'importanza del metodo sillogistico, che Descartes ha mancato di utilizzare incorrendo nell'errore di ritenere evidente o per sé noto ciò che è dubbio o meramente probabile.

Ancora una volta, dunque, la critica di Caramuel ritorna sulla questione dello *stylus*, ciò in continuità con le critiche contenute nelle *Animadversiones*, rispetto alle quali però, qui Caramuel aggiunge di essere stato il primo ad essersi impegnato in una tale impresa:

> Hinc patet paucos aut nullum hucusque sese directe opposuisse Cartesio; omnes enim, quos viderim, conantur ostendere illum falsa supponere, et hoc non semper poterunt demonstrare, illeque putans se commode (terminus est ipsius, ut vidisti superius) respondere, manebit in sua praescripta pertinacia. at ipse facillius et efficacius impraesentia cum impugnabitur. Rationes suas esse demonstrationes ait, nego Ego: ergo ipse tenebitur defendere easdem constare

praemissis evidentibus, inter quas nulla sit falsa, nulla dubia, nulla probabilis; et Ego contra tenebor ostendere inter praemissas illas dari; aliquam non-evidentem (hoc est, quae vel sit dubia, vel falsa, vel probabilis) quia si vel unam talem reperero, rationem illam non esse Demonstrationem evidenter ostendam; evidens enim est, ut iam iterum dixi, inter Demonstrationis praemissas ne quidem probabilem capi[677].

L'approccio qui descritto, che non mira tanto a dimostrare la falsità dei principi cartesiani, quanto la loro dubitabilità o probabilità è l'unico che, secondo il teologo cistercense, può dare garanzie di successo. È per questo che ritiene che prima di lui pochi o nessuno si sia opposto direttamente a Descartes. Infatti, tutti si sono sforzati di dimostrare la falsità degli assunti cartesiani. Il filosofo francese, sottolinea Caramuel, ritiene che i suoi argomenti siano delle dimostrazioni, proprio tenendo conto di ciò può essere confutato più facilmente. Basterà, infatti, dimostrare che anche uno solo dei *principia per se nota* premessi alle dimostrazioni delle *Meditationes* non sia tale, per invalidare la pretesa dimostrativa delle intere *Meditationes*. Comprendimamo così, la necessità, su cui nelle *Animadversiones* si insisteva a più riprese, di utilizzare la forma sillogistica, che, nella misura in cui consentiva a Caramuel di esplicitare gli assiomi delle dimostrazioni cartesiane, estrapolati dallo stesso testo delle *Meditationes*, ne facilitava la stessa impresa confutativa. Siffatta esplicitazione, infatti, consentiva di rendere immediatamente 'visibile', come s'è visto, la non evidenza dei principi delle dimostrazioni cartesiane, celata dietro uno stile dimostrativo non sillogistico. Ora Caramuel invita perciò Jongelino ad agire da giudice sincero e, tenuto conto di ciò che significa dimostrare con evidenza, di giudicare le *Meditationes* di Descartes:

Tu igitur sincerum agens iudicem examina, An omnes illae propositiones Cartesianae, quas ab alvo Principiorum expungo, sint certae et evidentes; nam si vel una ex ipsis talis non sit, excursus demonstrativus non est.

[677] *A Jongelinus*, II *volume*, pp. 10-11.

Prima di congedare il suo interlocutore, Caramuel aggiunge un'ultima precisazione, si tratta di una risposta ad una possibile controreplica di Jongelino:

> Si dicas plurimas Assertiones a Cartesio in Meditationibus positas, quae in consequentiam nullum influxum habent, adeoque nec esse Demonstrationis praemissas, neque ipsam sua infirmitate enervare: dices id, quod concessum negatumve semper militet contra Cartesium. Nam si ipse demonstraturus dari Deum multa supposuit, quae ad rem non pertinent (id ipsum tu, tametsi aliis vocabulis) scopas dissolutas intermiscuit, quas expediret interlegere, et ab excursu expungere, ne disparatis aut contrariis elementis constare dicatur. An si nihil ipse posuit, quod non erat ad rem, omnia quae ibi posita influunt; cum ergo ex illis multa dubia, multa falsa, multa mere sint probabilia, imo multa omni probabilitate careant; et tamen consequentia partem debiliorem sequi debeat, concluditur positiones de Deo et Animo, tametsi alias certas et evidentes, a Cartesio non fuisse demonstratas.

Qualora Jongelino tentasse di giustificare Descartes affermando che molte asserzioni delle *Meditationes* non hanno alcun rapporto con le conclusioni, perciò, non essendo premesse di una dimostrazione, non la indeboliscono, direbbe comunque una cosa contro Descartes. Infatti, nel caso in cui Descartes, per dimostrare l'esistenza di Dio, avesse supposto molte cose non direttamente pertinenti a tale obiettivo, converrebbe che queste venissero cancellate, piuttosto che mantenute. In caso contrario, ne risulterebbe un percorso confuso e contraddittorio, privo di valore dimostrativo. Invece, nel caso in cui Jongelino riconoscesse che ogni asserzione contenuta nelle *Meditationes* ha un rapporto con le conclusioni, come ritiene Caramuel, dovrebbe, con ciò stesso, ammettere che Descartes ha fallito nel suo intento e, cioè, che non ha dimostrato nulla.

A titolo esemplificativo, qui, Caramuel menziona le due questioni di Dio e dell'anima: si tratta delle due questioni indicate nel titolo delle *Meditationes*, che il cistercense aveva citato nella parte iniziale della lettera e alle quali qui si richiama. Ma si tratta solo di un rinvio, senza che segua alcuna argomentazione.

Nonostante, nondimeno, non metta a tema contenuti specifici, la lettera a Jongelino riveste una grande importanza. Anzitutto, perché attesta l'esistenza di un'interpretazione probabilista delle *Meditationes* con cui Caramuel si confronta e che respinge. In secondo luogo, perché l'interpretazione proposta da Jongelino costituisce il pretesto per ripensare le critiche contenute nelle *Animadversiones* all'interno di una prospettiva interpretativa meno rigida, che apre la strada ad un'ipotesi di lavoro che potremmo definire di 'recupero e ricollocazione' delle dimostrazioni cartesiane. Ipotesi di lavoro, questa, che a partire dalla lettera a Jongelino, Caramuel presenterà anche nelle lettere a Niphus e a Richardelius. Si intravede così l'ipotesi che, all'origine del cambiamento di prospettiva che sopra rilevavo, rispetto alle *Animadversiones*, contenuto nelle lettere a Nifo ed a Richardelius e Jongelino, sia proprio la lettera di questi a Caramuel e che la pretesa, ivi avanzata, che, nelle intenzioni di Descartes le prove delle *Meditationes* non sarebbero state altro che delle probabili dimostrazioni, abbia sollecitato un'istanza appena accennata, come s'è visto nelle *Animadversiones in meditationem* IV. Infine, la lettera a Jongelino è importante anche in quanto consente di confermare la tesi proposta, ma non argomentata da Velarde[678], secondo la quale Caramuel, almeno al momento della stesura delle *Animadversiones*, leggeva le *Meditationes* a partire dalla *Disquisitio* di Gassendi. Se già la lettura delle *Animadversiones* permetteva di avanzare una tale ipotesi[679], solo la lettera a Jongelino offre una conferma, oserei dire, definitiva in tal senso. Infatti, in essa si trovano una serie di elementi testuali che confermano tale lettura. In primo luogo, nella lettera sono presenti diversi riferimenti alla paginazione della *Disquisitio*. In secondo luogo, viene citata la partizione denominata *Occasio scribendi.* Denominazione, questa, che, come noto, non è presente nelle *Meditationes,* ma solo nella *Disquisitio* (nel titolo e nelle testatine). Infine, l'unica volta in cui Caramuel cita un'obiezione che non sia quella di Gassendi è perché questa si trova a sua volta citata nella *Disquisitio* alla cui paginazione, infatti, e non a quella delle *Meditationes*, fa riferimento[680].

Al pari della lettera a Jongelino anche le lettere ad Albertus Richardelius, a Zunigaeus, a Bernardus Ignatius e il frammento di lettera redatto a Francoforte sul

[678] Cfr. J. VELARDE, *Caramuel vida y ombra*, cit., p. 115.
[679] Il testo delle *Animadversiones* mostra un'assenza totale di attenzione al contenuto delle *Responsiones*. Caramuel omette sistematicamente di rinviare ad esse anche quando le *Responsiones* offrono sviluppi cruciali in merito alle obiezioni da lui sollevate contro le *Meditationes*.
[680] Cfr. II *volume*, p. 9, nota n. 7.

Meno, pur avendo tutte per oggetto le *Meditationes,* non hanno un tenore teorico: in esse Caramuel non si sofferma sull'analisi di nessuna questione particolare affrontata da Descartes nelle *Meditationes*. Alberto Richardelio, come si legge nell'intestazione della breve lettera a lui indirizzata, era dottore in diritto canonico e civile, non sappiamo altro di lui, ma possiamo ipotizzare che la lettera di cui è qui questione sia stata preceduta almeno da due altre lettere (rispettivamente di Caramuel a Richardelio e di Richardelio a Caramuel) o da uno scambio verbale, nel quale Caramuel aveva duramente criticato lo stile dimostrativo delle *Meditationes* e al quale Richardelio aveva prontamente risposto con una contro obiezione che chiamava in causa la metafisica caramueliana (*Rationali et realis philosophia*), passibile, ai suoi occhi, delle stesse critiche che Caramuel aveva rivolto alle *Meditationes*. Nell'*incipit* della lettera in questione, leggiamo infatti:

> Nimis severus videor; et qui stare non possem, si similem censorem nactus! Sed ubi quaeso? In Metaphysicis, ais, ubi multa praeter vulgares opiniones, et tamen non omnia demonstrata. Sed quid inde? Adeo-ne Ego insipiens, qui id ipsum aut nesciam aut dissimulem? Equidem Metaphysicas quaestiones tradidi; in quibus, si evidenter controversias deciderem, non Diputationes illas, sed Demonstrationes appellassem. Quaero, controverto, disputo; et non solum Demonstrationes non polliceor, sed vel a me olim vel ab alio inveniendas despero. Ubi veritas non affulget, verosimilioribus adsentior, sententiam probabili ratiocinio confirmo, quod si non esse evidens et demonstrativum probare velis, conaberis rem factam, et meam confirmare sententiam; id enim ipsum teneo et assero[681].

Il cistercense non condivide l'accostamento della sua metafisica a quella cartesiana e, anzi, utilizza tale accostamento quale pretesto per contrapporle in maniera esplicita. Caramuel, infatti, nella sua metafisica, lungi dal presentare delle dimostrazioni evidenti, ha intrapreso la strada dell'opinione più probabile. Infatti, l'unica strada effettivamente percorribile nelle questioni metafisiche, è quella della probabilità, non quella della dimostrazione: «Non prometto dimostrazioni – afferma

[681] *A Richardelio*, II *volume*, p. 13.

Caramuel – perché dispero che, o da me un giorno, o da altro debbano essere trovate». Dopodiché, Caramuel aggiunge:

> Si Cartesius concludere voluisset probabiliter, et Meditationes illas suas permitteret haberi topicas, pauci contra, nec tamen ego ex ipsis. Aut quia haberi Demonstrator voluit multorum animis a se excitatis trophaeum fuit[682].

La linea argomentativa è, ancora una volta, quella proposta nelle lettere a Jongelino e a Nifo: se Descartes si fosse mosso nel campo della probabilità, avrebbe avuto pochi contro e, certamente, fra costoro non ci sarebbe stato Caramuel. Tuttavia, si è proposto come un 'dimostratore', «diventando trofeo dei molti animi che aveva eccitato». Nelle lettere a Jongelino, Richardelio e Nifo si trova, dunque, un'estensione del probabilismo dal campo teologico-morale[683], che è quello proprio alla teoria probabilista, a quello metafisico. Nelle questioni metafisiche, infatti, spiega Caramuel, non sempre è possibile raggiungere la certezza, ragion per cui «dove non splende la verità» occorre ricorrere all'opinione probabile. La stessa metafisica caramueliana, stando alle dichiarazioni qui contenute, deve essere interpretata in quest'ottica, essa, non ha dunque la pretesa di essere dimostrativa, o, almeno, di esserlo in ogni suo asserto.

La lettera a Richardelio è priva di data di redazione/spedizione. Il fatto, però, che sia stata redatta a Spira e che il contesto sia il medesimo delle altre lettere lì redatte, ha fatto pensare a Leoncio Garcia che fosse possibile datarla 7 luglio 1644[684]. La spiegazione di Garcia risulta abbastanza verosimile, soprattutto se si tiene conto che tanto la lettera a Jongelino quanto quella a Nipho, nelle quali, come abbiamo visto, emerge una lettura delle *Meditationes* cartesiane che non era presente, alla lettera, nelle *Animadversiones*, sono datate 7 luglio 1644. L'analisi delle lettere a

[682] *A Richardelio*, II *volume*, p. 13.
[683] Cfr. *In Benedicti Regulam Commentarius,* cit.; *Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate,* cit. Sul probabilismo morale di Caramuel, cfr. J.–R. ARMOGATHE *Probabilisme et Libre-Arbitre: la théologie morale de Caramuel y Lobkowitz*, in P. Pissavino (a cura di), *Le meraviglie del probabile. Juan Caramuel (1606-1682)*. Atti del convegno internazionale di studi, Vigevano 29-31 Ottobre, 1982, Vigevano, Comune di Vigevano, pp. 35-40. D. PASTINE, *Juan Caramuel,* cit.; G. FLEMING, *Defending probabilism, the moral theology of Juan Caramuel*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2006.
[684] L. GARCIA, *Caramuel e la critica a Descartes*, cit., p. 56.

Niphus, Marci, Richardelius, Jongelinus e del frammento di lettera *Inventione veritatis diffidere*, tutte datate 7 luglio 1644, lo stesso giorno della lettera di accompagnamento delle *Animadversiones*, consente di individuare, seppur per via congetturale, una possibile cronologia. Se, come credo, lo scambio con Jongelino è, almeno in parte, all'origine dell'attenuazione (nel senso che ho sopra precisato) delle critiche contenute nelle *Animadversiones*, la stesura di tale lettera precede, seppur nell'arco di una stessa giornata, quella delle lettere a Nifo e a Richardelio. La lettera a Marci e il frammento di lettera «*Inventione veritatis diffidere*», invece, sembrerebbero precedere la lettura della lettera di Jongelino a Caramuel (perduta) e la conseguente risposta di Caramuel, perché tanto nella lettera a Marci quanto nel frammento di lettera la prospettiva pare essere ancora quella delle *Animadversiones*. La diversità di approcci riscontrabile in questi documenti manoscritti potrebbe spiegarsi, ancora – ma restiamo comunque nel campo delle ipotesi –, considerando il fatto che, probabilmente, né con Marci né con il destinatario del frammento *Inventione veritatis diffidere* Caramuel avesse precedentemente discusso il suo progetto di confutazione delle *Meditationes* cartesiane; così si spiega, forse, la sua insistenza su quello che, indubbiamente, almeno ad una prima impressione, poteva risulatare come il punto di forza delle *Animadversiones*: aver dimostrato che Descartes non ha dimostrato nulla.

Nel frammento di lettera *Inventione veritatis diffidere* il cui destinatario è sconosciuto[685], Caramuel si sofferma sulla critica cartesiana della conoscenza sensibile. Caramuel pone in relazione la teoria delle due idee del sole di *Meditatio* III (*B Op* I 733; AT VII 39, ll. 15-29), che costituiva un argomento contro l'ammissione dell'esistenza di idee avventizie provenienti dalle cose e ad esse simili, con l'esempio delle due torri di *Meditatio* VI. L'esempio in questione aveva lo scopo di mostrare come i sensi ci portino spesso ad esprimere giudizi sbagliati: torri che da lontano sembrano rotonde, diceva Descartes, da vicino si rivelano essere quadrate. Caramuel, però, ritiene che Descartes sbagli nell'asserire ciò. Infatti, sottolinea il cistercense, l'errore si dà nel solo giudizio e a giudicare non sono i sensi, ma l'intelletto, che può sbagliare a causa di un difetto di esperienza. Da ciò segue che non è corretto attribuire, come fa Descartes, l'errore ai sensi:

[685] Il frammento, mancante di intestazione, reca soltanto le informazioni relative a luogo e data di redazione/spedizione: Spira, 7 luglio 1644. Secondo J. Velarde il destinatario potrebbe essere Wendelino. Cfr. *Caramuel vida y ombra*, cit., p. 133, nota n. 161.

> Sane sensus externi non iudicant, sed mere apprehendunt […] Sola mens iudicat, et errat experientiae defectu, quousque periculis suis cautior reddita non [Sic] praecipitet sententiam, sed iuducandi solidas rationes expectet»[686].

Per mostrare come l'errore conoscitivo non sia imputabile ai sensi, ma al solo intelletto, Caramuel fa una serie di esempi, fra questi, quello di un pappagallo che parla ed è ascoltato da tre persone diverse:

> Sensus non iudicare evidenter ostendo. Producatur Psittacus apprime doctus, et loquatur. Petrus, qui nunquam talem avem audivit, putabit loqui hominem; Joannes, qui scit dari tales volucres, quas homo imitetur, quae hominem imitentur, cum nihil videat sed solum auditum sequatur, dubitabit: tu qui Psittacum vides, illam vocem ab eo emanasse iudicas. Ecce tria diversa iudicia, et tamen eadem omnino vocis perceptio. Si auris iudicatura esset, siquidem in omnibus tribus eodem modo sentit, eodem etiam modo diiudicaret. Ergo iudicium ad mentem exspectat, quae sensationem praesentem cum praecedentibus componens, experimentis imo et praeteritis erroribus cautior diversimode in diversis discurrit[687].

La prima persona (Pietro) lo sente parlare, ma non lo vede, inoltre, non sa che esistono uccelli parlanti, per questo motivo, giudicherà che a parlare sia un uomo. La seconda persona (Giovanni), invece, sa che esistono i pappagalli, tuttavia non vedendo l'uccello dubiterà se si tratti o meno di un pappagallo. La terza (il destinatario della lettera), infine, che vede il pappagallo, giudicherà che la voce proviene da lui. Alla base di questi tre giudizi diversi, c'è, sottolinea Caramuel, una stessa identica percezione. Ma, se a giudicare fosse l'udito i tre individui dovrebbero esprimere lo stesso giudizio. Tuttavia, non è così, il che mostra che a giudicare non

[686] *Inventione veritatis diffidere*, II *volume*, p. 15.
[687] *Ivi*, p. 16.

sono i sensi, ma la mente, che, componendo la sensazione presente con le precedenti e tenendo conto delle esperienze e degli errori passati, ragiona in modi diversi nei casi diversi. A questo esempio ne seguono altri, nei quali ad essere chiamato in causa è il senso della vista, lo scopo è, però, sempre lo stesso: mostrare che il compito di giudicare spetta alla sola mente, la quale può giudicare male a causa di un difetto di esperienza o di considerazione («Ergo visus non falleretur, sed iudicium. Et hoc defectu experientiae aut forte considerationis»). Nell'ultimo di questi esempi, Caramuel chiama in causa proprio l'idea del sole di cui Descartes aveva parlato in *Meditatio* III:

> […] si Ambrosinus dicat, *Sol parvo angulo perspicitur: ergo parvus est: Porta minori angulo videtur quam mea manus, ergo mea manu minor est. Homo mihi adstans et turris distans aequali angulo cernuntur, ergo aequales sunt*. Errabit quidem, sed sensus non erit in causa: quia et ego eadem video et aliud iudicium efformo […] Sensus in illo et me aequalis est, et error ille in mente residet, et nascitur ex puro notitiae defectu. Sensum esse aequalem in utroque constat ex utriusque discursu. Ambrosinus dicit, *Sol parvo angulo conspicitur: atqui omnia, quae parvo angulo conspiciuntur, parva sunt: ergo Sol parvus est*. Ergo inquam, *Sol parvo angulo conspicitur; atqui omnia, quae parvo angulo conspiciuntur, si multum distent, magna sunt: ergo Sol, qui multum distat, magnus est.* Consequentiae sunt oppositae, et maior in utroque eadem. Haec ergo iudicandi diversitas non nascitur a maiori, sed a minori. Ergo non nascitur a sensu, quia sensationis notitia in maiori est expressa: ergo nascitur ab inconsideratione et experientiae defectu, repertis in minore illius syllogismi, quo usus est Ambrosinus[688].

L'esempio ha lo scopo di mostrare che la diversa conclusione che si riscontra nei due sillogismi proposti, non nasce dalle premesse maggiori, che sono uguali in entrambi i casi, ma dalle minori. Il diverso modo di giudicare (Ambrosino: Il sole è visto di angolo piccolo; ora, tutte le cose che sono viste di angolo piccolo, sono piccole, dunque, il sole è piccolo. Caramuel: il sole è visto di angolo piccolo; ora,

[688] *Inventione veritatis diffidere*, II *volume*, p. 17.

tutte le cose che sono viste di angolo piccolo, se distano molto, sono grandi; dunque, il sole, che dista molto, è grande), dunque, non è dovuto al senso, poiché la conoscenza della sensazione è espressa dalla maggiore (ugulae in entrambi i sillogismi), ma alla sconsideratezza e al difetto di esperienza, che ci sono alla base della premessa minore del primo sillogismo. Tutto ciò serve a Caramuel a ricollegarsi a quanto Descartes aveva sostenuto, a proposito dell'errore dei sensi. Infatti, aggiunge:

> Errat ergo Cartesius, cum existimat, aut sensus iudicare, aut ideas (species alij vocant) a rebus immediate haustas et sensui impressas, esse obiectis dissimiles, et in causa ut homines errent […] De idea sensibili ait Cartesius *esse per quam ipsi Sol valde parvus apparet*, et nego talem illam. Nam per ipsam non apparet Sol parvus, ut nuper dicebamus, sed apparet ipse qui in coelis est, et totus quantus est, sed parvo angulo[689].

Contro Descartes, Caramuel precisa che l'idea sensibile ci rappresenta il sole tale e quale è in cielo e della stessa dimensione, ma secondo un angolo ridotto. Ad essere piccolo, dunque, non è il sole, ma l'angolo della visione. Inoltre aggiunge:

> Nec contra hoc aliquid me docet Geometria aut Astronomia, idea enim illa, quae mihi Solem multis vicibus maiorem terra et multis semidiametris terrestribus ab ea distantem exhibet (haec est quae e rationibus Astronomicis desumitur) non exhibet illum mihi maiori angulo, quam illa prior, sed eodem omnino. Sed ex Astronomicis principiis duplicem ideam etiam reperio; alteram communem, tuam alteram. Communis eum quasi centum et sexagenta vicibus maiorem terra: et tua quasi mille quadringentis quadraginta; ipsi enim maximam parallaxin trium minutorum supponunt, tu vix unius: sed in tanto discrimine, nihil est quod petatur a visionis angulo, quia ipsissimus eis et tibi,

[689] *Inventione veritatis diffidere*, II *volume*, p. 17.

supponitur, sed tota discriminis ratio a parallaxeos notitia perfectiore desumitur[690].

Caramuel sembra qui prendere posizione contro la tesi dell'innatismo delle verità astronomiche. Anche tra gli astronomi si trova una duplice idea del sole: una che mostra il sole di circa 160 volte più grande della terra, l'altra di circa 1440. Come spiegare una tale difformità di giudizio? Essa, sottolinea Caramuel, è dovuta a una maggiore o minore conoscenza della parallasse, il sole risulterà più o meno piccolo a seconda di quanto sarà preciso il calcolo della parallasse.

Alla fine della lettera Caramuel, dicendosi impegnato «in occupazioni maggiori» si rimette al giudizio del suo interlocutore al quale affida anche il compito di individuare altri punti deboli della speculazione cartesiana:

Tuum erit, Vir Optime, hanc et alias positiones nostri Cartesii recognoscere, ego enim maioribus implicatus negotiis sola ea adsumpsi, quae intento sufficere abunde iudicavi, forte plura iterum collecturus si spicilegium instituerem: tu vero a publicis curis liberior, eoque beatior quo a negotiis politicis remotior, totum te studiis feliciter impendis, et levari poteris si hunc novum Philosophum, qui olim inter Mathematicos Sydus, hodieque ambit esse Planeta inter Philosophos, acute et ingeniose oberrantem observes [691].

Il paragone astronomico, oltre che il riferimento al calcolo della parallasse solare, paiono confermare l'ipotesi di Velarde: l'interlocutore di Caramuel potrebbe essere Wendelino[692], al quale Caramuel propone la lettura di un nuovo filosofo, «che un tempo era fra le stelle della matematica e ora – dice Caramuel – ambisce ad essere pianeta fra i filosofi, egli, sbaglia acuamente e ingegnosamente eppure la sua lettura è causa di elevazione».

[690] *Inventione veritatis diffidere,* II *volume*, p. 18.
[691] *Ibidem*.
[692] Cfr. *supra*, p. 262.

La lettera a Zunigaeus non ha per oggetto né la critica dello *stylus* delle *Meditationes*, né la discussione di alcuna tesi delle *Meditationes,* essa costituisce piuttosto l'attestazione della stima che Caramuel nutriva nei confronti di Descartes, tanto che si può parlare di un vero e proprio elogio della figura del filosofo francese.

Zunigaeo, come si legge nell'intestazione della lettera a lui indirizzata era dottore in Teologia, probabilmente Caramuel si era rivolto a lui proprio perché diverse tesi sostenute da Descartes avevano delle ricadute in campo teologico. Fra i due pare esservi uno stabile rapporto epistolare, infatti, nell'i*ncipit* della lettera si legge: «Litteras semper tuas libenter lego». Dalla riposta di Caramuel si intuisce, inoltre, che Zunigaeo era al corrente del progetto di un confonto critico con Descartes, che aveva giudicato indegno della penna del cistercense, ma Caramuel per quanto lusingato dalle parole dell'amico, non condivide affatto il disprezzo che ha mostrato nei confronti di Descartes e, anzi, lo invita a esprimere un più sereno giudizio solo dopo aver letto le sue *Animadversiones*, oltre che le *Meditationes.* La lettura delle *Animadversiones* dovrebbe permettere a Zunigaeo di esprimere un giudizio meno severo sulle *Meditationes*, ma, soprattutto di riconoscere la grandezza dell'ingegno di Descartes.

> Litteras semper tuas libenter lego; sed ultimas, sincere dicam, non libenter. Authoritatis et nominis mei curam tibi adrogas, et magni facio; at ubi meo indignum calamo existimas argumentum propositum, mihi amice ablandiris, sed Cartesii personae, et materiae sublimitati aperte detrahis. Duellum non iniri inter dispares asseris nec examino[...] Hominem non cognosco: ut sit qualitate minor maior-ve; id enim nec quaero nec pondero: non confligitur hic annis, officiis, stemmatibus, sed puro ingenio. Unde scis esse in me vel unam qualitatem, in qua aut simili non emineat Cartesius? Et si nescias, quem me maiorem non vis credere, inferiorem decrede [...] in amphitheatro Philosophico non coronantur opes divitiae famuli, dignitates, officia; sed una et sola intellectus vivacitas. Si esset purus intellectus, Cartesius omni gradu et dignitate destitutus adhuc mihi esset gloriae confligere cum Intellectu grandi [...] *Ille pollet eximio, et etiam ubi a vero deviat ab ingenio laudandus*. Hoc ipsum

> mecum iudicabis, si interlegas ipsius Meditationes, et Animadversiones quas trasmisi. Vive, vale; et me ita deligas, ut neminem propter Me contemnas[693].

Per Caramuel è un onore confrontarsi con un intelletto così grandioso e così vivace: Descartes è dotato di un così grande ingegno, aggiunge Caramuel, che anche quando si allontana dal vero ingegno è comunque da lodare. Anzi, Caramuel disapprova apertamente il suo interlocutore, che erroneamente rivendica la superiorità di Caramuel su Descartes: come può sapere che le doti di Descartes non siano di molto superiori?

Così, Caramuel invita apertamente Zunigaeo a una lettura delle *Animadversiones* e *Meditationes*, onde apprezzare come dovuto l'ingegno di Descartes.

La lettera non va oltre questo generico apprezzamento dell'ingegno di Descartes e non offre ulteriori spunti in questa direzione; ma, certamente, non si può non rilevare come gli stessi toni così forti di tale apprezzamento vadano in una direzione complementare rispetto alla rivalutazione, che si è visto, operata in senso probabilistico, delle *Meditationes*, nelle tre lettere a Nifo, Richardelio e Jongelino.

La lettera a Zunigaeo ci offre delle importanti indicazioni in merito al rapporto Caramuel-Descartes. Caramuel, che nella lettera del 12 settembre 1664 indirizzata a Marci e Kinner[694] si vanterà di essere stato per lungo tempo onorato dall'amicizia e dalle lettere del filosofo francese, al momento della redazione della lettera indirizzata a Zunigaeo (ottobre 1644), pare non conoscere ancora Descartes personalmente: «Hominem non cognosco: ut sit qualitate minor maior-ve». Il rapporto di amicizia fra i due e lo scambio epistolare, ammesso che mai ci sia stato, deve essere successivo all'ottobre del 1644. Eppure, secondo quanto apprendiamo dal recoconto della lettera a Picot del luglio 1645, Descartes, che aveva ricevuto una lettera di Caramuel nella quale quest'ultimo lo informava del proposito di sottoporgli le sue *Animadversiones*, non avrebbe più sentito parlare né delle *Animadversiones* né del loro autore.

