

René Descartes

Discorso sul metodo

con note di Etienne Gilson, a cura di Gianluca Mori

LA NUOVA ITALIA, 2001, pp. 168. E 9,65.

ISBN 88-221-3301-3



Il Discorso fu pubblicato nel 1637 come prefazione a una raccolta di scritti di scienze naturali comprendente *La diottrica*, *Le meteore*, *La geometria*. Questo breve scritto conobbe una fortuna immensa e rimase noto come manifesto della filosofia cartesiana, se non del pensiero moderno nel suo complesso. Come per tutte le opere che hanno avuto troppa fortuna, la lettura richiede un restauro che scrosti il peso eccessivo dato alle formule riassuntive del pensiero cartesiano e ridia il peso dovuto ai suoi diversi elementi. È ciò che fanno da un lato le ormai classiche note di Gilson, che mettono in rilievo soprattutto l'eredità del linguaggio e dell'apparato concettuale della scolastica nel pensiero di Descartes, e dall'altro l'apparato curato da Mori che vuole mettere lo studente in grado di collocare l'opera nei confronti di due elementi: a) la sfida del neopirronismo, o dello scetticismo umanistico, al quale la nozione di metodo vuole fornire una risposta capace di tracciare una terza via fra lo scetticismo e l'aristotelismo ormai indifendibile nei confronti delle critiche scettiche grazie alla possibilità di stabilire alcune ben delimitate certezze, nonostante l'inaffidabilità del mondo sensibile su cui poggiava la scienza aristotelica; b) la nuova scienza della natura che sembrava avere indicato la nuova via per uscire dalla inaffidabilità delle apparenze; che il Discorso fosse concepito come prefazione a un'opera scientifica è elemento non marginale, anche se trascurato nelle letture idealistiche della storia del pensiero moderno.

Gianluca Mori è nato a Firenze nel 1960. Si è laureato in filosofia morale all'Università di Firenze. Attualmente insegna Storia della Filosofia moderna all'Università Amedeo Avogadro, Vercelli.

È curatore delle seguenti pagine web:

The Pierre Bayle Home Page : <http://www.lett.unipmn.it/~mori/bayle/>

Testi clandestini del XVII secolo : <http://www.lett.unipmn.it/~mori/e-texts/>

Tra le sue pubblicazioni : *Tra Descartes e Bayle. Poiret e la teodicea*, Bologna 1990; *Introduzione a Bayle*, Bari-Roma, Laterza, 1996; C.Chenseau Du Marsais, *Examen de la religion*, éd. critique et introd. par G. Mori, Oxford, The Voltaire Foundation, 1998; *Bayle philosophe*, Paris, H. Champion, 1999.

<http://www.lett.unipmn.it/docenti/mori/>

Indice

Prima del testo

1. La rivoluzione cartesiana
2. Il metodo e la filosofia
3. L'albero della conoscenza
4. Il dubbio
5. L'io e Dio
6. L'unità del sapere
7. Materia e movimento
8. I rami dell'albero

Testo

Discorso sul metodo

Parte prima

Parte seconda

Parte terza

Parte quarta

Parte quinta

Parte sesta

Contesto

Biografia

1. Descartes tra guerre e censure
2. Descartes e la tecnica

Cotesto

1. Logica aristotelica e arte di pensare cartesiana
2. Evidenza e verità tra le Regole e il Discorso
3. Il dubbio sui sensi: scetticismo e rivoluzione scientifica
4. La questione del "circolo vizioso"
5. Ragione ed esperienza in Bacon e Descartes
6. Meccanicismo e finalismo nella logica cartesiana
7. Morale provvisoria e morale definitiva
8. Storia degli effetti

