
ALFREDO GATTO

Università Vita-Salute San Raffaele
gatto.alfredo@hsr.it

DESCARTES E IL PROBLEMA DELLA TEODICEA NELLA PRIMA MODERNITÀ

abstract

The article deals with the critical reception of the Cartesian theory of the eternal truths. It aims to analyze the central role played by Descartes' doctrine in Early Modern Philosophy, with particular regard to the reflections of Leibniz, Malebranche and Spinoza. Indeed, part of their philosophy can be considered as an attempt to criticize the premises of the Cartesian theory in order to avoid their consequences. There are then strong reasons for believing that the importance of the theodicean issues in Early Modern Philosophy is directly related to Descartes' doctrine of the free creation of the eternal truths.

keywords

Descartes, eternal truths, Theodicy, Leibniz, Malebranche, Spinoza

La teoria cartesiana sulla libera creazione delle verità eterne rappresenta una delle più radicali riflessioni sull'estensione e le prerogative dell'onnipotenza divina. Sebbene il ruolo svolto dalla dottrina nel pensiero di Descartes sia stato già oggetto di un considerevole numero di studi critici,¹ vi è ancora spazio, a nostro parere, per un'indagine approfondita incentrata sull'importanza da essa giocata nella ricezione del cartesianismo.² A questo proposito, crediamo che uno studio esplicitamente dedicato a tale questione possa fornire una nuova chiave di lettura per interpretare il posto occupato da Descartes nel processo di formazione di quella che siamo soliti definire 'filosofia della prima modernità'. Questa teoria ci consente, infatti, soprattutto alla luce della sua ricezione, di tratteggiare un'immagine differente della filosofia cartesiana, una prospettiva che possa mettere in questione l'interpretazione classica di Descartes che abbiamo ereditato dalla ricostruzione storico-filosofica proposta dall'idealismo tedesco.³ Come è noto, tale lettura venne ripresa in Italia da Gentile⁴ e in seguito canonizzata, pur a partire da premesse differenti e con obiettivi opposti, dallo stesso Heidegger, in particolare nei corsi dedicati a Nietzsche⁵.

Secondo questa interpretazione, e al netto delle differenze specifiche presenti nei singoli autori, Descartes è propriamente il filosofo del *cogito*, il primo autore ad aver posto l'auto-riflessione del pensiero al centro della rappresentazione.⁶ Descartes sarebbe dunque il legittimo fondatore della filosofia moderna perché ha rioccupato,⁷ con la sua nuova nozione di soggettività, il posto tradizionalmente riservato a Dio, facendo della *cogitatio* la condizione di ogni certezza. Sebbene questa lettura si sia trasformata in un luogo comune storiografico,

1 Cfr., a semplice titolo di esempio, Agostini, 2004; Alanen, 2008; Curley, 1984; Frankfurt, 1977; Gilson, 2007; Gleizer, 2014; Ishiguro, 1986; Marion, 1981; Rocha, 2016.

2 Benché non manchino degli studi di notevole importanza dedicati proprio alla ricezione della teoria nel dibattito post-cartesiano: cfr., a questo proposito, Easton, 2009; Gasparri, 2007; Marion, 1996, 183-220; Rodis-Lewis, 1981; Schmaltz, 2002.

3 L'interpretazione fornita, in particolare, da Hegel e Schelling è a sua volta mediata dal ruolo decisivo svolto dalla lettura kantiana. Sul rapporto fra Kant e Descartes, si vedano, in particolare, Beyssade, 1996; Ferrari, 1979; Fichant & Marion, 2006; Longuenesse, 2008.

4 Cfr. Gentile, 2003.

5 Cfr. Heidegger, 1950; 1961.

6 Per un'analisi delle differenti interpretazioni del soggetto cartesiano, cfr. Morani, 2007.

7 Sulla legittimità dell'età moderna e sul ruolo svolto da Descartes in questo processo storico, cfr. Blumenberg, 1966-1974.

riteniamo che una simile interpretazione non faccia giustizia alla riflessione cartesiana: Descartes, infatti, non è il pensatore della centralità del *cogito* o della rappresentazione; o meglio: non è *semplicemente* questo. È allora proprio in questo frangente che la sua teoria sulla libera creazione delle verità eterne può contribuire a delineare una prospettiva più articolata del suo pensiero.

Quando parliamo di verità eterne, facciamo tradizionalmente riferimento alle verità matematiche, geometriche, logiche e metafisiche. Fino all'affondo cartesiano, tali verità sono sempre state considerate assolutamente necessarie, costituendo il fondamento del sapere umano. Quello che Descartes afferma, prendendo le distanze da tutta la precedente esperienza medievale, è che queste verità sono state liberamente stabilite e create da Dio – Dio è quindi la loro causa *efficiente*.⁸ Se Dio avesse voluto, avrebbe potuto crearne altre, contrarie a quelle ora in vigore, ma ugualmente necessarie.⁹ Descartes assegna alle verità eterne uno *status* creaturale: al pari dell'uomo e della natura, tali verità sono creature, il risultato di un *fiat* arbitrario. Queste considerazioni derivano dall'analisi cartesiana dell'estensione dell'onnipotenza divina. In Descartes, Dio non è onnipotente perché può fare tutto ciò che è possibile (questa era la definizione 'medievale' di onnipotenza); al contrario, essendo onnipotente, decide liberamente che cosa rendere possibile.¹⁰ Posta la sua onnipotenza, Dio avrebbe potuto allora creare una differente *ratio entis*, magari incompatibile con quella che regola, attualmente, il sapere umano.¹¹

Descartes è convinto inoltre che l'onnipotenza divina, per essere radicalmente pensata, richieda, in particolare, l'*indifferenza* (Dio è indifferente) e l'*incomprensibilità* (Dio è incomprendibile). Tali proprietà, unite alle considerazioni cartesiane sulla natura creata delle verità eterne, generano una frattura e una sproporzione abissale fra l'essenza divina

8 Cfr. Descartes, 2005 (AT, I, pp. 151-152; B Op, n. 32, p. 153): "Mi chiedete in quale genere di causa Dio ha disposto le verità eterne. Vi rispondo che è nello stesso genere di causa nel quale ha creato ogni cosa, cioè come causa efficiente e totale. È certo infatti che egli è autore tanto dell'essenza quanto dell'esistenza delle creature: ora, quest'essenza non è nient'altro che queste verità eterne, che io non concepisco affatto emanare da Dio, come i raggi dal Sole; so, però, che Dio è autore di tutte le cose e che queste verità sono qualche cosa, e di conseguenza che ne è l'autore".

9 Cfr. Descartes, 2005 (AT, IV, p. 18; B Op, n. 454, pp. 1913-1915): "Quanto alla difficoltà di concepire in che modo per Dio è stato libero e indifferente far sì che non fosse vero che i tre angoli di un triangolo fossero uguali a due retti, o in generale che i contraddittori non potessero stare insieme: tale difficoltà si può facilmente superare considerando che la potenza divina non può avere limite alcuno; e poi ancora, considerando che il nostro spirito è finito e creato di una natura tale da poter concepire come possibili le cose che Dio ha voluto fossero veramente possibili, ma non tale da poter anche concepire come possibili quelle cose che Dio avrebbe potuto rendere possibili, ma che ha tuttavia voluto rendere impossibili. La prima considerazione, infatti, ci fa conoscere che Dio non può essere stato determinato a far sì che fosse vero che i contraddittori non possano stare insieme e che, di conseguenza, ha potuto fare l'opposto; l'altra considerazione ci assicura poi che, benché ciò sia vero, noi non dobbiamo cercare di comprenderlo, poiché la nostra natura non ne è capace. E benché Dio abbia voluto che alcune verità fossero necessarie, ciò non equivale a dire che le abbia volute necessariamente: infatti, una cosa è volere che esse fossero necessarie, e tutt'altra volerlo necessariamente, ovvero essere necessitato a volerlo".

10 Cfr. Descartes, 2005 (AT, I, pp. 140-150; B Op, n. 31, p. 151): "Per quanto riguarda le verità eterne, ripeto che sono vere e possibili soltanto perché Dio le conosce come vere e possibili, e non, al contrario, che sono conosciute come vere da Dio quasi fossero vere indipendentemente da lui. E se gli uomini intendessero bene il senso delle loro parole, sarebbero blasfemi qualora dicessero che la verità di qualcosa precede la conoscenza che ne ha Dio, poiché in Dio volere e conoscere non sono che uno; di modo che per ciò stesso che vuole qualcosa, la conosce, e perciò soltanto tale cosa è vera. Non bisogna dunque dire che se Dio non esistesse, queste verità sarebbero comunque vere; l'esistenza di Dio, infatti, è la prima e la più eterna di tutte le verità che possono essere e la sola da cui procedano tutte le altre".