Nel frammento *Multa praeter Philosophorum* spedito/redatto da Francoforte sul Meno il 10 febbraio 1645 e indirizzato ad un interlocutore di cui non è possibile

[693] *A Zunigaeus*, II *volume*, p. 14.
[694] Cfr. *supra*, p. 61.

individuare l'identità – il frammento infatti è privo di intestazione – Caramuel non discute alcun contenuto delle *Meditationes*, né si concentra, se si eccettua un breve cenno al *methodus* cartesiano, sulla critica dello *stylus* delle *Meditationes*. L'importanza del frammento in questione è dunque da ricercarsi in altro. Anzitutto, rivolgendosi al suo interlocutore, con il quale pare aver avuto un precedente scambio, Caramuel parla di se stesso e si difende dall'accusa di aver violato il costume dei giovani filosofi, allontanandosi dalle vecchie consuetudini. Riconosce senz'altro di averlo fatto, sì è infatti allontanato da Aristotele, ma, lo ha fatto mosso unicamente dalla volontà di ricercare la verità, tanto che rifiuta, secondo un *topos*[695] molto diffuso all'epoca, di essere considerato un novatore:

> Multa praeter Philosophorum sensa, multa contro praescriptas Doctorum opiniones scripsimus, nec negamus; volumus enim nobis restitutionem multarum scientiarum deberi; et praecipue Dialectices, quam nostro labore promotam ne invidus quidem abnegaturus est. Non teneor novitatis amore, sed veritatis; et quia viae antiquorum concursu tritae in hanc non dirigunt, novas aperire summo labore debui, ut veritatem affulgentem adsequerer. Violavi, ut ais, iuniorum Philosophorum morem, consuetudinem veterem: nec diffiteor. Putaverint ipsi non licere a veterum vestigiis discedere, exscripserint quae asseruit Aristoteles sine delectu; ut oves ovem ducem, illum illi sequuti fuerint […] meum ego genium sequor, qui mihi noscendae veritatis intensissimum amorem ingenerat, non vero defendendi Aristotelem. Hunc non condemno, nam sine ipso nunquam eo pervenissem, ut illum possem impugnare: laudo, non sequor, nisi ubi non errasse cognosco[696].

Più che Aristotele, Caramuel attacca qui gli aristotelici, che sono paragonati a delle pecore. Egli, dal canto suo, riconosce l'importanza dello Stagirita[697]: lo loda, ma non lo segue se non in ciò in cui non ha errato. Molto meno accorto di lui è stato

[695] Cfr. , per esempio, J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate*, cit., p. 3 e ss, opera nella quale Caramuel difende il probabilismo dalle accuse di Prospero Fagnani (che aveva presentato i probabilisti come *novatores*, attribuendo loro un'etichetta che nel mondo cattolico aveva una valenza fortemente negativa, in quanto comunemente utilizzata per indicare i protestanti), presentando la dottrina probabilista come un'antichissima dottrina *coetaneam mundo*.
[696] *Multa praeter philosophorum*, II *volume*, p. 19.
[697] Cfr. *supra*, capitolo I., pp. 74-75.

invece, senz'altro, Descartes, al quale va attribuito il grande merito di essersi opposto alla consuetudine aprendo una nuova via, ma, nello stesso tempo, anche il grande limite di averla percorsa con troppa sicurezza. Se è certo, infatti, che la consuetudine debba essere sempre posposta alla verità e che le sentenze dei vecchi debbano essere ricusate qualora non si accordino con quest'ultima, è altrettanto innegabile che la via delle verità debba essere percorsa con cautela, quella cautela che deve convenire ad un amante della verità e che è mancata in Descartes:

> *Et certe (ut Beati Cypriani utamur sententia) quaelibet consuetudo, quantumvis vetusta, quantumvis vulgata, veritati omnino est postponenda, et usus qui veritati est contrarius abolendus*. Plus ergo rei litterariae profui contra Philosophorum communes opiniones audendo, quam coaetanei sine delectu sine examine veterum subscribendo sententiis. Forte ulterius promovebitur haec scientia futuro posterorum labore, sed et hoc ipsum mihi erit laudi; gaudeo enim praescriptos terminos prorogasse et posteris praebuisse exemplum, ut illos ipsi adhuc ulterius prorogent, et facilitando methodum totam hanc scientiam ad paucissimas easque verissimas leges reducant. Hoc tamen fieri cautius desidero, quam a Cartesio factum; qui novam viam aperuit, non tamen quam secure terere amator veritatis possit[698].

La sicurezza di Descartes nel violare le consuetudini dei vecchi filosofi e, soprattutto, Aristotele e la sua dialettica, pare essere dunque all'origine dell'impresa confutativa di Caramuel, che si rende necessaria, perché risulti chiaro che la novità non costituisce un valore in sé. Infatti, Caramuel rivolgendosi al suo interlocutore e chiedendogli di esaminare le meditazioni di entrambi afferma:

> At illa, quae nova methodo tradidit, novo etiam argumentandi modo impugno; ne videatur novitas ipsa quae in pretio est, in decrepitam refutationem verti. In utriusque Meditationes perlege, et pro ingenii tui vivacitate iudica[699]

[698] *Multa praeter philosophorum*, II *volume*, p. 19.
[699] *Ibidem*.

Dopodiché Caramuel, quasi a voler 'discolpare' Descartes, aggiunge:

> […] et maximi Cartesium faciens disce esse rem difficillimam vel unam demonstrationem texere. Conatus est multas protrudere in scholam Cartesius, quas falsitatibus laborare deprehendimus et nostras edituri, ut eadem illas cura examines obnixius exoramus[700].

È una cosa difficilissima – sottolinea Caramuel – tessere anche una sola dimostrazione, ragion per cui Descartes, nonostante abbia proposto delle dimostrazioni piene di falsità è comunque da lodare. La lettura di questo frammento richiama alla memoria tanto le dichiarazioni contenute nel frammento *Inventione veritati diffidere*, nel quale Caramuel, pur criticando Descartes, riconosce nella sua lettura una fonte di elevazione, anche quando sbaglia (Cartesio sbaglia 'acutamente'), quanto quelle contenute nella lettera a Gassendi (nella quale Caramuel si assume in proprio il compito di sradicare la filosofia aristotelica, vecchia quercia da abbatere, attraverso *acutissimae rationes* e chiama in causa esplicitamente l'impresa cartesiana, pur sottolineandone la necessità di un perfezionamento[701]). Dal frammento *Multa praeter Philosophorum* si evince che Caramuel, nel 1645, aveva intenzione di pubblicare le *Animadversiones*. In vista di tale pubblicazione, con un'operazione simile a quella condotta dallo stesso Descartes rispetto alle *Meditationes*, aveva fatto circolare il loro testo manoscritto tra una serie di interlocutori, al fine di ottenere il loro giudizio su di esse. Il progetto non si realizzò, ma questo frammento rafforza l'ipotesi, suggerita dal più noto resoconto della lettera a Picot fornitoci la Baillet, che alla base della circolazione del ms delle *Animadversiones* ci fosse l'intento di una loro pubblicazione.

---

[700] Cfr. *Inventione veritati diffidere,* II *volume*, p. 20.

[701] Cfr. *A Gassendi*, in P. GASSENDI, *Opera omnia*, cit., vol. VI, p. 465: «Quercus decrepita […] Peripatetica philosophia […] deiici et eradicari poterit, non tamen baculo et fuste, sed bipenni et secure; non inurbanitate, incivilitateque, sed acutissimis rationibus […] Prodibo et ego, multasque Cartesii speculationes prosequar, multas persequar; habet enim nonnullas quae sunt mentis sublimis indices, aliquas quae insinuant debere authorem exerceri, ut Ursae similis abortiva acumina perficiat et reformet».

Anche con Bernardo Ignatio, conte di Martinitz Caramuel non discute alcun passaggio delle *Meditationes*, né si sofferma sulla critica dello *stylus*. Dalla lettera a lui indirizzata, che manca della parte conclusiva, dunque non reca data e luogo di redazione, risulta, però, immediatamente chiaro che Caramuel vuole che Ignatio legga e giudichi le *Meditationes* cartesiane.

I primi contatti fra Caramuel e il conte di Martinitz paiono essere avvenuti per il tramite dei gesuiti: Ignace Der Kennis, secondo quanto si legge nelle *Memorie della vita di Monsignore Giovanni Caramuel*, aveva l'abitudine di raccogliere le opere di Caramuel man mano che venivano pubblicate e di spedirle in Germania a Van Hollandt. Per il tramite di quest'ultimo, le opere di Caramuel giunsero anche a Bernardo Ignatio e allo stesso imperatore Fernando III. Il conte di Martinitz lesse con piacere la *Steganographia* di Caramuel, opera che gli offrì il pretesto per scrivere (il 5 novembre 1641) al cisterecense; così ebbero inizio la loro amicizia[702] e i loro scambi epistolari[703]. A Bernado Ignatio Caramuel aveva dedicato l'opuscolo De *Perpendiculorum incostantia*[704], nel quale confutava l'esperimento dell'ingegnere militare francese Alexandre Calignon, basato sulla teoria cartesiana dei vortici[705].

Nella lettera di cui è qui questione Caramuel si rivolge a Ignatio e questa volta lo fa per sottoporli le *Meditationes* di Descartes. L'invio dello scritto del filosfo francese offre a Caramuel il pretesto per tesserne le lodi: Descartes è un uomo dotato di grande ingegno, rispetto al quale nessuno è maggiore nelle scienze geometriche e nessuno è più ingegnoso in fisica. Eppure, sottolinea Caramuel, le sue *Meditationes* sono state critichate da uomini dottissimi: «Mitto ad Te, Comes excellentissime, Cartesij Meditationes Metaphysicas, curiose discussas et examinatas. Cartesij inquam, quo in Geometricis scientiis nullus maior, et nullus ingeniosior in Physicis. Mitto, inquam, suspectas a doctissimis, et a doctissimis despectas». Non è chiaro se insieme alle *Meditationes* Caramuel inviasse anche le sue *Animadversiones*, infatti la

[702] L'amicizia fra i due pare confermata anche dalla richiesta di salutare il comune amico conte di Martinitz, che Caramuel rivolge a Marcus Marci nella lettera del 26 giugno 1644: «[…] et meo nomine comunem amicum Martinitzium Comitem saluere jubeas» (*Mathesis biceps*, cit. tomo I, p. 480).

[703] J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Theologia regularis*, tomo II, cit. p. 433. Cfr. anche J. A. TADISI, *Memorie della vita di Monsignore Giovanni Caramuel di Lobkowitz, vescovo di Vigevano*, cit. p. 70; J. VELARDE, *Caramuel vida y ombra* , cit., pp. 47-48.

[704] J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Perpendiculorum inconstantia ab A. Calignono excogitata, a P. Gassendi bona fide tradita, et pulchro commentario exornata, examinata et falsa reperta*, Lovanii, Typis Andreae Bouvetii, 1643. Cfr. *Mathesis biceps*, cit., tomo I, pp. 422-447.

[705] Cfr. *Descartes a Mersenne*, 30 maggio 1643 (B 395, p. 1758; AT III 674); J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Mathesis biceps*, cit., tomo I, pp. 520-562.

frase iniziale della lettera («Mitto ad Te […] Cartesij Meditationes Metaphysicas, curiose discussas et examinatas») risulta essere ambigua, nella misura in cui essa potrebbe far riferimento unicamente alla discussione e all'analisi delle *Meditationes* contenute nella *Disquisitio metaphysicae* di Gassendi, che, come ho mostrato sopra, costituisce l'edizione a partire dalla quale sono redatte le *Animadversiones*. L'*incipit* della lettera lascia dunque spazio a diverse ipotesi interpretative: una possibilità è che Caramuel volesse confrontarsi con Ignatio circa l'opportunità di scrivere egli stesso delle critiche contro le *Meditationes* cartesiane, da qui la richiesta esplicita di esprimere un giudizio su di esse; un'altra possibilità è che il conte di Martinitz fosse già al corrente dell'intenzione di Caramuel di scrivere contro Descartes e avesse tentato di distoglierlo da tale proposito, perché non stimava particolarmente Descartes, da qui l'elogio nei confronti di Descartes, quasi a voler giustificare l'opportunità di scrivere delle osservazioni contro la sua metafisica e la richiesta esplicita di leggere e giudicare le *Meditationes*. Infine, una terza possibilità: Caramuel con la lettera di cui è qui questione spediva congiuntamente le *Meditationes* di Descartes e le sue *Animadvesiones*. Forse la parte conclusiva della lettera potrebbe fornire delle indicazioni dirimenti a proposito, tuttavia essa è andata perduta. Le indicazioni contenute nella parte restante della lettera paiono andare nella direzione tracciata dalla seconda ipotesi di lettura. Infatti, Caramuel adduce tutta una serie di esempi attraverso i quali dà l'impressione di voler giustificare il fatto che le *Meditationes* di Descartes, nonostante la grandezza del loro autore, fossero state oggetto di così tante critiche. Il destino degli scritti, sottolinea Caramuel, dipende non tanto e non semplicemente dalle capacità del loro autore, quanto e soprattutto dalle capacità del lettore:

> *Pro captu Lectoris habent sua fata libelli. Sive bono scripti, sive colore malo.*
> Discursus elumbis et inanis, si propositus pluribus, tametsi eximiis, placebit necessario non-nemini; et sublimis alicui displicebit. nam praeter conspirationem impossibile, ut ingenia diversa in eamdem sententiam conspirent[706].

[706] *A Ignatio*, II *volume*, p. 21.

Inoltre, spesso, alla base di sentenze condivise, possono esserci giudizi diversi e, spesso, opposti. Caramuel fa l'esempio delle diverse confessioni religiose: Giudei, Cattolici, Luterani e Calvinisti pur ammettendo, talvolta, le stesse sentenze della Sacra Scrittura, dissentono sul loro significato. Talvolta, spiega Caramuel, anche dallo stesso dogma derivano corollari diversi:

> Sed neque ubi est eadem sententia, est idem sententiae iudicium, Sacrae Scripturae eadem verba nonnunquam Iudaei, Catholici, Lutherani, et Calvinistae admittunt; et tamen in significatione dissentiunt […] Sed et diversa nonnunquam Corollaria ex eodem dogmate. Potentiam Dei esse infinitam Christiani universi tenemus; et si roges, An possit Deus producere infinitum? negabit Petrus, asseret Paulus, et hoc ex eodem fundamento[707].

Per tutte queste ragioni, conclude Caramuel, non c'è da meravigliarsi se grandi uomini non abbiano un parere unanime rispetto alle cose che leggono. Caramuel fa l'esempio di tanti grandi autori della classicità i quali, però, nonostante la loro grandezza, non sono stati lodati in maniera unanime. Uno fra tutti, Cicerone, che scondo l'opinione della maggioranza era capostipite dell'eloquenza. Tuttavia, Poliziano era di tutt'altro parere. Gli esempi, arrivano a chiamare in causa anche autori cronologicamente più vicini a Caramuel, tra essi Torquato Tasso, che, pur essendo lodato da tutti, aveva avuto contro di sé l'Accademia della Crusca e Tycho Brahe[708], che, pur stimato da tutti gli astronomi, fu considerato da Claromontio un corruttore dell'astronomia:

> Cum igitur tale sit humanum iudicium, mirum non est, si Viris Magnis (alii omnes a suffragio exclusi) non aeque placeant, quae leguntur […] Cicero Antistes eloquentiae omnium sententia. Eum tanti Tulius Caesar suos ipsi de lingua Latina Commentarios inscripserit; et M. Terentius Varro, ut sua de eodem argumento scripta volumina ad eum miserit, ut approbationem eluderet

[707] *A Ignatius*, II *volume*, p. 22.
[708] Tycho Brahe (1546-1601) astronomo danese che propose una visione astronomica intermedia tra quella tolemaica e quella copernicana.

> aut extorqueret. Igitut Tulius, quantus est, stupidus et levis asseritur a Politiano […] In Tassi Poëtae Itali laudes omnes efundimur [sic]; et tamen Crusca (nomen Academiae est, a furfure quod italice sic nominatur, dicta, quod cribrandis et examinandis sublimium scriptorum operibus desudet) in eum prolixe semel et iterum exarsit, et numerosas invectivas prodidit. […] Quanti Thyconem omnes Astronomi, quanti Principes fecerint, quanti nunc faciant, norunt omnes, qui sciunt utiliter in Sydera tollere vultus, et tamen Claromontio, Viro doctissimo Astronomiae corruptor est[709].

Infine, Caramuel chiama in causa anche se stesso:

> Sed et ego […] Tibi Viro Maximo et Doctissimo dignus qui legar, et qui diligar […] etiam extra Europam ab amicis honoror; et tamen in multis etiam videor non placuisse eruditis[710].

Caramuel che pure è degno di essere letto e amato da un uomo grande e dotto come il conte di Martinitz e di essere onorato dagli amici anche fuori dall'Europa, in molte cose sembra non piacere agli eruditi. Pare, dunque, essere questo il destino dei grandi uomini, questo è senz'altro il destino di Descartes che, al pari degli altri grandi uomini citati da Caramuel, di cui Cicerone, Tasso e Brahe non sono che alcuni, ha suscitato giudizi contrastanti in merito alle sue dottrine. Nessuno è più grande di lui in geometria, nessuno più ingegnoso in fisica («Cartesij inquam, quo in Geometricis scientiis nullus maior, et nullus ingeniosior in Physicis»), sosteneva Caramuel nell'*incipit* della lettera, eppure le sue *Meditationes* sono state disprezzate da uomini dottissimi. Lo stesso Caramuel, che pure gli attribuisce un'autorità indiscussa nelle questioni di geometria e fisica, non mostra sempre la stessa riverenza in relazione alle questioni che attengono alla metafisica. Ma, come Caramuel

[709] *A Ignatius*, II *volume*, p. 24.
[710] *Ibidem* : «Tibi Viro Maximo et Doctissimo dignus qui legar, et qui diligar; Summis Europae Principibus summos favores debeo, etiam extra Europam ab amicis honoror; et tamen in multis etiam videor non placuisse eruditis».

sosteneva nella parte iniziale della lettera, è impossibile che ingegni diversi siano d'accordo sulla stessa sentenza.

Caramuel indirizza una lettera anche ai professori di Teologia dell'Università di Lovanio, che aveva conosciuto durante il suo soggiorno a Lovanio, con alcuni dei quali aveva stretto un'amicizia che lo avrebbe portato a rimanere in contatto epistolare con loro, una volta lascaiti i Paesi Bassi spagnoli (Adriaan Crommius, Ignace Derkennis[711], Ioannes de Jonghe[712], Ludovicus de Shildere, Franciscus de Cleyn[713]). Unitamente all[714]a lettera spedisce loro le sue *Animadversiones*, composte, come dice, durante il viaggio sulle Rive renane, riferendosi, presumibilmente al viaggio che da Disibodenberg, passando per Francoforte, lo avrebbe condotto a Kreuznach:

> Veteri confidens amicitiae, etiam Speculationes has transmitto, securus eadem a vobis benignitate exceptum iri, qua omnes meas. Contemplationes sunt mentis otiosae, in ipso itinere secundum littora Rhenana concepta; ad remorum fragorem, clangorem cornuum, inter spumam pulveremque navium et curruum elimatae. Instituuntur ut Demonstrationes Cartesianae severe examinentur, sciaturque utrum debeant tam grandi insigniri vocabulo.

Nelle *Animadversiones*, sottolinea Caramuel, le dimostrazioni cartesiane sono esaminate severamente, al fine di stabilire se sono degne di essere chiamate

---

[711] Cfr. J. A. TADISI, *Memorie di Monsignor Caramuel*, cit. , cap. XIX, p. 70 (Cfr. *supra*, p.). Una lettera di Der Kennis a Caramuel (15 gennaio 1640) è pubblicata in J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Theologia regularis*. *Tomus secundus. Nonam et Decimam partem complectens. Hoc est Regulares (Historica, Scholasticas, Morales, Iudiciales, Politicas). Epistolas, in dubiis gravissimis, vel a doctissimis Viris receptas, vel eisdem inscriptas*, Lugduni, Sumptibus Laurentii Anisson, 1665, pars decima, p. 307.

[712] Una lettera di Der Kennis a Caramuel (15 gennaio 1640) è pubblicata in J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Theologia regularis*, cit., pars decima, p. 308.

[713] Adriaan Crom (Adrianus Crommius) (1591-1651) appartenente all'ordine dei Gesuiti, fu professore di Sacra Scrittura a Lovanio dove formò insieme con Ignace Der Kennis e Jan De Jonghe una sorta di "triumvirato anti-giansenista". Fu amico di Caramuel i due rimasero in contatto anche dopo la partenza di Caramuel. Lucien Ceyssens lo ha definito "patriarche de l'antijansénisme"; Ignace Derkennis (Der Kennis) (Anvers 1589-Louvain 1656), appartenente all'ordine dei Gesuiti . Insegnò discipline umanistiche, matematica, filosofia e, infine, per dieci anni teologia a Lovanio. Si interessò del cartesianesimo. Ioannes de Jonghe (Dunkerque 1595- Anvers 1667), Gesuita fiammingo, fu amico di Caramuel durante il suo soggiorno a Lovanio, i due rimasero in contatto anche dopo la partenza di Caramuel; Ludovicus de Shildere (1606-1667), Gesuita dal 1624 sostenitore del probabiliorismo; P. Franciscus de Cleyn (1608-1669), Gesuita dal 1623.

[714]

dimostrazioni. Caramuel si sofferma anzitutto sulla dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali, la quale gli offre il pretesto per analizzare anche la concezione cartesiana della libertà, che, così come Caramuel aveva già sostenuto nelle *Animadversiones*, avvicinava pericolosamente Descartes all'eresia giansenista. Al riconoscimento della passività dell'intelletto, che scaturiva dalla dimostrazione cartesiana dell'esistenza delle cose materiali, infatti, secondo Caramuel corrispondeva il conseguente riconoscimento della passività della volontà. Tale implicazione teologica, spiega, anzi, il perché della scelta di trattare, proprio con i teologi di Lovanio, della dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali. La passività dell'intelletto in essa riconosciuta, costituiva, infatti, un punto delicato teologicamente, nella misura in cui, come vedremo, autorizzava un'interpretazione eterodossa della libertà e, dunque, della volontà.

La prima questione su cui Caramuel intende indirizzare l'attenzione degli amici di Lovanio è quella della dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali (*Meditationes*, VI *B Op* I 784-786; AT VII 79, ll. 6-27). Si tratta di una dimostrazione che Caramuel ritiene tanto lontana dall'eminenza di una dimostrazione da non considerarla neppure probabile: «Hanc demonstrationem Ingeniis totius Europae Cartesius proponit enucleandam, et ego tam longe a demonstrationis eminentia remotam hanc rationem demonstraturus sum, ut ne quidem probabilis mensura sit»[715]. Caramuel sembra muoversi qui all'interno dell'apparato terminlogico-concettuale delineato nelle *Animadversiones* e ancora operante nella lettera a Marci. La frase richiama alla memoria quella pronunciata nelle *Animadversiones in meditationem* VI, sempre a proposito della dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali: «Caecus sum, si haec demonstratio est, mihi videtur anilis fabulae fracta eccho [sic]»[716]. La posizione di Caramuel è molto netta: quella proposta da Descartes nelle *Meditationes* come una dimostrazione è quanto di più lontano ci possa essere dalla dimostrazione, tanto da non risultare nemmeno probabile.

Il giudizio su un recupero in chiave probabilistica delle *Meditationes* trova, quindi, un limite invalicabile su questo punto; e la lettera *ai Professori di Lovanio* è preziosa per definire, seppur negativamente, i contorni della *démarche* filo-cartesiana

[715] *Ai Professori di Lovanio*, II *volume*, p. 25.
[716] *Osservazioni contro le* Meditationes *cartesiane*, p. 236.

che prende forma nel carteggio sulle *Animadversiones*. D'altronde, anche nelle *Animadversiones*, la critica di Caramuel alla prova cartesiana era stata molto dura.

Le ragioni addotte da Caramuel sono, anche nella lettera ai teologi di Lovanio, numerose.

In primo luogo, il fatto che i sensi siano una facoltà passiva non costituisce un principio per sé noto. Molti, infatti, asseriscono che i sensi costituiscano una facoltà attiva e che la sensazione consista in un'azione:

> <u>*Primo*</u> Sensus esse facultates passivas non est principium per se notum. Multi enim probabiliter existimant esse facultates activas, et sensationem in actione consistere[717].

In secondo luogo, se si asserisce che la vista è una facoltà passiva, si dovrà riconoscere che anche l'intelletto è una facoltà passiva. Descartes, spiega Caramuel, concede questa conseguenza in *Meditatio* III dove, per provare l'esistenza di Dio, fa leva sul fatto che l'idea di Dio non ha potuto esser prodotta e infusa nella mente umana da nessuno oltre che da Dio stesso e asserisce, con ciò, la passività dell'intelletto, che riceve le idee. Tuttavia, sottolinea il teologo cistercense, Descartes una volta ammesso che l'intellezione è una virtù passiva, per non infirmare il mistero della Trinità, nel quale crede fermamente, avrà bisogno di altre meditazioni:

> <u>*Secundo*</u>, Si visus est pura passio, et facultas visiva est passiva potentia, sequitur et intellectum esse virtutem passivam, et intellectionem in passione consistere. Concedit consequentiam Cartesius, et praecipue tota Meditatione III. ubi ideo vult probari Deum esse, quia Dei idea a nullo praeter ipsum produci potuerit et menti humanae infundi. Sane si semel admittatur intellectionem esse virtutem passivam, novis Meditationibus indigebit Cartesius, ut Trinitatis mysterium, quod firmiter credit non infirmet[718].

[717] *Ai Professori di Lovanio*, II *volume*, p. 26.
[718] *Ibidem.*

La prova dell'esistenza delle cose materiali, nella misura in cui si fonda sul riconoscimento della passività dell'intelletto, ha, secondo Caramuel, delle ricadute in campo teologico, poiché porta alla negazione della Seconda e Terza Persona della Trinità. Già nelle *Animadversiones* Caramuel aveva toccato brevemente questo punto nel *Principium* IX delle *Animdversiones in meditationem* VI[719], adesso vi ritorna per esaminarlo in maniera più approfondita. Afferma Caramuel: «Si enim ad intellectionem verbi productio necessaria non est, nec ad intellectionem infinitam infiniti verbi productio. Ergo non datur verbum in divinis»[720]. Secondo la posizione della teologia tradizionale, condivisa da Caramuel, il Padre genera il Figlio intendendo se stesso, è, dunque, attivo. Ora, se si asserisce che l'intelletto finito, quando intende, è passivo e dunque non produce il verbo, ma lo riceve, con ciò stesso si si dovrà riconoscere che anche l'intelletto infinito è passivo[721]. Ma così facendo si negherà la seconda Persona della Trinità.

In terzo luogo, una tale dottrina dovrà applicarsi anche alla volontà. Se conoscere è patire anche volere è patire. Infatti, sostiene Caramuel, Descartes nella II *Meditazione* e nella IV, confonde la scelta con il giudizio:

> <u>*Tertio*</u> si cognoscere est pati, etiam velle est pati. Admittet procul dubio Cartesius, qui velle et nolle existimat esse iudicare, et electionem cum iudicio confundit, Meditationis enim II. numero 17. sic inquit, *Quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens*. Ecce velle et nolle cogitationi adtribuit, ac si idem esset affirmare quod velle, negare quod nolle. At clarius Meditationis IV. numero 12. ibi enim libertatem exponens cum iudicio coincidere existimat,

[719] Cfr. *supra*, p. 216-217.
[720] *Ai Professori di Lovanio*, II *volume*, p. 26.
[721] L'argomentazione si sviluppa poi ulteriormente: cfr. *ibidem:* «Probatur consquentia, quia illud, si datur, debet esse necessarium, non liberum contingensve; atqui eiusque processio necessaria non est, imo superflua est; ergo illud non est; Deus enim contingens aut superfluus non est. Probatur minor, quia vel illa intellectio generat Verbum qua intellectio est, aut qua divina. Non qua divinina; ergo qua intellectio: ergo, si qua intellectio omnis intellectio Humana et Angelica mentis verbum producit: ergo, siquidem asserente Cartesio eodem omnino modo de visione spirituali et corporea philosophandum est, verbum oculi, seu expressa obiecti qualitas etiam in visione producitur. Probatur minor. Quia si intellectio illa qua divina esset generatio, etiam volitio seu spiritus Sancti productio esset generatio, ipsa enim etiam divina est. Confirmatur; nam si ratio formalis, ob quam murus est disgregativus visus, est albedo, certum est quamcumque substantiam albedine praeditam esse similiter disgregativam: ergo, si ratio formalis ob quam intellectio illa non solum activa sed etiam generativa, aut potius actio et generatio est, asseritur esse divinitas, omnis obiecti intentionalis consequutio, si divinitate praedita, erit etiam actio et generatio: divina ergo volitio erit generatio ponderis, adeoque et pondus seu Spiritus Sanctus erit filius».

ait enim, *Tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus; vel potius in eo tantum quod ad id quod nobis ab intellecta proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum ita feramur, ut nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus*[722].