Lessico

Ulteriori letture

Indice analitico di nomi e dei concetti

GUIDA ALLA LETTURA E ALL'INTERPRETAZIONE

1. Guida alla lettura
2. Guida all'interpretazione
3. Tracce di ricerca

PRIMA DEL TESTO

1 *La rivoluzione cartesiana*

Leggere oggi il *Discorso sul metodo* significa soprattutto interrogarsi sul senso della rivoluzione concettuale che in esso è descritta e con cui nasce – per opinione pressoché unanime degli interpreti – la filosofia moderna¹. Il *Discorso sul metodo* è difatti un’opera rivoluzionaria. Nella forma: non un trattato in stile accademico ma un “discorso”, appunto, con la descrizione di un itinerario conoscitivo personale ed individuale che ogni essere umano dovrebbe essere in grado di ripercorrere in proprio. Nel contenuto: non una mera discussione critica di tesi antagoniste ma un sapere che si presenta come opposto in blocco a tutta la tradizione precedente, e soprattutto alla scolastica aristotelica, allora dominante nei collegi e nelle università. Nella sua stessa espressione linguistica: in francese, lingua del popolo, anziché nel latino scolastico prevalentemente utilizzato, all’epoca, dai filosofi di tutta Europa (e dallo stesso Descartes nelle sue opere sistematiche successive, come le *Meditazioni metafisiche* e i *Principi della filosofia*). La portata rivoluzionaria del *Discorso sul metodo* va ricercata nelle pieghe di un testo che alterna, a momenti di grande limpidezza espressiva e concettuale, non pochi luoghi d’ombra, in parte del tutto voluti, in parte dovuti alla distanza temporale e culturale che ci separa da esso. D’altronde, il *Discorso sul metodo* come lo leggiamo oggi (a partire dal XIX secolo) differisce dall’originale su un punto non irrilevante. Lo scritto, infatti, non fu pubblicato da Descartes come un trattato autonomo, ma come l’introduzione a un volume di saggi scientifici, in cui il metodo da lui teorizzato avrebbe dovuto trovare una prima e già decisiva traduzione pratica: la *Diottrica*, le *Meteore* e la *Geometria*². Il *Discorso sul metodo* contiene a sua volta del materiale eterogeneo, raccolto in maniera organica soltanto poco prima della pubblicazione. Nonostante ciò, l’opera mantiene un’eccezionale unità stilistica e concettuale, che le deriva soprattutto dall’essere quella “storia della sua mente” che Descartes si era ripromesso di scrivere già alcuni anni prima³. Il *Discorso sul metodo* ripercorre infatti nei suoi momenti salienti la biografia intellettuale del suo autore e ne riflette le esitazioni, le prime certezze, gli attimi di grande entusiasmo conoscitivo.

2 *Il metodo e la filosofia*

Il *Discorso sul metodo* è molto meno – e molto più – di una raccolta di precetti per il buon uso della facoltà conoscitiva umana. Al “metodo”, in senso stretto, sono dedicate solo pochissime pagine della seconda parte, mentre in tutto il resto Descartes espone quelli che considera i frutti più importanti del suo nuovo modo di far filosofia. Il progetto di scrivere un’opera interamente dedicata al metodo, Descartes lo aveva accarezzato in precedenza e poi abbandonato, lasciandolo incompiuto sotto il titolo di *Regole per la guida dell’intelligenza*. Redatta attorno al 1628, quest’opera rappresenta l’archeologia del metodo cartesiano: un metodo largamente ispirato ai procedimenti della matematica e della geometria,

¹ L’origine di questo luogo comune storiografico si trova in un celebre passo delle *Lezioni sulla storia della filosofia* (1833) di G.W.F. Hegel. Per Hegel, la novità del cartesianismo risiede soprattutto nella scelta di porre al centro dell’indagine filosofica la ricerca sul pensiero in quanto tale: “Cartesio iniziò un indirizzo affatto nuovo: con lui ha cominciamento la nuova età della filosofia” (Firenze, La Nuova Italia, 1981, vol. III-2, p. 73).

² L’edizione originale, priva di nome d’autore, recava al frontespizio: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, & chercher la vérité dans les sciences. Plus la Dioptrique, les Météores et la Géométrie, qui sont des essais de cette méthode*, à Leyde, de l’Imprimerie de Ian Maire, 1637. Il *Discorso* ebbe molte edizioni già nel Seicento (1657, 1658, 1668), anche in versione latina (1644, 1650, 1656, 1664, ecc.), ma sempre insieme ai saggi che l’accompagnavano originariamente (nella versione latina, tuttavia, non è compresa la *Géométrie*).