11 Cfr. Descartes, 2005 (AT, V, pp. 223-224; B Op, n. 665, p. 2581): "Ora, a me non sembra che si debba dire di cosa alcuna che non possa essere fatta da Dio. Infatti, poiché tutto ciò che vi è di vero e di bene [*ratio veri et boni*] dipende dalla sua onnipotenza, non oserei neppure dire che Dio non possa far sì che vi sia un monte senza valle, o che uno e due non facciano tre, ma dico solo che Dio mi ha dato una mente tale da non poter concepire un monte senza valle, o una somma di uno e due che non faccia tre, e così via, e che tali cose implicano contraddizione nel mio concetto".

e l'*humana doctrina de Deo*, ossia fra ciò che Dio è e ciò che l'uomo può affermare della sua natura. Poste queste premesse, diviene impossibile qualunque discorso che voglia indagare le ragioni divine, e in particolare le ragioni della creazione. Ciò accade, naturalmente, perché manca un criterio di proporzione che possa essere applicato univocamente all'uomo e a Dio. L'accelerazione nei confronti della tradizione precedente è radicale. A titolo di esempio: in ambito medievale, poiché Dio *non* può creare tutto ciò che implica contraddizione, noi possiamo *sapere*, necessariamente, tutto quello che Dio non poteva e neppure potrà realizzare. Ora, se sappiamo, di necessità, tutto quello che Dio *non* può fare, conosciamo, al netto della sua trascendenza e del divario ontologico che ci separa da Lui, molte cose della sua natura; anzi: un numero infinito di cose, ovvero tutte quelle che, implicando contraddizione, non potevano e non potranno essere oggetto della volontà divina.

Ciò che viene meno con la riflessione cartesiana è proprio questa possibilità di mediazione, che è stata sempre garantita dalla natura immutabile e necessaria delle verità eterne. È per questo che in uno dei passaggi centrali della sua teoria Descartes afferma che, in termini generali, “possiamo essere sicuri che Dio può fare tutto quel che noi possiamo comprendere, ma non che non possa fare quello che non possiamo comprendere, perché sarebbe temerario pensare che la nostra immaginazione abbia la stessa estensione della sua potenza” (Descartes, 2005: AT, I, p. 146; B Op, n. 30, p. 147). Ad esempio, il fatto che l'uomo non possa pensare un mondo che non sia retto dal principio di non contraddizione non implica che Dio non potesse crearlo. Posto il divario che ci separa da Dio, non siamo autorizzati a sostenere che Dio *non* possa realizzare una data cosa *solo* perché ciò appare in contraddizione con la nostra logica *creata*. È precisamente in questo frangente che si insinua una *domanda decisiva*: se non possiamo negare che Dio potesse creare un altro mondo, retto da altri principi logici, siamo legittimati ad escludere che sia tutt'ora nelle condizioni di poterlo fare? Possiamo cioè negare l'estrema eventualità che i principi necessari su cui edificiamo le nostre cattedrali filosofiche possano cambiare? E soprattutto, siamo realmente autorizzati a farlo, posta la natura *incomprensibile e indifferente* di Dio?

Questi interrogativi – è bene specificarlo – non sono stati oggetto della riflessione cartesiana, dato che Descartes non si è mai occupato analiticamente delle implicazioni della sua teoria. Si tratta di una precisazione importante: saranno i suoi critici a sottolineare le possibili conseguenze della dottrina, rilevando alcuni dei potenziali pericoli connessi alla sua formulazione. Non vi sono delle evidenze testuali sull'origine della teoria, dato che non possediamo la lettera di Mersenne che spinse Descartes a prendere posizione all'interno del dibattito. Ad ogni modo, come è stato ampiamente sottolineato dalla storiografia,¹² poiché due delle lettere della primavera del 1630 contengono dei riferimenti ad alcuni passaggi tratti dalle *Disputationes metaphysicae* di Francisco Suárez, è plausibile istituire una correlazione fra l'impostazione difesa dal gesuita spagnolo e l'affondo cartesiano. In questa prospettiva, la dottrina può essere interpretata come una presa di distanza dalla precedente controversia che aveva preso corpo nella Seconda Scolastica.

In termini schematici, il dibattito medievale sullo statuto delle verità eterne può essere analizzato alla luce di due differenti approcci. Secondo il primo, di taglio agostiniano-tomista, le verità eterne, pur essendo in se stesse necessarie ed immutabili, dipendono dall'essenza divina. Se Dio non esistesse, tali verità non sarebbero necessarie, dato che non potrebbero neppure esistere. Ciò, tuttavia, non implica che il loro contenuto dipenda da una decisione divina: poiché Dio non è la loro causa efficiente, tali verità non sono il frutto della sua libera volontà. Esse sono, più propriamente, il contenuto dei pensieri divini, il modello eterno ed

¹² Cfr., fra gli altri, gli studi ormai classici di Garin, 1932 e Cronin, 1966.

archetipale di cui Dio si è servito per creare il mondo.¹³ Nella cosiddetta Seconda Scolastica, in particolare attraverso la mediazione di autori come Francisco Suárez e Gabriel Vázquez (per citarne solo alcuni), lo statuto delle verità eterne comincia ad acquisire una progressiva autonomia ontologica. Queste verità, oltre a non dipendere dalla causalità efficiente di Dio, sono ora considerate indipendenti dal suo stesso intelletto. Si giunge così all'affermazione radicale secondo cui, anche se Dio non esistesse, le verità eterne non perderebbero affatto la loro assoluta necessità¹⁴. Alla luce di una simile formulazione, le cose non sono possibili in virtù della relazione che le lega a Dio; al contrario, Dio può pensarle perché già possibili, ossia perché dotate di una natura necessaria che non dipende dalla sua essenza¹⁵. Seppur implicitamente, la decisione divina di creare il mondo finisce così per essere soggetta ad una sorta di passività originaria, dato che i modelli di cui Dio può servirsi esistono, di necessità, indipendentemente dal suo concorso.

È proprio contro questo secondo approccio che Descartes formula la sua teoria sulla libera creazione delle verità eterne.¹⁶ La dottrina va dunque interpretata attraverso uno sguardo retrospettivo, come una reazione critica nei confronti di un dibattito che aveva già avuto luogo. Possiamo comprendere l'enfasi cartesiana sull'onnipotenza divina solo pensandola attraverso questo preciso contesto storico e teorico. Se poniamo invece l'accento sulla ricezione della teoria, si apre un panorama ben differente. La filosofia post-cartesiana si interrogherà *proprio* sulle conseguenze della dottrina, finendo per rigettarne *in toto* le premesse.¹⁷ I più importanti autori coevi o subito successivi a Descartes forniranno perciò una precisa risposta alle domande poste in precedenza. A loro parere, la radicale indifferenza di Dio, unita all'essenza incomprendibile e arbitraria del suo volere, finisce per gettare un'ombra sulla creazione, privando l'uomo di uno strumento per farsi largo in un mistero che non ha, letteralmente, ragioni, poiché la nozione stessa di *ratio* è stata privata del suo crisma. Il Dio cartesiano, infatti, non agisce in virtù di un ordine di ragioni connaturato alla sua essenza; al contrario, si può parlare di *rationes* solo a partire dall'evento della creazione. Ciò non significa comunque che la *creatio Dei* sia 'irrazionale', perché la supposta irrazionalità divina rinvierebbe, nel caso specifico, ad una razionalità che non appartiene all'essenza di Dio, ma che rappresenta soltanto il risultato di un *fiat* insondabile. Per Descartes, insomma, la creazione, semplicemente, accade, e la logica che ne risulta è una logica, essa stessa, creata, che non può essere utilizzata come un plesso di mediazione per giustificare l'agire divino.

13 Cfr., a titolo di esempio, Agostino, 1995 (q. 46, 2, pp. 85-87): "Le idee sono infatti forme primarie o ragioni stabili e immutabili delle cose; non essendo state formate, sono perciò eterne e sempre uguali a se stesse e sono contenute nell'intelligenza divina [...] Ogni cosa è stata dunque creata secondo proprie ragioni. Ma dove crediamo che si trovino queste ragioni ideali se non nella mente stessa del Creatore?"; Tommaso d'Aquino, 1984 (vol. I, q. 10, a. 3, ad 3, p. 214): "Le cose vere e necessarie sono eterne in quanto esistono in un intelletto eterno, che è soltanto l'intelletto divino. Non ne viene perciò che oltre Dio vi sia qualche cosa di eterno"; Tommaso d'Aquino, 1984 (Vol. II, q. 16, a. 7, p. 122): "Se non vi fosse nessuna mente eterna, non vi sarebbe alcuna verità eterna. Ma siccome il solo intelletto di Dio è eterno, soltanto in esso la verità trova la sua eternità".

14 Cfr. Suárez, 1861 (disp. XXXI, s. 12, n. 45, p. 297): "Aequae enim vera est haec conditionalis, si lapis est animal, est sensibilis, ac ista, si homo est animal, est sensibilis; ergo etiam haec propositio, omne animal est sensibilis, per se non pendet ex causa quae possit efficere animal. Unde, si per impossibile nulla esset talis causa, nihilominus illa enuntiatio vera esset, sicut haec est vera, chymaera est chymaera, vel similis".