In *Meditatio* II Descartes aveva affermato di essere una cosa pensante, ossia una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina, inoltre, e sente. Nel passo in questione Descartes, spiega Caramuel, attribuisce il volere al pensiero; dunque, nella misura in cui rientra in esso dovrà essere considerata anch'essa passivo. Ciò, secondo il teologo cistercense, emerge ancora più chiaramente dalla IV *Meditazione* nella quale Descartes fa coincidere la libertà con il giudizio[723], e nella III *Meditazione*. Caramuel si richiama qui al passo di *Meditatio* III in cui Descartes procede a una classificazione delle idee[724] distinguendo, in relazione alla loro natura, tra due tipologie: le idee come immagini, che chiama idee in senso proprio; le idee come 'atti ulteriori', ossia quelle idee nelle quali all'oggetto percepito e all'atto percettivo, che ad esso si accompagna, si aggiunge un atto ulteriore, o di volontà o giudicativo[725]. In questo luogo, sostiene Caramuel, Descartes attribuisce all'intelletto il volere e il non volere e le altre volizioni. Ma, se volere fosse patire, sarebbe del tutto impossibile la processione dello Spirito Santo nelle cose divine e l'indifferenza della libertà nelle cose umane:

Et Meditationis III numero 11. dixerat, *Quaedam ex his (ideis) tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen*, *ut cum homine*, *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 cognitionis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector: et ex his (ideis) aliae voluntates seu affectus, aliae autem indiciia appellantur.*

[722] *Ai Professori di Lovanio*, II *volume*, p. 27.
[723] *Meditationes*, IV (*B Op* I 756; AT VII 57).
[724] *Meditationes*, III (*B Op* I 728, AT VII 36-37).
[725] Su questo passo Caramuel si era soffermato anche nelle *Animadversiones*. Cfr. *supra*, pp. 163-164.

> Ecce sibi semper Cartesius similis velle et nolle et volitiones reliquas adtribuit intellectui. Et quidem si velle pati sit, impossibilis omnino est Spiritus Sancti in divinis processio, et in humanis indifferentia libertatis. Ostendo divini ponderis impossibilitatem, quia ipsum non passive sed active producitur[726].

Dalla passività della volontà, dunque, scaturisce la negazione anche della terza Persona della Trinità.

Solo Lutero, sottolinea Caramuel, ha considerato la volontà una potenza passiva. Chemnitio nell'*Esame del Concilio di Trento* ha cercato di difendere il suo maestro mostrando che questa dottrina non era stata sostenuta da Lutero, ma gli era stata affibbiata dal Concilio di Trento[727]. Ma, rileva Caramuel, come che stiano le cose rispetto a Lutero, certamente la passività della volontà è stata afferma Descartes e condannata dal Concilio di Trento: «Fuerit Lutheri aut non, viderint alij, videtur tamen esse Cartesii, et tamen est condemnata in Tridentina Synodo ubi lego anathematizari, qui dixerint *liberum hominis arbitrium esse quid inanime et tantum passive se habere*»[728].

Ma, checché ne sia dell'intenzione di Trento, che, a giudizio di Caramuel, è comunque, abbastanza chiara, certamente non si può dare una libertà che sia passiva:

> Praeterea, quidquid sit de Tridentini mente, licet meo iudicio satis clara, passiva libertas dari nequit. Species enim, idea, aut quocumque alio nomine placeat vocare voluntatis actum, quem pondus Augustinus appellat, substantia in me non est, ergo vel est qualitas ut omnes fatentur, vel solummodo entitas aliqua modalis si creditur nostro Cartesio[729].

La specie, l'idea, o con qualunque altro nome piaccia chiamare l'atto della volontà, che Agostino chiama *pondus*, non è una sostanza in me; dunque, esso può essere inteso in due modi diversi, o alla stregua di una qualità, come tutti

[726] *Ai Professori di Lovanio,* II *volume,* p. 27.
[727] Cfr. *Ibidem*.
[728] *Ivi*, pp. 27-28.
[729] *Ivi*, p. 28.

riconoscono, o di un'entità modale, come ritiene Descartes. Tuttavia, sottolinea Caramuel, se si condivide la posizione di Descartes, si deve considerare la libertà come opposta non alla necessità, ma alla coazione:

> Ergo, siquidem contra Cartesium agimus, esto modus. At ipse nequit esse sine subiecto, sessio enim sine sedente et motus sine re mota conservari non possunt. Ergo non potest dari volitio, quae non sit actualiter recepta in voluntate; ergo ex hypothesi quod ipsa sit, recepta necessario est. Tunc sic. Actus voluntatis non est mihi liber qua producitur; quia vel non producitur a me, vel si a me, producere non est velle: atqui neque est mihi liber, qua recipitur, quia semel producto receptio necessaria est: ergo mihi liber non est, libertate inquam quae necessitati opponatur. Ergo ut plurimum erit mihi liber libertate a coactione, quam non sufficere vel invito Luthero et Calvino tenet Romana Ecclesia[730].

L'atto della volontà non si può dare senza un soggetto, dunque, non si può dare una volizione che non sia attualmente ricevuta dalla volontà. Ora, nell'ipotesi che essa sia ricevuta necessariamente, l'atto della volontà non sarà libero di quella libertà che si oppone alla necessità, ma, piuttosto, di quella libertà che si oppone alla coazione. Caramuel, come già aveva fatto *nell'Animadversiones in meditationem* IV, rileva che la dottrina di Descartes relativa alla libertà, ha delle pericolose ricadute in campo teologico, perché conduce a negare il libero arbitrio nell'uomo riducendolo a libertà da coazione. Caramuel coglie qui un punto delicato, per le sue ripercussioni teologiche, della dottrina cartesiana della libertà. Per rendersene conto, ci si potrà riferire all'intervento con cui, nel 1663, la *Censura romana*, ad opera di Giovanni Agostino Tartaglia, ritroverà in *Meditatio* IV l'eresia giansenista[731]: l'opposizione libertà-coazione richiama la terza proposizione condannata dalla bolla *Cum Occasione*[732]. E l'insistenza di Caramuel su questo punto si spiega facilmente: la pubblicazione dell'*Augustinus*, nel 1640, aveva riacceso un dibattito che da tempo

[730] *Ai Professori di Lovanio*, II *volume*, p. 28.
[731] Cfr. J.-R.ARMOGATHE – V. CARRAUD, *La prèmiere condamnation des Œuvres de Descartes,* cit., p. 114, nota n. 65.
[732] Secondo la terza delle cinque proposizioni in cui sarà condensata la dottrina di Giansenio, l'atto virtuoso è libero nella misura in cui è esente da costrizione esterna, non dalla necessità interna.

aveva visto contrapporsi gesuiti (molinisti) e domenicani sulla questione della libertà; e Caramuel, fervente critico delle posizioni gianseniste, che riteneva essere quanto di più lontano dalla tradizione biblica e cristiana era anche intervenuto in tale dibattito. Nel 1641, il cistercense aveva, infatti, preso attivamente parte alla disputa, tenutasi presso Università di Lovanio, avente per oggetto proprio la questione del rapporto fra grazia e libertà umana, nella quale aveva finito per prevalere la posizione dei gesuiti.

Ma non sono questi, agli occhi di Caramuel, i soli errori contenuti nella dimostrazione cartesiana. Caramuel conincia con l'anlizzarne la prima parte, che condensa in un sillogismo:

> *Est in me passive sentiendi facultas; atqui nullum illius usum habere possem ni daretur et facultas activa quae ideas produceret: ergo datur huiuscemodi activa facultas*[733].

Descartes sbaglia, in primo luogo, nel considerare come per sé noto che i sensi siano una facoltà passiva: «*Errat Cartesius cum supponit tanquam per se notum sensus esse facultates passivas*». Anche ammesso che la premessa maggiore del suddetto sillogismo sia per sé nota, la minore non potrebbe comunque essere concessa.

In secondo luogo, secondo il teologo cistercense, Descartes sbaglia nel ritenere per sé noto che i modi sono prodotti da qualche facoltà attiva:

> *<u>Assertum</u> II. Errat Cartesius, per se notum existimans, modos ab aliqua activa facultate produci.*

Ma, anche concedendo il sillogismo di cui sopra, la prova cartesiana resta invalida:

[733] *Ai Professori di Lovanio*, II *volume*, p. 28.

> Sed ne avari videamur, condonemus totum syllogismum viro bono et amico; non dum torquemur aut timemus.

In terzo luogo, Descartes sbaglia considerando per sé noto che tutte le cose che sono state fatte dall'uomo presuppongono un'intellezione. Infatti, l'uomo opera molte cose necessariamente, senza averne previa conoscenza:

> *Assertum III. Errat Cartesius per se notum asserens omnia, quae ab homine fiunt, intellectionem praesupponere*. Multa enim homo necessario operatur nulla cognitione aut advertentia praevia[734].

L'asserzione cartesiana, fa notare Caramuel, sarebbe vera se si riferisse ad azioni libere, ma chi asserisse che le idee sono prodotte dall'uomo, asserirebbe che esse non sono prodotte liberamente, bensì necessariamente. Caramuel si richiama alla distinzione, di origine aristotelica, fra due intelletti: uno agente che produce le specie (che Caramuel fa qui coincidere con le idee cartesiane[735]), l'altro paziente che le riceve. L'intelletto agente non produce le idee intendendo. Descartes, sottolinea Caramuel, si avvede di ciò e aggiunge: «*Omnia quae a me fiunt intellectionem praesupponunt; Idearum productio nullam plane in me intellectionem praesupponunt* [sic]: *ergo a me non fiunt»*.

Tuttavia, spiega Caramuel, Descartes ha visto la deboleza di questa ragione, e per questa ragione ne ha aggiunta un'altra: «*Nihil producitur a me, me invito; sed saepe etiam me invito ideae istae producuntur: ergo non producuntur a me»*.

In quarto luogo, Descartes sbaglia stimando per sé noto che nessuna cosa è prodotta dall'uomo stesso contro il suo volere. Caramuel fa l'esempio delle facoltà interne, le quali, come dice, esercitano le loro funzioni indipendentemente dal volere dell'uomo. La loro operazione naturale, dunque, non dipende dall'arbitrio umano:

---

[734] *Ai Professori di Lovanio*, II *volume*, p. 29.
[735] *Ivi*, p. 26: « […] ideas (Sic vocat Cartesius species)».

> <u>Assertum</u> *IV*. nempe*, Errat Cartesius per se notum existimans nullam rem produci ab homine ipso invito*. Errat quidem, quia vel te invito omnes internae facultates sua officia exercebunt; non enim a tua libertate dependet naturalis earundem operatio; quas tametsi nonnunquam vi impedire, nunquam arbitrio possis[736].

Rivolgendosi agli amici di Lovanio Caramuel chiede loro di considerare quante volte Descartes, nella pretesa di procedere evidentemente, si sbagli: «Videris igitur, quoties labatur noster demonstrator, quoties in prima bonarum litterarun principia et fundamenta impingat, ubi videri vult evidenter procedere». Descartes, incalza Caramuel, pur riconoscendo di avere le idee delle cose corporee, non si convince che le cose corporee esistono. Il cistrercense insiste, così, su un punto decisivo per Descartes, per il quale, una cosa è avere l'idea delle cose corporee, altra cosa è asserirne l'esistenza: la prima cosa, infatti, è un dato di fatto, la seconda, invece, richiede di essere dimostrata. Inoltre, il filosofo francese non ammette che tali idee possano essere divinamente infuse da Dio, poiché ritiene che se fosse Dio a immettere nell'uomo tali idee, questi sarebbe fallace. Caramuel, dal canto suo, non capisce perché Descartes ritenga che le idee delle cose materiali non possano venire da Dio: che cosa impedisce che siano anche esse divinamente infuse? Infatti, la spiegazione addotta da Descartes (se Dio producesse tali idee per sé immediatamente, o mediante una qualche creatura nella quale la loro realtà obiettiva fosse contenuta non formalmente, ma eminentemente sarebbe fallace), non lo convice:

> Sed ut detur has ideas rerum corporearum, quae in homine, ab illo non procedere, non convincitur dari res ipsas, quid enim impedit ideas illas divinitus infundi a Deo? Sed Cartesius insurgit. *Deus non est fallax; atqui esset fallax, si per se immediate, aut mediante aliqua creatura in qua earum realitas obiectiva non formaliter sed eminenter contineretur, huismodi ideas produceret: illas igitur non producit Deus*. Nego assumptum, et contra ille inquit, *Omnino*

[736] *Ai Professori di Lovanio*, II *volume*, p. 29.

manifestum est[737].

Infine, secondo Caramuel, Descartes sbaglia anche quando afferma come del tutto manifesto che Dio non possa infondere nei sensi le specie delle cose non esistenti. Non è forse Dio, si chiede retoricamente Caramuel, che produce nell'uomo l'idea di angelo? Dunque, infondere negli occhi umani le specie delle cose non esistenti non è ingannare o mentire:

> *Assertum V. Errat etiam Cartesius omnino manifestum affirmans non posse Deum sensibus species rerum non existentium infundere*. An-non saepe Angeli ab hominibus corporeis oculis sunt visi? Non-ne Tobias iuvenem splendidum stantem, praecinctum et quasi paratum ad ambulandum (Tob. 5. 5.) invenit, et ignorans quod Angelus Dei esset, salutavit eum, colloquentem audivit, ambulantem vidit; cum tamen nullus iuvenis esset? Quis ideam illius iuvenis in oculis Tobiae producebat? Non-ne Deus, qui fallax non est? Igitur non est fallere aut mentiri species rerum non existentium oculis humanis infundere[738].

Da ciò Caramuel conclude che non c'è niente che impedisca che Dio possa fare che non ci sia nessuna terra, nessun'aria, nessun'acqua, nessun fuoco, nessun etere, nessun animale, nessun uomo e che l'uomo ritenga invece che tutte queste cose esitono:«quid vetat, quod Deus possit facere quod nulla sit terra, nullus aër, nulla aqua, nullus ignis, nullus aether, nullum animal, nullus homo; et tamen multi mihi Raphaëles adsistant, qui putentur iuvenes, et mecum comedere, bibere, interagere, et conversari videantur?».

Sennonché, questa capacità era stata attribuita, da Descartes, all'inizio delle *Meditationes*, al genio maligno. Il fatto che Caramuel la chiami in causa proprio a conclusione dell'analisi della dimostrazione cartesiana dell'esistenza dei corpi sta a indicare che, per lui, il dubbio di *Meditatio* I non è stato affatto superato. Infatti, rivolgendosi ai professori di Lovanio, conclude:

[737] *Ai Professori di Lovanio*, II *volume*, p. 30.
[738] *Ibidem*.

Igitur a Cartesio res corporeas dari demonstratum non est.

Hunc placuit, Viri Eximij, discursum Cartesij discutere, ut clare et distincte videatis eum adhuc multis dubiis admissis nihil concludere etiam in materia clarissima, quam nemo prudens in dubium revocarit. Si dari res corporeas ab ipso demonstratum, etiam demonstratum simul est veteres iunioresque Demonstrationis essentiam ignorasse; sed hoc nimis dissonum, Cartesianos excursus esse evidentes negative, eo sensu quo non semel exposui[739].

Ritorna dunque la critica dello *stylus* delle *Meditationes*:i discorsi di Descartes sono evidenti negativamente, ragion per cui, Descartes, che ha ammesso molte cose dubbie, non ha dimostrato l'esistenza delle cose corporee. Chi affermasse il contrario, riconoscendo al filosofo francese di essere riuscito nel suo intento, ignorerebbe l'essenza della dimostrazione. Dopidiché Caramuel aggiunge:

Vos, si lubeat librum ipsum relegite, et si aliquid non iam demonstrative, sed fortiter concludi videritis mihi suggerite, vir enim iste licet Geometra, et quid Demonstratio ipsa sit maximopere sciens, sui obliviscitur et quid Demonstrationis intelligendum veniat nomine, cum primum Geometriae limites egreditur, omnino ignorat. Forte aliud est esse ingeniosum, aliud cautum. Utraque Ptolemaeus prerogativa praeditus, Cartesius prima. Mathesi ille operam diligentem navans, mentem suam a Theologiae et Physicae meditatione abduxit, quod illam nimis sublimem, hanc nimis humilem instabilemque iudicaverit[740].

Caramuel chiede ai professori di Lovanio di rileggere le *Meditationes* ed, eventualmente, di segnalargli altri punti in cui Descartes conclude non dimostrativamente.Descartes, sottolinea Caramuel, nelle *Meditationes* si dimentica di essere un geometra al punto da ignorare cosa si intenda con il termine dimostrazione. A questa affermazione fa seguire una serie di considerazioni che hanno lo scopo di

[739] *Ai Professori di Lovanio*, II *volume*, p. 30.
[740] *Ibidem.*

meglio chiarire il contenuto delle sue critiche: ciò che Caramuel contesta a Descartes non è certamente l'ingegno, ma la prudenza, una virtù, d'altronde, difficile da coltivare, come prova il fatto che essa sia mancata anche in tanti uomini insigni di cui Caramuel porta gli esempi. Descartes, per dedicarsi diligentemente alla *mathesis*, ha messo da parte le considerazioni teologiche e fisiche. È, infatti, proprio su tali considerazioni, ossia, sulle ricadute teologiche e fisiche delle dottrine metafisiche cartesiane che Caramuel si concentra nelle *lettere mss*:

> Forte aliud est esse ingeniosum, aliud cautum. Utraque Ptolemaeus prerogativa praeditus, Cartesius prima. Mathesi ille operam diligentem navans, mentem suam a Theologiae et Physicae meditatione abduxit, quod illam nimis sublimem, hanc nimis humilem instabilemque iudicaverit[741].

Essere ingegnoso, non significa essere anche cauto: a Descartes non manca l'ingegno, ma la prudenza. Egli per coltivare la *mathesis* giudicata «oltremodo sublime», ha trascurato le questioni teologiche e fisiche. Caramuel insiste, qui, ancora una volta sulla prudenza, una virtù che è mancata a Descartes e che, invece, come apprendiamo dal frammento di lettera *Multa praeter philosophorum* risulta essere fondamentale per Caramuel. Del resto, anche esulando da simili considerazioni, è certo che non si può piacere a tutti, come gli esempi di Agostino e Tommaso «miracolosamente dotti», mostrano molto bene:

> Doctissimus fuit Augustinus, et tamen in ipsamet disputatione gratiae scripsit multa quae absurda Manichaeis, Donatistis et Pelagianis visa. Multa etiam S. Thomas quae Augustino contraria, multa quae reprehenduntur ab Scoto. Non potuerunt ipsi, tametsi ad miraculum docti, universis placere, vix enim mortali concessum ut positionem statuat quae a nemine negari possit[742].

[741] *Ai Professori di Lovanio*, II *volume*, p. 30.
[742] *Ivi*, p. 31 Sull'impossibilità di raggiungere un consenso universale, Caramuel si sofferma anche nella lettera indirizzata al conte di Martinitz: cfr. *supra*, pp. 273-274.

La lettera si completa con un *explicit*, nel quale Caramuel chiede ai Professori di Lovanio, ai quali, dice, si sente legato anche dopo tanti anni, di ammonirlo qualora la sua opinione sulle *Meditationes* si riveli ai loro occhi sbagliata:

> Haec est sententia mea, et post plurium annorum vigilias non sum ita peritus ut aliter de Cartesiana Meditatione sapiam; vos ipsi, quibus et stadium maius, experientia maior, necnon notitia maior, si aliter, admonete; et siquidem adhuc absens vestrae doctrinae et eruditionis memoria ingenium periclitor et foveo.

Conclusioni

L'analisi delle *lettere mss* che ho qui offerto consente non solo di correggere, integrare, chiarire e approfondire i risultati cui sono giunti i non molti studiosi che, sino ad oggi, le hanno indagate, ma, anche, di restituire un'immagine del rapporto di Caramuel a Descartes più completa di quella desumibile dalla lettura dalle *Animadversiones*, anzi, di quel che delle *Animadversiones* oggi resta.

Un punto, più di ogni altro, è, a un tempo, certo ed importante: le *lettere mss* sulle *Animadversiones* lasciano intravedere con nettezza una significativa apertura, da parte di Caramuel, nei confronti della metafisica cartesiana. È qui necessario prendere le distanze dall'interpretazione proposta a suo tempo da Garcia, secondo cui le *lettere mss* «pretendono di essere un tentativo di spiegazione della necessità che lo stesso Caramuel ha di argomentare contro Descartes. Se Descartes avesse presentato le sue *Meditazioni* come "probabiles vel probabiliores", sarebbe stato degno di elogio; però nel presentarle come evidenti e dimostrative è necessario dimostrargli che di fatto non dimostra nulla». In realtà, la prospettiva che emerge da questi documenti è completamente differente, poiché in essi emergono due istanze ben diverse. Da un lato, in linea con l'impostazione programmatica delle *Animadversiones*, Caramuel continua fermamente a negare il valore dimostrativo delle dimostrazioni delle *Meditationes*: il *Leitmotiv* delle *Animadversiones*,

«Descartes non ha dimostrato nulla», è ribadito fermamente, e, anzi, diviene quasi, retrospettivamente, il manifesto programmatico di un'intera operazione, che accomuna quel trattato e le lettere, di trasmissione di una determinata immagine della metafisica cartesiana. Dall'altro lato, tuttavia, trova spazio, in misura decisamente maggiore rispetto alle *Animadversiones*, da cui pure certi spunti non erano assenti, un giudizio alquanto positivo non solo sull'ingegno di Descartes, ma sugli stessi argomenti metafisici delle *Meditationes*, di cui, ora, Caramuel sottolinea l'utilità una volta che vengano considerati non, secondo la pretesa di Descartes, come dimostrativi, ma come probabili. Così, da una parte, riemerge a più riprese la dimensione confutatoria propria alle *Animadversiones*, che, anzi, si radicalizza, tanto che conduce Caramuel ad asserire, andando persino oltre le stesse *Animadversiones*, a proposito della dimostrazione dell'esistenza delle cose materiali, che essa «è tanto lontana dall'eminenza di una dimostrazione da non essere neppure destinata a rimanere probabile»[743]. Dall'altra parte, Caramuel asserisce in modo esplicito che, se Descartes si fosse mosso nel campo della probabilità, la sua impresa avrebbe raccolto molti più consensi; non solo, ma si spinge, come abbiamo visto, sino a rivendicare, nella lettera a Nifo, l'opportunità di una composizione del sapere tradizionale con quello cartesiano e a riconoscere, nella lettera a Jongelino, la superiorità dell'autorità di Descartes rispetto a quella del sapere tradizionale: l'autorità di Descartes è, infatti, tale da rendere probabili cose che un tempo non lo erano state.

Ma la convivenza di queste due istanze è, per l'essenziale, pacifica, e non solo perché critica e giudizio favorevole si collocano su due piani diversi, grazie alla distinzione fra dominio della dimostrazione e dominio della probabilità, ma anche perché anche nelle *Animadversiones,* per quanto in certa misura celata dall'impostazione programmatica dello scritto, mirante a dimostrare che Descartes non ha nulla dimostrato, si intravedeva senz'altro un'apertura nei confronti della metafisica cartesiana, nel momento in cui, nelle *Animadversiones* contro la quarta meditazione, Caramuel si impegnava in una riformulazione, in chiave emendativa, di alcune tesi cartesiane. Da questo punto di vista, anzi, le *Animadversiones* consentono anche di identificare in modo più preciso ciò che, agli occhi di Caramuel, può essere recuperato, all'interno della metafisica cartesiana, all'ortodossia, una volta

[743] *Ai Professori di Lovanio,* II *volume*, p. 26: «[…] tam longe a demonstrationis eminentia remotam hanc rationem demonstraturus sum, ut ne quidem probabilis mensura sit».

considerato quale meramente probabile.

Soprattutto, è importante comprendere come la collocazione del valore della metafisica cartesiana al livello del probabile non implica in alcun modo una sua svalutazione. È che per Caramuel, in metafisica, questo è il massimo cui si può ambire. Così, proprio in uno dei loghi in cui Caramuel, ossia nella lettera a Richardelio, rivendicava l'utilità, in termini probabilistici, delle *Meditationes*, rilevava con forza come il probabilismo fosse la sola strada da seguire laddove non splende la verità, ossia, l'evidenza dimostrativa, come nel caso delle questioni metafisiche:

> Equidem Metaphysicas quaestiones tradidi; in quibus, si evidenter controversias deciderem, non Diputationes illas, sed Demonstrationes appellassem. Quaero, controverto, disputo; et non solum Demonstrationes non polliceor, sed vel a me olim vel ab alio inveniendas despero. Ubi veritas non affulget, verosimilioribus adsentior, sententiam probabili ratiocinio confirmo, quod si non esse evidens et demonstrativum probare velis, conaberis rem factam, et meam confirmare sententiam; id enim ipsum teneo et assero. Si Cartesius concludere voluisset probabiliter, et Meditationes illas suas permitteret haberi topicas, pauci contra, nec tamen ego ex ipsis[744].

Da questo punto di vista, e certamente nei limiti che ho sottolineato sopra, lo studio delle *lettere mss* consente, a mio avviso, non solo di constatare l'illegittimità di un'interpretazione in termini anti-cartesiani dell'operazione condotta da Caramuel sulle *Meditationes*, ma anche di poter parlare di un'accoglienza complessivamente positiva della metafisica cartesiana.

E non è tutto: questa conclusione, unita a quella, che traccerò nel capitolo successivo, sottolineando la decisa posizione filo-cartesiana assunta in più punti dal nostro autore in fisica, delineerà, complessivamente, un'immagine di Caramuel decisamente vicino al complesso della filosofia cartesiana, in metafisica e, ancor più in fisica, scienza nella quale alcune tesi cartesiane sono da accogliere non solo come probabili, ma anche come vere.

[744] *A Richardelio*, II *volume*, p. 13.

A Descartes, infatti, come Caramuel riconosce con Nifo, va senz'altro riconosciuto il merito di avere aperto una nuova via, innestandosi nella crisi del sapere tradizionale. Nella sua contrapposizione al sapere tradizionale, però, come il cistercense asserisce nel frammento *Multa praeter philosophorum*, il filosofo francese ha mostrato poca prudenza, una virtù che Caramuel riconosce, invece, a se stesso e che, secondo il cistercense, può essere coltivata solo assumendo un 'atteggiamento' probabilistico.

CAPITOLO IV

Metafisica e fisica cartesiana nei trattati e negli appunti manoscritti di Vigevano: *Hypophysica, Quaestiones* e altri scritti (1644-)

Fra i manoscritti su Descartes conservati a Vigevano, oltre alle *Animadversiones* e alle lettere, si trovano i seguenti testi:

- *Hypophysica*, un trattato sulla seconda parte dei *Principia* comprendente 10 questioni;
- *Selectiores quaestiones a variis Philosophis explicatae a Renato Cartesio, recognitae a I. Caramuel Lobkowitz*; un frammento manoscritto mutilo, nel quale, dopo il titolo e alcune righe introduttive, si trova una sola *quaestio* (*Quaestio* I. *De ideae definitione et causa*);
- *Quaestiones*, una serie di questioni non numerate sulle *Objectiones* e *Responsiones*;
- *Quaestio. Uter melius probet Dei existentiam Angelicus Doctor, an Cartesius?*, un testo, mutilo, che, riproduce, dopo due linee introduttive, un estratto delle *Objectiones* e *Responsiones Primae*.

Essi costituiscono l'oggetto di questo capitolo, nel quale ne analizzo il contenuto, cercando altresì di stabilire delle connessioni, sul piano storico e concettuale, con gli scritti analizzati nei due capitoli precedenti.
Poiché tali manoscritti contengono tutti riferimenti ai *Principia philosophiae*, pubblicati, come noto, il 10 luglio 1644, questa data deve essere considerata come il termine *a quo* per la loro datazione, mentre il termine *ad quem*, ad avviso di chi scrive, anche solo a motivo della non trascurabile ampiezza di questi materiali, va con ogni probabilità fissato almeno al 1645, ma potrebbe estendersi anche ben oltre; ragion per cui si è deciso di collocare questo capitolo per ultimo in questa tesi.

Tali manoscritti non hanno tutti la medesima importanza: fra di essi spicca senz'altro, come rilevava già Velarde, l'*Hypophysica*; ma accanto ad essa possono essere collocate indubbiamente, per la loro rilevanza, anche le *Quaestiones*.
Sono due testi che, insieme a quelli minori, consentono non solo di completare il quadro relativo alla critica e alla discussione della filosofia cartesiana da parte di Caramuel, ma anche di allargarlo.

Tale allargamento va in una direzione profondamente diversa da quella che caratterizzava le *Animadversiones* e, invece, molto più simile a quella delle *lettere mss*: da essi risulta chiaro, in effetti, che, nonostante la persistenza di numerose obiezioni contro la filosofia di Descartes, l'obiettivo di Caramuel non è quello di dimostrarne l'indimostratività. O, detto altrimenti, l'indimostratività di alcune tesi cartesiane costitisce solo uno dei motivi di fondo di un lavoro mirante, anzitutto, all'accertamento di ciò che della filosofia cartesiana può essere accolto. La critica va, qui, di pari passo, anzi, è subordinata, all'adesione.