³ Come sappiamo da una lettera di Guez de Balzac a Descartes del 30 marzo 1628, in *Œuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, Paris, Vrin, 1964-1974, vol. I, pp. 570-571.

ma non ancora garantito nella sua applicazione da alcun principio superiore, analizzato filosoficamente e indubitabile⁴.

Al contrario, per il Descartes maturo, sarà impossibile separare il metodo dalla filosofia che con esso sorge e che ne fonda nel contempo la validità. Il metodo, allora, non è soltanto propedeutico alla filosofia: il metodo si identifica con la filosofia stessa, che scaturisce da esso senza soluzione di continuità. Il metodo è una “scienza universale” – come recita il titolo cui Descartes aveva pensato inizialmente per il suo scritto: *Progetto di una scienza universale che possa innalzare la nostra natura al suo massimo grado di perfezione*⁵ – che contiene la chiave di tutte le conoscenze, inglobandole al suo interno. Il *Discorso sul metodo* è dunque, in primo luogo, un discorso sulla filosofia, sul suo senso, sui suoi limiti, ma anche e soprattutto sui suoi contenuti. Per questo il metodo non si può insegnare, ma solo praticare: filosofando.

3 L'albero della conoscenza

La filosofia di Descartes si presenta essenzialmente come una fisica, strettamente legata alle nuove scoperte dell'era della rivoluzione scientifica (Copernico, Galileo, Keplero, Harvey), e come una metafisica, da cui la fisica stessa dipende per i suoi principi fondamentali. Questa articolazione interna – consacrata da Descartes con la celebre immagine di un albero di cui la metafisica costituisce le radici e la fisica il tronco⁶ – rovescia la tradizionale impalcatura del sapere scolastico, erede dell'organizzazione degli studi di origine aristotelica, in cui la metafisica seguiva la logica e la fisica⁷.

Invece, secondo Descartes, la metafisica non costituisce l'approdo finale della conoscenza e non è, né può essere, preparata o introdotta dallo studio dei sillogismi o da quello dei fenomeni naturali. La logica, infatti, viene considerata da Descartes solo come un modo per ordinare meglio delle conoscenze già acquisite, non certo per arricchire il sapere⁸. Quanto alla fisica, essa sarebbe priva di ogni fondamento razionale se non fosse direttamente garantita dalla metafisica. Descartes può quindi mantenere la definizione aristotelica della metafisica come “filosofia prima”, ma modificando radicalmente il senso di questa espressione: “prima”, non perché tratta dei principi primi della realtà dal punto di vista ontologico (la sostanza, secondo Aristotele), ma perché tratta di quelle nozioni che, per la loro semplicità, cioè per la loro indipendenza da altre, sono le “prime” dal punto di vista della conoscenza⁹. Questo rovesciamento di prospettiva, che pone la centralità della questione della conoscenza umana e del suo fondamento ancor prima d'interrogarsi sulla struttura o sulla realtà stessa

⁴ Su questo punto, vd. Cotesto, 2.

⁵ Vd. la lettera a Mersenne del marzo 1636, in *Œuvres de Descartes*, cit., vol. I, p. 339.

⁶ Vd. la lettera-introduzione all'edizione francese (1647) dei *Principi di filosofia*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1986, vol. III, p. 15. La similitudine dell'albero si trova, in un senso parzialmente diverso, già in Bacone, *De augmentis scientiarum* (1623), III-1, in F. Bacone, *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino, UTET, 1975, pp. 219-220. Sugli sviluppi settecenteschi della questione, vd. W. Tega, *Arbor scientiarum: enciclopedia e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, Bologna, Il Mulino, 1984.

⁷ Questo, infatti, era stato il piano di studi seguito da Descartes al collegio di La Flèche (vd. sotto la nota 30 di Gilson alla I parte del *Discorso*).

⁸ Su questo punto, vd. Cotesto, 1 e 8.1.