15 Cfr. Vázquez, 1598 (disp. CIV, c. 3, n. 9, p. 1025): "Res non sunt possibiles, quia cognoscuntur, sed ideo cognoscuntur, quia sunt possibiles: hoc est, ideo cognoscuntur posse esse, et nulla implicare contradictionem, quia re vera possunt esse".

16 Cfr., a questo proposito, i già citati Garin, 1932 e Marion, 1981.

17 Questa considerazione si applica alla quasi totalità degli autori che si sono confrontati con la teoria. Non mancano, tuttavia, alcune eccezioni, fra cui possiamo ricordare Robert Desgabets, Pierre Cally, Pierre-Sylvain Régis, Louis de la Ville e Pierre Poiret. Sulla posizione di Desgabets, ci permettiamo di rinviare a Gatto, 2017.

Come affermeranno a più riprese, fra gli altri, Leibniz e Malebranche, posto il Dio cartesiano nessuna conoscenza può ritenersi garantita, non essendo possibile ritrovare alcuna necessità nell'indifferenza e arbitrarietà di *quel* Dio. In effetti, al pari del concetto di razionalità, anche la nozione di necessità non rimanda alle decisioni divine, essendo queste il risultato di un atto arbitrario. A tal proposito, i riferimenti non mancano, come mostrano due passaggi tratti, rispettivamente, dai *Saggi di teodicea* di Leibniz e dal decimo *Éclaircissement* di Malebranche:

Se la giustizia è stata stabilita in modo arbitrario e senza alcun motivo, se Dio vi si è imbattuto per una specie di caso, come quando si tira a sorte, la sua bontà e la sua saggezza non vi hanno parte alcuna, anzi non c'è motivo per attribuirgliela. E se è per un decreto del tutto arbitrario, senza alcuna ragione, che ha stabilito o prodotto quel che noi chiamiamo giustizia e bontà, egli le può disfare o mutarne la natura, di modo che non ci sarà alcun motivo di sperare che Dio le osserverà sempre, come invece si può dire che farà, quando si supponga che siano fondate su ragioni (Leibniz, 2005, II, § 177, p. 505).

Se le verità e le leggi eterne dipendessero da Dio, se esse fossero state stabilite dalla libera volontà del Creatore, in una parola, se la Ragione che consultiamo non fosse necessaria e indipendente, mi pare evidente che non vi sarebbe più una scienza vera e propria [...] se l'ordine e le leggi eterne non fossero immutabili in virtù della necessità della loro natura, le più chiare e forti dimostrazioni della religione sarebbero, a mio parere, totalmente distrutte (Malebranche, 1976, p. 132 e 134).¹⁸

In breve, se l'essenza divina coincidesse con il sistema di attributi delineato da Descartes – vale a dire, se Dio fosse il libero, indifferente e incomprensibile creatore delle verità eterne –, non potremmo escludere che le leggi, eterne e necessarie, che fondano la conoscenza umana possano cambiare, non disponendo di un ordine di ragioni che rifletta la *ratio* immanente alla creazione divina. Per Leibniz e Malebranche, si tratterà allora di rifiutare con forza i presupposti della riflessione cartesiana per recuperare quella relazione con Dio che la teoria di Descartes aveva compromesso.

Ora, prendendo a titolo di esempio il *corpus* di Leibniz, un'analisi delle occorrenze testuali sarebbe, di per sé, sufficiente ad evidenziare l'importanza giocata dalla teoria nello sviluppo e nella formulazione del suo pensiero.¹⁹ Se concentriamo la nostra attenzione sulle opere principali del filosofo tedesco, possiamo subito rilevare come i riferimenti alla dottrina cartesiana abbiano accompagnato buona parte del suo percorso filosofico, a partire dall'epistolario e dalla *Confessio philosophi* fino alla *Monadologia*, passando dal *Discorso di metafisica* e dai *Saggi di teodicea*. Considerazioni simili possono essere fatte per Malebranche e per gli stessi Spinoza e Pascal, e per molti altri autori che svolsero un ruolo decisivo nel dibattito filosofico dell'epoca.

Ad ogni modo, non si tratta semplicemente di portare alla luce la mole di riferimenti alla teoria cartesiana presente nelle opere degli autori citati. Si tratta di sottolineare come il rifiuto delle premesse della dottrina svolga un ruolo *strutturale* nello sviluppo di quelle riflessioni. Sarebbe difficile, infatti, comprendere appieno le considerazioni di tali autori ignorando il confronto-scontro che ha caratterizzato il processo di formazione delle loro prospettive filosofiche. Pertanto – ed è la nostra tesi –, per cogliere la sostanza di questi contributi è necessario

¹⁸ Le traduzioni dei passi di Malebranche tratti dall'*Éclaircissement X* sono nostre.

¹⁹ Cfr. Devillairs, 1998.

interpretarli alla luce della dottrina di Descartes, come se essa rappresentasse la condizione – critica – di possibilità delle loro rispettive filosofie. Naturalmente, non è possibile fornire qui un quadro completo di tutti gli elementi a sostegno di questa interpretazione, poiché un esame di questo tipo richiederebbe uno spazio e un lavoro di scavo testuale ben più ampio di quello che possiamo offrire in questa sede. Riteniamo tuttavia opportuno sottolineare, perlomeno, alcuni aspetti principali, così da poter delineare le linee guida generali di una ricerca più ampia.

A tal proposito, possiamo soffermarci sul *problema della teodicea*, che torna a imporsi sulla scena del dibattito filosofico in concomitanza con la diffusione della teoria cartesiana e che rappresenta un aspetto centrale del pensiero di Leibniz e Malebranche.²⁰ Affinché si ponga la questione della teodicea, intesa ad assolvere Dio al cospetto dello scandalo rappresentato dalla presenza del male nel mondo, è necessario un trittico di attributi, vale a dire l'onnipotenza, la bontà e l'onniscienza di Dio. Ora, il Dio creatore delle verità eterne – un Dio arbitrario, incomprensibile e soprattutto indifferente – esclude alla radice, *agli occhi dei suoi critici*, ogni tentativo di teodicea.²¹ D'altronde, se Dio non agisce in vista di *rationes* morali connaturate alla sua essenza, come vuole Leibniz, o seguendo le leggi eterne che la sua saggezza gli impone, come sostiene Malebranche, l'atto della creazione non sarebbe altro che un "decreto assoluto, senza ragione",²² o privo perlomeno di una *ratio* intrinseca che possa essere indagata dalle sue creature. Insomma, come affermano a più riprese Leibniz e Malebranche, se Dio fosse indifferente, non potremmo considerarlo *necessariamente* un buon Dio²³ – la bontà delle cose, in

20 Per uno sguardo sulla teodicea in 'epoca cartesiana', cfr. Brogi, 2006, 58-79, Landucci, 1986 e Nadler, 2008.

21 Nel caso specifico, il corsivo è d'obbligo. Come è noto, infatti, nella quarta meditazione Descartes presenta un tentativo di 'teodicea' volto a giustificare l'errore umano. I critici della teoria, ad ogni modo, non pongono quasi mai in relazione la teodicea della quarta meditazione con quelle che loro ritenevano essere le (possibili) conseguenze della dottrina. E quando ciò accade, sostengono che le ragioni presentate da Descartes nelle *Meditazioni* – in modo particolare, l'evidenza dell'*ego cogito* e il cammino con cui giunge a dimostrare la veracità divina – non siano nelle condizioni di disinnescare le implicazioni legate ai presupposti della teoria. Possiamo riportare ad esempio le osservazioni di due autori 'minori', che si limitavano a dare voce all'*idem sentire* che caratterizzava buona parte del dibattito. Cfr. Daniel, 1690, p. 87: "Car s'il est vraie que la vérité des propositions nécessaires dépend tellement de Dieu, qu'il a pu faire, que celles qui passent pour nécessairement vraies, fussent fausses, il a pu faire que ces deux-ci fussent fausses. *Ce que je conçois clairement est vrai. Être trompeur est une imperfection.* Si Dieu l'a pu faire, qui a dit à Descartes qu'il ne l'a pas fait? Quelle raison a-t-il de le croire, plutôt que le contraire? Dieu le lui a-t-il révélé? Sur son principe, je ne douterai pas seulement en Sceptique, de ces deux propositions, mais j'en douterai sérieusement"; cfr. inoltre Norris, 1701, p. 346: "It is certain that God may absolutely speaking change them [the eternal truths] if he pleases, as depending entirely upon his Will, and how do I know that he has not already done it, or that he will not hereafter do it [?]. Unless you will suppose that he has obliged himself to the contrary. But then this being matter of pure Will and Pleasure too, how shall I know that? It is impossible I should know any of these things except it be by *Revelation*, and even then too, I could not be properly said to know such or such Truths, but only to believe them". Un aspetto ancora più delicato, che non abbiamo però la possibilità di sviluppare in questa sede, concerne il ruolo della dottrina all'interno delle *Meditazioni*. Scribano, 2006, pp. 161-194, ha sostenuto che la teoria non sia presente nel testo in questione (da qui la distinzione tra la metafisica 'pubblica' e 'privata' di Descartes); anzi, sarebbe proprio la separazione tra il contenuto delle *Meditazioni* e le implicazioni della dottrina a giustificare alcuni passaggi dell'opera – si pensi al caso dell'idropico discusso nella sesta meditazione – che non avrebbero potuto trovare altrimenti alcuna giustificazione. A tal proposito, cfr. Scribano, 2000.

