

La Mathesis Universalis (Cartesio)

di Gérard Granel

È la *Mathesis universalis* che qui ci interessa. Per noi Cartesio, come anche Leibniz, non è che un *luogo della tradizione*, storicamente dato, sui cui diventa possibile rappresentare quella figura del destino occidentale che in mille modi regna ancora su di noi e in cui si esprime il senso stesso della Modernità.

Sennonché, la storia non si gioca innanzitutto nella filosofia bensì, piuttosto, come scriveva Hegel:

In quanto *pensiero* del mondo essa [la filosofia] appare soltanto dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione e s'è bell'e assestata. Questo, che il concetto insegna, mostra necessario parimenti la storia, che soltanto nella maturità della realtà l'ideale appare di fronte al reale e che quell'ideale si costruisce il medesimo mondo, appreso nella sostanza di esso, dandogli la figura d'un regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge il suo grigio su grigio, allora una figura della vita è invecchiata, e con grigio su grigio essa non si lascia ringiovanire, ma soltanto conoscere; la nottola di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo¹.

Sicché, quando sotto il duplice nome di Cartesio-Leibniz fa apparizione la filosofia dei moderni, ha già preso il via da lungo tempo, e in tutti i lati della prassi umana, il processo di formazione della storia come storia moderna (il processo, dunque, della *modern-ità*); la produzione, la politica, le arti, le scienze – senza dimenticare quel falso riflesso della totalità che è la religione.

La produzione: forse ancora nel XVII secolo la *meno moderna* delle pratiche moderne, la produzione, il 'centro' della prassi, è la pratica delle pratiche secondo

¹ G.W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in *Werke* [in 20 Bänden], VII, Auf d. Grundlage d. *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, p. 28: «Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug»; tr. it. a cura di Giuliano Marini, G.W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia di diritto*, (con le aggiunte di Eduard Gans, tr. it di Barbara Henry), Laterza, Roma-Bari 2004, p. 17.

Marx; vi sono allora due spiegazioni possibili: *o il centro è in ritardo* (che sarebbe uno schema evolutivo assai generalizzabile), – si potrebbe anche dire, in maniera meno rischiosa e meno ‘naturalista’ che la pratica non ha ancora un centro, un centro nebuloso, che dunque non vi è un *mondo* moderno ancora *deciso* –, *oppure*, ma abbandonando l’ortodossia (e anche forse «tagliando tutti i ponti»), che la produzione della vita materiale è la pratica delle pratiche sarebbe vero soltanto per l’epoca del capitalismo compiuto e della ‘grande industria’ – e così il marxismo sarebbe semplicemente una ‘dottrina moderna’, essenzialmente vessatoria nella sua retro-interpretazione della storia pre-capitalistica.

La seconda tesi ha molto dalla sua parte. In particolare essa, abbandonando il centro della produzione (e ogni effetto del ‘centro’ non è forse ‘metafisica?’), metaforizza la produzione e la mette o la ritrova ovunque (nel desiderio, *in primis*), avendo solamente rinunciato a comprenderla inizialmente ed essenzialmente come ‘industria’. Si diffonde così ovunque una sorta di marxismo non-marxismo, il cui secondo prestigio è di mostrarsi ‘forte’ là dove il marxismo si è tradizionalmente ritenuto ‘debole’: nell’analisi del potere. *Nel* politico.

Nella fretta di questa nota parentetica, la nostra posizione è la seguente: siccome il ritardo del centro è innegabile, ossia, siccome la produzione moderna ancora non è, all’epoca di cui parliamo e nella quale la modernità è ovunque entrata da molto tempo nel suo processo di formazione, una produzione appartenente compiutamente alla modern-ità, vale a dire, universalmente preda dell’astrazione infinitizzante del lavoro – che soltanto il Capitale ‘propriamente detto’ realizzerà a partire dalla seconda metà del XIX secolo, e che il Capitale finanziario o commerciale del XVII secolo è incapace di realizzare – ancora non vi è un *mondo* moderno *deciso*, una modern-ità come figura destinale della storia. È dunque la borghesia del Capitale che fisserà, ben più tardi, tale figura. Eppure mai quella avrebbe potuto fissarla (è l’altra metà della nostra ‘tesi’) se le altre forme di ‘manifestazione della vita’ – politica, arti e scienze, con il loro contraccolpo nella religione – non l’avessero provvista di questo mezzo generale di infinitizzazione di ogni pratica, ossia di ogni rapporto essenziale all’ente, al quale Heidegger ha dato il nome di «tecnica moderna» e la cui essenza egli dice essere la *stessa* della metafisica moderna.