⁹ Il titolo originale delle *Meditazioni metafisiche* è infatti *Meditationes de prima philosophia*. Descartes mantiene, certo, anche l'altra accezione aristotelica del termine “metafisica”, cioè scienza delle cose immateriali (e in particolare, nell'interpretazione scolastica, scienza di Dio e dell'anima), ma precisa che essa non si presta a caratterizzare esattamente la sua opera: “non vi tratto in particolare di Dio e dell'anima”, infatti, “ma in generale di tutte le prime cose che si possono conoscere in filosofia” (a Mersenne, 11 novembre 1640, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono, Torino, UTET, 1994, vol. II, p. 611). Vd. S. Landucci, *Introduzione a Descartes, Meditazioni metafisiche*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. V-XIII (“La “metafisica” in Cartesio”).

di ciò che esiste fuori dalla mente, influenzerà in maniera decisiva la tradizione filosofica occidentale dei secoli seguenti.

4 Il dubbio

La metafisica cartesiana si esprime caratteristicamente, anche nel *Discorso sul metodo*, nella forma letteraria della “meditazione”¹⁰; nella forma, cioè, di un itinerario di pensiero individuale, in cui biografia e filosofia si sovrappongono fino a non distinguersi più: l’isolamento di Descartes nel suo alloggio tedesco nell’inverno del 1619 (II. 1) e il suo ritiro in Olanda nove anni dopo (III. 7) simboleggiano quella vera e propria ascesi teoretica che è richiesta per giungere al fondamento del sapere. La ricerca di verità indubitabili inizia infatti necessariamente con una rinuncia: rinuncia ad ogni pregiudizio, ad ogni luogo comune, ad ogni certezza acquisita ma non indagata criticamente. È questa la strada del dubbio, che Descartes percorre nella maniera più decisa, alla maniera degli scettici antichi e moderni¹¹, negando l’assenso a tutto ciò sia soggetto al benché minimo sospetto di infondatezza. La critica cartesiana colpisce in primo luogo le conoscenze provenienti dai sensi, giudicate del tutto inaffidabili: la possibilità di credere vere, in sogno, delle cose puramente immaginarie può infatti farci pensare che tutta la nostra vita sia in realtà un susseguirsi di illusioni percettive, e che nulla – neppure il nostro corpo – esista nella realtà oltre ai nostri pensieri.

Astrarre dai sensi diventa dunque la prima massima di Descartes, che rivolge poi la sua attenzione a quelle nozioni puramente intellettuali, come i teoremi matematici, che sembrano dotate del massimo di certezza razionale. Ma anche le certezze intellettuali non sono esenti da ogni dubbio. Infatti, osserva Descartes, spesso consideriamo valide e del tutto evidenti dimostrazioni matematiche che si rivelano poi fallaci, come dimostra l’esempio degli errori in cui incorrono tanti scienziati: non potrebbero esser false, dunque, *tutte* le proposizioni la cui verità ci appare evidente?¹² Certo, si tratta di un dubbio artificiale e forzato: nessuno, in realtà, può negare la validità dei teoremi matematici, così come nessuno negherà mai seriamente l’esistenza del mondo esterno e del proprio corpo. Ma si tratta di un dubbio necessario da un punto di vista filosofico per trovare ciò che è assolutamente certo. Solo ciò che resisterà a questa “macchina del dubbio” potrà infatti essere considerato come una verità realmente evidente.

5 L’io e Dio

Di fronte all’instabilità delle nozioni sottoposte al dubbio scettico si staglia l’evidenza dell’esistenza dell’io. Un’evidenza immediata e intuitiva: *penso, dunque sono* (francese: *je pense, donc je suis*; latino: *cogito ergo*

¹⁰ Il termine, che darà il titolo alla più importante opera filosofica di Descartes, le *Meditazioni metafisiche* (1641) è infatti già presente all’inizio della parte del *Discorso* consacrata alla metafisica, vd. IV. 1.

¹¹ Sul rapporto di Descartes con lo scetticismo, vd. Cotesto, 3.