22 L'espressione è di Leibniz, ed è tratta da una lettera inviata a Christian Philipp: "Si les choses ne sont bonnes ou mauvaises, que par un effet de la volonté de Dieu, le bien ne sera pas un motif de sa volonté puisqu'il est postérieur à la volonté. Et sa volonté sera un certain décret absolu, sans raison [...] il était donc indifférent à l'égard des choses que nous appelons justes et injustes, et s'il lui avait plu de créer[r] un monde dans lequel les bons fussent malheureux pour toujours et les mauvais (c'est à dire ceux qui ne cherchent qu'à détruire les autres) heureux; cela serait juste. Ainsi nous ne pouvons rien promettre de la justice de Dieu"; Leibniz, 1923–, pp. 787-788 (A, II, 1 B).

23 Descartes aveva infatti affermato che ciò che è buono è tale solo perché Dio ha deciso che fosse così e non altrimenti. La bontà non rappresenta quindi il modello che ha guidato le azioni divine, ma è il risultato della creazione: "A chi presti attenzione all'immensità di Dio, è manifesto che non ci può essere assolutamente nulla che non dipenda da lui;

altri termini, non sarebbe il riflesso della moralità del Creatore, bensì il frutto di una decisione arbitraria; se Dio fosse indifferente, inoltre, non sarebbe legato alla sua creazione, potendo alterare il contenuto di ciò che aveva arbitrariamente decretato; se Dio fosse indifferente, infine, il principio di ragion sufficiente perderebbe ogni funzione, perché non sarebbe più possibile indicare una ragione per le decisioni divine.

È possibile quindi rilevare un rapporto di reciproca e immediata esclusione fra i presupposti della dottrina di Descartes e le riflessioni degli autori citati. Anzi, è forse lecito interpretare tali riflessioni *proprio* come il tentativo di fare fronte alle premesse della teoria con l'obiettivo di negarne le possibili conseguenze. D'altra parte, se l'obiettivo degli autori in questione è giustificare l'operato divino, esponendo le *rationes* della creazione, la teoria cartesiana non solo rende impossibile la soluzione del problema, ma esclude *ab origine* la sua stessa posizione – lo abbiamo già visto: se Dio crea in modo arbitrario e indifferente, e dunque senza 'ragione', non possiamo indagare i motivi per cui ha realizzato ciò che ha realizzato. La posizione della questione della teodicea impone allora il rifiuto delle premesse della dottrina di Descartes. Per raggiungere il loro scopo, i critici di Descartes dovranno quindi, innanzitutto, ritrovare una via di accesso per indagare le ragioni che hanno spinto Dio a creare, recuperando quella relazione fra Creatore e creature che la teoria cartesiana aveva escluso. Il primo passo sarà conferire alle verità eterne lo statuto ontologico che avevano perduto, sottraendole alla contingenza radicale cui erano andate incontro al cospetto del Dio di Descartes. E per due motivazioni principali: da una parte, tale operazione permetterà di attribuire nuovamente ai principi che regolano la conoscenza umana una necessità assoluta, preservando in tal modo l'intrinseca affidabilità del sapere – le verità eterne tornano ad essere gli oggetti *immutabili* dell'intellezione di Dio; dall'altra parte, questo affondo consentirà di sondare l'essenza divina per giustificarne l'operato – l'uomo può così tornare a servirsi delle verità eterne per analizzare, nei limiti del proprio *status*, la *cogitatio Dei*.

A questo proposito, in un passaggio della *Confessio philosophi*, Leibniz si interroga sulla natura delle verità eterne. Il filosofo si riferisce, nello specifico, alle verità della matematica, affermando che il risultato delle sue operazioni non dipende affatto dalla volontà divina. In linea con un approccio tradizionale, modulato secondo il magistero tomista, Leibniz nega che Dio sia la causa efficiente delle verità eterne; al contempo, sostiene però che, senza il suo concorso, esse non potrebbero esistere, dato che sono co-originarie all'apprensione intellettuale della *cogitatio* divina. In breve, le verità eterne non dipendono da una decisione arbitraria di Dio, ma trovano nel suo intelletto la loro condizione di possibilità: esse sono quindi i pensieri che hanno accompagnato il linguaggio della creazione divina, e non sono perciò soggette a cambiare.²⁴ Ritroviamo considerazioni simili anche in un passo della *Monadologia*: "L'intelletto di Dio è infatti la regione delle verità eterne, ovvero delle Idee da cui tali verità dipendono.

non solo nulla di sussistente, ma anche nessun ordine, nessuna legge, o nessuna ragione di vero o di buono [*rationem veri et boni*]: altrimenti, infatti, come si diceva poco sopra, egli non sarebbe stato del tutto indifferente a creare le cose che ha creato. Se una qualche ragione di bene [*ratio boni*] avesse preceduto la sua preordinazione, essa lo avrebbe determinato a fare l'ottimo; ma, al contrario, è perché si è determinato a fare le cose che ora esistono che esse – come è scritto nella *Genesi* – sono molto buone, il che vuol dire che la ragione della loro bontà dipende dal fatto che egli ha voluto farle così"; Descartes, 2009 (AT, VII, pp. 435-436; B Op I, p. 1229).

24 Cfr. Leibniz 2007, pp. 23-25: "Riteniamo forse che vada imputato alla volontà divina se tre per tre fa nove? O pensiamo forse che la diagonale del quadrato è incommensurabile rispetto al lato perché Dio lo ha decretato? [...] Questi teoremi vanno dunque attribuiti interamente alla natura delle cose, ovvero all'idea del nove e del quadrato, e all'intelletto divino nel quale le idee delle cose sussistono eternamente. Il che significa che questi teoremi Dio non li ha posti perché così vuole, ma li ha posti perché pensa, e Dio pensa perché esiste. Infatti, se non vi fosse alcun Dio, tutte le cose sarebbero semplicemente impossibili e il nove o il quadrato seguirebbero il destino comune. Vedi dunque che si danno cose di cui Dio è causa non con la sua volontà ma con la sua stessa esistenza".

Senza l'Intelletto divino, dunque, nessun Reale sarebbe contenuto nel Possibile, e non solo non esisterebbe nulla, ma nulla potrebbe mai esistere" (Leibniz, 2011, p. 77).²⁵

Lo stesso ordine di priorità caratterizza l'approccio di Malebranche: nell'*Éclaircissement X*, dedicato al rifiuto della teoria cartesiana, l'oratoriano si sofferma sullo statuto delle verità eterne, criticando con forza la loro natura creata: "quando si pensa all'ordine, alle leggi e alle verità eterne, non si deve cercarne naturalmente la causa, perché non ce l'hanno affatto [...] la natura dei numeri e delle idee intelligibili è immutabile, necessaria, indipendente" (Malebranche, 1976, p. 133). Secondo Malebranche, pensare che la supposta immutabilità di tali verità dipenda da un decreto divino significa allontanarsi dal vero: le verità sono ciò che sono perché oggetto della saggezza di Dio, quella stessa saggezza che lo obbliga ad uniformare le sue azioni al loro contenuto. Pertanto, "le idee intelligibili, o le perfezioni che sono in Dio, che ci rappresentano ciò che è fuori di Dio, sono assolutamente necessarie ed immutabili [...] Le verità sono dunque immutabili e necessarie, al pari delle idee. È sempre stato vero che 2 volte 2 fa 4, ed è impossibile che divenga falso" (Malebranche, 1976, p. 136).

Grazie a queste considerazioni, le verità eterne, immutabili e necessarie, possono nuovamente costituire un prezioso strumento per risalire *in mentem Dei*, consentendo all'uomo di tornare ad indagare la *ratio creationis* con l'intento di giustificarla, così da legittimare, al contempo, l'affidabilità del proprio stesso sapere. Come abbiamo visto, si tratta di un doppio movimento: da un lato, si pongono le condizioni per investigare l'essenza di Dio, così da difenderne l'operato e assolverlo di fronte allo scandalo del male – il recupero dell'intrinseca necessità delle verità eterne è funzionale a questo scopo; dall'altro lato, l'uomo torna in possesso di un ordine necessario di ragioni che gli consente di porre le basi della propria conoscenza, abitando un edificio stabile, i cui fondamenti non possono essere scossi da nessuna volontà o potenza contraria – lo statuto immutabile di tali verità, infatti, esclude che Dio possa intervenire sul loro contenuto, modificandone l'essenza.