Tuttavia, come è noto, lo ‘stesso’ non vuol dire l’‘identico’, e non si tratta di una sottile scorciatoia, una grossolana deviazione per ritornare qui a un qualsivoglia ruolo determinante della filosofia nella storia.

Ciò di cui si tratta lo diremo a breve: occorre innanzitutto generarne il desiderio, agitare la forma ancora indiscreta e indistinta dell’Idea, continuando a passeggiare tra le realtà.

Ma un po’ più rapidamente.

La politica: in quanto politica «moderna», essa si gioca, a partire dal XII secolo, e quasi esclusivamente in Italia e nella Francia meridionale, da una parte tra il movimento dei comuni (che coniuga, nella ripresa più o meno simulata dell'Antichità romana, e talvolta greca, la logica bancario-mercantile e l'ideologia della libertà) e, dall'altra, il bisogno che, nell'inventare un altro discorso politico, l'infinità soggettiva protestante sente di liberarsi sia dall'obbedienza ai principi cattolici sia, al tempo stesso, dalla dottrina teologica romana.

Le arti: il loro divenire moderno è il loro passaggio dall'artigianato corporativo alla dignità di Arti 'liberali' esercitate in un'«accademia». L'arte moderna è dunque 'accademica' per origine storica, e in senso storico (o fittizio-storico: in breve, nel senso 'rinascimentale' dell'antico): i Giardini di Akádemos, Platone, il sapere. L'Arte si vuole pratica 'liberale' del sapere più autentico: il sapere che lo spirito ha di sé nella padronanza e nella signoria della rappresentazione. È in questo senso che occorre comprendere il motto ultimo del filosofo-matematico-pittore: *La Pittura è cosa mentale*².

Le scienze: è quanto vi è di più noto, per l'importanza acquisita da una ventina d'anni a questa parte dalla Storia delle Scienze (che è al contempo sé stessa, e dunque base di erudizione indispensabile, e una delle forme di denegazione o di fuga di fronte al lavoro del pensiero, vale a dire, detestabile).

Ripeterne qui il contenuto – da Koyré a Bachelard – è fuori questione. Quel che importa è soltanto il senso fondamentale del divenire *moderno* delle scienze. Ne prendiamo a prestito l'espressione – che in un sol colpo ci avvicina al nostro proprio tema: *La Mathesis Universalis* – da Edmund Husserl, il quale, pur non essendo esattamente uno «storico delle scienze» (benché il suo assistentato presso Weierstrass gli abbia quantomeno assicurato una sufficiente competenza matematica circa la mutazione moderna di tale disciplina), è capace tuttavia di determinare ciò che lo storico non incontra mai nel dato storico, ovvero le forme concrete e le svolte della sua storic-ità. Così scrive Husserl:

L'origine della nuova idea dell'universalità della scienza nella riforma della matematica

Innanzitutto occorre ora comprendere quell'essenziale mutamento dell'idea e dei compiti della filosofia, che avvenne all'inizio dell'epoca moderna al momento della riadozione dell'idea antica. A partire da Cartesio quest'idea rinnovata orienta

² [In italiano nel testo. Il motto è di Leonardo da Vinci, si veda Id., *Trattato della pittura*, I, 27: «la pittura è mentale».]

l'andamento complessivo dello sviluppo dei movimenti filosofici e diventa il motivo interno di tutte le loro tensioni.