¹² *Discorso*, IV. 1. Per rendere pensabile questo dubbio radicale, Descartes proporrà, nelle *Meditazioni metafisiche*, la celebre ipotesi di un Dio “ingannatore”, il quale avrebbe potuto darci facoltà conoscitive illusorie, che ci portassero a dare il nostro assenso a conclusioni per noi evidenti, come quelle della matematica, eppure in sé false. Tuttavia, questo tipo di dubbio è già presente nel luogo citato del *Discorso*: Descartes scrive infatti che, dopo aver notato gli errori in cui incorrono i matematici, si vide costretto a considerare falsi *tutti* gli argomenti precedentemente ritenuti dimostrativi, il che corrisponde esattamente alla conclusione della I Meditazione (*Opere filosofiche*, ed. Garin, vol. II, p. 21: “di *tutte* le opinioni che avevo una volta accolte, non ve n’è una della quale non possa ora dubitare...”). Un’interpretazione diversa, e oggi largamente diffusa, in F. Alquié, *La découverte métaphysique de l’homme chez Descartes*, Paris 1950, pp. 147-149, secondo il quale il dubbio del *Discorso* riguarderebbe soltanto la conoscenza sensibile, e non l’evidenza di tipo matematico.

sum, da cui la forma abbreviata: *cogito*) non è, secondo Descartes, una verità cui si giunga con un ragionamento deduttivo; si tratta, piuttosto, di una conoscenza immediata, di un dato coscienziale evidente per chiunque vi rifletta. E la verità di un tale asserto è assolutamente indubitabile: anche se ne dubitassimo, il fatto stesso di dubitarne dimostrerà la sua verità, perché per dubitare occorre pur sempre pensare, e dunque esistere.

Se l'argomento del *cogito* non era di per sé nuovo¹³, la scelta di partire dall'esistenza dell'io pensante, unico dato incontrovertibile e capace di superare il test dell'indubitabilità, rappresenta certamente il momento più innovativo del pensiero cartesiano. Nell'ordine cartesiano delle ragioni, l'io è la prima conoscenza evidente e il modello di tutte le conoscenze evidenti. Ma l'io scoprirà ben presto la sua finitezza, e da questa giungerà a dimostrare l'esistenza di Dio, fondamento e garanzia di tutto il sapere. Infatti, secondo Descartes, solo supponendo l'esistenza di un Dio infinitamente perfetto si può concedere l'assenso a tutte quelle evidenze che, a differenza del *cogito*, non sono incontrovertibili in quanto tali. È il caso di tutti i teoremi matematici e, in generale, di ogni proposizione chiara e distinta, come quelle concernenti la definizione del pensiero e della materia. Se ignorassimo la nostra origine non potremmo esser certi della corrispondenza al vero di tali conoscenze. Invece, sapendo di essere le creature di un Dio infinitamente perfetto, che non può darci facoltà fallaci, possiamo esser certi che l'evidenza (per noi) di un'idea implica la sua verità (cioè la sua corrispondenza con le cose come sono indipendentemente da noi)¹⁴.

6 L'unità del sapere

La complessa dinamica della metafisica cartesiana permette dunque di giungere progressivamente, con una serie di delicati passaggi, alla fondazione dell'evidenza razionale, e dunque del metodo stesso, che trova nella perfezione divina la sua fonte e la sua garanzia¹⁵. Con ciò si coglie il senso della "scienza universale" vagheggiata da Descartes, che riprende qui, a suo modo, un luogo comune della cultura antica e poi di quella rinascimentale. In effetti, quando Descartes parla di "scienza universale", egli non intende in alcun modo riferirsi ad arcani principi della natura, e ancor meno ad una capacità straordinaria, da parte del filosofo, di penetrarne i misteri. Descartes, soprattutto nella fase matura del suo pensiero¹⁶, respinge con sdegno l'ideale del saggio del Rinascimento dotato di poteri intellettuali superiori, quando non magici, sostituendovi l'idea di un pensiero razionale univoco e presente, almeno potenzialmente, in tutti gli individui della specie umana.

Lo stesso modello privilegiato delle scienze esatte, e in particolar modo quello della geometria, non è utilizzato da Descartes per ridurre ad esso tutti i tipi di conoscenza umana. Le scienze esatte sono solo l'espressione più riuscita, grazie all'astrattezza del loro contenuto, di una facoltà conoscitiva che è unica. L'unità del sapere e la possibilità di un metodo valido per tutte le scienze non dipendono dunque

¹³ Lo si trova infatti già in Agostino, vd. la nota 7 di Gilson alla IV parte.