Possiamo riformulare quanto detto in questi termini: secondo i suoi avversari, la dottrina di Descartes espone tanto l'universo creato quanto la conoscenza che l'uomo può ottenere di esso ad una contingenza radicale. Il fatto che Descartes avesse difeso l'immutabilità del decreto divino non appare a questi autori una motivazione sufficiente per escludere, alla luce di *questo* Dio, che il contenuto di tali verità, una volta create, non possa nuovamente cambiare. Se non ci sono ragioni sottese alla creazione divina, non ci sono allora neppure ragioni per allontanare lo spettro di una fragilità che potrebbe abitare l'*episteme* umana. Inoltre, l'assenza di una *ratio* incorporata nel mondo creato non offre nemmeno la possibilità di presentare una spiegazione immanente alle decisioni di Dio: sarebbe impossibile, in altri termini, come abbiamo già rilevato, non soltanto fondare una teodicea, ma addirittura porre la questione di un'eventuale giustificazione delle azioni divine.

Per fare fronte a queste due necessità, intimamente legate, è necessario dunque criticare le premesse della teoria cartesiana per disattivarne le possibili conseguenze. Il rifiuto della dottrina di Descartes, pertanto, si pone come una delle pre-condizioni dell'indagine. È per questo che è lecito – e, a nostro parere, imprescindibile – ripensare la speculazione di Leibniz e Malebranche come il controcanto dialettico della tesi cartesiana sulla libera creazione delle verità eterne. Per quanto forte possa apparire quest'ultima considerazione, riteniamo che siano i testi degli autori in esame a giustificarla. Per offrire una maggiore base testuale alle nostre affermazioni, possiamo rileggere alcuni passi centrali del *corpus* leibniziano, a partire dall'*incipit* del *Discorso di metafisica*.

25 Cfr. inoltre Leibniz, 2011, p. 79: "Sebbene le verità eterne dipendano da Dio, non bisogna tuttavia credere che esse siano arbitrarie e che dipendano dalla sua Volontà – come pare abbiano sostenuto Cartesio e, dopo di lui, Poiret".

Il primo capitolo del trattato si richiama alla “nozione di Dio più diffusa”, ossia quella che attribuisce al Creatore una “saggezza suprema e infinita” che lo spinge ad agire “nel modo più perfetto, non solo in senso metafisico, ma anche parlando moralmente” (Leibniz, 2000, p. 262). Se sono *queste* le premesse del discorso di Leibniz – vale a dire l’assunzione di un presupposto *metafisico e morale* –, non sorprende che il secondo capitolo si apra proprio con un riferimento critico alle implicazioni della dottrina di Descartes: “Sono dunque molto lontano dalla posizione di chi sostiene che non c’è alcuna regola di bontà e di perfezione nella natura delle cose, o nelle idee che ne ha Dio, e che le opere di Dio non sono buone se non per la seguente ragione formale: che Dio le ha fatte” (Leibniz, 2000, p. 262). Assumendo tale approccio, infatti, prosegue Leibniz, si finisce per distruggere l’amore e la gloria di Dio: “Perché infatti lodarlo per quanto ha fatto, quando sarebbe altrettanto degno di lode se avesse fatto il contrario? Dove finiranno dunque la sua giustizia e la sua saggezza, se non resta che un certo potere dispotico, se la volontà tiene luogo di ragione [...]?” (Leibniz, 2000, p. 263).

L’ultima considerazione è di particolare importanza, perché costituisce uno dei punti principali del rifiuto leibniziano. La ‘volontà’²⁶ del Dio cartesiano non si esercita seguendo delle ragioni; di conseguenza, non siamo più nelle condizioni di attribuire al Creatore una giustizia e una saggezza connaturate alla sua essenza. Leibniz è convinto invece che ogni azione della volontà presupponga una ragione determinata, una *ratio* logicamente anteriore all’agire. È per questo che “trovo ben strana l’opinione di certi filosofi, i quali sostengono che le verità eterne della metafisica e della geometria, e di conseguenza anche le regole della bontà, della giustizia e della perfezione, altro non sono che effetti della volontà di Dio, mentre a me pare non siano se non conseguenze del suo intelletto” (Leibniz, 2000, p. 263).

Leibniz rifiuta dunque i presupposti della teoria cartesiana, collocando le verità eterne nella *cogitatio Dei*. È opportuno sottolineare che questo rifiuto ‘apre’ il *Discorso* leibniziano: una volta negata la dottrina, e respinte le sue conseguenze metafisiche e morali, è possibile procedere oltre, edificando quell’edificio epistemico che si sarebbe trovato – *agli occhi di Leibniz*²⁷ – privo di fondamento, se non si fossero ruscate le premesse della dottrina di Descartes. Nel secondo capitolo del *Discorso* emergono così due elementi: la teoria viene rigettata alla luce delle sue conseguenze morali e in vista delle sue implicazioni metafisiche; inoltre, il suo rifiuto – e ciò vale anche per l’ordine seguito da Leibniz nell’esposizione – è il primo passo che permette al filosofo di avviare la sua indagine, forte di quello strumento di mediazione rappresentato dallo statuto increato delle verità eterne.

Ora, l’idea che la negazione della teoria di Descartes rappresenti una delle pre-condizioni della riflessione leibniziana può trovare conferma anche nella *Monadologia*. Secondo Leibniz, “è la conoscenza delle verità necessarie ed eterne a differenziarci dai semplici animali, e a darci la *ragione* e le scienze, poiché ci eleva alla conoscenza di noi stessi e di Dio” (Leibniz, 2011, p. 71). Il passo è decisivo: la possibilità di conoscere le verità eterne è ciò che ci distingue dagli animali; inoltre, grazie a queste verità, possiamo avere ragione e scienza; infine, attraverso di esse, possiamo elevarci alla conoscenza di quello che siamo e, in modo particolare, possiamo giungere alla conoscenza del Creatore. La funzione ‘mediatrice’ delle verità eterne

²⁶ Poniamo questo termine fra virgolette perché il Dio descritto da Descartes non ha, propriamente, una volontà distinta dal suo intelletto: “In Dio, infatti, volere, intendere e creare sono una stessa cosa, senza che l’una preceda l’altra, nemmeno di ragione [*ne quidem ratione*]”; Descartes, 2005 (AT, I, p. 153; B Op, n. 32, p. 153). Pertanto, non si potrebbe parlare di un ‘volontarismo’ cartesiano; in questa sede, utilizziamo il termine seguendo il ragionamento di Leibniz.

²⁷ Anche in questo caso (come nella nota 21), il corsivo è quanto mai opportuno: non stiamo infatti discutendo le conseguenze della teoria in se stesse, ma le implicazioni che gli autori in esame – nel caso specifico, Leibniz – le attribuivano.

si impone ancora una volta, e svolgerà un ruolo fondamentale quando si tratterà di fornire una dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio.²⁸ Non solo: il recupero di un approccio 'tradizionale' alle verità eterne permette a Leibniz di porre a fondamento della conoscenza umana "due grandi principi", il principio di non contraddizione e di ragion sufficiente.²⁹ Per quanto riguarda il primo principio, Descartes aveva sostenuto che la necessità che gli attribuiamo non fosse *necessariamente* necessaria: il suo attuale valore vincolante dipende dal *fiat* divino, e il fatto che le creature non possano pensare ad un mondo che non sia retto dal *principium firmissimum* non implica che Dio non fosse nelle condizioni di crearlo. Leibniz, lo abbiamo sottolineato, trae dalla premessa cartesiana la seguente conclusione: posta la natura creata delle verità eterne, tutto quello che è stato stabilito da un Dio arbitrario e indifferente – comprese quelle verità che giudichiamo necessarie – potrebbe cambiare; pertanto, anche il principio più saldo di tutti potrebbe vedersi sottrarre il proprio *status* di principio necessario, e senza alcuna ragione. Ora, se il principio di non contraddizione rappresenta una delle due basi della conoscenza umana, per garantire la stabilità del sapere è doveroso rifiutare qualunque approccio ne mini l'intrinseca necessità; se questo è ciò che accade con la dottrina di Descartes, dovremo *allora* rigettarne le premesse.