In questo senso, l'operazione condotta da Caramuel in questi manoscritti va in una direzione complementare rispetto a quella in cui andavano le *lettere mss* sulle *Animadversiones*, che a loro volta, come s'è visto, allargavano il quadro offerto dalle *Animadversiones* stesse: quella, cioè, di un Caramuel fortemente vicino a Descartes. Anzi, questi documenti consentono persino di rafforzare questa immagine, perché attestano non semplicemente un giudizio positivo di Caramuel sulla filosofia di Descartes, ma, ben di più, l'assimilazione di un certo numero di tesi cartesiane e, come subito dirò, anche dell'ispirazione di fondo, almeno così come Caramuel la avverte, di tale filosofia, nella direzione di una riduzionismo che neutralizzi, o comunque limiti, la moltiplicazione delle entità proprie alla filosofia scolastica.
Prende forma concreta in questi testi, l'immagine, solo suggerita dalle lettere, di un Caramuel che fa sue dottrine cartesiane, pur nel contesto di un'operazione, d'altronde dichiarata, di adattamento, per così dire, di tali dottrine all'interno di una proposta filosofica propria, come risulta in modo cristallino soprattutto dall'*Hypophysica*.

L'incompletezza di questi materiali non consente di stabilire la misura dell'adesione caramueliana alla filosofia cartesiana, ma ne offre, nondimeno, una prova e degli esempi certi. Le pagine che seguono, attraverso un'esposizione di questi testi – forse in alcuni casi pedissequa, così richiesta, ci è sembrato, dalla loro

natura frammentaria e criptica – intendono documentarla nei dettagli, analizzando prima l'*Hypohysica*, poi le *Quaestiones*.

1. Il trattato dell'*Hypophysica*

Il manoscritto dell'*Hypophysica* è conservato a Vigevano, nel *Fondo Caramuel*, con collocazione busta 36, fascic. 26, esso risulta ben leggibile e tuttora in buono stato di conservazione.

La sua redazione è, come rilevavo, certamente successiva rispetto al 10 luglio 1644, data di pubblicazione dei *Principia philosophiae* di René Descartes e, dunque, anche rispetto al nucleo centrale delle *Animadversiones* e a gran parte delle *lettere mss*.

Esso ha per oggetto la seconda parte dei *Principia philosophiae* (1644) di Descartes, in cui, come noto, il filosofo francese si era occupato dei principi delle cose materiali «les vrais Principes des choses matérielle»[745], organizzando la trattazione in 64 articoli. Caramuel si sofferma sui primi sedici, in particolare gli articoli I, II, III, IV, VI, VIII, IX, X, XIII e XVI, escludendo con ciò gli articoli V, VII, XI, XII e XV.

Nel testo del manoscritto si trovano intercalati, a più riprese, diversi spazi bianchi. Tali spazi, che per Velarde proverebbero l'incompletezza contenutistica dello scritto, in realtà sono stati volutamente lasciati in bianco da Caramuel, in quanto dovevano semplicemente contenere delle citazioni letterali dei *Principia Philosophiae*. Ciò mi pare trovare conferma in due elementi riscontrabili nel manoscritto: le parole che immediatamente precedono gli spazi bianchi costituiscono citazioni dai *Principia*; a margine, in corrispondenza degli spazi bianchi, si trova la numerazione delle pagine dell'edizione dei *Principia* del 1644[746]. Inoltre, se si pensa alla procedura utilizzata nella redazione delle *Quaestiones*, si può ipotizzare che le parti bianche fossero state volutamente lasciate da Caramuel con l'intenzione di inserirvi, in un secondo momento, dei fogli con i passi dei *Principia*, i cui riferimenti venivano annotati a margine, al fine di identificarli con maggiore precisione.

Ciò che caratterizza l'originalità di questo testo è un'operazione ermeneutica preliminare all'interno della quale si inserisce l'esposizione dei singoli articoli: l'interpretazione della seconda parte dei *Principia philosophiae* nei termini di un

[745] *Lettre-Préface* (*B Op* I 2228; AT IX-2 14).
[746] Ai riferimenti marginali relativi alla seconda parte dei *Principia philosophiae*, del resto, ha accennato Leoncio Garcia. Cfr. L. GARCIA, *Caramuel e la critica a Descartes*, in P. Pissavino (a cura di) *Le meraviglie del probabile. Juan Caramuel*, cit., p. 56.

trattato di *ipofisica*. Ma cos'è l'iposofica? In tutto ciò che resta del trattato, non si trova una sola definizione del termine, ma è chiaro, sia in base all'etimologia, sia in base al contenuto dello scritto, che Caramuel intende per 'ipofisica' lo studio preliminare del principio fondamentale esplicativo di tutti i fenomeni naturali oggetto della fisica. In questo senso, secondo Caramuel, *Principia* II è un trattato di ipofisica, in quanto riduce la totalità dei fenomeni ad una sola entità, che Descartes identifica alla materia in movimento divisibile:

> Secunda principiorum parte Renatus Cartesius omnes Hypophysicas controversias exponit, omnesque ad unicam solam entitatem reducit, quam Materiam nominat, et esse in semper divisibilia divisibilem iudicat […] Hypophysices igitur obiectum ipso Renato iudice materia est mobilis, prout motuum diversorum capax[747].

L'*Hypophysica* caramueliana è scandita da due operazioni distinte e complementari, che risultano nitidamente nonostante l'incompletezza dello scritto.
In primo luogo, vi è un'interpretazione della fisica di *Principia* II nei termini di una dottrina preliminare alla fisica dei fenomeni particolari, basata sulla riduzione dei medesimi ad un unico principo. Ora, è chiaro che, da questo punto vista, i *Principia* di Descartes costituiscono per Caramuel un modello insuperabile, in quanto realizzano espressamente una tale operazione di riduzione, riconducendo tutti i fenomeni ad un unico principio, la materia. È, questo, il punto di massiva convergenza nei confronti di Descartes, che soggiace ed è presupposto all'assunzione (come anche alla confutazione) delle singole tesi cartesiane e che, con ogni probabilità, spiega l'interesse del cistercense nei confronti della seconda parte della fisica cartesiana.

Ma, in secondo luogo, questa convergenza si accompagna ad un dissenso che, prima ancora che su alcuni punti particolari, si produce proprio all'interno di questo accordo di fondo. Per Caramuel, infatti, prima della materia fisica, esistono dei principi ancor più fondamentali che costituisocno, propriamente, l'oggetto dell'ipofisica. La prima parte del trattato ha per scopo la loro esplicazione. Caramuel distingue, così, fra sussistenza, corpo e anima, ovverosia i tre principi sostanziali

747

positivi che si danno nell'uomo, dai quali derivano tre entità reali, *corporeitas*, *animeitas* e *suppositum*:

> Puto in Homine tria dari substantialia positiva principia, subsistentiam, Corpus, et Animam, quas [sic] sic coordino: corporeitas (B), animeitas (C), suppositum (A).

Dalla combinazione delle tre entità sopra elencate (*corporeitas*, *animeitas* e *suppositum*), risultano quattro composti: il corpo in concreto, l'anima assunta in concreto, l'umanità e, infine, l'uomo. Il corpo in concreto è un *suppositum* avente corporeità; l'anima assunta in concreto è un *suppositum* avente 'animità'. Entrambi i composti, spiega Caramuel, sono dei concreti ipofisici e differiscono dal concreto fisico, che si identifica con l'umanità, la quale è costituita da *animeitas* e *corporeitas* e manca del *suppositum,* ossia, di ciò che Caramuel considera la materia prima ipofisica. Infine, il composto risultante dalla congiunzione di tutte e tre le entità elencate (*suppositum*, *corporeitas* e *animaeitas*) è l'uomo, che è detto sostanza completa. Infatti, è composto, fisicamente, da materia e forma e, ipofisicamente, da sostanza e materia:

> Has tres reales entitates, sic denominatas singulatim, aliter et aliter connecto, et complexis alia et alia nomina adtribuo.
> Compositum resultans ex A et B, est suppositum habens corporeitatem, hoc est, corpus in concreto et hoc concretum vocatur Hypophysicum […] et differt a Composito Physico, id enim est coalitum Materia et Forma. Compositum resultans ex A et C, est suppositum habens Animeitatem, hoc est, Anima sumpta in concreto. Et hoc concretum Hypophysicum etiam nominatur. Compositum resultans ex B et C, hoc est Corporeitate et Animeitate, appellatur Humanitas, seu Natura humana. Et asseritur esse concretum physice, nam componitur Materia et Forma ; et abstractum hypophysice, nam est excisum a supposito. Et tandem, compositum ex A, B et C est suppositum habens humanitatem, hoc est, suppositum habens Corporeitatem et Animeitatem. Hoc

compositum est Homo, qui dicitur substantia completa, componitur enim physice materia et forma, et hypophysice substantia et materia[748].

Con il termine 'ipofisico' Caramuel intende indicare qualsiasi composto che, in quanto costituito da sussistenza ed essenza (ovvero supposito e supraposito, subnatura e natura, ipostasi e stasi), differisce dai composti fisici, che, invece, si compongono soltanto di materia e forma:

Hypophysicum, quo nomine intelligimus illud compositum quod ex subsistentia et essentia, supposito et superposito, Subnatura et Natura, Hypostasi et stasi resultat ; et differt a Composito Physico, id enim est coalitum Materia et Forma.

Per Caramuel il corpo in concreto, l'anima presa in concreto e l'uomo sono sostanze, sebbene solo nel caso dell'uomo si possa parlare di sostanza completa[749], nella misura in cui in esso si danno, al contempo, sussistenza ed essenza, materia e forma:

Homo, qui dicitur substantia completa, componitur enim physice materia et forma, et hypophysice substantia et materia.

La sussistenza, che costituisce la materia prima ipofisica, è l'entità che fa sì che un qualcosa possa essere considerato una sostanza: infatti, per il cistercense, oltre la sussistenza non c'è nulla di sostanziale. Nell'asserire ciò egli ritiene di essere d'accordo con la dottrina del *De coelo et mundo* di Aristotele, alla cui autorità si richiama esplicitamente:

[748] *Hypophysica*, II *volume*, p. 34.
[749] Si tratta di una tesi già difesa nella *Rationalis et Realis Philosophia*. Cfr. *R. R. Philosophia*, pa. 2, lib. 3, Prooemium (*De substantiae nomine, definizione, quiditate*), s. 1, disp. I, *De vocum aliquot Philosophica significatione*, p. 129: «substantia est duplex, completa et incompleta. Completa coalescit ex Natura et Supposito: sic homo est substantia completa; eius autem duae partes metaphysicae, nempe Suppositum et Natura, sunt substantiae incompletae: illud ut quod, natura ut quo».

> […] subsistentia materia prima hypophysica, asserimusque res inanimes (caelos, sydera, elementa, metalla, lapides; et tandem universas substantias non-vegetativas) esse meras substantias, et praeter materiam primam hypophysicam, seu subsistentiam, nil substantiale dicere. Sic sentio, et videor Aristoteli Stagiritae consentire, libro enim de Mundo sic ait, *Eorum, quae in aëre, alia sunt secundum speciem, et aliam secundum hypostasin*. Aër igitur, asserente Aristotele (et idem de reliquis elementis et corporibus inanimis dicendum est) est mera hypostasis, seu materia hypophysica, quae in varias emphases seu apparentias speciesve transfiguratur. Stet igitur omnes illas substantias, quae vegetativi gradus perfectionem non attingunt, esse incompletas hypophysice et praeter subsistentiam, aut materiam hypophysicam nihil essentialiter dicere : vocarique corpora incompleta et imperfecta, quia sunt partes corporis adaequati.

Richiamandosi ad Aristotele, che, come dice, aveva asserito che fra le cose che sono nell'aria alcune sono secondo la specie, altre secondo l'ipostasi, Caramuel intende sottolineare il fatto che le cose inanimate – tali sono i cieli, le stelle, gli elementi, i metalli, le pietre e, in generale, tutte le sostanze non vegetative – sono sostanze incomplete, giacché in esse, eccetto la materia prima ipofisica, ossia la sussistenza, non c'è nulla di sostanziale. In ciò Caramuel ritiene di concordare con lo Stagirita, che, nel *De coelo et mundo*[750], aveva considerato l'aria, al pari degli altri elementi e corpi inanimati, una mera ipostasi, ossia, materia ipofisica, che si trasfigura in diverse enfasi o apparenze o specie. Le cose inanimate, che non raggiungono la perfezione del grado vegetativo, sono per Caramuel, ipofisicamente parlando, delle sostanze incomplete, che al di là della sussistenza o materia ipofisica non posseggono nulla di essenziale e, in questo senso, sono da intendersi come corpi imperfetti.

È chiaro che la dottrina qui esposta da Caramuel non si trova come tale nei *Principia*, né può esservi ricondotta. Caramuel ne è perfettamente consapevole, poiché, passando all'esposizione dell'ipofisica (come appunto la chiama) cartesiana, dichiara esplicitamente di auspicare (*vellem*) che queste nozioni siano ammesse anche da Descartes, ma insiste, anche, sul fatto che il suo è solo un auspicio, e non

[750] Cfr. ARISTOTELES, *De coelo et mundo*, I, 1, 286 a 20.

una constatazione, in quanto probabilmente col nome di materia Descartes ha inteso solo la materia fisica:

> Hac doctrina praemissa, quam vellem admitti a Cartesio, ad eius Hypophysicam transeo. Consulto illud *vellem* posui, quoniam *Materiae* nomine physicam fortassis ille intelligit[751].

Caramuel, dunque, non nasconde la difficoltà della sua lettura: è probabile che Descartes abbia inteso la materia, oggetto della II parte dei *Principia*, come una materia fisica. Da questo punto di vista, quindi, è innegabile che Caramuel ritenga che le sue premesse ipofisiche costituiscano una sovrapposizione allotria rispetto al contenuto dei *Principia*.

Nondimeno, egli è assolutamente convinto, e lo dichiara anzi esplicitamente, che la diversità (*diversitas*) delle due prospettive non recherà alcun pregiudizio alla verità: quello che Descartes dice della fisica andrà, semplicemente, collocato sul livello preliminare dell'ipofisica, ed all'interno di esso sarà senz'altro valido:

> Sed haec diversitas non turbabit propositionum veritatem, si quod ille de physica, nos de hypophysica dicamus.

Occorre soffermarsi qui un momento sul senso dell'operazione di Caramuel, cercando di sottolineare tutto ciò che essa implica. Da un lato, innestando la trattazione di Descartes su un plesso ipofisico che intende estendere la sua validità dal semplice piano della materia fisica, presumibilmente – rileva Caramuel – il piano su cui si muoveva Descartes, a quello dell'ipofisica, ossia l'insieme di sussistenza ed essenza, Caramuel modifica in una maniera che più difficile sarebbe possibile pensare il senso dell'operazione cartesiana. *Principia* II è incorporato su una sorta di metafisica generale – intermedia fra la metafisica di *Principia* I, su cui Caramuel nulla dice e la fisica di *Principia* II – su cui si innestano i teoremi della fisica cartesiana. Ora, è vero che Descartes aveva contrapposto, almeno in un luogo, la II parte dei *Principia* alle seguenti, quale trattazione generale in opposizione a una

[751] *Hypophysica*, II *volume*, p. 35.

indagine dei fenomeni particolari, ma è chiaro che questa distinzione meramente descrittiva non ha nulla a che vedere con la ben più impegnativa operazione di Caramuel[752]. In secondo luogo, Caramuel finiva così col reintrodurre, nel cuore della filosofia cartesiana, nozioni tradizionali, quali appunto quelle di sussistenza ed essenza che Descartes aveva cercato sempre di neutralizzare; Caramuel, altrove così critico della metafisica scolastica, finisce con l'utilizzarne alcuni concetti chiave e, anzi, con l'incorporarli in una filosofia, quella cartesiana, che aveva sempre contrapposto a quella tradizionale.

Dall'altro lato, questa operazione, denuncia una significativa apertura, da parte di Caramuel, nei confronti di Descartes. In primo luogo, come accennavo, per la condivisione di quel progetto riduzionista che ai suoi occhi costituise il più profondo motivo di interesse nei confronti della fisica cartesiana. In secondo luogo, per la dichiarazione programmatica dell'adesione ad alcune tesi cartesiane, quale d'altronde sarà attestata inequivocabilmente dalla discussione dei singoli articoli.

Ne risulta, nel complesso, un'operazione sincretistica in cui si compongono la fisica cartesiana con alcune nozioni cardine dell'aristotelismo tradizionale. Non può non venire alla mente, qui, la lettera a Nifo, nella quale Caramuel suggeriva al suo interlocutore di *componere* il sapere tradizionale con quello cartesiano, rispetto alla quale questo trattato di *Hypophysica* suggerisce quale doveva essere la motivazione più profonda, al di là dell'adozione delle singole tesi: il riduzionismo cartesiano, che consentiva di limitare la moltiplicazione di entità proprie alla metafisica scolastica. La lettura del testo confermerà inequivocabilmente l'essenzialità di questa istanza per il progetto di Caramuel, ma anche i limiti che Caramuel impone a codesto riduzionismo.

La trattazione si sviluppa in dieci *quaestiones*, nelle quali sono riassunti ed analizzati altrettanti articoli della seconda parte dei *Principia*.

La questione I (*Quibus-ne rationibus rerum materialium existentia certo cognoscatur?*) ha per oggetto l'articolo I della seconda parte dei *Principia*, nel quale

[752] Cfr. *Lettre-Préface*, *B Op* I 2232 (AT IX-2 16): «Les trois autres parties contiennent tout ce qu'il y a de plus général en la Physique, à savoir l'explication des premières lois ou des Principes de la Nature, et la façon dont les Cieux, les Etoiles fixes, les Planètes, les Comètes, et généralement tout l'univers est composé; puis, en particulier, la nature de cette terre, et de l'air, de l'eau, du feu, de l'aimant, qui sont les corps qu'on peut trouver le plus communément partout autour d'elle, et de toutes les qualités qu'on remarque en ces corps, comme sont la lumière, la chaleur, la pesanteur, et semblables: au moyen de quoi je pense avoir commencé à expliquer toute la Philosophie par ordre, sans avoir omis aucune des choses qui doivent précéder les dernières dont j'ai écrit».

Descartes aveva dimostrato l'esistenza delle cose materiali. Si tratta di una questione sulla quale Caramuel si era già soffermato nelle *Animadversiones* e nelle *lettere mss* (*a Niphus* e *ai Professori di Lovanio*), il fatto che qui ritorni, ancora una volta, ad affrontarla dimostra l'importanza che essa rivestiva agli occhi di Caramuel e, con ciò stesso, la persistenza di alcune argomentazioni critiche, che ritornano anche in uno scritto che pare essere successivo rispetto al nucleo centrale delle *Animadversiones* e alle *lettere mss.*

Descartes, osserva Caramuel, vuole dimostrare in maniera certissima una verità che, in realtà, ritiene già esser certa. Secondo il cistercense, Descartes non vuole tanto chiedersi se esistono le cose materiali, ma dimostrarlo, ossia esaminare le ragioni che possano persuadere in modo certisismo di questa verità:

> Non quaerit Renatus Cartesius, an dentur materiales substantiae? Id enim certum esse supponit; sed vult examinare solummodo, rationes, quibus haec veritas certissime suaderi possit.

L'argomento utilizzato da Descartes per dimostrare l'esistenza delle cose materiali, come sappiamo già dalle *Animandversiones*, non convince affatto Caramuel. Nel *principium* IX delle *Animadversiones in meditationem* VI, infatti, egli aveva duramente criticato i principi su cui Descartes aveva strutturato la sua dimostrazione, ossia, la naturalità della *propensio* e il fatto che, qualora la propensione che porta a credere nell'esistenza delle cose materiali fosse falsa, Dio sarebbe ingannatore. Rispetto alle *Animadversiones*, qui, Caramuel sembra, però, voler dare rilievo a un altro punto: la certezza dell'esistenza delle cose materiali, lungi dall'essere metafisica è una certezza meramente fisica. È solo ricorrendo a quest'ultima che, secondo Caramuel, possiamo esser certi che si dà una materia divisibile e che i sensi non sono fallaci nelle loro percezioni:

> Sed haec ratio nil omnino convincit, supponit enim non posse divinitus fieri, ut videam colorem, qui nusquam est; nec ut audiam vocem, quae nusquam sonat; certum est enim hanc hypothesi [sic] certam non esse, nec ex ea aliquid concludi certo posse. Concludendum est igitur certum esse certitudine physica

dari materiam divisibilem, nec dari rationem aliquam quae vel leviter suadeat sensus decipi[753].

Che non si possa dare alcuna certezza metafisica, osserva Caramuel, risulta anche dal fatto, già rilevato nelle *Animadversiones*, che Dio può ingannarci facendoci ritenere di vedere, sentire, toccare stelle, uomini e alberi che in realtà non vediamo, sentiamo e tocchiamo affatto, facendo così in modo che ci inganniamo, senza, per questo, esser detto ingannatore:

Addendum debere Deo concedi virtutem, qua faciat me putare sydera homines et arbores videre audire tangere, et decipi; nec ideo ipse deceptorem dicendum.

La veracità divina, quale principio metafisico della prova in questione, dunque, non garantisce affatto la dimostrazione stessa, per la quale, secondo il cistercense, basta una certezza fisica. Ancora, una volta, e ciò in linea con le *Animadversiones*, nelle quali l'apporto della *veracitas* è completamente ignorato, Caramuel sembra non cogliere l'importanza che tale tesi riveste anche all'interno della dimostrazione dell'esistenza del mondo esterno, nella quale interviene a garanzia della *magna propensio*, che porta a credere nell'esistenza del mondo estreno, riabilitandone il valore epistemologico.

Nella questione II (*Quibus-nam rationibus cognoscatur corpus humanum Menti seu Animae, esse arcte coniunctum*), Caramuel si sofferma sulla prova dell'unione reale mente-corpo, la quale, a differenza della precedente (l'esistenza delle cose materiali), non era stata trattata nelle *Animadversiones* e nemmeno nelle *lettere mss*.

Descartes, nelle *Meditationes*, aveva fondato la tesi in questione sulle sensazioni di dolore, che proviamo quando il nostro corpo è ferito, e su quelle di fame e di sete, le quali dimostrano che la mente non si trova nel corpo come un pilota all'interno della sua nave, ma vi è strettissimamente congiunta, quasi commista[754]. Nei *Principia*, troviamo pressoché le stesse argomentazioni, senza, però, il riferimento all'esempio della nave. Inoltre, Descartes mette un accento particolare

[753] *Hypophysica*, II *volume*, p. 35.
[754] Cfr. *Meditationes*, VI (*B Op* I 788; AT VII 81, ll. 8-14).

sul fatto che la stessa mente è conscia che le sensazioni di dolore non provengono soltanto da se stessa, né tantomeno possono esserle riferite in quanto è una cosa che pensa, ma solo nella misura in cui è congiunta a qualcosa di esteso e mobile, che viene chiamato corpo[755].

Come nella questione precedente, Caramuel nega che Descartes sia riuscito a provare quello che si prefiggeva. L'unione mente corpo, infatti, non è una connessione fisica, ma metafisica, ossia fra forma e materia, al punto che lo stesso Platone, che pure negava il nesso fisico fra anima e corpo, asseriva fra di esse una congiunzione strettissima. Ne risulta che Descartes, che non ha provato che il corpo è una potenza sostanziale, ossia materia, e l'anima un atto sostanziale, ossia forma, non ha provato l'unione:

> Sed haec omnia sunt floccida, et nullius roboris […] nec tamen uniuntur nexu physico, qui quaeritur: Plato enim qui nexum physicum (nempe materiae et formae) inter Animam et Corpus negavit, arctissimam coniunctionem (imo penetrationem) admisit. Patet igitur non probari a Cartesio Corpus esse substantialem potentiam, et Animam substantialem actum; illud materiam, istam formam.

Ma non solo. Descartes, secondo Caramuel, non è riuscito neanche a provare che l'anima penetra il corpo, ossia l'esistenza di un'unione fisica, la quale, anzi, è supposta senza essere dimostrata:

> Sed nec videtur penetratio monstrari, nam si Petrus diceret Animam non distingui a corpore; si Paulus dari tres animas realiter distinctas; si Antonius corpus esse vestem Animae, sicut tunica corporis; si Franciscus Animam soli cerebro inesse, et reliquum corpus esse inanime; non video cur haec ratio convinceret, supponit enim quae deberet probare.

[755] *Principia*, II, art. II (*B Op* I 1774; AT VIII, 41, ll. 14-22).

La questione III (*An sensuum perceptiones nos doceant, quid revera sit in rebus, an potius quid prosit obsitve humano composito?*) ha per oggetto l'articolo III della seconda parte dei *Principia*, nel quale Descartes aveva riconosciuto che le percezioni dei sensi sono veritiere e, dunque, tali da avere un valore nella sfera pratica, seppur non all'interno di quella conoscitiva. I sensi, infatti, insegnano ciò che dei corpi esterni giova o, al contrario, è dannoso per il composto umano, ma non colgono caratteristiche oggettive dei corpi stessi. Per Caramuel la definizione di siffatta controversia è di fondamentale importanza, perché, se, in ottemperanza al principio per cui *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, non si vuole rendere vano il valore delle intellezioni, risulta fondamentale definire quello delle sensazioni:

> Est valde necessaria huius controversiae definitio; nam, si nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, frustra intellectiones discutiuntur, si sensationes ignorantur.

Ora, nella questione III, diversamente che nelle precedenti, Caramuel si dice d'accordo con Descartes, senza dover ricorrere ad alcuna 'aggiustamento' della dottrina cartesiana. I sensi, dice Caramuel, non percepiscono ciò che le cose sono, ma come queste producono in noi delle modificazioni (*afficere*):

> Et me quidem iudice est verissima haec Cartesij sententia, ego enim non percipio, quid res sit, sed quo modo me afficiunt [sic]. Cum enim tangor cultro, non percipio an sit ferreus, vel aureus sed an pungat vel vulneret; sic etiam cum aperio oculos non video quid sit res praesens et obiecta sed an disgreget vel congreget nervos opticos, qui visivi dicuntur.

È capitale, qui, sottolineare l'interpretazione offerta, da Caramuel, dell'asserzione cartesiana secondo cui le cose materiali ci divengono note non in se stesse, bensì attraverso la modificazione che esse esercitano su di noi. Caramuel, infatti, legge l'affermazione cartesiana nel senso dell'inconoscibilità della *res* in se

stessa: *Verissima haec Cartesij sententia, ego enim non percipio, quid res sit*; e questa esegesi sembra fortemente contrastante con la dottrina cartesiana.
Non stupisce, quindi, come immediatamente dopo, nella questione IV (*In quonam consistat substantiae materialis essentia*), dovendo fronteggiare l'identificazione cartesiana dell'estensione, percepita dall'intelletto, con l'essenza della materia, Caramuel accusi, su questo punto, Descartes di supporre come risolta la questione aperta nella questione precedente:

> Ut hanc ille Conclusionem persuadeat, Resolutionem Quaestionis praecedentis supponit[756].

Ma questo non è l'unico difetto della dimostrazione cartesiana. Per provarlo, Caramuel la riduce in forma sillogistica: l'essenza della sostanza materiale consiste o nella pesantezza o nella durezza; o nel colore eccetera o nell'estensione. Non consiste nella pesantezza, nella durezza, nel colore. Dunque, consiste nell'estensione:

> Totum Cartesij argumentum videtur ad hanc formam reduci. Substantiae materialis essentia vel consistit in pondere, vel in duritie, vel in colore, etc. vel in extensione. Non in pondere, non in duritie, non in colore etc. Ergo in extensione.

Secondo Caramuel, l'argomento di Descartes non è convincente, perché la premessa maggiore del sillogismo in questione sarebbe negata da quanti ammettessero la divisibilità delle cose spirituali o l'indivisibilità di quelle materiali. Infatti, se le anime dei bruti sono materiali e indivisibili, la divisibilità non appartiene al concetto di materialità. Allo stesso tempo, se le qualità spirituali e soprannaturali possono essere divise, la divisibilità non è una caratteristica esclusiva della materialità, ma una caratteristica comune al materiale e all'immateriale, al corporeo e all'incorporeo, al non spirituale e allo spirituale:

> Et quidem haec ratio non convincit, negant enim maiorem, quotquot admittunt res spirituales divisibiles, quotquot materiales indivisibiles, nam si animae

[756] *Hypophysica*, II *volume*, p. 36.

> brutorum sunt materiales et indivisibiles, non est divisibilitas de materialitatis conceptu. Et si qualitates spirituales et supernaturales dividi possunt, non est divisibilitas materialitatis character, sed aliquid materiali et immateriali, corporeo et incorporeo, non-spirituali et spirituali commune[757].

Caramuel, pur riconoscendo con Descartes che ogni cosa materiale è divisibile e ogni cosa spirituale indivisibile, non è disposto ad ammettere che la divisibilità o l'estensione appartengano all'essenza della cosa corporea. Infatti, i tomisti insegnano che tutta la materia è divisibile e, tuttavia, di per sé manca di parti e di estensione, che la divisibilità è un accidente fisico della materia e che l'estensione è un accidente della divisibilità:

> Quod si demus Cartesio omnem rem materialem esse divisibilem, et omnem spiritualem indivisibilem, non eo ipso dabimus divisibilitatem aut extensionem esse de essentia rei corporeae, cum Thomistae doceant omnem materiam esse divisibilem, et tamen secundum se carere partibus et extensione, et divisibilitatem esse physicum accidens materiae, et extensionem esse accidens divisibilitatis.