¹⁴ Questa questione decisiva è affrontata in IV. 8, dove si ha una conferma che il dubbio di Descartes, già a quest'epoca, investe tutte le verità evidenti (tranne il *cogito* e la dimostrazione dell'esistenza di Dio): "quella che ho appena preso come una regola, cioè che le cose che noi concepiamo in modo chiarissimo e distintissimo sono tutte vere, non è accertata se non dal fatto che Dio è o esiste, che egli è un essere perfetto, e che tutto ciò che è in noi viene da lui".

¹⁵ Nelle *Meditazioni*, dove il dubbio sull'evidenza è fondato, come si è detto, sull'ipotesi del "Dio ingannatore", Descartes affiancherà all'argomento tratto dalla perfezione divina quello fondato sulla "veracità" di Dio (a cui, nel *Discorso*, si accenna solo nelle ultime righe della IV parte, dove si tratta di giustificare gli errori dei sensi). Sulla fonte dell'ipotesi del Dio ingannatore (il filosofo e teologo gesuita F. Suárez), vd. M.E. Scribano, *L'inganno divino nelle Meditazioni di Descartes*, "Rivista di filosofia", XC, 1999, pp. 219-251.

¹⁶ In effetti, in gioventù Descartes fu tentato dalle dottrine dei Rosacroce, una setta segreta dedita a speculazioni occultistiche: vd. W.R. Shea, *The Magic of Numbers and Motion. The Scientific Career of René Descartes* (1991); trad. it., *La magia dei numeri e il moto. René Descartes e la scienza del Seicento*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1994, cap. v. Vd. anche *Discorso*, I. 6 (sulle scienze "rare" e "curiose").

dall'oggetto della conoscenza, né consistono in un corpus di verità nascosto ai più; esse dipendono piuttosto dal soggetto pensante, che, nella sua massima accessibilità a se stesso, si vede posto al centro dell'intero itinerario conoscitivo come suo punto d'inizio imprescindibile e indubitabile.

7 *Materia e movimento*

Lo sforzo cartesiano di individuare i principi primi del sapere e di ricondurre ogni scienza a pochi principi generali è particolarmente evidente anche in fisica. La fisica cartesiana si caratterizza infatti per un radicale riduzionismo, cioè, nella fattispecie, per il tentativo di spiegare tutti i fenomeni osservabili solo in termini di movimento regolare delle particelle di materia, considerando nel contempo la materia stessa come pura estensione geometrica, priva di ogni misteriosa energia interna e di ogni altra caratteristica non strettamente quantitativa. Sono messe al bando, in particolare, tutte quelle “facoltà” e “virtù” che pullulavano nella fisica scolastica di origine aristotelica. Descartes le considera come pure etichette prive di valore esplicativo e buone soltanto a ripetere, tautologicamente, ciò che già si sa: l'oppio, farà dire Molière al suo malato immaginario, possiede una “virtù dormitiva”, ovvero ha un effetto sonnifero, senza che con ciò si spieghi in alcun modo come un tale effetto venga provocato dall'oppio stesso...¹⁷

La fisica del *Discorso sul metodo*, malgrado qualche attenuazione prudenziale, lascia trapelare i punti salienti del programma cartesiano: 1) matematizzazione della fisica: se la materia si identifica con l'estensione, cioè con lo spazio, ogni evento può essere descritto in termini geometrici; 2) infinità dell'universo e divisibilità infinita della materia, con conseguente negazione dell'esistenza del vuoto; 3) negazione del finalismo e concezione evolucionistica della cosmologia: il mondo com'è oggi è il risultato di un lungo processo in cui, a partire dal caos iniziale, si è progressivamente giunti, attraverso aggregazioni sempre diverse di materia, alla natura quale ci appare attualmente. Tutte tesi, queste, radicalmente opposte alla fisica aristotelica e potenzialmente in contrasto con l'ortodossia teologica dell'epoca – il che spiega ampiamente la prudenza di Descartes¹⁸. Non meno audace, peraltro, era la tesi degli “animali-macchina”, ampiamente argomentata nella quinta parte del *Discorso*. Contro una tradizione millenaria (ma anche in risposta alla recente polemica di Montaigne sulla superiorità degli animali sull'uomo)¹⁹, Descartes attribuisce tutte le funzioni vitali degli animali non ad una qualche forma di “anima”, bensì alla materia organizzata in modo puramente meccanico, estendendo questa spiegazione anche al corpo dell'uomo. La differenza fondamentale tra l'uomo e gli animali risiede nel pensiero, di cui gli animali sono privi nel modo più assoluto (mancano infatti, secondo Descartes, di ogni forma di sensibilità e di coscienza: non soffrono, non hanno passioni, non hanno idee). L'uomo, al contrario, è un “composto” di mente e corpo, di pensiero ed estensione, di contenuti coscienziali e di materia in movimento – senza che tale unione, peraltro, sia spiegabile razionalmente, dato che pensiero ed estensione sono per Descartes radicalmente eterogenei²⁰.