Oltre ad una ragione metafisica, vi è anche una motivazione morale che spinge Leibniz a porre il rifiuto della teoria cartesiana come punto di partenza dell'indagine. Il principio di ragion sufficiente, che si applica *anche* alle verità contingenti o fattuali, richiede infatti che vi sia una *ratio* implicata nella creazione contingente del mondo. Come è noto, Leibniz riconduce tale ragione alla necessità morale di Dio. Il rapporto di mutua e reciproca esclusione con le premesse cartesiane appare immediatamente: il Dio indifferente di Descartes non si decide alla creazione in virtù di una ragione morale, bensì la stabilisce arbitrariamente, impedendo così alle sue creature di ritrovare nel mondo i modelli della propria *ordinatio*. Anche in questo caso, se il principio di ragion sufficiente è il secondo principio a fondamento dell'umana *episteme*, e se la dottrina cartesiana squalifica *ab ovo* la sua applicazione, per potersene servire sarà necessario rigettare i presupposti della teoria di Descartes. D'altronde, è solo grazie a questo rifiuto che Leibniz può dedicarsi, nell'ultima parte della *Monadologia*, alla descrizione dell'ingegneria sottesa alla creazione, spiegando *perché*, nella sua libertà, Dio abbia creato precisamente ciò che ha creato. L'analisi dei passi di Leibniz potrebbe continuare e applicarsi anche all'opera di Malebranche, tenendo comunque ben ferme le distinzioni tra i due autori. Ad ogni modo, ciò che ci premeva sottolineare in questa sede era l'opportunità di rileggere i due approcci all'interno di un contesto teorico comune, quello aperto dalla dottrina di Descartes e dalla successiva interpretazione delle sue implicazioni. È doveroso precisare, tuttavia, che la soluzione proposta da Leibniz e Malebranche non rappresenta l'unica modalità di affrontare la radicalità della sfida lanciata da Descartes alla modernità. A tal proposito, possiamo ricordare la posizione di Spinoza, che proporrà una soluzione totalmente differente.³⁰

La profonda conoscenza che Spinoza aveva della tesi cartesiana è fuori discussione, come dimostrano vari passaggi del suo *corpus*.³¹ In questo contributo, concentreremo la nostra

28 Cfr. Leibniz, 2011, pp. 77-79.

29 Cfr. Leibniz, 2011, pp. 73-75.

30 La bibliografia sulla relazione fra Spinoza e la dottrina cartesiana è, a nostra conoscenza, limitata. Oltre ai riferimenti presenti nei volumi di Gasparri e Marion indicati nella nota 2, possiamo citare i seguenti contributi: Gatto, 2016; Gleizer, in pubblicazione; Landucci, 1992; Nadler, 2004; Santiago, 2002.

31 Ciò appare chiaramente nei *Principi della Filosofia di Cartesio* e nei *Pensieri Metafisici*. A questo proposito, possiamo citare il titolo del secondo corollario della prop. 12 dei *Principi*, dove è chiara la presupposizione della tesi cartesiana: "Le cose, di per sé, non hanno alcuna essenza che sia causa della conoscenza di Dio, ma, al contrario, Dio è causa anche dell'essenza delle cose". Nella dimostrazione a seguire, Spinoza presenta la posizione di Descartes, che riconduceva l'essenza e l'esistenza delle cose alla causalità efficiente di Dio: "Poiché in Dio non si trova alcuna perfezione che non provenga

attenzione su un passo dell'*Etica*, a sua volta connesso ad un'osservazione già formulata nel *Breve trattato su Dio, l'uomo, e la sua felicità*. Nella prima parte dell'*Etica*, e precisamente nel primo scolio della prop. XXXIII, Spinoza sostiene che le cose non potevano essere prodotte da Dio se non nella maniera in cui sono state prodotte. La distanza che lo separa dall'approccio cartesiano appare quindi in tutta la sua chiarezza. Nello scolio successivo, Spinoza discute una possibile obiezione alla tesi appena presentata che ricorda da vicino le linee guida della dottrina di Descartes:

Ma quelli diranno che nelle cose non c'è né perfezione né imperfezione; e che ciò per cui esse sono dette perfette o imperfette, e buone o cattive, dipende soltanto dalla volontà di Dio; e quindi, se Dio l'avesse voluto, avrebbe potuto far sì che ciò che attualmente è perfezione fosse una grandissima imperfezione, e viceversa «che ciò che attualmente è imperfezione fosse il sommo della perfezione» (Spinoza, 2010/2011, p. 1203: *Etica*, prop. XXXIII, scol. II).

L'obiezione è chiaramente debitrice delle considerazioni legate alla teoria cartesiana. Ciò che è buono o cattivo, perfetto o imperfetto dipende da una volontà arbitraria: se Dio avesse deciso in modo differente, dunque, ciò che ora giudichiamo sommamente imperfetto sarebbe in possesso di tutti i crismi della perfezione. Nelle righe successive, questa posizione è oggetto di una critica serrata.³² Possiamo tralasciare l'esame delle ragioni spinoziane, non essendo direttamente connesso agli obiettivi del presente contributo. L'aspetto che più ci interessa, infatti, riguarda l'osservazione che chiude lo scolio in esame, dove Spinoza stabilisce una comparazione fra la posizione cartesiana appena riportata ed una riconducibile a quella che sarà la riflessione di Leibniz:

da Dio (per P10), le cose per sé non hanno alcuna essenza che possa essere causa della conoscenza di Dio. Ma, al contrario, poiché Dio non ha generato le cose da altro, ma le ha create integralmente (per P12C1), e l'azione della creazione rende nota soltanto la causa efficiente (questa infatti è la definizione di creazione), la quale è Dio, ne segue che le cose prima della creazione erano assolutamente nulla, e quindi Dio è stato causa anche della loro essenza"; Spinoza, 2010/2011, p. 431 (*Principi della Filosofia di Cartesio*, I, prop. XII, corol. II). Un'altra conferma della conoscenza spinoziana della dottrina – e, al tempo stesso, delle modalità con cui poterla incorporare e sviluppare in autonomia – ci è offerta nel nono capitolo della seconda parte dei *Pensieri Metafisici* dedicato alla potenza divina: alcuni "dicono infatti che alcune cose sono possibili per propria natura e non per decreto divino, altre impossibili e infine altre ancora necessarie, e l'onnipotenza di Dio si esercita solo su quelle possibili. Noi, invece, diciamo che Dio è onnipotente dopo aver già dimostrato come ogni cosa dipenda assolutamente dal suo decreto, ma, dopo aver compreso che egli ha decretato determinate cose unicamente in virtù della libertà del suo volere e che inoltre egli è immutabile, asseriamo ora che egli non può in alcun modo agire contro i suoi decreti, e ciò è impossibile per il semplice fatto che contraddice alla perfezione di Dio [...] se gli uomini conoscessero chiaramente l'intero ordine della natura, troverebbero che tutte le cose sono necessarie tanto quanto quelle che si trattano in matematica, ma giacché questo eccede l'umana conoscenza, alcune cose sono giudicate possibili e non necessarie. Perciò o si deve dire che Dio non può nulla, perché tutte le cose sono di per sé necessarie, o che Dio può tutto e la necessità che troviamo nelle cose deriva unicamente dal decreto di Dio"; Spinoza, 2010/2011, p. 591 (*Pensieri Metafisici*, II, cap. IX). Da una parte, il passo citato mostra come Spinoza non solo conoscesse perfettamente la teoria cartesiana, ma sapesse anche collocarla all'interno del dibattito da cui era emersa; dall'altra parte, sottolinea come le premesse della dottrina, che saranno in parte accettate dal filosofo olandese, siano utilizzate per formulare delle considerazioni opposte a quelle presentate da Descartes.

³² "Ma che altro sarebbe ciò se non affermare apertamente che Dio, il quale concepisce necessariamente ciò che vuole, può, mediante la sua volontà, fare in modo da concepire le cose in un'altra maniera da quella in cui le concepisce? Il che (come dianzi ho mostrato) è una grande assurdità. Io posso, perciò, ritorcere contro di essi il loro argomento nel modo seguente. Tutte le cose dipendono dal potere di Dio. Affinché le cose, dunque, possano essere diverse da quello che sono, anche la volontà di Dio dovrebbe essere necessariamente diversa; ma la volontà di Dio non può essere diversa (come dianzi abbiamo mostrato nel modo più evidente in base alla perfezione di Dio). Dunque neanche le cose possono essere diverse da quello che sono"; Spinoza, 2010/2011, pp. 1203-1205.

Confesso tuttavia che l'opinione che sottomette tutto a una volontà divina, indifferente, e ammette che tutto dipende dal suo beneplacito, s'allontana meno dalla verità che l'opinione di coloro che ammettono che Dio fa tutto in vista del bene. Costoro, infatti, sembra che pongano fuori di Dio qualche cosa che non dipende da Dio, e a cui Dio guarda, come ad un modello, nel suo operare, o a cui egli tende come verso uno scopo determinato. Il che senza dubbio non è altro che sottoporre Dio al fato; cosa, questa, della quale nessuna più assurda si può ammettere intorno a Dio, del quale abbiamo mostrato che è la prima e l'unica causa libera tanto dell'essenza di tutte le cose quanto della loro esistenza. Non c'è dunque ragione che io perda tempo nel confutare quest'assurdità (Spinoza, 2010/2011, p. 1205).