Caramuel conclude, così, che la materia è in se stessa indivisibile, in quanto costituita da molte materie indivisibili e che nulla è dimostrato in contrario da Cartesio:

> Puto igitur materiam ex suo conceptu esse indivisibilem, et ex multis materiis indivisibilibus coelescere materiam divisibilem nec quidpiam contra demonstari a Cartesio[758].

Il cistercense sembra, dunque, ammettere, contro Descartes (che nell'articolo XX della seconda parte dei *Principia*[759] lo aveva esplicitamente negato), l'esistenza degli atomi, i quali attestano, senz'altro, che la materia è costituita da parti più

[757] *Hypophysica*, II *volume*, p. 37.
[758] *Ibidem*.
[759] Cfr. *Principia*, II, art. XX (*B Op* I 1790; AT VIII 51, l. 13-52, l. 2).

piccole e può dunque essere divisa, ma questa divisione non può continuare all'infinito, giacché si arriverà ad una porzione di materia a sua volta non ulteriormente divisibile, l'atomo, appunto. Una scelta decisa a favore dell'atomismo, quindi pienamente in contrasto con la fisica dei *Principia*, la quale costituiva, su questo punto, agli occhi di Descartes, nient'altro che la dimostrazione apodittica dell'affermazione contenuta nella lettera a Plempius dell'ottobre 1637: vana è la filosofia che asseriva l'esistenza degli atomi e del vuoto[760].

Secondo Caramuel, è manifesto che la divisibilità non è un accidente fisico della materia e che, quindi, Descartes, nell'articolo IX della seconda parte dei *Principia*, si sbaglia. In esso il filosofo francese aveva asserito che la sostanza corporea, quando è concepita senza estensione o quantità, è concepita in maniera confusa, come se fosse incorporea[761]. Secondo Caramuel, tale asserzione è solo un illazione, che nasce da un pregiudizio:

> Hinc patet divisibilitatem non esse accidens physicum materiae […] Hinc patet decipi Cartesium Principiorum part. II num. 9 extistimans substantiam corpoream cum sine extensione seu quantitate concipitur, concipi tanquam incorpoream, haec enim illatio nascitur ex praeiudicio, quod impugno.

Caramuel, dunque, ripristina, qui, richiamandosi all'autorità del tomismo, contro Descartes, la tesi secondo cui l'estensione costituisce un accidente della sostanza corporea.

La questione V (*Quid sit quantitas?*) è costruita attorno all'articolo VIII della seconda parte dei *Principia*. Caramuel asserisce che la quantità continua differisce dalla materia come la quantità discreta dagli angeli e osserva che questa sarebbe la medesima posizione assunta da Descartes nell'articolo VIII, per cui la quantità non si distingue dalla sostanza estesa:

> Sane continua quantitas differt a materia, sicut discreta ab Angelis; non enim quattuor ob aliquam quantitatatem accidentariam et a se realiter distinctam sed

[760] *A Plempius*, 3 ottobre 1637 (B 127, p. 424; AT I 413, ll. 7-11). Sulla questione dell'impossibilità del vuoto, si veda, per esempio, *A More*, 5 febbraio 1649 (B 677, p. 2618; AT V 272, ll. 13-25).
[761] *Principia*, II, art. IX (*B Op* I 1780; AT VIII 45, ll. 8-16).

ob suas entitates. Consonat nostrae resolutioni Cartesius qui num. 8 sic ait [Quantitas a substantia extensa in re non 37.- A//[762].

Il ragionamento di Caramuel è criptico, ma, nella sostanza, ricostruibile agevolmente: nell'angelo, infatti, non si dà distinzione reale fra sostanza e quantità discreta; ne risulta che, attraverso l'omologazione del caso del rapporto quantità continua/materia al caso del rapporto quantità discreta/angelo, Caramuel mira a ridurre anche il primo rapporto ad un caso di assenza di distinzione reale. Di qui, la similarità con la posizione di Descartes[763].

A partire da tale questione, inizia a delinearsi l'ampio terreno di convergenza fra Caramuel e Descartes. Da qui in poi, a prevalere non è più la dimensione critica che percorreva le prime *quaestiones*. Caramuel sembra, piuttosto, interessato a sottolineare il suo apprezzamento e la sua condivisione delle tesi di Descartes. In talune *quaestiones*, addirittura, si trova solo il rimando ad alcuni articoli della seconda parte dei *Principia*, senza alcun commento aggiuntivo, ad indicare la piena assunzione, da parte di Caramuel, delle dottrine cartesiane. Sembra qui lecito poter parlare, a proposito dell'*Hypophysica*, di un trattato costruito, almeno in parte, per assunzione e incorporazione delle tesi cartesiane.

In questi luoghi dell'opera si delinea, così, una decisa continuità col progetto delle *lettere mss*, quello, cioè, di un recupero della filosofia cartesiana; recupero lì operato, in via probabilistica, in metafisica, qui, senza una tale restrizione, in fisica.

La convergenza con Descartes è particolarmente netta nella questione VI (*De Spatio, interno Loco, et Vacuo*). In essa il cistercense afferma che spazio, luogo interno e vuoto sono connessi in modo necessario, né possono essere separati l'uno dall'altro. Nell'asserire ciò, egli si richiama esplicitamente all'articolo X della seconda parte dei *Principia*, nel quale Descartes aveva affermato che fra lo spazio o luogo interno, e la sostanza corporea in esso contenuta vi è una distinzione di pura ragione: l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità, che costituisce lo spazio, è la stessa che costituisce il corpo, fra di esse vi è, però, una differenza concettuale: mentre l'estensione del corpo, che è singolare, muta al mutare del corpo, l'estensione dello spazio, che è generica o generale, non muta al mutare del corpo in essa

[762] *Hypophysica*, II *volume*, p. 37.
[763] *Principia*, II, art. VIII (*B Op* I 1778; AT VIII 44, l. 19-45, l. 7).

contenuto. Caramuel rileva che Descartes parla dello spazio 'con grande abilità', accogliendo senza restrizioni le tesi dell'articolo e, anzi – come attesta il rinvio a margine – anche quelle degli articoli successivi, fino al XII (38- A//ad 40):

> Haec tria merito coniungi debet, sunt enim necessario connexa, nec possunt mutuo separari. Sumo ab spatio initium, quod a Cartesio ad miraculum bene depingitur. Sic ait num. 10 [In re non differunt spatium sive Locus internus 38- A//ad 40//>

Anche le due questioni successive attestano l'assunzione, da parte di Caramuel, delle tesi cartesiane.

La questione VII (*De Loco externo*) si limita a rinviare all'articolo XIII, in cui Descartes aveva sostenuto che i nomi di luogo e spazio non significano nulla di diverso dal corpo che diciamo essere nel luogo, ma ne designano grandezza, figura e posizione fra gli altri corpi[764]:

> Sic Renatus Cartesius. [Nomina Loci aut Spatij, ait num. 13 non significant 40 ad //

La questione VIII (*De Vacuo. Quod sit? An dari possit?*) rinvia all'articolo 16, in cui Descartes aveva affermato la contraddittorietà del vuoto:

> Summa doctrinae consequentia Renatus Cartesius satisfacit. Num. 16 sic inquit [Vacuum philosophico more sumptum, hoc est, in quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est, ex eo quod extensio spatij 42 - A//[765].

Qui, Caramuel non solo dichiara esplicitamente il suo accordo con Descartes: non si dà il vuoto, ma annuncia altresì l'opportunità di un'esplicazione della dottrina di Descartes in proposito, onde evitarne un possibile fraintendimento:

[764] *Principia*, II, art. XIII (*B Op* I 1782; AT VIII 47, ll. 6-28).
[765] *Hypophysica*, II *volume*, p. 38.

> Haec Cartesius, docte et acute. Ut autem ipse intelligatur, et aequivocationi locus desit, notandum est

Il chiarimento qui annunciato è offerto dalle questioni successive, che, dunque, costituiscono, indirettamente, anche un approfondimeno dell'articolo 16. Così, nella questione IX (*De Condensatione et Rarefactione*) Caramuel, dopo essersi occupato, nelle due questioni immediatamente precedenti, del luogo e dello spazio, si sofferma sulla spiegazione della condensazione e rarefazione, che qualifica come 'accidenti' della materia estesa:

> Materiam extendi in loco vidimus, et quid sit spatium quod occupat, locus [sic] in quo est et magnitudo [sic] qua exenditur, examinavimus, superest rarefactionem et condensationem, quae sunt extensae materiae accidentia explicare.

Secondo Caramuel, l'importanza del contributo di Descartes sulla questione sta nell'avere individuato la vera ragione formale della condensazione e della rarefazione. Infatti, è certamente vero che un medesimo corpo è rarefatto in un luogo maggiore e denso in un luogo minore, ma il vero problema è quello di comprendere la ragione formale che lo dilata o lo contrae. Per risolvere la questione, Caramuel rinvia all'articolo VI della seconda parte dei *Principia*:

> Sane idem corpus rarum esse in maiore loco, et densum in minorem certum est, incerta tamen ratio illa formalis, quae id dilatat aut contrahit. Cartesius num. 6 sic discurrit. [Quantum ad Rarefactionem et Condensationem 36- A[766].

Nell'articolo in questione, Descartes aveva chiarito che nella rarefazione e nella condensazione non avviene altro se non un mutamento di figura, che non implica in alcun modo la variazione quantitativa del corpo. Uno stesso corpo, dunque, conserva la medesima estensione sia che sia condensato, sia che sia

[766] *Hypophysica*, II *volume*, p. 38.

rarefatto: a mutare, infatti, è soltanto lo spazio occupato, che nel caso del corpo rado sarà maggiore, perché gli intervalli che esistono fra le sue parti sono riempiti da altri corpi. Descartes aveva addotto quale esempio quello della spugna, la quale, quando è gonfia d'acqua non è più estesa di quando è asciutta, ma, più semplicemente, avendo i pori dilatati, si estende su uno spazio maggiore[767].

Caramuel si dice d'accordo, ancora una volta, con la spiegazione di Descartes, che dichiara probabilissima e di cui rileva il successo ricevuto all'interno della stessa scolastica:

> Haec Cartesij opinio probabilissima est, et hodie a plurimis in schola defensa ; at crediderim praeter hanc Rarefactionem dari etiam aliam entitativam, quam argumenta plurima demonstrant, quibus Cartesius non satisfacit.

Su questo punto Caramuel avanza, timidamente, una riserva: accanto alla rarefazione fisica ne esiste una metafisica, come provano diversi argomenti ai quali Descartes non dà risposta.

Il manoscritto dell'*Hypophysyca* si arresta sull'*incipit* della questione X, nella quale, come si evince dal titolo e dalle uniche due righe iniziali («*De compositione Continui*. Materia continua est, extensa est, et divisibilis, sed in quas partes?»), Caramuel avrebbe dovuto occuparsi della composizione del continuo e, forse, meglio chiarire la propria posizione sulla divisibilità della materia, che, stando alle dichiarazioni contenute nella questione IV, sembrava essere opposta rispetto a quella cartesiana. In essa Caramuel sembra, infatti, alludere all'esistenza degli atomi («Puto igitur materiam ex suo conceptu esse indivisibilem, et ex multis materiis indivisibilibus coelescere materiam divisibilem») e, dunque, a una struttura atomica della materia, che era, invece, stata negata da Descartes. Quest'ultimo, nell'articolo XX della seconda parte dei *Principia*, aveva, infatti, dimostrato che non si possono dare atomi, in base alla seguente argomentazione: non si danno parti di materia indivisibili, poiché, se ve ne fossero, esse, essendo estese, dovrebbero, a rigore, essere divisibili in parti più piccole. Se anche Dio avesse stabilito che qualche parte di materia fosse indivisibile, essa non sarebbe comunque indivisibile per natura, poiché Dio potrebbe sempre dividerla ulteriormente, in caso contrario, la sua potenza

[767] *Principia*, II, art. VI (*B Op* I 1776-1778; AT VIII 43, ll. 21-26).

ne verrebbe diminuita, ma ciò non è affatto possibile[768]. Secondo Descartes, dunque, anche nell'ipotesi che l'uomo non disponga della capacità di cogliere o di operare egli stesso una divisione infinita della materia, essa può, senz'altro, essere operata da Dio, in virtù della sua potenza.

Si tratta di un principio, quello della negazione degli atomi, che si radica proprio sull'identificazione della materia con l'estensione, ossia, sul principio cardine delle fisica cartesiana, il punto specifico costituisce, dunque, un significativo punto di dissenso rispetto a Descartes, in linea con altri luoghi in cui Caramuel critica le dimostrazioni cartesiane, considerandole prive di certezza, poco solide o, ancora, poco convincenti (*quaestiones* I-IV). Tuttavia, nell'*Hypophysica*, a prevalere è l'apprezzamento delle posizioni cartesiane: Descartes, in linea con l'operazione condotta nelle *lettere mss*, e, anzi, ancor più che in esse, diventa una vera e propria autorità, che si è espressa con grande abilità (*quaestio* VI), in maniera probabilissima (quaestio IX) e, anzi, a volte, addirittura verissima (*quaestio* III). Un'autorità, alle cui posizioni, come abbiamo visto, il cistercense spesso si richiama senza aggiungere precisazione o correzione alcuna, come a voler riconoscere, se non altro implicitamente, che in talune questioni (spazio, luogo esterno, contraddittorietà del vuoto, rarefazione e condensazione) non si possa che essere 'cartesiani'.

Secondo Leoncio Garcia, al manoscritto dell'*Hypophysica* deve essere collegato un frammento manoscritto mutilo, anch'esso conservato a Vigevano. Si tratta del frammento intitolato, *Selectiores quaestiones a variis Philosophis explicatae a Renato Cartesio, recognitae a I. Caramuel Lobkowitz* (*Fondo Caramuel*, busta 36, fascicolo 26), che, secondo Garcia, costituirebbe la seconda parte dell'*Hypophysica*[769]. Tuttavia, tenuto conto di quanto dimostrato di recente da Igor Agostini[770], che ha mostrato come il frammento delle *Selectiores quaestiones* risulti 'separato' fisicamente, oltre che concettualmente da quello dell'*Hypophysica*, ritengo più plausibile un'altra ipotesi e, cioè, che il frammento delle *Selectiores quaestiones* costituisse, piuttosto, la parte introduttiva delle *Quaestiones*, delle quali prolunga, anche al di là del titolo, peraltro affine, l'ispirazione di fondo. Nelle *Selectiores quaestiones* Caramuel intende propore un riesame delle *Objectiones* e *Responsiones*, muovendo dalla scelta di alcune questioni proposte a Descartes da vari

[768] *Principia*, II, art. XX (*B Op* I 1790; AT VIII 51, l. 13-52, l. 2).
[769] Cfr. L. GARCIA, *Caramuel e la critica a Descartes*, in P. Pissavino, cit., p. 56.
[770] I. AGOSTINI, *Les manuscrits cartésiens de Juan Caramuel y Lobkowitz*, cit. , p. 9, nota n. 28.

filosofi che dovevano essere analizzate insieme alle risposte fornite dal filosofo francese.

Nel manoscritto, però, dopo il titolo e alcune righe introduttive, si trova una sola questione (*Quaestio* I. *De ideae definitione et causa*), la quale, presumibilmente, costituiva o, almeno, avrebbe dovuto costituire, soltanto la prima di un gruppo di questioni. L'unico elemento che, in certa misura, potrebbe risultare discordante rispetto alla mia ipotesi e, che, invece, si mostra compatibile con quella proposta da Garcia, è costituito dal fatto che le *Quaestiones* non siano numerate, mentre la prima delle *Selectiores quaestiones* (*Quaestio* I. *De Ideae definitione et causa*), presenta, e questo in linea con l'H*ypophysica,* una numerazione in cifre romane[771]. Ma questo è anche l'unico dato a favore della tesi di Garcia. Per il resto, tutto lascia pensare che il frammento delle *Selectiores quaestiones* costituisse la parte introduttiva delle *Quaestiones*, alle quali pare concettualmente legato.

L'edizione delle *Meditationes* a partire dalla quale sono esaminate *Objectiones* e *Responsiones* è, poi, come nelle *Quaestiones*, la seconda, pubblicata ad Amsterdam nel 1642:

> Prodierunt Amstelodami anno MDCXLII apud Ludovicum Elzevirium Obiectiones in Medittaiones Cartesianas.

La questione *De ideae definitione et causa*, la sola che ci è pervenuta, riguarda il problema della plurivocità del termine *idea*, sul quale Caramuel si era già soffermato nelle *Animadversiones* e che ora intende riconsiderare alla luce delle *Objectiones* e *Responsiones* I, con lo scopo di rendere noto il punto di vista di entrambe le parti coinvolte, l'obiettante (Caterus) e il rispondente (Descartes):

> […] et primo loco in arenam discendi eruditus Theologus, qui urbanissime eloquitur, et aliquas instantias proponit, quibus eum respondeat Cartesius, proderit objectiones et responsiones recognoscere, ut utriusque (opponentis et reponentis) ingenium cognoscatur.
> Quaestio I *De Ideae definitione et causa.* Ideae voces delectatur Cartesius, sed quia varie eam usurpat, dubitare merito quis posset quid Ideae nomine

[771] Cfr. II *volume,* p. 40.

significetur. Ut discat id ipsum Theologus, qui primas obiectiones scripsit, sic dis-

Descartes, sottolinea Caramuel, è tanto 'appassionato' del termine di *idea*, da usarlo in una gamma molto ampia di significati, ciò che rende ragionevole dubitare del significato che egli attribuiva ad esso. Caterus, che Caramuel richiama esplicitamente, si rivolse a Descartes interrogandolo esplicitamente su che cosa questi intendesse con il termine *idea*[772]. Ma il testo di Caramuel si interrompe, purtroppo, proprio con la citazione delle parole di Caterus.

Benché mutilo, il manoscritto delle *Selectiores quaestiones* riveste una significativa importanza, poiché mostra che Caramuel, in linea da un lato con alcuni motivi delle *Objectiones* (penso soprattutto ad Hobbes[773]), ma anche anticipando critiche che esploderanno negli sviluppi delle polemiche anticartesiane[774], avesse non solo, come già nelle *Animadversiones*, denunciato l'equivocità nell'uso cartesiano del termine 'idea', ma intendesse occuparsi del problema in modo più approfondito di quanto non avesse fatto in quella sede, dove la sua argomentazione non era sviluppata in modo tematico, ma si dipanava all'interno di una critica più generale, rivolta al vocabolario delle *Meditationes* nel suo insieme.

[772] Cfr. *Objectiones* I (*B Op* I 802; AT VII 92, ll. 13-15).
[773] Cfr. *Objectiones* III (*B Op* I 920; AT VII 180, ll. 24-29).
[774] Cfr., in proposito, I. AGOSTINI, *L'idea di Dio in Descartes*, cit., p. 163 e nota n. 136.

2. Le *Quaestiones*

Il *ms* delle *Quaestiones* è costituito da una serie di questioni non numerate in cui sono inseriti, attraverso 21 *becquets* a stampa (con correzioni e/o aggiunte manoscritte) e 1 *becquet* manoscritto, alcuni passaggi delle *Objectiones e Responsiones primae, secundae, quartae, quintae* e *sextae*.

I *becquets* a stampa sono stralciati da un esemplare dalla II edizione (1642) delle *Meditationes de prima philosophia*.

Talvolta, all'inserimento del testo segue il commento da parte di Caramuel.

Le *Quaestiones* sono databili, presumibilmente, luglio1644[775], mancano, infatti, indicazioni esplicite in tal senso. La loro redazione, come mostrerò nel seguito, pare essere successiva al 10 luglio 1644; come sembra potersi concludere in base ad un riferimento alla pubblicazione dei *Principia philosophiae* di René Descartes, presente nella *quaestio De animabus brutorum*[776] e all'attenzione rivolta ad alcune questioni affronatate nella seconda parte *dei Principia.*

Caramuel ritorna sulle *Meditationes* cartesiane per soffermarsi, questa volta, sull'analisi critica delle *Objectiones* e *Responsiones*. Questa estensione costituisce l'originalità di tali scritti, a motivo dell'assenza, che sopra rilevavo, di ogni discussione, sia nelle *Animadversiones*, sia nelle *lettere mss*, del dibattito di obiezioni e risposte. L'attenzione rivolta da Caramuel ad *Objectiones* e *Responsiones* attesta, a un tempo, da parte del cistercense, la persistenza dell'interesse nei confronti della metafisica cartesiana, ma anche, forse, il riconoscimento dell'incompletezza dell'approccio delle *Animadversiones*.

Le *Quaestiones* sembrano, quindi, configurarsi come un tentativo di offrire una trattazione più ampia della metafisica cartesiana, che tenga conto anche degli sviluppi contenuti nelle risposte dell'autore, d'altronde, come noto, raccomandati da Descartes nella *Praefatio ad lectorem* delle *Meditationes*[777].

---

[775] Mi discosto qui dalla datazione proposta da Igor Agostini, il quale ha fissato come termine *a quo* il 1642, in base alla considerazione del fatto che i *becquets* a stampa e i numeri di pagina cui Caramuel rinvia sono quelli della seconda edizione delle *Meditationes* (I. AGOSTINI, *Les manuscrits cartésiens de Juan Caramuel y Lobkowitz*, cit. , p. 9, nota n. 26).

[776] *Quaestio. De animabus brutorum*: «Hucusque ille; et forte ex motivis gravissimis quae suo tempore Deo dante in Philosophia quam promittit videbimus». Cfr. II *volume*, p. 50.

[777] *Meditationes*. *Praefactio* (*B Op* I 692; AT VII 10, ll. 20-23).

Probabilmente all'origine di questo 'perfezionamento' vi fu la lettura, questa volta completa, della seconda edizione delle *Meditationes*[778], lettura che, con ogni probabilità (come sembra potersi concludere in base al riferimento, cui accennavo sopra, alla pubblicazione dei *Principia*, contenuto nella *Quaestio De animabus brutorum*, oltre che dall'attenzione rivolta alle questioni della superficie e dell'indivisibilità, che erano, appunto, trattate diffusamente nella seconda parte dei *Principia*), fu successiva a quella dei *Principia philosophiae* e, magari, incoraggiata proprio da alcune questioni in essi affrontate. La lettura dei *Principia* sembra, dunque, poter costituire, a tutti gli effetti, la causa prossima di un 'rinnovato' interesse per le *Meditationes*, alle quali occorreva rivolgersi, per esempio, per cogliere le implicazioni teologiche della concezione cartesiana della superficie, quale modo dei corpi.

Nella questione *De superficie. An detur? Et quid ipsa sit?* Caramuel, dopo poche righe iniziali, nelle quali sottolinea la difficoltà della problematica, qualificandola, anzi, come una delle più complesse della filosofia, rinvia, senza alcun commento aggiuntivo, al settimo scrupolo delle *Objectiones* VI e alla relativa risposta di Descartes:

> Merito Libertus Fromondus controversiam quae de continuo est, inscripsit Labyrinthum quia vix altera in tota Philosophia intricatior. Circa superficiem in sextis objectionibus septimus scrupulus propositus fuit hisce verbis […][779] Respondet Renatus Cartesius […][780].

Libert Froidmont[781], sottolinea Caramuel, ha giustamente intitolato la controversia sul continuo un *Labirinto*[782]. Ora, il fatto che proprio a proposito di essa

---

[778] Come dimostrano sia i *becquets*, sia alcuni numeri di pagina cui Caramuel rinvia (Cfr., per esempio, le *Quaestiones: Quaestio. An nihil in effectu sit quod non sit in causa* e *Quaestio. An omnis limitatio sit a causa effectrice?*), sia, ancora, la citazione, nella *Quaestio. De Sacramento Eucharestiae*, di un passo che non era presente nella prima edizione delle *Meditationes* (*B Op* I 1020-1022; AT VII 254, l. 21-256, l. 8).

[779] *Objectiones* VI (*B Op* I 1204; AT VII 417, ll. 12-25).

[780] *Responsiones* VI (*B Op* I 1226-1228; AT VII 433, l.11-435, l. 21).

[781] Froidmont Libert (1585/87-1653) teologo e scienziato fiammingo, cattolico. Successe a Giansenio come professore di Sacra Scrittura presso l'Università di Lovanio, intrattenne, per il tramite di Vopiscus Fortunatus Plempius, un breve scambio epistolare con Descartes (*Fromondus a Plempius*, 13 settembre 1637, B 123, pp 409-415; AT I 402-409; *A Plempius*, 3 ottobre 1637, B 127, pp. 423-439; AT I 413-431). Citato da Leibniz proprio a proposito della questione della composizione del continuo e della sua metafora del labirinto.

Caramuel decida di richiamarsi alle *Objectiones* e *Responsiones* può, dunque, significare due cose: o Caramuel riteneva che in questi luoghi la controversia fosse stata, in qualche modo, sciolta, o, al contrario, che le *Objectiones* e *Responsiones* VI ben esemplificassero la difficoltà insita in tale controversia. Si tratta di un dilemma di non facile soluzione, tanto più se si considera il fatto che, come abbiamo visto, è proprio sulla questione del continuo, che, fra l'altro è appena accennata, senza, peraltro, alcun riferimento testuale, che si interrompe la trattazione dell'*Hypophysica*.

Nei passi cui Caramuel rinvia si allude al caso dell'Eucarestia, sul quale, come vedremo, si concentrerà nella *quaestio De Sacramento Eucharestiae*. La maniera in cui Descartes intende la superficie, quale modo dei corpi, si ripercuote, infatti, come già aveva rilevato Arnauld[783], sulla concezione stessa del dogma eucaristico. I sesti obiettori, nel sesto scrupolo, insistevano proprio sull'incompatibilità della concezione cartesiana della superficie e la spiegazione tridentina dell'Eucarestia. Se la superficie viene concepita alla stregua di un modo dei corpi, nel Sacramento eucaristico ciò che si conserva non è un accidente reale, ma un modo, cioè, qualcosa che, a differenza dell'accidente stesso, non appartiene per sé ai corpi stessi. A ciò Descartes aveva replicato ribadendo che la superficie costituisce un modo dei corpi, dunque, non è ad essi essenziale, e, allo stesso tempo, ne costituisce un'estremità, che può rimanere anche quando i corpi vengono tolti, a patto, però, che nel luogo occupato da questi corpi ne sopraggiungano degli altri della medesima figura e grandezza. Un accidente reale, invece, potrebbe esistere senza alcun soggetto (nel caso specifico senza che vi fosse corpo alcuno), ma in questo modo esso si identificherebbe con la stessa sostanza, giacché solo la sostanza può esistere separatamente.

Nella *quaestio An detur indivisibilia?* Caramuel cita, senza offrire commento alcuno, un passo delle *Responsiones* V (*B Op* I 1186; AT VII 380, l. 23-382, l. 3). Si tratta del luogo nel quale Descartes rispondeva al primo punto delle *Objectiones* di Gassendi contro *Meditatio* V, richiamandosi, fra l'altro, a un passaggio delle obiezioni contro *Meditatio* VI, nel quale il quinto obiettore aveva rilevato, *en*

[782] L. FROMONDUS , *Labyrinthus, sive de compositione continui*, Antiverpiae 1631.
[783] *Obiectiones* IV (*B Op* I 972; AT VII 217, l. 19-218, l. 1).

passant, che gli oggetti della *mathesis* pura non possono esistere nella realtà[784]. Da tale posizione, secondo Descartes, conseguiva una tesi che egli rigetta, ovverosia, che le essenze matematiche non sono ricavate da alcuna cosa esistente, ma sono false. Opponendosi a tale concezione, il filosofo francese afferma, piuttosto, che queste essenze sono conformi alla vera natura delle cose, che ha avuto origine da Dio e che le figure geometriche rappresentano i termini entro i quali è contenuta la sostanza, sebbene, però, ciò non significhi riconoscere che le idee di siffatte figure siano entrate in noi attraverso i sensi e quindi derivino da essi.