8 *I rami dell'albero*

¹⁷ Molière, *Le Malade imaginaire* (1673); trad. it. *Il malato immaginario*, a cura di F. Bajini, Milano, Garzanti, 1991, Terzo intermedio, p. 235.

¹⁸ Su questa questione, e sui rapporti di Descartes con il potere politico e religioso, vd. Contesto, 1.

¹⁹ Vd. *Discorso*, V. 11-12, e le corrispondenti note di Gilson.

²⁰ Questa difficoltà fondamentale della posizione di Descartes – nient'affatto risolta col riferimento alla cosiddetta “ghiandola pineale”, menzionata allusivamente anche nel *Discorso*: vd. V. 10 e la nota 61 di Gilson – aprirà la strada alle differenti soluzioni di Malebranche (occasionalismo), Spinoza (parallelismo), Leibniz (armonia prestabilita), per le quali vd. il Manuale di storia della filosofia.

La ricerca dei principi primi della natura e della conoscenza non esaurisce tuttavia il compito della filosofia. Infatti, secondo Descartes, la filosofia ha una funzione eminentemente pratica. Il tema ricorre di frequente nel *Discorso sul metodo*, intrecciandosi al richiamo, di sapore baconiano, al dominio sulla natura da parte dell'umanità. In Descartes, dominare la natura significa soprattutto combattere la morte, opporsi efficacemente alle malattie, migliorare le condizioni di vita degli esseri umani: "la conservazione della salute è stata da sempre lo scopo principale dei miei studi"²¹. La cura del corpo non può tuttavia essere disgiunta da quella dell'anima: in questo senso, la medicina e la tecnica sono equiparate alla morale e considerate come i "rami" dell'albero della scienza. Rami, tuttavia, che sono ancora incapaci di dare frutti pienamente maturi, e ciò a causa dell'insufficienza delle nostre conoscenze. In particolare, per quanto riguarda la morale, Descartes ne propone nella III parte del *Discorso* una versione "provvisoria", da far propria in attesa di giungere a conoscenze scientifiche anche in questo ambito. Malgrado l'incompletezza del sistema di conoscenze a cui prelude, il "metodo" resta comunque secondo Descartes il primo passo verso la saggezza, secondo un itinerario che parte dal dubbio scettico per poi stabilire l'esistenza dell'io e di Dio, ma che da queste verità fondate sulla pura meditazione razionale si allontana subito, per coltivare ciò che può più contribuire alla felicità umana, e che dipende necessariamente anche dal corpo: "se io credo che sia necessario aver compreso almeno una volta nella vita i principi della metafisica, poiché sono essi che ci danno la conoscenza di Dio e dell'anima nostra, io penso anche che sarebbe molto dannoso occupar troppo a lungo il proprio intelletto in tali meditazioni, poiché esso non potrebbe badare altrettanto bene alle funzioni dell'immaginazione e dei sensi"²². Si rivela, in queste parole così come in tutta la parte finale del *Discorso*, la vocazione essenzialmente eudemonistica e terrena del cartesianismo: il ripudio delle facoltà sensibili è necessario in metafisica, ma al solo scopo di recuperarle poi con maggior consapevolezza per metterle al servizio della felicità degli esseri umani in questo mondo.

²¹ Al marchese di Newcastle, ottobre 1645, in *Œuvres de Descartes*, cit., vol. IV, p. 329.

²² A Elisabetta del Palatinato, 28 giugno 1643, in *Opere filosofiche*, ed. Garin, vol. IV, p. 133).