Con questo passo, Spinoza dimostra di aver compreso alla perfezione il rapporto di reciproca esclusione, da noi sottolineato in precedenza, fra la teoria cartesiana e un approccio quale quello leibniziano. Il passo citato ci fornisce inoltre un'informazione ancora più importante: secondo Spinoza, il Dio cartesiano, che agisce in virtù di una volontà libera e indifferente, si allontana meno dal vero di chi sostiene che l'agire divino debba di necessità seguire un ordine morale.³³ Pertanto, benché Spinoza rifiuti le considerazioni cartesiane, è altrettanto convinto che la riflessione del filosofo francese sia di gran lunga preferibile ad un'impostazione che finisce per limitare lo spettro dell'onnipotenza divina, costringendola ad operare sempre *sub conditione*. È interessante notare che questa considerazione era già stata presentata da Spinoza, e quasi negli stessi termini, in un passo del *Breve trattato*, a riprova di quanto tale convinzione fosse radicata nella mente del filosofo:

Il bene è bene solo perché Dio l'ha voluto, e, perciò, Dio può far sì che il male diventi bene. Ma è proprio come se io dicessi che Dio vuole essere Dio e perciò è Dio e, di conseguenza, può non essere Dio, il che è l'assurdità per eccellenza [...] E sebbene coloro i quali dicono che Dio tutto quanto fa, lo fa perché quelle cose sono buone in sé, pensino forse di non differenziarsi da noi, invece differiscono molto: infatti presuppongono un bene che obblighi e vincoli Dio a desiderare che la tale cosa sia buona, la tal altra giusta (Spinoza, 2010/2011, p. 227: *Breve trattato*, IV [6]).

Ben prima dell'*Etica*, Spinoza aveva colto tanto le premesse della teoria sulle verità eterne quanto la perfetta specularità dell'approccio che sarà fatto proprio da Leibniz. Ora, lasciando da parte i meriti di Spinoza come storico della filosofia – cioè l'aver compreso non solo la portata della dottrina cartesiana, ma la centralità del ruolo da essa svolto nel dibattito

³³ All'interno di questa prospettiva, non è sorprendente che Leibniz assimili l'arbitrarismo cartesiano e il necessitarismo spinoziano. Secondo il filosofo tedesco, infatti, il *Deus-potentia* di Spinoza – la cui libertà coincide con la propria natura incondizionata – costituisce la radicalizzazione e quasi la 'naturale' prosecuzione delle premesse cartesiane. Se Spinoza "cercava una necessità metafisica negli eventi", convinto che "Dio fosse determinato non dalla propria bontà e dalla propria perfezione [...], bensì dalla necessità della propria natura", Descartes, al contrario, era fautore di un'idea della libertà intensa come "un'indifferenza di equilibrio", Leibniz, 2005 (II, § 174 e 175, pp. 501-503). In entrambi i casi, rileva Leibniz, ciò che approssima i due autori è la convinzione che l'azione *ad extra* di Dio non segua dei modelli che rappresentano le ragioni delle sue scelte. Le considerazioni leibniziane acquisiscono una loro specifica legittimità anche alla luce di un noto passaggio del *Colloquio con Burman*. In effetti, tralasciando la questione relativa all'autenticità dell'opera, possiamo notare come sia stato lo stesso Descartes a istituire una correlazione fra l'indifferenza di Dio e la necessità del suo agire: "Dio, pur essendo indifferente a tutto, ha tuttavia necessariamente decretato così perché necessariamente ha voluto l'ottimo. E qui non si dovrebbe disgiungere nei decreti di Dio la necessità e l'indifferenza: sebbene abbia agito con la massima indifferenza, tuttavia ha al tempo stesso agito in modo massimamente necessario", Descartes, 2009 (AT, V, p. 166; B Op II, p. 1285).

dell'epoca –, possiamo formulare alcune brevi osservazioni sui motivi che hanno spinto il filosofo a considerare la tesi di Descartes più prossima, o meno distante, al suo pensiero. Tale considerazione ci permette di sottolineare come Spinoza, a differenza di Leibniz e Malebranche, non si limiti a criticare i presupposti della teoria, recuperando un approccio riconducibile alla tradizione, ma se ne serva, incorporando parte delle sue premesse. La grande operazione spinoziana consiste nell'accettare integralmente l'idea (propriamente cartesiana) che la causalità efficiente di Dio sia la ragione dell'esistenza e dell'essenza delle cose.³⁴ Dio non conduce all'esistenza degli enti che riflettono un paradigma eterno ed increato, ma è la causa di quegli stessi modelli. Tuttavia, se Spinoza accetta il presupposto centrale della dottrina, ciò non significa che non lo pieghi a degli obiettivi differenti. Nella formulazione di Descartes, infatti, la teoria era utilizzata per sottrarre alle verità eterne la loro assoluta indipendenza. Essendo liberamente create, tali verità condividevano con il mondo e l'uomo uno statuto comune, facendo parte del medesimo orizzonte *creaturale*. In Spinoza, il primato della causalità efficiente è difeso invece per ricondurre nel dominio ontologico della natura naturata la totalità della creazione, affermando l'assoluta necessità sia delle essenze sia di tutte le esistenze. In altri termini, se in Descartes la comune orizzontalità del creato – il fatto che tutto fosse stato, liberamente, stabilito da Dio, comprese le verità eterne – era funzionale a difendere e preservare con ancora più forza la verticalità della creazione e l'incomprensibilità del Creatore, in Spinoza, al contrario, era affermata per ricondurre ogni cosa nell'ambito di un'immanenza assoluta, *Deus sive natura*. L'immanenza della creazione, insomma, non è sostenuta per preservare un altro dominio ontologico, ma per negarne la legittimità. L'utilizzo che Spinoza fa della teoria contraddice dunque gli obiettivi cartesiani. Mentre per Descartes la natura creata delle verità eterne avrebbe dovuto porre in risalto lo scarto epistemico che divide l'incomprensibilità del Creatore dalle ragioni di cui le creature si servono per comprenderlo, Spinoza rifiuta questa frattura ontologica, eliminando lo iato che Descartes aveva posto a fondamento del suo sistema. La nozione di causalità immanente³⁵ permette così a Spinoza di risolvere l'essenza divina nello spazio della creazione. In tal modo, come precisa lo stesso filosofo in un passo dell'*Etica*, l'uomo potrà conoscere adeguatamente Dio e l'orizzonte da egli causato (una possibilità, questa, che Descartes non avrebbe mai potuto né accettare né sottoscrivere): “*La mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio*” (Spinoza, 2010/2011, p. 1297: *Etica*, II, prop. XLVII). L'approccio di Spinoza rappresenta un *unicum* nel panorama della ricezione della teoria cartesiana. Il filosofo olandese, infatti, non si limita ad accettarla o rifiutarla, ma sceglie di incorporarne parte delle premesse per giungere a delle conclusioni che finiscono per rovesciare l'ordine di priorità imposto da Descartes. Si può allora parlare di una riformulazione della dottrina: anziché rigettarla a causa delle sue possibili implicazioni, Spinoza decide di assimilarne i presupposti per piegarla ai propri obiettivi metafisici. La scelta di Spinoza lo allontana dal comune atteggiamento assunto nei confronti della teoria da Leibniz e Malebranche e produce delle conseguenze significative all'interno dei rispettivi sistemi filosofici. Se la decisione di rifiutare le premesse della dottrina cartesiana spinge Leibniz e Malebranche a recuperare l'intrinseca necessità delle verità eterne per approssimarsi ad un Creatore che rimane, nella sua essenza, ontologicamente distinto dalle proprie creature,

34 Cfr. Spinoza, 2010/2011, p. 1189 (*Etica*, I, prop. XXV): “*Dio è causa efficiente non soltanto dell'esistenza, ma anche dell'essenza delle cose*. Dimostrazione: Se lo neghi, Dio dunque non è causa dell'essenza delle cose; e quindi (per A4) l'essenza delle cose può essere concepita senza di Dio; ma ciò (per P15) è assurdo. Dio, dunque, è causa anche dell'essenza delle cose”.

35 Cfr., ad esempio, Spinoza, 2010/2011, p. 1189 (*Etica*, I, prop. XVIII): “*Dio è causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose*”.

Spinoza elimina alla radice la possibilità di questo scarto: così facendo, pone le condizioni per conoscere adeguatamente l'essenza eterna ed infinita di Dio, rimuovendo le ragioni stesse che avevano spinto gli altri protagonisti a presentare il loro progetto di teodicea.

Le considerazioni svolte, che dovranno certamente essere oggetto di un studio più approfondito, ci permettono forse di ampliare le categorie ermeneutiche con cui interpretare la filosofia moderna, perlomeno nell'atto della sua fondazione. È infatti riduttivo continuare a rileggere quest'epoca storica *soltanto* alla luce di un semplice passaggio di consegne, quasi che la centralità assegnata al soggetto rappresentasse la ri-occupazione di un registro teorico riservato tradizionalmente a Dio.³⁶ Dovrebbe essere ormai chiaro che le questioni poste dall'onnipotenza divina, soprattutto a partire dalla loro riformulazione cartesiana, continuano ad occupare la scena del dibattito filosofico, spingendo i più autorevoli rappresentanti a prendere posizione. Le varie strategie presentate e le differenti risposte che sono state fornite possono, tuttavia, essere interpretate a partire da un'esigenza comune, possono cioè essere lette come il tentativo di affrontare le implicazioni della dottrina di Descartes, in particolare il radicale contingentismo della conoscenza umana che potrebbe derivarne. Per queste ragioni, il filtro offerto dalla teodicea, strettamente legato alla tesi cartesiana, offre un'ulteriore chiave di lettura per interpretare la prima modernità. Come abbiamo cercato di sottolineare nel corso dell'articolo, si tratta comunque di un tentativo di teodicea oltremodo paradossale: non si cercherà solo di giustificare e assolvere l'operato divino, ma di proteggere la stabilità del sapere umano al cospetto del Dio onnipotente cartesiano.