Nella *quaestio De Sacramento Eucharestiae* Caramuel si occupa di quella che, sin da Arnauld, fu considerata una conseguenza della dottrina cartesiana degli accidenti: la concezione del mistero eucaristico. Caramuel ritiene che Descartes si sia espresso bensì acutamente, ma anche audacemente e che per questo sia stato attaccato, in modo dotto e solido, da Arnauld:

> Cum multa acute et audacter de accidentibus et qualitatibus Cartesius diceret, Vir ille clarissimus, qui quartas obiectiones scripsit, timuit ne eucaristici sacramenti periclitaretur mysterium ideo-que docte et solide ipsum aggreditur his verbis […][785]

Ciò che colpisce, almeno se si tiene presente l'attenzione che Caramuel aveva rivolto nelle *Animadversiones* alle implicazioni potenzialmente eterodosse della metafisica di Descartes, è che qui il cistercense, che pure non tace il fatto che la posizione cartesiana metta a repentaglio il mistero del sacramento eucaristico, non insista particolarmente su questo punto. Le dichiarazioni di Caramuel lasciano, certo, intuire che circa la questione eucaristica egli propenda per la posizione di Arnauld, che era quella tradizionalmente accettata e riconosciuta dal Concilio di Trento; nondimeno, egli sembra non poter fare a meno di riconoscere, anche su questo punto, l'interesse della proposta cartesiana, audace, ma acuta. Resta il fatto che Caramuel si richiama esplicitamente, quasi a voler decidere sulla sostanza della questione, all'autorità di Arnauld, che aveva identificato le inaccettabili conseguenze di natura teologica della dottrina cartesiana, che negava le qualità sensibili e individuava nella

[784] *Objectiones* V (*B Op* I 1120 ; AT VII 329, ll. 2-5).
[785] *Objectiones* IV (*B Op* I 970-974; AT VII 216, l. 10-218, l. 13).

superficie dei corpi il punto di partenza di tutti i movimenti che colpiscono i nostri sensi e il termine medio che si frapppone fra i corpi che entrano in contatto. Sono due i luoghi cui rimanda il cistercense, il primo tratto dalle *Objectiones* IV, il secondo, dalle *Responsiones* IV:

> Vir ille clarissimus, qui quartas obiectiones scripsit, timuit ne eucaristici sacramenti periclitaretur mysterium ideo-que docte et solide ipsum aggreditur his verbis [*Tria sunt*, ut sapienti monet B. Augustinus de utilit. Credendi cap. 15 *velut finitima sibimet in animis hominum distinctione degnissima* […] Non dubito quin, qua pietate est Vir Clarissimus id attente diligenterque perpendat, et summo sibi studio judicet incumbendum, ne, cum Dei causam adversus impios agere meditatur, fidei, illius authoritate fundatae, et cujus beneficio immortalem illam vitam, quam hominibus persuadendam suscepit, se consecuturum sperat, aliqua in re periculum creasse videatur] [786] Hucusque ille. At Renatus Cartesius suam mentem exponit hisce verbis [Superest, ut Sacramentum Eucharisticae, cum quo iudicat vir Cl. Meas opiniones non convenire […] Impii certe hac in parte quod authoritate Ecclesiae uti velint ad evertendam veritatem. Sed provoco ab istis ad pios et orthodoxos Theologos, quorum me judiciis et censurae libentissime submitto][787].

Ad Arnauld – che richiamandosi alla distinzione agostiniana fra *intelligere*, *credere* e *opinari* gli rimproverava di aver asserito temerariamente qualcosa che va contro la fede, in base alla quale si deve credere che tolta dal pane la sostanza del pane rimangano i soli accidenti, i quali si mutano nel corpo e nel sangue di Cristo (estensione, figura, colore, odore, sapore e le altre qualità sensibili) – Descartes rispondeva ribaltando la difficoltà. Egli, infatti, rivendicava che i suoi principi si accordavano ancor più di quelli ordinari con la Teologia, aggiungendo che la Chiesa non aveva, di fatto, mai insegnato che le specie del pane e del vino che rimangono nell'Eucarestia siano degli accidenti reali, i quali, tolta la sostanza cui prima inerivano, sussistano miracolosamente da soli. Caramuel, però, nel citare la risposta

[786] *Objectiones* IV (*B Op* I 972-974; AT VII 216, l. 10-218, l. 13, eccetto il passo in AT VII 216, l. 16-217, l. 19, che non è citato).
[787] *Responsiones* IV (*B Op* I 1012-1022; AT VII 248, l. 11-256, l. 8, eccetto il passo in AT VII 251, l. 2-254, l. 21, che non è citato).

di Descartes, omette questa spiegazione e si richiama direttamente al luogo in cui il filosofo francese giudicava, contro Arnauld, incomprensibile il fatto che gli accidenti reali, con i quali venivano identificate le specie del pane e del vino, potessero esistere senza una sostanza, in modo tale da non essere essi stessi sostanze. In questo modo, osservava qui il filosofo francese, al miracolo della transustanziazione se ne aggiungerebbe un secondo. Infatti, gli accidenti non possono essere tolti senza che mutino anche le dimensioni del pane e del vino, perché queste rimangano le stesse, dunque, se si ammette la dottrina degli accidenti reali, occorre riconoscere un ulteriore miracolo. Tanto più, che, secondo Descartes, non c'è nulla di incomprensibile nella sua dottrina dei modi: Dio può, infatti, mutare una sostanza in un'altra, facendo in modo che la seconda sostanza resti sotto la stessa identica superficie sotto la quale era contenuta la prima. Ma ciò è possibile solo a patto di negare che si diano accidenti reali e di considerare, così come Descartes chiede di fare ai sesti obiettori, la superficie un modo dei corpi, che può rimanere anche quando i corpi vengono tolti, a patto, però, che al posto di quei corpi ve ne siano degli altri della medesima figura e grandezza. In questo modo, dunque, pur mutando la sostanza rimane identica la superficie.

Del resto, per ritornare qui alle *Responsiones* IV, Descartes, muovendo dalla considerazione che qualsiasi azione di un corpo su un altro avviene per contatto, il quale può prodursi solo sulla superficie dei corpi in questione, aveva riconosciuto come evidente il fatto che una stessa superficie debba agire e patire sempre allo stesso modo, benché muti la sostanza che è sotto di essa. Descartes si augurava che primo o poi la sua opinione si sarebbe imposta fra i teologi sostituendosi a quella tradizionale, che giudicava incomprensibile, oltre che poco sicura per la fede.

Come noto, la sua speranza, però, era destinata a rimanere tale, giacché, nel 1663, la sua opera sarebbe stata messa all'Indice. Le motivazioni della condanna riguardarono, fra le altre, proprio la dottrina dell'Eucaristia e le problematiche che scaturivano dalla negazione degli accidenti reali e dall'identificazione della materia con l'estensione. Il miracolo della transustanziazione, infatti, secondo la spiegazione proposta da San Tommaso[788] e poi adottata dal Concilio di Trento, richiedeva, da un lato, che la materia fosse scindibile dalla sua estensione, e, dall'altro, che gli accidenti fossero intesi come separabili dalla sostanza.

[788] THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 76, art. 1.

Nella *quaestio De Animabus brutorum, quid ipsae sint?*, Caramuel si richiama, ancora, alle *Responsiones* IV, questa volta a proposito della questione della negazione dell'anima dei bruti, che era stata sollevata da Arnauld a partire da quanto Descartes aveva sostenuto nel *Discours de la méthode* (*B Op* I 88-92; AT VI 55, l. 29-59, l. 7). La questione offre lo spunto per una breve parentesi autobiografica nella quale Caramuel istituisce un paragone fra la sua filosofia (considerata dagli amici di Caramuel molto avara) e quella di Descartes (che, agli occhi del cistercense, lo era ancora di più) e ricapitola brevemente le sue principali opinioni sulla questione dell'anima:

> Ab amicis mea semper Philosophia avarissima credita, sed video Cartesium omnino avariorem. Negavi formarum inanimarum distinctionem, negavi plantarum, his formas substantiales non adtribui sed a sole movi; eundem solem esse etiam brutorum et hominum vegetativam animam statui, et duas formes substantiales concessi, vitales ambas, alteram materialem, spiritualem alteram; illam brutis, hanc vero hominibus attribui. At Renatus Cartesius me avarissimo Philosopho avarior, brutorum animas inutiles et superfluas contendit, remque alibi uberius diducturus sic inquit pag. 264 ad quartas obiectiones respondens.

Descartes, secondo il cistercense, è stato ben più avaro di lui, che pure aveva negato l'anima vegetativa alle piante, ritenendo, piuttosto, che fossero mosse dal sole e che, anzi, il sole costituisse l'anima vegetativa dei bruti e degli stessi uomini e aveva riconosciuto due sole forme sostanziali, una materiale, propria dei bruti, l'altra spirituale, propria degli uomini. Descartes, invece, filosofo avarissimo, si era spinto fino al punto di riconoscere una sola forma sostanziale, l'*anima*.

Troviamo nella dottrina caramueliana dell'anima, così come è qui presentata, un accordo, seppur parziale, fra Caramuel e Descartes: entrambi, infatti, avevano negato all'anima la funzione vegetativa, sebbene solo Descartes si fosse spinto fino a negare anche quella sensitiva, per ammettere la sola anima razionale. Di tali questioni Caramuel si era occupato nel libro III della seconda parte della *Rationalis et Realis Philosophia*[789], dove, nella *Disputatio* I (*De Anima vegetativa. An sit*

[789] *R. R. Philosophia*, pa. 2, lib. III, subsectio IV (*De Formis viventibus intentionaliter*), disp. I-III, pp. 195-211.

intentionalis, an a forma corporeitatis distinguatur?) aveva distinto la sostanza in vivente e non vivente e aveva specificato che con il termine vita vegetativa intendeva la vita propria degli alberi e delle piante, che si distingue dalla vita sensitiva che è più propriamente denominata *anima*, la quale compete, in aggiunta all'altra, ai bruti. Aveva inoltre riconosciuto ai bruti, in aggiunta alla vita vegetativa, una vita intenzionale, che è detta *anima*[790]. Nella *disputatio* V, Caramuel aveva, poi, definito il concetto di sostanza semi-corporea, quale sostanza costituita fisicamente di atto e potenza, l'uno incorporeo (animo), l'altra corporea (potenza), indicato nella natura umana, composta di animo e corpo, la prova stessa dell'esistenza di una tale sostanza, e sostenuto la possibilità, da parte di Dio, di creare una sostanza semi-corporea, appunto, che sia anche completa [791].

Julian Velarde, confrontando il passo sopra citato (tratto dalla quaestio *De animabus brutorum*) con alcuni passaggi del *De severa argumentandi methodus* (1643) e del *Leptotatos* (1681) ha individuato, invece, una netta contrapposizione fra Caramuel e Descartes, in relazione alla questione dell'anima. Si tratta, secondo Velarde, della contrapposizione fra vitalismo e meccanicismo. Se Descartes riconosce l'esistenza di una sola forma sostanziale, l'anima umana, Caramuel, seguendo in ciò Van Helmont e Marcus Marci, individua in ogni essere un principio attivo, da non confondere con la forma sostanziale[792].

Sennonché, una tale lettura si lascia sfuggire un elemento fondamentale di accordo fra Caramuel e Descartes e, con ciò, quello che con ogni probabilità costituisce il motivo ispiratore di fondo dell'interesse di Caramuel nei confronti di Descartes, quale emerge inequivocabilmente dall'*Hypophysica* e che questa *Quaestio de anima brutorum* conferma pienamente: l'istanza riduzionista contro la moltiplicazione delle *entitates* propria alla cultura scolastica.

---

[790] *R. R. Philosophia*, pa. 2, lib. III, subsectio IV (*De Formis viventibus intentionaliter*), disp. I, p. 195: «Substantia vivens est ens per se habens vitam: substantia non-vivens est ens per se, quod vita caret. Nomine vitae vegetativam intelligo, illam scilicet, quae est in arboribus et plantis, quia vitam sensitivam aptiore nomine Animam solemus appellare […] Bruta vegetativam vitam etiam habent, sed praeter hanc etiam aliam habent scilicet vitam intentionalem (animam dicimus)».

[791] *Ivi*, p. 208a: «Substantiam semi-corpoream illam dico, quae componitur physice ex potentia et actu; ex quibus altera pars sit incorporea, altera materialis. Posse dari substantiam quae ex corporea potentia, et actu incorporeo coalescat, demonstratt Humana natura composita ex corpore et animo: materiale illud est, hic vero incorporeus et spiritualis. Sed inquiris; Possitne Deus creare substantiam completam, ex spirituali potentia et actu materiali compositam? Respondeo affirmative».

[792] J. L. VELARDE, *Caramuel vida y ombra*, cit., pp. 136-138.

Il passo che ho appena citato attesta, senz'altro, una consonanza fra Caramuel e Descartes e, anzi, consente di appurare che, sul punto specifico, il vitalismo di Caramuel, diversamente che nelle *Animadversiones* (nelle quali adducendo l'esempio del magnete, il cistercense voleva portare l'attenzione proprio sull'esistenza di un principio attivo in tutti gli esseri) [793], si opponga con meno nettezza al meccanicismo cartesiano, del quale continua a rifiutare, certo, l'integralità, ma di cui condivide, senz'altro, sia l'ispirazione di fondo, sia, concretamente, una qualche forma di riduzionismo rispetto alle forme sostanziali.

Riduzionismo la cui versione cartesiana Caramuel ritiene più radicale della propria; e lo sottolinea. È, probabilmente, questo uno dei motivi che lo ha spinto a soffermarsi, anche su tale questione, quasi a voler addurre l'autorità di Descartes a sostegno dell'opportunità di un 'rasoio' rispetto alla moltiplicazione delle entità propria al sapere scolastico, ma anche, al tempo stesso, dissociarsi dal troppo radicale esito delle scelte cartesiane.

Ma ritorniamo, ora, a considerare il passo delle *Responsiones* IV citato da Caramuel. Si tratta del luogo in cui Descartes, rispondendo ad Arnauld, ribadisce quanto già sostenuto nel *Discours*, sottolineando che, se è vero che i principi del movimento sono due (la disposizione degli organi corporei e il pensiero), non è vero che entrambi si danno nei bruti. Tutte le azioni dei bruti sono simili soltanto a quelle che nell'uomo avvengono senza ausilio della mente. L'attribuzione ai bruti dell'anima si basava, dunque, secondo Descartes, sull'erronea identificazione di due distinti principi del movimento. Questa posizione non poteva che essere considerata temeraria da chi, come Caramuel, riteneva che anche i bruti avessero un anima e che tutti gli esseri, comprese le pietre (ad, il magnete), fossero dotati di un principio vitale attivo (forza, virtù o vita), e che nella sua metafisica aveva perfino discusso la possibilità che le stesse anime dei bruti fossero immortali[794].

Nella *quaestio An nihil in effectu sit quod non sit in causa* Caramuel si sofferma sul principio di causalità per sottolinearne l'inammissibilità. Per la prima

[793] Cfr. *supra*, p. 171.

[794] *R. R. Philosophia*, pa. 2, lib. III, subsectio IV (*De Formis viventibus intentionaliter*), disp. I, Dubium VII (*Sintne brutorum animae immortales?*) p. 205b: «Videtur alicui asserendum, quia anima leonis verbi gratia subsistens est, unitur supposito et materiae primae: unio quae est inter materiam et hanc formam pendet a dispositionibus materiae, et positis inconsistentibus excidit: unio huiusmodi animae et suppositi a dispositionibus nullis dependet: ergo quando Leo moritur aut occiditur, unio animae et materiae dissolvitur; ergo remanet haec leonis anima existens; ergo irrationalium animae separatae sunt immortales».

volta, qui, nelle *Quaestiones*, alla citazione del luogo delle *Responsiones* II segue una lunga discussione da parte di Caramuel. La questione, peraltro, era stata già affrontata nelle *Animadversiones in meditationem* III, nelle quali Caramuel aveva giustamente individuato nel principio di causalità uno degli assiomi portanti della dimostrazione *a posteriori* dell'esistenza di Dio[795]. Nel criticarlo aveva proposto un'obiezione analoga a quella avanzata dai secondi obiettori, la quale faceva leva sul riconoscimento del fenomeno della generazione spontanea, con l'obiettivo di mostrare che ci sono dei casi, che violando apertamente il principio di causalità, lo privavano dell'evidenza attribuitagli da Descartes.
Ora, il cistercense, prima di occuparsi della questione, introduce alcune precisazioni, le quali, anche attraverso una serie di esempi, hanno lo scopo di meglio chiarire i termini della questione e, con ciò stesso, le motivazioni delle sue critiche:

> Quatuor modis potest intelligi effectus perfectio esse in causa, vel formaliter numerice, vel formaliter specifice, vel eminenter, vel virtualiter: Patet divinis (quem causam Filij et Spiritus Sancti Graeci dicunt, tametsi hic loquendi modus Ecclesiae Latinae non placeat) eamdem numero deitatem suam generatione communicat secundae Trinitatis Personae, et productione tertiae. Ignis calefacit passum calorem infundendo non quidem eumdem numero sed eumdem specie. Eminenter Deus, cum perfectior sit, continet perfectiones rerum imperfectarum quas producit. Virtualiter causa aequivoca continet perfectiones effectus, nihil enim aliud est virtualiter continere, quam posse producere.

La perfezione dell'effetto può trovarsi nella causa in quattro differenti modi: formalmente numericamente, formalmente specificamente, eminentemente o virtualmente. Il primo caso si riscontra nella Trinità, nella quale il Padre comunica la sua deità, che è identica numericamente, al Figlio, per generazione, e allo Spirito Santo, per produzione. Il secondo caso si riscontra, invece, nella propagazione del calore dal fuoco a un oggetto da esso riscaldato, per cui il calore comunicato sarà identico nella specie. La perfezione dell'effetto si trova eminentemente nella causa quando la causa è più perfetta dell'effetto che produce; e questo è il caso di Dio con

[795] *Meditationes*, III (*B Op* I 734; AT VII 40, ll. 21-23).

le sue creature. Infine, qualsiasi causa contiene virtualmente le perfezioni che produce nell'effetto, essa, cioè, ha la possibilità di produrle.
A queste precisazioni segue la citazione di un passo tratto dalle *Responsiones* II:

> Hac doctrina praemissa, Cartesium audiamus. In Responsionis [Sic] ad secundas objectiones pag. 148, sic inquit. Quod enim *nihil sit in effectu, quod non vel simili vel eminentiori aliquo modo praeextiterit in causa*, prima notio est, qua nulla clarior habetur […] et huic soli innixa est omnis opinio, quam de rerum extra mentem nostram positarum existentia unquam habuimus: unde enim suspicati fuimus illas existere, nisi ex eo solo quod ipsarum ideae per sensus ad mentem nostram pervenirent?[796]

Nel luogo richiamato da Caramuel, Descartes, in risposta ai secondi obiettori, che avevano paragonato l'idea di Dio a un *ens rationis* fabbricato dalla mente del meditante, sosteneva, al contrario, che l'idea di Dio ha quale causa Dio stesso, che esiste e che il principio di causalità, così come il principio secondo il quale la realtà o perfezione contenuta oggettivamente nelle idee deve esistere formalmente o eminentemente nelle loro cause sono nozioni prime. Le nozioni prime, come Descartes aveva chiarito qualche riga prima, sono note per lume naturale, rispetto ad esse, non può esserci nulla di più evidente o vero[797]. Una nozione prima è, per esempio, il *cogito*, che è conosciuto per semplice intuito della mente, senza ragionamento alcuno[798].

Caramuel, commentando questo passo, fa notare che dall'assioma del nulla non consegue in maniera evidente che l'unico ente che crea sia Dio: infatti, non essendo ancora state esplorate le cause naturali, in tale materia non possiamo avere che una conoscenza meramente probabile, in base alla quale non si può escludere che a creare (nel caso in questione l'idea di Dio) sia la creatura stessa. Gli stessi antichi avevano un'idea inappropriata e falsa di tale principio, poiché ignoravano la creazione e riconoscevano la preesistenza della materia:

[796] *Responsiones* II (*B Op* I 860; AT VII 135, ll. 11-26).
[797] Cfr. *Responsiones* II (*B Op* I 860; AT VII 135, ll. 5-10).
[798] Cfr. *Ivi* (*B Op* I 866; AT VII 140, ll. 18-23).

> Dico primo, *Haec positio (A nihilo nihil fit) eo sensu quo dicta a veteribus est falsa*. Patet; quia ipsi creationem non cognoverunt, sed putarunt nihil fieri aliter quam ex materia. Si obijcias ne quidem huic evadi; quia, qui neget hanc propositionem, debebit admittere Deum; ille enim, qui ex nihilo potest aliquid facere est creator, et vocatur Deus. Respondebo non esse evidenter verum creaturam non posse creare; non dum enim habemus causas naturales exploratas, adeoque in hac materia non nisi probabiliter philosophamur.

In secondo luogo, Descartes sovrappone due piani che devono essere ben distinti, quello della causa materiale e quello della causa efficiente. Infatti, una cosa è affermare che nulla può venire dal nulla (assioma del nulla), altra, che ciò che è nell'effetto deve essere contenuto nella causa (principio di causalità):

> Dico secundo, eadem positio (A nihilo nihil fit) differt ab ista (Quidquid sit in effectu reperitur in causa) est contra Cartesium, et ostenditur, quia in illa agitur de causa materiali, hic de efficiente.

In terzo luogo, rileva Caramuel, una perfezione non è mai identica numericamente nella causa e nel suo effetto, come mostra l'esempio del calore che si propaga da una fonte di calore (producente o agente) a qualcosa di esterno ad essa (prodotto) o di Dio stesso che concorre alla produzione di tale calore. Ciò che si trova nel producente e nel prodotto è, piuttosto, la medesima specie di calore, ma non lo stesso calore identico numericamente:

> Dico tertio, *In causa nunquam reperitur eadem numero perfectio quae in effectu*. Patet; quia eadem numero perfectio quae est in calore producto, non est in producente; nec in Deo, quae ad eius productionem concurrit, sed alia: nempe eiusdem speciei in calore agente, et altioris ordinis in Deo.

A ciò, sottolinea Caramuel, non si può nemmeno obiettare, fornendo quale contro-esempio quello della Trinità, che il Padre, secondo quanto affermano i teologi greci, è la causa del Figlio nelle cose divine:

> Si obiicias Graecos dicere Patrem esse causam Filij in divinis, nec tamen asserere diversam divinitatem producere et illi communicare. Repondebo hanc tuam instantiam ex capitibus multis claudicare.

Questa posizione, infatti, sottolinea Caramuel, difetta su molti punti. In primo luogo il Padre non è causa del Figlio e, se è detto causa dai greci, questo è perché o utilizzano universalmente il nome di causa, affinché equivalga al nome di principio, o, più semplicemente, perché si esprimono male. In secondo luogo, ad essere prodotta non è la deità del Figlio, ma la Persona alla quale è comunicata. In terzo luogo, una Persona o una personalità identica numericamente, che è prodotta, non è formalmente nel Padre. In quarto e ultimo luogo, Caramuel rileva che non è affatto sempre necessario che nella causa si trovi una perfezione identica nella specie a quella che è nell'effetto. Come mostrano, peraltro, i casi della generazione delle mosche e dei rettili, che sono prodotti dal Sole, dalla terra e dalle piante, nei quali non si trovano formalmente e, anzi, nemmeno eminentemente, dato che la mosca è più perfetta del Sole e della pianta:

> Primo enim Pater causa Filii non est, et si a Graecis causa dicitur, aut nomen ipsi causae universaliter usurpant ut nomini principij aequipolleat, aut male loquuntur. Secundo Deitas Filij non producitur sed Persona, cui Deitas communicatur. Tertio eadem numero persona aut personalitas, quae producitur, non est formaliter in Patre. Dico quarto, *Non est necessarium, quod semper eadem specie perfectio quae est in effectu reperiatur in causa* […] Accedit quod dari causas aequivocas vulgo credatur, et has ipsas videri muscarum et reptilium generatione probari, quae producuntur a sole, a terra a plantis, in quibus formaliter (imo nec eminenter, musca enim sole et planta perfectior est) non reperiuntur, ne quidem secundum specificum gradum[799].

A proposito della quarta difficoltà sollevata, Caramuel aggiunge:

[799] *Quaestiones*, II *volum*e, p. 54.

> Scio horum animalculorum aequivocam generationem obiectam olim fuisse nostro authori pag. 134, et pag. 147 eum respondisse per haec verba. Nec urget id quod dici- .

Il riferimento è, chiaramente, alle *Objectiones* II, nelle quali, appunto, si trovava un'obiezione analoga a quella qui proposta dal cistercense e che, come abbiamo visto, era stata già avanzata dallo stesso nelle *Animadversiones in meditationem* III[800], ma, allora, senza il minimo cenno alle *Objectiones* II. Il richiamo esplicito a questa trattazione, che è qui, invece, presente costituisce, dunque, una conferma ulteriore dell'ipotesi che ho avanzato nel capitolo II: Caramuel, al momento della stesura del nucleo centrale delle *Animadversiones*, non aveva letto integralmente le *Meditationes*; è per questo che, in quella sede, non aveva rilevato quello che, invece, qui, non manca di rilevare, e cioè che l'obiezione che fa leva sul fenomeno della generazione spontanea era stata proposta da altri prima di lui. Quest'ultimo fatto, del resto, non fa, qui, che rafforzare la sua critica al principio di causalità, che ora può appoggiare anche su base autoritiativa, quella dei secondi obiettori.

Caramuel si richiama, inoltre, alla risposta fornita da Descartes. Sebbene il riferimento non sia completo, infatti, il testo della questione si interrompe proprio a questo punto, è chiaro che il passo cui Caramuel si riferisce è quello nel quale Descartes, rispondendo ai secondi obiettori, chiedeva loro di considerare dell'*ordo rationum* sotteso alle sue meditazioni. Sarebbe stato interessante leggere il commento di Caramuel, soprattutto, perché nelle *Animadversiones* aveva dato prova di non prendere minimamente in considerazione l'*ordo rationum*, al punto di riscontrare nel testo delle *Meditationes* una serie di contraddizioni probabilmente solo apparenti e dipendenti, come s'è visto, da questa mancata considerazione.

L'interesse di Caramuel verso il problema della causalità è attestato anche dalla *quaestio An omnis limitatio sit a causa effectrice?*, nella quale Caramuel intende discutere la presa di posizione da parte di Descartes rispetto alla dottrina suáreziana, propostagli da Caterus, sulla limitazione per dipendenza nella causalità efficiente. Caramuel cita e commenta il seguente passo delle *Responsiones* I:

[800] Cfr. *supra*, p. 175.

> Cum autem dicitur omnem limitationem esse a causa (ait Cartesius pag. 120), rem quidem veram puto intelligi, sed verbis minus propriis exprimi, difficultatemque non solvi; nam, proprie loquendo, limitatio est tantum negatio ulterioris perfectionis, quae negatio non est a causa, sed ipsa res limitata. Etsi autem verum sit, rem omnem esse limitatam a causa, per se tamen non patet, sed aliunde est probandum; ut enim optime respondet subtilis Theologus, putari potest rem unamquamque hoc vel illo modo esse limitatam, quia hoc attinet ad ejus naturam, ut est de natura trianguli quod non pluribus lineis constet quam tribus. Per se autem notum mihi videtur, omne id quod est, vel esse a causa, vel a se tanquam a causa; [*sumit nomen causae prout abstraendum ab efficienti et formali*], nam cum non modo existentiam, sed etiam existentiae negationem intelligamus, nihil possumus fingere ita esse a se ut nulla danda sit ratio cur potius existat quam non existat hoc est ut illud a se non debeamus interpretari tanquam a causa [*formali*], propter exuperantiam potestatis, quam in uno Deo esse posse facillime demonstratur[801].

Qui Descartes, rispondendo a Caterus che, riferendosi alla seconda prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III[802], gli chiedeva di chiarire che cosa intendesse con la parola da sé (*a se*) e chiamava in causa la dottrina suáreziana secondo la quale ogni limitazione viene da una causa[803], affermava che la parola da sé doveva essere intesa *tanquam a causa*. Tutto ciò che è, spiegava il filosofo francese, o viene da una causa o viene da sé come da una causa; la seconda possibilità si dà in Dio soltanto, che, dunque, viene da sé in senso positivo, come da una causa. È qui a tema, indirettamente, la dottrina della *sui causa*, sulla quale, il cistercense si soffermerà nel terzo tomo della *Theologia fundamentalis* (1664), ma rispetto alla quale non si trova cenno alcuno nelle *Animadversiones*. Nel citare il passo delle *Responsiones* I, Caramuel inserisce fra parentesi quadre dei commenti, purtroppo non sempre perspicui, attraverso i quali sembra voler chiarire la risposta di Descartes. A proposito della tesi secondo la quale tutto ciò che è o viene da una causa o viene da sé come da una causa, infatti, aggiunge: *sumit nomen causae prout abstraendum ab efficienti et formali*; con il nome di causa, dunque, deve intendersi un concetto di causa in quanto prescinde sia da quella efficiente sia da quella formale.

[801] *Responsiones* I (*B Op* I 826-828; AT VII 111, l. 20-112, l. 11) fra parentesi quadre, così come nel manoscritto, le aggiunte/chiarimenti di Caramuel.
[802] *Meditationes*, III (*B Op* I 742-744; AT VII 48, ll. 7-10).
[803] F. SUAREZ, DM 30, s. 2, n. 22.

Commentando, però, l'affermazione di Descartes, secondo cui la parola *a se* significa *tanquam a causa*, Caramuel rileva che la causa in questione è una causa formale (*formalis*). Ciò che colpisce è che, se si eccettuano i chiarimenti inseriti fra parentesi, il cistercense non sembra preoccupato della radicalità della dottrina cartesiana della *sui causa*, tanto che nel commentare il passo delle *Responsiones*, sceglie di soffermarsi, piuttosto, sulla questione della limitazione. La cosa è confermata dalla trattazione della *Theologia fundamentalis* del 1664, dove Caramuel, venendo finalmente, dopo tanti anni, sulla questione della presunta eterodossia, denunciata da Arnauld, della dottrina cartesiana, ne rivendicherà con forza la liceità, denunciando come del tutto ingiustificato il vigoroso dibattito esploso attorno ad essa[804].

Ma ritorniamo, ora, alla questione in oggetto, in essa l'interesse di Caramuel – e questo costituisce l'originalità della sua trattazione – è rivolto alla questione della limitazione, affrontando la quale sembra, anzi, saldare due piani che, invece, Descartes riteneva distinti. Caramuel, infatti, muovendo dalla convinzione che la limitazione possa avere diverse cause, si sofferma sulla loro enumerazione:

> Haec Cartesius. Et tamen si bene considerem multae dantur limitationis causae; nam si amphora est octo poculorum mensura, et plena sit, potest inquirere cur non habeat decem, et dicam plus quam octo ab illa non capi. Sed si habeat quatuor, limitationis causam non iam amphorae, sed infusori affingant. Sic etiam si dantur in rebus quod probabile est magnitudinis termini, et mea manus possit calefieri ut octo non ut novem, si octo caloris gradus habeat et inquiras cur decem non habeat, respondebo non posse eam plures gradus recipere, et limitationis originem diducam ab ipso subiecto. Si autem sit calida ut quatuor, subiungam ideo non essse calidiorem quia causa efficiens non produxit gradus inferiores.

Come sembra potersi intuire dagli esempi proposti da Caramuel, la causa della limitazione può essere formale o efficiente: nel primo caso, la limitazione deriverà dalla natura stessa del soggetto limitato (un'anfora, che ha una capienza massima di

[804] J. CARAMUEL Y LOBKOWITZ, *Theologia intentionalis. De reali, morali, et virtuali, divino, angelico, et humano, proprietatis et iuisdicionis dominio,* Lugduni, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guillelmi Barbier, 1664, lib. 1, c. 4, disp. 2, pp. 38b-39a.

otto bicchieri non ne può contenere dieci e ciò non a causa dell'infusore, ma della dimensione dell'anfora stessa); nel secondo, invece, la limitazione deriverà da un'altra causa (se un'anfora ha una capienza massima di otto bicchieri, se ne conterrà solo quattro sarà a causa dell'infusore).

Descartes, invece, ricercava la causa della cosa limitata in quanto tale, infatti, riteneva che Caterus, asserendo che ogni limitazione proviene da una causa, si esprimesse in modo vero, ma improprio. La limitazione, spiegava Descartes, non è altro che la negazione di un'ulteriore perfezione, ma ciò che, a rigore, proviene da una causa non è questa negazione, bensì la cosa limitata in quanto tale. Del resto, il fatto che ogni cosa è limitata da una causa, sebbene vero, non è manifesto, tanto da non necessitare di una dimostrazione. Ciò che, invece, Descartes riteneva per sé noto era, piuttosto, il fatto che tutto ciò che esiste o viene da una causa o viene *a se tanquam a causa.* Caramuel nel commentare il passo in oggetto, equivocando le parole di Descartes, parla esplicitamente di cause della limitazione, attribuendo alla limitazione le due tipologie di causa, formale ed effciciente, alle quali Descartes era ricorso nelle *Responsiones* I[805] e IV[806] per spiegare la dottrina della *sui causa*.

È forse possibile aggiungere, alle sei *Quaestiones*, una settima, che ne ricalca la struttura[807]. Si tratta della *Quaestio Uter melius probet Dei existentiam Angelicus Doctor, an Caterus?*, che, collocata da Monsignor Pavesi (che per primo si è impegnato nella catalogazione dei manoscritti caramueliani) in un fascicolo diverso rispetto a quello delle *Quaestiones*, presenta una diversa collocazione (*Fondo Caramuel*, busta 36, fascicolo 37).

Nella *quaestio Uter melius probet Dei existentiam Angelicus Doctor, an Caterus?,* Caramuel, dopo due righe introduttive (*Praemittam Theologi verba, ut postea clarius iudicam qui discorrere velit nostri Autor. Ille sic*) cita due passi tratti dalle *Objectiones* (*B Op* I 804; AT VII 94, ll. 5-18) e *Responsiones* I (*B Op* I 820-822; AT VII 106, l. 10-109, l. 6).

Il manoscritto, che è mutilo, si arresta alla citazione del passo delle *Responsiones* I, il quale non è preceduto, né seguito da alcun commento, il che impedisce di conoscere e dunque ricostruire l'opinione di Caramuel in merito alla questione trattata. Le uniche indicazioni che possiamo trarre da esso derivano, infatti, dal titolo, che indica

[805] Cfr. *Responsiones* I (*B Op* I 822; AT VII 108, l. 7-109, l. 7).
[806] Cfr. *Responsiones* IV (*B Op* I 1000-1002; AT VII 238, l. 11-240, l. 5).
[807] I. AGOSTINI, *Les manuscrits cartésiens de Juan Caramuel y Lobkowitz*, cit. , p. 9.

chiaramente la volontà di istituire un confronto fra le cinque vie di Tommaso e le dimostrazioni cartesiane, dalle poche righe iniziali, che individuano in Caterus e nelle sue obiezioni il punto di partenza per un tale confronto e, infine, da alcune frasi delle *Responsiones* I, che Caramuel sottolinea, probabilmente, in vista di un'analisi più approfondita delle stesse.

Nonostante sia impossibile conoscere l'opinione di Caramuel in merito al confronto da lui stesso istituito fra Tommaso e Descartes, il solo fatto che il cistercense abbia stabilito siffatto confronto mi pare avere un'importanza non trascurabile: il modello tomista delle cinque vie, che ancora all'epoca veniva riconosciuto – pur nelle critiche cui era costantemente sottoposto anche all'interno della cultura scolastica, e di cui Descartes era testimone attento[808] – il modello più autorevole per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, veniva esplicitamente comparato a quello di Descartes, elevato quindi, senz'altro, ad autorità altrettanto degna di considerazione.

Non solo, ma dal confronto di questo documento con altri testi è possibile, almeno per via ipotetica, supporre che Caramuel propendesse per le dimostrazioni cartesiane. Come risulta dalla voce «D.Thomas» dell'*Omnium operum Caramuelis catalogus* pubblicato in appendice alla *Theologia moralis fundamentalis* (1652), infatti, Caramuel non vedeva di buon occhio l'imperante tomismo delle università e ne criticava le supposizioni, che necessitavano di una più chiara delucidazione. Lo stesso non sembra potersi dire della filosofia cartesiana, le cui opinioni, secondo quanto riportato nella voce «Cartesius» del medesimo catalogo, recepita, insieme alla precedente dalla *Bibliotheca scriptorum Sacri Ordinis Cistercensis* di De Visch, Carameul riteneva, che una volta liberate da poche cose non accettabili, sarebbero diventate un giorno comuni[809].

Il luogo delle *Objectiones* citato da Caramuel è quello nel quale Caterus assimilava la seconda prova dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III alla seconda via di Tommaso[810]:

---

[808] Cfr., ora, I. AGOSTINI, *Descartes's Proofs of God and the Crisis of Thomas Aquinas's Five Ways in Early Modern Thomism: Scholastic and Cartesian Debates*, in «Harvard Theological Review», CVIII (2015), n. 2, pp. 235-262.

[809] Cfr. *Omnium operum Caramuelis catalogus*, p. 12: «Hollandis ipse et etiam Anglis placet. Parco Naturae Genio studet, Localem Philosophiam scriptis subtilissimis dilucidavit. Habet Discipulos doctos, et editis Voluminibus claros; et ut video, pauculis opinionibus decircinatis aut sublatis, caetera irrepunt, et erunt aliquando communes»; C. DE VISCH, *Bibliotheca scriptorum sacri Ordinis cistercensis*, cit., p. 187.

[810] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, art. 3.

> Sed ulterius *quaerere libet, an ego ipse habens illam ideam esse possem, si tale ens nullum existeret*, nempe a quo idea entis me perfectioris procedat, ut immediate ante dicit, *nempe*, inquit, *a quo possem a me scilicet, vel a parentibus, vel ab alijs etc. Atqui si a me essem, nec dubitarem, nec optarem, nec omnino quicquam mihi desset, omnes enim perfectiones, quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ita ipsemet Deus essem*. Si vero ab alio sum, tandem ad illud deveniam quod a se est et ita de illo idem, quod de me, est argumentum. Illa demum ipsa illa via est quam et S. Thomas ingreditur; quam vocam viam a causalitate causa efficienti, eamque desumpsit ex philosopho; nisi quod isti de causis idearum non sint solliciti; et forte opus non erat[811].

Alla citazione delle *Objectiones*, Caramuel fa seguire quella di un lungo passo delle *Responsiones* I, nel quale sottolinea diversi passaggi, che ho riportatato nella citazione che segue:

> Vir nimis efficiosus in locum invidio sum me adducit, confert enim meum argumentum cum alio quodam ex S. Thoma et Aristotele desumptum, ut veluti rationem exigat, cur cum eamdem quam illi viam essem ingressus, non tamen in omnibus eandem sim secutus: sed permittat quaeso de aliis me tacere, atque eorum tantum quae ipse scripsi reddere rationem. Primo itaque non desumpsi meum argumentum ex eo quod viderem in sensibilibus esse ordinem sive successionem quandam causarum efficientium; tum quia Deum existere multo evidentius esse putavi quam ullas res sensibiles; tam [sic][812] etiam quia per istam causarum successionem non videbar alio posse devenire, quam ad imperfectionem mei intellectus agnoscendam, quod nempe non possim comprehendere quomodo infinitae tales causae sibi mutuo ab aeterno ita successerint, ut nulla fuerit prima. Nam certe ex eo quod istud non possim comprehendere non sequitur aliquam primam esse debere, ut neque ex eo quod non possim etiam comprehendere infinitas divisiones in quantitate finita sequitur aliquam dari ultimam, ita ut ulterius dividi non possit, sed tantum sequitur intellectum meum, qui est finitus, non capere infinitum. Itaque malui uti pro fundamento meae rationis existentia meiipsius, quae a nulla causarum serie dependet, mihique tam nota est ut nihil notius esse possit: et de me non tam quaesivi a qua causa olim essem productus, quam a qua tempore praesenti conserver, ut ita me ab omni causarum successione liberarem. Deinde non quaesivi quae sit causa mei, quatenus consto mente et corpore, sed praecise

[811] *Objectiones* I (*B Op* I 804; AT VII 94, ll. 5-18).
[812] Nelle *Responsiones* I: «*tam*».

> tantum quatenus sum res cogitans; quod puto non parum ad rem pertinere; nam sic potui longe melius a praejudiciis me liberare, ad naturae lumen attendere, interrogare meipsum, ac pro certo affirmare nihil in me, cujus nullo modo sim conscius, esse posse; quod plane aliud est quam si ex eo quod videam me a patre genitum esse, patrem etiam ab avo esse considerarem; et quia in parentum parentes inquirendo, non possem progredi in infinitum, ideo ad finem quaerendi faciendum statuerem aliquam esse causam primam. Praeterea non tantum quaesivi quae sit causa mei, quatenus sum res cogitans, sed maxime etiam et praecipue quatenus inter caeteras cogitationes ideam entis summe perfecti in me esse animadverto; ex hoc enim uno tota vis demonstrationis meae dependet; primo, quia in illa idea continetur quid sit Deus, saltem quantum a me potest intelligi; et, iuxta leges verae Logicae, de nulla unquam re quaeri debet *an sit*, nisi prius *quid sit* intelligatur; secundo quia illa ipsa est quae mihi dat occasionem examinandi an sim a me, vel ab alio, et defectus meos agnoscendi; ac postremo, illa est quae docet non modo aliquam esse mei causam, sed praeterea etiam in causa illa contineri omnes perfectiones, ac proinde illam Deum esse. Denique non dixi impossibile esse ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius; etsi enim aperte id verum sit, quando restringitur efficientis significatio ad illas causas quae sunt effectibus tempore priores, vel quae ab ipsis sunt diversae, non tamen videtur in hac quaestione ita esse restringenda; tum quia nugatoria quaestio esset; quis enim nescit idem nec seipso prius, nec a seipso diversum esse posse? tum etiam quia lumen naturale non dictat ad rationem efficientis requiri ut tempore prior sit suo effectu; nam contra, non proprie habet rationem causae nisi quandiu producit effectum, nec proinde illo est prior: dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere; aut, si non habet, cur illa non indigeat, postulare; adeo ut, si putarem nullam rem idem quodammodo esse posse erga seipsam quod est causa efficiens erga effectum, tantum abest ut inde concluderem aliquam esse causam primam; quin e contra ejus ipsius, quae vocaretur prima, causam rursus inquirerem, et ita nunquam ad ullam omnium primam devenirem. Sed plane admitto aliquid esse posse, in quo sit tanta, et tam inexhausta[813].

In questo lungo passo, Caramuel riporta la risposta di Descartes e ne sottolinea alcuni punti, quasi a volerne enfatizzare l'importanza. Il passo citato è quello in cui, rispondendo a Caterus che aveva equiparato la seconda prova di *Meditatio* III alla seconda via di Tommaso e, aveva chiesto, fra le altre cose, di chiarire il significato dell'espressione *a se*, Descartes differenziava la sua prova da quella tomista, fino al punto di ammettere, in aperta rottura con la tradizione, la possibilità che qualcosa sia causa efficiente di se stessa e, dunque, un concetto positivo dell'espressione *a se*.

[813] *Responsiones* I (*B Op* I 820-822; AT VII 106, l. 10-109, l. 6).

La prova proposta da Descartes, che pure si costruiva in analogia con la seconda via tomista, da essa si discostava, ancor prima che per l'ammissione di un'aseità positiva, per una serie di altre ragioni. È proprio su di esse che Caramuel, sottolineando, nella risposta di Descartes, alcuni dei passaggi in tal senso più significativi, sembra voler porre l'attenzione.

Anzitutto, spiega Descartes, il suo argomento, a differenza di quello di Tommaso, non è tratto dalla constatazione dell'esistenza di un ordine, all'interno del mondo sensibile, fra le cause efficienti, e ciò per due ragioni, che Caramuel non manca di sottolineare. In primo luogo, per il filosofo francese, l'esitenza di Dio è di gran lunga più evidente di quella delle cose sensibili. In secondo luogo, l'impossibilità di un regresso all'infinito nella ricerca delle cause efficienti, lungi dal permetterci di invididuare la causa prima, attesta, piuttosto l'imperfezione del nostro intelletto. Per Descartes, infatti, il regresso all'infinito nella ricerca della causa prima, benché incomprensibile per l'intelletto finito è, nondimeno, in sé possibile. Dal fatto che un intelletto finito non lo possa comprendere, dunque, non segue che ci debba essere una prima causa, ma, più semplicemente, che l'intelletto finito non afferra l'infinito. Caramuel sottolinea anche questo passaggio e quello in cui Descartes istituisce un paragone fra il regresso all'infinito nella ricerca delle cause efficienti e quello nella divisione della materia. La questione della divisibilità costituiva un punto particolarmente delicato per Caramuel, che, come abbiamo visto, nella *quaestio* IV dell'*Hypophysica* si era spinto fino ad ammettere l'esistenza degli atomi, così come delicata era per Caramuel la questione del regresso all'infinito, contro la cui negazione si era espresso nelle *Animadversiones in meditationem* III. Quest'ultima considerazione potrebbe costituire, anzi, la ragione che spiega il fatto che Caramuel sottolinei alcuni passaggi nei quali Descartes si riferisce ad esso.

Descartes non ha ricercato la causa degli enti finiti, ma la causa della sua stessa esistenza, la quale è tanto nota, aggiunge il filosofo francese e sottolinea prontamente Caramuel, che non può esservi nulla di più noto. *Nihil notius esse possit* (*B Op* I 820, AT VII 107, ll. 4-5), Caramuel, sottolineando questa frase, pone l'attenzione sulla prova dell'esistenza dell'io di *Meditatio* II; sarebbe quindi oltremodo interessante poter leggere questo passaggio alla luce della lettura delle *Animadversiones in meditationem* II, le quali, però, non ci sono pervenute.

La precisazione introdotta subito dopo « […] de me non tam quaesivi a qua causa olim essem productus, quam a qua tempore praesenti conserver» (*B Op* I 820; AT VII 107, ll. 5-6) chiarisce, ancora meglio, la differenza fra la prova cartesiana e quella tomista, mettendo definitivamente da parte l'opportunità del regresso all'infinito: l'indagine cartesiana, infatti, intende identificare la causa che conserva l'io nel tempo presente, ciò che è in gioco, dunque, è la causa della conservazione attuale dell'io. Si tratta di un'altro significativo punto di difformità fra le due prove in questione, sul quale lo stesso Caramuel sembra voler porre l'attenzione, ponendo in sottolineato la frase seguente: «quam a qua tempore praesenti conserver» (*B Op* I 820; AT VII 107, l. 6).

La prova cartesiana si specifica, inoltre, per il fatto di non ricercare la causa di un qualsiasi effetto finito, ma di quel particolare effetto finito che ha in sé l'idea dell'ente sommamente perfetto. La presenza nell'io dell'idea di Dio costituisce, come è lo stesso Descartes a rilevare, il punto di forza di tale prova, nella misura in cui essa, facendo conoscere al meditante ciò che Dio è, costituisce la condizione della dimostrazione della sua stessa esistenza: infatti, «iuxta leges verae Logicae, de nulla unquam re quaeri debet an sit, nisi prius quid sit intelligatur» (*B Op* I 822; AT VII 107, l. 26-108, l. 1). Caramuel sottolineando questo punto sembra cogliere il fatto che la presenza nell'io dell'idea di Dio, la quale insegna *quid sit* Dio, costituisca un punto decisivo della prova. Siffatta idea, infatti, consente di escludere definitivamente la possibilità che la causa dell'io possa essere l'io stesso: in tal caso, infatti, si sarebbe dato tutte le perfezioni di cui ha l'idea e, dunque, di identificare tale causa con l'ente perfettissimo, ossia, Dio. La presenza nell'io dell'idea di Dio risulta essere, infatti, la condizione necessaria per poter operare il passaggio dalla causa prima a Dio[814].

Infine, un altro punto di rottura con la prova tomista e, più in generale, con la tradizione: la dottrina della *sui causa*. L'ultima frase che Caramuel sottolinea riguarda proprio la giustificazione di tale dottrina: «quia lumen naturale non dictat ad rationem efficientis requiri ut tempore prior sit suo effectu» (*B Op* I 822; AT VII 108, ll. 14-16). Il lume naturale, rilevava Descartes a sostegno della sua concezione dell'aseità positiva, non detta che la causa efficiente debba precedere il suo effetto,

[814] Cfr. E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 64.

ma soltanto che non esiste alcuna cosa della quale non si possa ricercare la causa efficiente o esigere, se non ce l'ha, una spiegazione del perché non ne abbia bisogno. Da qui l'insistenza sulla necessità, per una prova che intenda individuare la causa prima, della nozione di *causa sui*. Ma è su quest'ultimo punto che si arresta la citazione del lungo passo delle *Responsiones* I; sicché, ancora una volta, in linea con la *quaestio*. *An omnis limitatio sit a causa effectrice?*, Caramuel non si sofferma sulla concezione cartesiana della *sui causa*, sebbene, qui, sottolinenado uno degli argomenti con il quale la tradizione negava, quale contraddittorio, il concetto positivo di aseità (*quia lumen naturale non dictat ad rationem efficientis requiri ut tempore prior sit suo effectu*), Caramuel sembri riconoscere, almeno implicitamente, l'importanza di tale nozione per la seconda dimostrazione *a posteriori* di *Meditatio* III.

Conclusioni

L'analisi degli altri 'manoscritti cartesiani di Vigevano' ci svela, per così dire, un quadro più completo del rapporto di Caramuel a Descartes, lasciando trasparire, alla luce di una considerazione unitaria dell'insieme del *dossier*, un'immagine non soltanto più complessa, ma anche differente rispetto a quella emergente da una lettura isolata delle *Animadversiones*, e che rivela un'effettiva, e dichiarata, adesione, seppur non integrale, da parte di Caramuel, alla filosofia di Descartes. Si può qui parlare, senz'altro, di un accoglimento della filosofia cartesiana, che, solo velato nelle *Animadversiones* (a motivo anche dello stesso atteggiamento di fondo di Caramuel, che sembra presentarsi come un anti-cartesiano, sin dal titolo delle stesse), ma già più trasparente nelle *lettere mss* (che già mostrano un'apertura significativa nei confronti della metafisica cartesiana), diviene netto ed esplicito nell'*Hypophysica* e, in piccola parte, nelle *Quaestiones*, le quali costituiscono altresì, come s'è visto, anche il pretesto per ritornare sulle questioni metafisiche e analizzarle all'interno di un orizzonte argomentativo più ampio, quello delineato delle *Objectiones* e *Responsiones*, e spesso favorevole a Descartes. Si delinea qui, in questo quadro globale, l'inadeguatezza dell'immagine 'anticartesiana' di Caramuel, quale risulta da una lettura monolitica delle *Animadversiones*, indotta retroattivamente dal suo scorporamento dall'insieme del *dossier* di Vigevano

e dall'isolamento dell'impianto critico del testo, per quanto prevalente, dalle indicazioni, certo minoritarie, ma tutt'altro che assenti, in senso filo-cartesiano, e che, invece, una considerazione della totalità degli altri manoscritti consente di valorizzare.

Proprio la constatazione di questa convergenza, da parte di Caramuel, nei confronti di Descartes, impone, tuttavia, di precisarne la misura. Questo non tanto per evitare di sostituire ad un'immagine posticcia, quella del Caramuel 'anticartesiano', l'immagine opposta, altrettanto inadeguata, di un Caramuel 'cartesiano': questa ricerca, infatti, non intende in alcun modo costruire un'immagine monolitica di Caramuel, e questo sulla base della considerazione, che risulta proprio dai risultati che mi è sembrato qui di conseguire, che non solo Caramuel non ha mai realizzato una sintesi fra la propria proposta filosofia e quella cartesiana (da questo punto di vista, l'incompletezza del progetto dell'*Hypophysica*, costituisce a mio avviso una prova indiretta di quanto sostengo), ma neppure ha mai tentato di definire sistematicamente il suo rapporto a Descartes.

La necessità di una precisazione in questo senso deriva, invece, piuttosto da motivi oggettivi, ovverosia la necessità di distinguere due piani ben precisi su cui si dipana l'operazione di recupero, da parte di Caramuel, della filosofia cartesiana.
Se le *lettere mss*, infatti, attestano senz'altro un recupero della metafisica di Descartes in chiave probabilistica, il quale sembra suggerito anche dalle *Quaestiones*, l'*Hypophysica*, e in parte le stesse *Quaestiones*, mostrano che, nel caso della fisica, la filosofia cartesiana offre non solo tesi probabili, ma anche vere. Naturalmente, nel sottolineare questo punto, occorre insistere sul fatto che ci si pone esclusivamente dal punto di vista di Caramuel: rispetto alla proposta di una fisica del pieno e, insieme, atomistica, non si potrebbe pensare, da parte di Descartes, una reazione men che inorridita. Ma, per quel che riguarda Caramuel, tant'è: accanto alla rivendicazione, anticartesiana, dell'atomismo, sussiste la piena assunzione delle tesi seguenti: l'identificazione della quantità con la sostanza estesa e dello spazio o luogo interno con la sostanza corporea in esso contenuta; la negazione della possibilità del vuoto; la concezione relativa alla rarefazione e condensazione dei corpi; la validità pratica della conoscenza sensibile, alcune esplicitamente dichiarate probabilissime (rarefazione e condensazione), altre vere o verissime (contraddittorietà del vuoto; validità pratica della conoscenza sensibile).

Soprattutto, al di là delle tesi particolari, è il grande presupposto di fondo della fisica cartesiana, ossia il suo riduzionismo, che costituisce, agli occhi di Caramuel, l'essenziale terreno di convergenza con Descartes e, quindi, il valore incontestabile della Fisica di *Principia* II quale 'ipofisica'. La fisica di Descartes ha, infatti, agli occhi di Caramuel, il grande merito di aver inviduato un unico principio esplicativo di tutti i fenomeni naturali, ossia la materia. Non si potrebbe mai insistere a sufficienza su questo punto, che costituisce il motivo più profondo dell'apertura manifestata da Caramuel nei confronti di Descartes, almeno quale emerge dall'*Hypophysica* e dalle *Quaestiones*.

Apertura che resta, nondimeno, parziale, come risulta dalla critica, da parte di Caramuel, nei confronti della concezione della materia proposta da Descartes in *Principia* II: la materia di Descartes è, fondamentalmente, una materia 'fisica'. Si situa qui l'elemento di maggior resistenza nei confronti di Descartes e, insieme, di fedeltà alla metafisica tradizionale di stampo aristotelico: i principi fondamentali dell'ipofisica restano, dunque, in ultima istanza, quelli riconosciuti da quello stesso aristotelismo, che Caramuel tanto criticava, ossia la sussistenza e l'essenza.

Conclusione

L'obiettivo che mi sono proposta in questa tesi è stato quello di inquadrare il problema delle relazioni Caramuel Descartes alla luce di uno studio completo, sino ad ora mai realizzato, dei manoscritti cartesiani di Vigevano.

Contrariamente alle *Animadversiones*, pubblicate per la prima volta nel 1972 da Dino Pastine, ed oggetto di una recente riedizione, a cura di Igor Agostini e della sottoscritta, gli altri manoscritti cartesiani di Vigevano erano, sino ad oggi, non solo per la quasi totalità inediti, ma, anche, poco conosciuti e studiati. Anche nella monografia di Julian Velarde Lombraña, *Caramuel vida y ombra*, del 1989, dove un'intera sezione è consacrata all'analisi dei manoscritti di Vigevano (con citazioni di alcuni estratti), questi ultimi non sono mai stati oggetto di uno studio sistematico ed approfondito.

Il loro esame mi ha consentito di controbilanciare l'immagine di un Caramuel anti-cartesiano risultante, in maniera per certi versi paradossale, proprio dagli studi di Velarde e, soprattutto, prima di lui, di Pastine, che hanno dato nuova linfa, quasi tre secoli dopo Baillet, alla questione dei rapporti fra Caramuel e Descartes.

Ma l'obiettivo preliminare che mi sono posta in questa tesi è stato, prima ancora di confrontarmi sulla valutazione offerta, da parte di Caramuel, della filosofia cartesiana, quello di indagare i motivi che hanno spinto il cistercense ad interessarsene.

L'aneddoto, riportato da Baillet, che vede l'origine di tale interesse nella scoperta in libreria di un esemplare della *Disquisitio* di Gassendi, testo attraverso cui, come sappiamo, Caramuel ha potuto conoscere (dunque solo parzialmente) le *Meditationes*, per quanto storicamente incontestabile, spiega solo le ragioni occasionali dell'incontro con la metafisica cartesiana, ma non le ragioni teoriche che sono alla base di quell'approfondimento di cui le *Animadversiones* sono prova tangibile.

Tali ragioni non sono restituibili integralmente, ma è certo, perché lo prova un rinvio esplicito, da parte di Caramuel, nelle *Animadversiones*, che esse vadano ricondotte, almeno in parte all'attenzione rivolta dal cistercense, sin dal 1642, anno di pubblicazione della *Rationalis et realis philosophia*, al problema degli *entia*

rationis, vero anello di congiunzione fra la riflessione metafisica caramueliana, quale aveva preso corpo agli inizi degli anni '40 con la pubblicazione di quell'opera monumentale, e la critica a Descartes svolta nel manoscritto del 1644.

Quest'esigenza di reperire delle ragioni filosofiche precise e non meramente generiche che potessero spiegare, quantomeno parzialmente, l'attrazione di Caramuel verso la filosofia cartesiana, e la possibilità di individuarle, grazie all'autoriferimento retrospettivo delle *Animadversiones*, nella *Rationalis et realis philosophia* mi ha spinto a dedicare il primo capitolo di questa tesi alla trattazione riservata dal cistercense alla questione degli *entia rationis* nella sua opera del 1642.

Mi sono trovata di fronte, in questa prima tappa della mia indagine, a una trattazione non solo imponente, ma caratterizzata da una conoscenza approfondita – anche se non sempre di prima mano – del grande dibattito, ancora in corso ai tempi di Caramuel, che, a partire dalle *Metaphysicae disputationes* (1597) di Francisco Suárez, si era prodotto intorno alla natura degli enti di ragioni e alla possibilità di includerli all'interno del *subjectum* della trattazione metafisica. Soprattutto, il problema degli *entia rationis* diviene, in Caramuel, il punto stesso di partenza della metafisica; problema risolto negativamente, con la loro esclusione dal campo di investigazione della metafisica stessa. Per Caramuel si trattava di una decisione destinale: codesta esclusione costituiva difatti, nella sua metafisica, il presupposto stesso della verità, la chiave per evitare, come dice, il naufragio nell'oceano chimerico delle cose impossibili e la disperazione che conseguirebbe da un tale naufragio di fronte all'impossibilità di poter raggiungere le cose come sono in se stesse, che è poi – come dichiara l'*incipit* della seconda parte della *Rationalis et realis philosophia* – l'unico vero scopo della metafisica.

Letto alla luce della critica sferrata contro gli *entia rationis* nella *Rationalis et realis philosophia*, il progetto sotteso alle *Animadversiones*, da me analizzato nel capitolo II, diviene, almeno per quel che riguarda il nerbo delle osservazioni contro *Meditatio* III, assolutamente cristallino: nel cuore della metafisica di *Meditatio* III si insinua difatti l'ammissione degli *entia rationis*, con cui devono essere identificate le idee materialmente false, senza la cui introduzione, come noto – e come Caramuel ha visto in un modo che più lucido sarebbe difficile pensare –, l'apparato argomentativo che sostiene la prima prova dell'esistenza di Dio decade.

Altri aspetti delle *Meditationes*, invece, saranno compresi da Caramuel, nelle

Animadversiones, molto meno chiaramente, se non addirittura del tutto mancati, come l'essenzialità riconosciuta da Descartes all'*ordo rationum*, e non solo.