BIBLIOGRAFIA

- Agostini, I. (2004). "Nihili nullae proprietates esse possunt" (AT V 223). Impossibilità del vuoto, assioma del nulla e verità eterne in Descartes. In A. Del Prete (Ed.), *Il Seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani* (pp. 3-24). Firenze: Le Monnier;
- Agostino d'Ippona (1995). Ottantatré questioni diverse. In Agostino d'Ippona, *La vera religione*. Ed. G. Ceriotti. Roma: Città Nuova;
- Alanen, L. (2008). Omnipotence, Modality and Conceivability. In J. Broughton & J. Carriero (Eds.), *A Companion to Descartes* (pp. 353-371). Malden: Blackwell;
- Arbib, D. (2017). *Descartes, la métaphysique et l'infini*. Paris: Puf;
- Beysade, J.-M. (1996). La critique kantienne du "cogito" de Descartes (sur le paragraphe 25 de la Déduction transcendantale). In C. Ramond (Éd.), *Kant et la pensée moderne: alternatives critiques* (pp. 47-62). Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux;
- Blumenberg, H. (1966-1974). *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag;
- Brogi, S. (2006). *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*. Milano: Franco Angeli;
- Cronin, T. J. (1966). *Objective Being in Descartes and Suárez*. Rome: Gregorian University Press;
- Curley, E. (1984). Descartes on the Creation of the Eternal Truths. *The Philosophical Review*, 93, 569-597;
- Daniel, G. (1690). *Voyage du Monde de M. Descartes*. Paris: chez Veuve de S. Bénard.
- Descartes, R. (2005). *Tutte le lettere. 1619-1650* (B Op). Ed. G. Belgioioso, con la coll. di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e J.-R. Armogathe. Milano: Bompiani;
- Descartes, R. (2009). *Opere: 1637-1649* (B Op I). Ed. G. Belgioioso, con la coll. di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini. Milano: Bompiani;
- Descartes, R. (2009). *Opere postume. 1650-2009* (B Op II). Ed. G. Belgioioso, con la coll. di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini. Milano: Bompiani;

³⁶ A questo proposito, si veda il fondamentale contributo di Marion, 1996, pp. 3-47. Sulla 'finitezza' del cogito, cfr. inoltre Arbib, 2017 e Olivo, 2005.

- Devilleirs, L. (1998). *Descartes, Leibniz. Les vérités éternelles*. Paris: Puf;
- Easton, P. (2009). What is at Stake in the Cartesian Debates on the Eternal Truths?. *Philosophy Compass*, 4, 2, 348-362;
- Ferrari, J. (1979). *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. Paris: Klincksieck;
- Fichant, M. & Marion, J.-L. (2006). *Descartes en Kant*. Paris: Puf;
- Frankfurt, H. (1977). Descartes on the Creation of the Eternal Truths. *The Philosophical Review*, 85, 36-57;
- Garin, P. (1932). *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*. Paris: Desclée de Brouwer;
- Gasparri, G. (2007). *Le grand paradoxe de M. Descartes. La teoria cartesiana delle verità eterne nell'Europa del XVII secolo*. Roma: Leo S. Olschki;
- Gatto, A. (2016). A teoria cartesiana das verdades eternas na interpretação de Espinosa. *Cadernos Espinosanos*, 35, 269-294;
- Gatto, A. (2017). La puissance épuisée. Robert Desgabets et les vérités éternelles. *Recherches Philosophiques*, 4, 129-152;
- Gentile, G. (2003). *Sistema di logica come teoria del conoscere* (2 vols.). Firenze: Le Lettere;
- Gilson, É. (2007). *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris: Vrin (1^{re} éd., Paris: Félix Alcan, 1913);
- Gleizer, M. A. (2014). Descartes e a livre criação das verdades eternas. In M. A. Gleizer, *Metafísica e conhecimento. Ensaio sobre Descartes e Espinosa* (pp. 133-156). Rio de Janeiro: EDUERJ;
- Gleizer, M. A. (in pubblicazione). Spinoza et la théorie cartésienne de la libre création des vérités éternelles. In *La générosité à l'œuvre. Hommage à Jean-Marie Beysade*. Paris: Classiques Garnier;
- Heidegger, M. (1950). Die Zeit des Weltbildes. In M. Heidegger, *Holzwege*. Frankfurt am Main: Verlag Klostermann;
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche*. Pfullingen: Verlag Günther Neske;
- Ishiguro, H. (1986). The status of Necessity and Impossibility in Descartes. In A. O. Rorty (Ed.), *Essays on Descartes's Meditations* (459-472). Berkeley: University of California Press;
- Landucci, S. (1986). *La teodicea nell'età cartesiana*. Napoli: Bibliopolis;
- Landucci, S. (1992). Sulle "verità eterne" in Spinoza. In D. Bostrenghi (Ed.), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica* (pp. 23-51), Atti del Convegno Internazionale Urbino, 14-17 ottobre. Napoli: Bibliopolis;
- Leibniz, G. W. (1923-). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Darmstadt-Leipzig-Berlin: Akademie der Wissenschaften (A);
- Leibniz, G. W. (2000). *Discorso di metafisica*. In G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*. Eds. M. Mugnai & E. Pasini. Torino: Utet;
- Leibniz, G. W. (2005). *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*. Ed. S. Cariati. Milano: Bompiani;
- Leibniz, G. W. (2007). *Professione di fede del filosofo*. In G. W. Leibniz, *Dialoghi filosofici e scientifici*. Ed. F. Piro. Milano: Bompiani;
- Leibniz, G. W. (2011). *Principi della filosofia o Monadologia*. Ed. S. Cariati. Milano: Bompiani;
- Longuenesse, B. (2008). Kant's 'I think' versus Descartes' 'I am a Thing That Thinks'. In D. Garber & B. Longuenesse (Eds.), *Kant and the Early Moderns* (pp. 9-31). Princeton: Princeton University Press;
- Malebranche, N. (1976). *Éclaircissements*. Éd. G. Rodis-Lewis. In *Œuvres complètes*, 20 vols., dir. A. Robinet. Paris: Vrin;
- Marion, J.-L. (1981). *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogies, création des vérités éternelles et fondement*. Paris: Puf;
- Marion, J.-L. (1996). L'altérité originaire de l'ego. In J.-L. Marion, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu* (3-47). Paris: Puf;

- Marion, J.-L. (1996). Création des vérités éternelles. Principe de raison. Malebranche, Spinoza, Leibniz. In J.-L. Marion, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu* (pp. 183-220). Paris: Puf;
- Morani, R. (2007). *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*. Milano: Franco Angeli;
- Nadler, S. (2004). Les vérités éternelles et l'autre monde: les racines juives de Spinoza. *Les Études philosophiques*, 4, 71, 507-522;
- Nadler, S. (2008). *The Best of All Possible Words. A Story of Philosophers, God, and Evil in the Age of Reason*. New York: Princeton University Press;
- Norris, J. (1701). *An Essay Towards the Theory of the Ideal or Intelligible World*. London: S. Manship;
- Olivo, G. (2005). *Descartes et l'essence de la vérité*. Paris: Puf;
- Rocha, E. M. (2016). *Indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*. Curitiba: Kotter Editorial;
- Rodis-Lewis, G. (1981). Polémiques sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne. *Studia Cartesiana*, 2, 105-123;
- Santiago, H. S. (2002). Descartes, Espinosa e a necessidade das verdades eternas. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (Campinas-UNICAMP), 12, n. 1-2, 315-325;
- Schmaltz, T. (2002). *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press;
- Scribano, E. (2000). Quel che Dio non può fare. Descartes e i limiti della potenza divina. In G. Canziani & M. A. Granada & Y. Ch. Zarka (Eds.), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII* (pp. 335-350). Milano: Franco Angeli;
- Scribano, E. (2006). *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*. Roma-Bari: Laterza;
- Spinoza, B. (2010/2011). *Tutte le opere*. Ed. A. Sangiacomo. Milano: Bompiani;
- Suárez, F. (1861). *Disputationes Metaphysicae*. In F. Suárez, *Opera Omnia*, vols. 25-26. Ed. Nova par C. Berton. Paris: Ludovico Vivès;
- Tommaso d'Aquino (1984). *La Somma Teologica*. Ed. P. A. Balducci. Bologna: Edizioni Studio Domenicano;
- Vázquez, G. (1598). *Commentarium ac disputationum in primam partem S. Thomae*. Alcalà: apud Juan Gracián.