Resta così ineliminabile l'impressione, che ebbe già Pastine, nella lettura di questo testo per altri versi straordinario, della inefficacia di alcune delle critiche di Caramuel. Inefficacia che, se non in tutto, in buona parte si spiega in base al fatto, che ho richiamato più volte, di cui Pastine non riuscì ad avvedersi e che invece è decisivo: il fatto che Caramuel non conoscesse, al momento della redazione delle *Animadversiones*, le *Objectiones* e le *Responsiones*, salvo le *Quintae*, le sole pubblicate nel testo da cui, con ogni probabilità, leggeva le *Meditationes*, ossia la *Disquisitio* di Gassendi.

È sicuramente anche questa parzialità della propria conoscenza della filosofia di Descartes che spingerà Caramuel, più in là, a procurarsi una copia delle *Meditationes,* come provano in modo incontrovertibile le *Quaestiones*, un documento chiave del *dossier* manoscritto di Vigevano, dove sono incollati brani di *Objectiones* e *Responsiones* stralciati da un esemplare dell'edizione del 1642.

Ma la persistenza dell'interesse di Caramuel nei confronti della filosofia di Descartes è solo uno dei due tratti salienti che emergono da uno studio dei manoscritti di Vigevano.

L'altro, probabilmente più rilevante, è un'immagine del rapporto di Caramuel a Descartes più adeguata rispetto a quella consegnataci dalla letteratura critica, certo in dipendenza da una lettura dalle *Animadversiones* condotta isolatamente dal resto dei documenti manoscritti di Vigevano.

Le *lettere mss* sulle *Animadversiones*, da me analizzate nel capitolo III, permettono difatti di riscontrare una significativa apertura, da parte di Caramuel, nei confronti della metafisica cartesiana. Lungi dal ridursi, come si è preteso (Garcia), ad un mero tentativo di spiegazione, da parte di Caramuel, ai propri interlocutori, della necessità di argomentare contro Descartes, esse mettono in luce la presenza di una convinzione tanto ferma da essere esibita dal cistercense in opposizione a quanti neghino ogni valore all'impresa delle *Meditationes*: se Descartes avesse presentato le sue *Meditazioni* come "probabiles vel probabiliores", sarebbe stato degno solo di elogio; ed è solo perché le ha presentate come evidenti e dimostrative che è necessario dimostrargli che di fatto non ha dimostrato nulla.

Non c'è qui alcuna palinodia rispetto alle *Animadversiones*: Caramuel

continua, difatti, a negare il valore dimostrativo delle dimostrazioni delle *Meditationes* e, anzi, radicalizza persino, almeno nei toni, alcune delle sue precedenti critiche, in particolare quella contro la dimostrazione cartesiana dell'esistenza del mondo esterno; sicché le lettere divengono quasi il luogo privilegiato per sdoganare, quasi come uno slogan, ripetendolo a più riprese, il grande *Leitmotiv* delle *Animadversiones*: «Descartes non ha dimostrato nulla». Il punto decisivo è però che, nelle lettere, accanto a questa tendenza si fa strada un'altra, non del tutto assente nelle *Animadversiones*, ma solo ora lampante e tale da occupare, nel progetto con cui Caramuel si propone di far circolare le sue osservazioni fra i suoi interlocutori, uno spazio almeno altrettanto rilevante dell'altra, se non addirittura, oserei dire, preponderante: la tendenza verso una valutazione positiva non solo dell'ingegno di Descartes, ma degli stessi argomenti metafisici delle *Meditationes*, di cui, ora, Caramuel sottolinea l'utilità una volta che vengano considerati come esclusivamente probabili. Ben di più, Caramuel si spinge sino a sollecitare in maniera esplicita, col nipote di Agostino Nifo, Fernando, una composizione del sapere tradizionale con le novità cartesiane, e ad asserire, altrettanto esplicitamente, nella lettera a Jongelino, che l'autorità di Descartes è tale da rendere probabili cose che un tempo non lo erano state, suggerendo così l'idea di una superiorità, su alcuni punti, della filosofia cartesiana su quella aristotelica.

Una *démarche*, questa, il cui peso può essere adeguatamente misurato considerando che per Caramuel, in metafisica, la probabilità è il livello massimo cui l'umano sapere può ambire: *Quaero, controverto, disputo*, scrive a Richardelio; *et non solum* – aggiunge – *Demonstrationes non polliceor, sed vel a me olim vel ab alio inveniendas despero*. Il che è lo stesso che dire che la collocazione del valore della metafisica cartesiana al livello del probabile non implica in alcun modo una sua svalutazione.

Un'interpretazione in termini anti-cartesiani dell'operazione condotta da Caramuel sulle *Meditationes* non è, quindi, solo inadeguata, ma è tale perché illegittima, in quanto fondata su un'evidenza testuale troppo ristretta e scorporata illecitamente dall'insieme del *dossier* manoscritto di Vigevano.

La prova decisiva è offerta dall'*Hypophysica* e, almeno in parte, dalle *Quaestiones*, oggetto del Capitolo IV, che documentano un'effettiva, e dichiarata, adesione, seppur non integrale, da parte di Caramuel, alla filosofia di Descartes.

Così, se le *lettere mss* attestano un recupero della metafisica di Descartes in chiave probabilistica, l'*Hypophysica,* discutendo la fisica cartesiana, va ben oltre, dichiarando alcune tesi dei *Principia philosophiae* non solo come probabili, ma come vere, anzi, verissime: in particolare, la contraddittorietà del vuoto ed il valore pratico della conoscenza sensibile.

Ma, al di là delle tesi particolari, è il grande presupposto di fondo della fisica cartesiana, ossia il suo riduzionismo, che Caramuel assume, in quanto in esso risiede il valore incontestabile della Fisica di *Principia* II quale 'ipofisica': Descartes ha individuato, nella materia, un unico principio esplicativo di tutti i fenomeni naturali. È questo il punto decisivo per comprendere l'apertura manifestata da Caramuel nei confronti di Descartes, quale emerge peraltro non solo dall'*Hypophysica*, ma anche dalle *Quaestiones*.

Si tratta, tuttavia, come rilevavo sopra[815], di un'apertura che resta limitata, come prova proprio la resistenza caramueliana nei confronti della concezione cartesiana della materia, che è, agli occhi di Caramuel, un principio essenzialmente fisico, una materia 'fisica'. Questa resistenza segna in Caramuel un punto di frizione ineliminabile rispetto alla fisica e, più radicalmente, alla metafisica cartesiane, e, insieme, di fedeltà alla metafisica tradizionale di stampo aristotelico: i principi dell'ipofisica restano la sussistenza e l'essenza, ovverosia due nozioni cardine di quella metafisica aristotelica che Caramuel tanto criticava. Il riduzionismo cartesiano non solo non può essere integrale, ma, precisamente là dove cede, cede il passo ad Aristotele.

Ne risulta la necessità di riconoscere, all'interno dell'operazione compiuta da Caramuel, nel suo complesso, rispetto alla filosofia cartesiana, la compresenza di motivi di estrazione profondamente eterogenei fra loro e che si tratta davvero, come Caramuel indica a Fernando Nifo, di '*componere*'.

Sicché, l'apertura, su cui tanto ho insistito per sradicare l'immagine convenzionale di un Caramuel anti-cartesiano, da parte del cistercense nei confronti della filosofia cartesiana, non deve essere oltremodo sottolineata. La conseguenza sarebbe, fra l'altro, di sostituire all'immagine del Caramuel 'anticartesiano', l'immagine, altrettanto posticcia, di un Caramuel 'cartesiano'.

[815] Cfr. *supra*, p. 341.

Una conseguenza, questa, che mai ho inteso neppure lasciar intravedere, in una ricerca, come quella che qui propongo, che tutto ha preteso tranne che di restituire un'immagine monolitica della multiforme riflessione di Caramuel sul pensatore di cui *in Geometricis scientiis nullus maior, et nullus ingeniosior in Physicis*.

BIBLIOGRAFIA*

* La presente bibliografia contiene, ad accezione degli *Strumenti*, solo le opere citate nella tesi.

STRUMENTI (BIBLIOGRAFIE, COLLEZIONI, REPERTORI)

Gregor SEBBA, *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature*, 1800-1960, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964

Jean-Robert ARMOGATHE/Vincent CARRAUD, *Bibliographie cartésienne (1960-1996)*, con la collaborazione di Massimiliano Savini e Michaël Devaux, Lecce, Conte, 2003

Bulletin cartésien, in «Archives de Philosophie», XXXV (1972) – [in corso], dal 1998 (BC XXV)

Bibliografia cartesiana/Bibliographie cartésienne (1997-2012), a cura di Giulio Gisondi, Francesca Giuliano, Tania Lovascio, Alice Ragni (responsabili scientifici: Giulia Belgioioso e Massimiliano Savini) www.cartesius.net/bibliografia-cartesina

Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout-Paris, Brepols, 1953 –

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vindibonae, apud C. Geroldi filium-Hoelder-Pichler-Tempsky, 1866 –

Patrologiae Cursus Completus, *Series Latina*, ed. J. P. Migne, 218 voll. textus et 4 voll. indicum, Parisiis, 1844-1864

H. DENIZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symboloryum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Quod post Clementem Bannwart et Ioannem B. Umberg S. I. Denuo edidit,* editio 31, Roma, Herder Barcinone-Friburgi Brisg., 1960

FONTI

I. FONTI MANOSCRITTE

Animadversiones in Meditationes cartesianas, quibus demonstratur clarissime nihil demonstrari a Cartesio (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel, busta 36, fascic. 26)

Index positionum quae sunt per se notae Cartesio (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel, busta 36, fascic. 26)

Hypophysica (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel, busta 36, fascic. 26)

Quaestiones (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel, busta 36, fascic. 26)

Selectiores quaestiones a variis Philosophis explicatae a Renato Cartesio, recognitae a I. Caramuel Lobkowitz (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel, busta 36, fascic. 37)

Quaestio. Uter melius probet Dei existentiam Angelicus Doctor, an Cartesius? (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel, busta 36, fascic. 37)

A Johannes Jongelinus (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel, 28.47)

A Johannes Marcus Marci (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel, 28.39)

A Bernardus Ignatius Conte di Martiniz (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel, 28.72)

Ad Alberto Richardelio (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel, 28.61)

A Fernandus Niphus (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel, 28.38)

A Johannes Zunigaeus (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel, 28.44)

Ai professori di teologia di Lovanio: Adrianus Crommius, Ignatius Derkennis, Iohannes de Jonghe, Ludovicus de Shilder, Franciscus de Cleyn (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel, 28.57)

[…] *Inventione veritatis diffidere* (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel segnatura, 28.41)

[…] *Multa praeter Philosophorum* (Archivio Storico Diocesano di Vigevano, Fondo Caramuel, 28.43)

II. FONTI A STAMPA

Opere di Caramuel

Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate. Contra novam, singularem, improbabilemque D. Prosperi Fagnani opinationem, Lugduni, Sumptibus Laurentii Anisson, 1663

In Benedicti Regulam Commentarius, Historicus Scholasticus Moralis Iudicialis Politicus, Brugis, Apud Nic. Breyghelium, 1640

Leptotatos, *latine subtilissimus*. *Est Opus Ingeniosum et Novum, Sublimium Scientiarum Professoribus maxime necessarium*, Viglevani, Typis Episcopalibus, apud Camillum Conradam, 1681

Mathesis audax rationalem, naturalem, supernaturalem, divinamque sapientiam arithmeticis, geometricis, catoptricis, staticis, dioptricis, astronomicis, musicis, chronicis, et architectonicis, fundamentis substruens exponensque, Lovanii, apud Andream Bouvet, 1644

Mathesis biceps vetus et nova in qua Veterum et Recentiorum placita examinantur, interdum corriguntur, semper dilucidantur, et pleraque omnia mathemata reducuntur speculative et practice ad facillimos et expeditissimos canones, 2 voll., Campaniae, in officina Episcopali, 1670

Metalogica disputationes de logicae essentia, proprietatibus, et operationibus continens, Francofurti, sumptibus Joann. Godefredi Schônwetteri, 1654

Rationalis et realis philosophia, Lovanii, typis Everardi De Witte, 1642

Theologia intentionalis. De reali, morali, et virtuali, divino, angelico, et humano, proprietatis et iuisdicionis dominio, Lugduni, sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guillelmi Barbier, 1664

Theologia moralis ad prima, eaque clarissima principia reducta, Lovanii, Typis ac Sumptibus Petri Zangrii, 1645

Theologia moralis fundamentalis. Novissima edictio multo auctior, omnibus actionibus et obiectionibus, quae in prima edictione ponebantur, sed non dissolvebantur, solide, breviter et accurate satisfaciens, Lugduni, Laurentii Anisson, et Ioan. Bapt. Devenet, 1657

Theologia regularis. Tomus secundus. Nonam et Decimam partem complectens. Hoc est Regulares (Historica, Scholasticas, Morales, Iudiciales, Politicas). Epistolas, in dubiis gravissimis, vel a doctissimis Viris receptas, vel eisdem inscriptas, Lugduni, sumptibus Laurentii Anisson, 1665

Opere di Descartes

René Descartes, Œuvres, éd. par *Ch. Adam et P. Tannery*, Paris, Leopold Cerf, 1897-1913; nouv. présent. par J. Beaude, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974

René Descartes. *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, Milano, Bompiani, 2009

René Descartes. Opere 1637-1649, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009

René Descartes. Opere postume, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009

Descartes, *Correspondance, 2*, éd. Par J.-R. Armogathe, in *Œuvres complètes VIII*, Paris, Gallimard, 2013

Altre fonti

ARISTOTELES
Opera editio altera, rec. I. Bekker, curavit O. Gigon, ed. Academia Regia Borussica, 5 voll., Berolini, apud W. De Gruyter et socios, 1960

AUGUSTINUS, Aurelius
Opera omnia post lovaniensium theologorum recensionem, 14 voll. in PL XXXII, 659-XLVI 940

BAILLET, Adrien
La Vie de Monsieur Descartes, 2 vols., Paris, D. Horthemels, 1691 rist. anast.: Hildesheim, Olms, 1972; New York, Garland, 1987

CICERONIS, Marcus Tullii
Opera phiolsophica […], vol. II, Londini, Curante et imprimente A. J. Valpy, A. M., 1830, p. 932

CLAUBERG, Johannes
Opera omnia philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quædam Nova, nunquam antera edita, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaev, 1691 (rist. anast.: 2 voll., Olms, Hildesheim, 1968)

DAMIANUS, Petrus
Opera omnia, collecta primum a argumentis et notationibus illustrata, 2 voll. (= PL 144-145), studio ac labore domni Constantini Cajetani, ed. J. P. Migne, Lutetiae Parisiorum (Paris), 1867

DESMARETS, Samuel
De abusu philosophiae cartesianae, Groningen, Everts, 1670, rist. anast.: Hildesheim, Olms, 2009, il quale si richiamerà al *Cursus teologicus iuxta scholasticam huius temporis Societatis Iesu in methodus tomus primis de Deo uno et trino*, 8 voll., Duaci, ex officina viduae Baltazaris Belleri, 1640

DE VIO, Thomas [*Cajetanus*]
Commentaria in Summam Theologiae Divi Thomae Aquinatis (1508), in Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, ed. Leonina, cura et studio fratrum praedicatorum, Romae, 1888-1906, voll. IV-XII

DE VISCH, Carolus
Bibliotheca scriptorum sacri Ordinis Cistercensis, Coloniæ Agrippinæ, apud Ioannem Busaem Bibliopopolam, 1656

FONSECA, Pedro
Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Sagiritae libros tomi quatuor, Coloniae, sumptibus Lazari Zetzneri Bibliopolae, 1615

GASSENDI, Pierre
Disquisitio metaphysica. Seu dubitationes et instantiae: adversus Renati Cartesii, *Metaphysicam et responsa*, Amsterodami, Apud Iohannem Blaev, 1644

Opera omnia in sex tomos divisa, 6 voll., Lugduni, sumptibus Laurentii Anisson, 1658, rist. anast.: hrsg. von Tullio Gregory, Stuttgart, Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1964-1994

JOHANNES A SANCTO THOMA
Cursus philosophicus thomisticus, a cura di B. Reiser, Taurini, Ex officina Domus editorialis Marietti, 1930, voll. 3

JOHANNES CAPREOLUS
Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis (1483), ed. C. Paban - T. Pègues, Tours, sumptibus Alfred Cattier, 7 voll., 1900-1909

LUTERUS, Martinus
Resolutio super propositione decimatertia de potestate papae, Lipsiae, Shuman [n], 1520

MARTIALIS MARCUS VALERIUS
Epigrammaton libri, *Ex recensione sua denuo recognita*, Edidit F. G. Schneidewin, Lipsiae, Sumptibus et Typis B. G. Teubneri, 1871

MENDOZA, Pedro Hurtado (de)
Disputationes in universam philosophiam a summulis ad metaphysicam (1615), Moguntiae, Typis et Sumptibus Ioannis Albini, 1619

MONCHAMP, George
Histoire du cartésianisme en Belgique, Bruxelles, F. Hayez, 1886, pp. 157-166

MONFORTIUS, Gratianus
Axiomata philosophica, quae passim ex Aristotele circumferri et in disputationum circulis ventilari solent; Multiplici distinctionum genere, variaque eruditionis suppelectile illustrata (...) Opus novum et antiquum, ex reconditis probatissimorum Auctorum monumentis erutum, et in optimum ordinem per litteras digestum, Antverpiae, Ex Officina Plantiniana, Apud Balthasarem Moretum, et Viduam Ionnis Moreti, et Io. Meursium1626

NIPHUS, Augustinus
De Immortalitate animae, Venetiis, Heredes Octaviani Scoti, 1518

RUBIO, Antonio
Logica mexicana. Hoc est commentarii breviores et maxime perspicui in universam Aristotelis dialecticam: una cum dubiis et quaestionibus, hac tempestate agitari solitis (1605), Lugduni Sumptibus Ioannis Pillehotte, sub signo nominis Iesu, 1625

SCHOTANUS, Johannes
Analysis exegetica in sex Meditationes Cartesii de prima philosophia; in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur, Franequerae, ex officina Johannis Gyselaar, 1688

SUAREZ, Francisco
Opera omnia, Parisiis, Apud Ludovicum Vivès, 28 voll., 1856-1878

TADISI, Jacopo Antonio
Memorie della vita di Monsignore Giovanni Caramuel di Lobkowitz vescovo di Vigevano, Venezia, appresso Giovanni Tevernin, 1760

THOMAS DE AQUINO
Opera Omnia, Editio Leonina, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma (poi Roma-Parigi), 1882 ss

VÁZQUEZ, Gabriel
Commentariorum ac disputationum in primam partem Sancti Thomae (1598), 2 voll., Ingolstadii, Martini Nutti et Ioannis Hertsroy, 1609

Disputationes metaphysicae desumptae ex variis locis suorum operum, Antuerpiae, Apud Ioannem Keerbergium, 1618

WITTICH, Crhistoph
Annotationes ad Renati-Descartes Meditationes. In quibus methodi celeberrimi Philosophi succinta redditur ratio, nec non dubia solvuntur, difficiliora enodantur, obscuriora illustrantur, puriorque Philosophia adversus Quorundam objectiones solidissime asseritur, conformatis ubique primis ejus fundamentis. Opus posthumum ex trium exemplarium collatione in usum studiosorum diligenter erutum: quod publico non invidendum ratus, omnibus veritatem amantibus communicat, Dordrecht, ex officina viduae Caspari et Theodori Gori, 1688

STUDI

Cahiers de Royaumont. Philosophie no. II. Descartes, Paris, Editions de Minuit, 1957

AGOSTINI, Igor

Les manuscripts cartésiens de Juan Caramuel, BC XXXVI (2005), pp. 8-11

L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641), Roma, Editori Riuniti, 2008

L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones, Firenze-Milano, Le Monnier-Mondadori Education, 2010

AGOSTINI, Igor –ORLANDO, Emanuela

Johannes Caramuel Lobkowitz, Osservazioni contro le Meditationes *cartesiane,* in «Rivista cistercense» 30 (2013), pp. 105-237

ARMOGATHE, Jean Robert

Probabilisme et Libre-Arbitre: la théologie morale de Caramuel y Lobkowitz, in P. Pissavino (a cura di), *Le meraviglie del probabile. Juan Caramuel (1606-1682). Atti del convegno internazionale di studi, Vigevano 29-31 Ottobre, 1982*, Vigevano, Comune di Vigevano, pp. 35-40

L*'arc-en-ciel dans les Météores*, in N.Grimaldi, J.-L. Marion (éd. par), *Le Discours et sa methode*, Paris, PUF, 1987, pp. 145-157

Idea*/Idée. Sémantèse d'Idée/Idea chez Descartes*, in *Idea, IV Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, Ateneo, 1991, pp. 187- 205

ARMOGATHE, Jean Robert – CARRAUD, Vincent

La prèmiere condamnation des Œuvres de Descartes d'après de documents inédits aux archives de Saint-Office, in *Nouvelles de la République des Lettres*, 2001, n°2, pp. 103-137

BADALONI, Nicola

Introduzione a G. B. Vico, Milano, Feltrinelli, 1961

CARRAUD, Vincent

Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez a Leibniz, Paris, Puf, 2002

CANTENS, Bernardo J.

*Suárez on Beings of Reason: What Kind of Beings (*entia*) are beings of Reason, and What Kind of Being (*esse*) Do They Have?*, in «American Catholic Philosophical Quarterly*»*, LXXVII, 2 (2003), pp. 171–187

COTTINGHAM, John

Descartes, Oxford, Blackwell, 1986

COURTINE, Jean François

Compte-rendu a D. Pastine, *Caramuel contro Descartes*, cit, in BC IV (1975)

Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suárez, Milano, Vita e Pensiero, 1999

CURLEY, Edwin.

Analysis in the Meditations: *the Quest for Clear and Distinct Ideas*, in *Essays on Descartes'* Meditations, ed. by A. Oksenberg-Rorty, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1986

Descartes against the Skeptics, Oxford, Blackwell, 1978

M. DEVAUX, Michael - LAMANNA, Marco

The Rise and Early History of the Term of Ontology (1606-1730), in «Quaestio», 9 (2009), pp. 173-208: 188-189

DI BELLA, Stefano

Le meditazioni metafisiche di Cartesio: introduzione alla lettura, Firenze, La Nuova Italia Scientifica, 1997

DOYLE, John P.

Suárez on Beings of Reason and Truth, in «Vivarium», XXV, 1 (1987), pp. 47-75; XXVI (1988), pp. 51-71

Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: A Seventeen Century Debate about Impossible Objects, in «Review of Metaphysics», XLVIII (1995), pp. 771-808

ESPOSITO, Costantino

Ritorno a Suárez. Le Disputationes metaphysicae *nella critica contemporanea*, in A. Lamacchia (a cura di), *La filosofia nel Siglo de Oro. Studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Bari, 1995, pp. 465-573

FLEMING, Giulia

Defending probabilism, the moral theology of Juan Caramuel, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2006

FRANKFURT, Harry G.

Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations. Indianopolis/New York, The Bobbs-Merril Company, 1970

GARCIA, Leoncio

Caramuel e la critica a Descartes in P. Pissavino (a cura di), *Le meraviglie del probabile. Juan Caramuel (1606-1682). Atti del convegno internazionale di studi, Vigevano 29-31 0ttobre, 1982*, Vigevano, Comune di Vigevano, 1990, pp. 55-57

GILSON, Étienne

La liberté chez Descartes et la théologie, Paris, Alcan, 1913

Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien (1930), Paris, Vrin, 1984, pp. 234-244

GOUHIER, Henri

La pensée métaphysique de Descartes (1962), Paris, Vrin, 1987

GUEROULT, Martial

Descartes selon l'ordre des raisons, 2 voll., Paris, Aubier, 1968

KENNY, Anthony

Descartes. A Study of His Philosophy, NewYork, Random House, 1968

LANDUCCI, Sergio

La teodicea nell'età cartesiana, Biblipolis, Napoli, 1986

La mente in Cartesio, Milano, Franco Angeli, 2002

MARION, Jean-Luc

Sur la pensée passive de Descartes Paris, PUF, 2013

NOVOTNY, Daniel Dominik

Prolegomena to a Study of Beings of Reason in Post-Suarezian Scholasticism, 1600-1650 in «Studia Neoaristotelica» 3 (2006), pp. 117-141

Ens rationis in Caramuel's *Leptotatos* (1681) in J. SCHMUTZ, P. DVOŘÁK (ed. by), *Juan Caramuel Lobkowitz: The Last Scholastic Polymath*, Prague, Filosofia (Nakladatelství Filosofického ústavu ČR), 2008, pp. 71-84

Ens rationis: *from Suarez to Caramuel. A study in Scholasticism of the Baroque Era*, New York, Oxford University Press, 2013

PASTINE, Dino

Caramuel contro Descartes: Obiezioni *inedite alle* Meditazioni*,* in «Rivista critica di storia della filosofia»*,* XXVII (1972), n. 2, pp. 177-221

Juan Caramuel: probabilismo ed enciclopedia, Firenze, La Nuova Italia, 1975

SCHMUTZ, Jacob

Dal senso diviso al senso composto, in F. P. ADORNO – L. FOISNEAU (a cura di), *L'efficacia della volontà nel XVI e XVII secolo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2002 pp, 72-76

SCRIBANO, Emanuela

L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant, Roma-Bari, Laterza, 1994

Guida alla lettura delle Meditazioni *metafisiche di Descartes*, Roma-Bari, Laterza, 1997

SERRAI, Alfredo

Poenix Europae: *Juan Caramuel y Lobkowitz in prospettiva bibliografica,* Milano, S. Bonnard, 2005

SMOLKA, Josef

Juan Caramuel und Jan Marcus Marci in J. SCHMUTZ, P. DVOŘÁK (ed. by), *Juan Caramuel Lobkowitz: The Last Scholastic Polymath*, Prague, Filosofia (Nakladatelství Filosofického ústavu ČR), 2008, pp. 329-352

TORRINI, Maurizio

Monsignor Juan Caramuel e l'Accademia degli Investiganti, in P. Pissavino (a cura di), *Le meraviglie del probabile. Juan Caramuel (1606-1682). Atti del convegno internazionale di studi, Vigevano 29-31 Ottobre, 1982*, Vigevano, Comune di Vigevano, pp. pp. 29-33

VELARDE LOMBRANA, Julián

Juan Caramuel, Vida y obra, Oviedo, Pentalfa, 1989

INDICE

ACRONIMI E ABBREVIAZIONI pp. 2-4

Résumé en français pp. 7-55

PREFAZIONE pp. 56-60

Introduzione pp. 61-71

CAPITOLO I

ALLE ORIGINI DELLA METAFISICA CARAMUELIANA: LA RATIONALIS ET REALIS PHILOSOPHIA (1642) E LA QUESTIONE DEGLI ENTIA RATIONIS pp. 74-136

§ 1. Caramuel e la questione degli *entia rationis* nella seconda scolastica pp. 76-89

§ 2. La questione degli *entia rationis* nella *Rationalis et Realis Philosophia*: *Disputatio I. Prooemialis. De Entibus rationis* pp. 90-120

§ 3. Gli *entia linguae*: le *Disputationes* II e IV pp. 121-128

Conclusioni pp. 128-131

Appendice: *L'onnipotenza divina* pp. 132-136

CAPITOLO II

L'INCONTRO CON LA METAFISICA CARTESIANA: LE *ANIMADVERSIONES IN MEDITATIONES CARTESIANAS* (1644) pp. 137-224

§ 1. Le *Animadversiones*: descrizione del *Ms* pp. 137-143

§ 2. Le *Animadversiones* e l'interesse di Caramuel per le questioni metafisiche pp. 144-149

§ 3. I principali nuclei tematici delle *Animadversiones* pp. 150-158

§ 4. La critica alle prove dell'esistenza di Dio di *Meditatio* III pp. 159-190

4.1. Enumerazione e discussione dei *Principia per se nota* pp. 162-179

4.2. Analisi della *Demonstratio* pp. 179-190

§ 5. Una parentesi all'interno del percorso confutativo: la critica a *Meditatio* IV pp. 190-202

§ 6. L'essenza delle cose materiali e l'esistenza di Dio: la critica a *Meditatio* V pp. 203-210

§ 7. L'esistenza dei corpi e la distinzione mente-corpo: le critiche a *Meditatio* VI pp. 210-220

Conclusioni pp. 220-224

CAPITOLO III

LE LETTERE MANOSCRITTE SU *ANIMADVERSIONES* E *MEDITATIONES* (1644-1645) pp. 225-292

§ 1. I principali nuclei tematici. Elementi di continuità e di rottura rispetto alla riflessione delle *Animadversiones* pp. 227-229

§ 2. Analisi delle *lettere mss* pp. 230-289

Conclusioni pp, 289-292

CAPITOLO IV

METAFISICA E FISICA CARTESIANA NEI TRATTATI E NEGLI APPUNTI MANOSCRITTI DI VIGEVANO: *HYPOPHYSICA, QUAESTIONES* E ALTRI SCRITTI (1644-) pp. 293-341

§ 1. Il trattato dell'*Hypophysica* pp. 296-316

§ 2. Le *Quaestiones* pp. 317-339

Conclusioni pp. 339-341

Conclusione pp. 342-347

Bibliografia pp. 348-362