Questo rinnovamento investe inizialmente tutte le singole scienze dell'antico patrimonio ereditato: la geometria euclidea e tutta la matematica greca, successivamente le scienze naturali greche. Ai nostri occhi esse sono frammenti, gli inizi delle nostre scienze. Non si deve però trascurare la poderosa trasformazione di senso, per cui ora vengono posti, innanzitutto alla matematica (in quanto geometria e in quanto dottrina formale-astratta dei numeri e delle grandezze), compiti universali in un senso di *principio nuovo*, completamente estraneo agli antichi. [...]³ Ma la geometria euclidea e la vecchia matematica conoscono soltanto compiti finiti, un *a-priori finito e chiuso*. [...] Fin qui l'antichità; essa non arriva a riconoscere la possibilità di un compito infinito, quella possibilità che per noi è ovviamente legata al concetto di spazio geometrico e al concetto di geometria in quanto scienza di questo spazio. Allo spazio ideale spetta per noi un a-priori universale e sistematicamente unitario, una teoria sistematica unitaria infinita, la quale, nonostante la sua infinità, è in sé conclusa [...].

La grande novità è costituita dalla concezione di quest'*idea di una totalità infinita dell'essere e di una scienza razionale che lo domina razionalmente. Questo mondo infinito, questo mondo di idealità* è concepito in modo tale che i suoi oggetti non possono essere attinti singolarmente, imperfettamente e come casualmente dalla nostra conoscenza: esso può essere raggiunto soltanto da un metodo razionale, sistematicamente unitario nel procedere infinito, infine, di *ogni* oggetto verso il suo pieno essere-in-sé.

Ma ciò non vale soltanto per quanto riguarda lo spazio ideale. Ancora più estranea agli antichi era la concezione di un'idea analoga ma (in quanto sorta da un'astrazione formalizzante) più generale, l'idea di una *matematica formale*. Soltanto agli inizi dell'epoca moderna comincia la vera conquista e la scoperta degli infiniti orizzonti della matematica. Siamo così agli inizi dell'algebra, della matematica dei continui, della geometria analitica. L'ardimento e l'originalità che è propria della nuova umanità anticipa ben presto, su queste basi, il grande ideale di una scienza razionale e onnicomprensiva in un senso nuovo, cioè l'idea che la totalità (*Allheit*) infinita di ciò che è sia in sé una uni-totalità (*Alleinheit*) razionale e che, correlativamente, essa possa essere dominata, è dominata completamente, da una scienza universale. [...] Appena quest'ultima [la scienza della natura matematica] entra nella fase di un'effettiva realizzazione, si trasforma in generale l'idea della filosofia (in quanto scienza della totalità cosmica, della totalità di ciò che è)⁴.

³ [«È vero che gli antichi, guidati dalla dottrina platonica delle idee avevano già idealizzato i numeri empirici, le misure di grandezza, le figure spaziali empiriche, i punti, le linee, le superfici, i corpi; e che insieme avevano trasformato le proposizioni e le dimostrazioni della geometria in proposizioni e dimostrazioni geometrico-ideali. Anzi: con la geometria euclidea era sorta l'idea imponente di una teoria puntata verso fini altissimi e vasti, di una teoria sistematica, unitaria e deduttiva, fondata su concetti fondamentali e su proposizioni fondamentali di tipo «assiomatico» e procedente attraverso conclusioni apodittiche – l'idea di un tutto puramente razionale, di un tutto intellettualmente intuibile (*einsehbares*) nella sua incondizionata verità e costituito di verità incondizionate e immediatamente o mediatamente evidenti».]

⁴ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee*, §8, tr. it. di Enrico Filippini, Introduzione di Enzo Paci, Il

Trarremo presto, a nostro modo, le diverse implicazioni di questo testo che, dalla trasformazione moderna delle scienze, ci conduce alla *Mathesis Universalis* come filosofia della Modernità. Per adesso, restiamo ancora nelle delucidazioni liminari di ciò che questo lavoro *desidera*, ritornando ancora una volta al testo hegeliano.

Il «grigio su grigio» – Talmente inveterata è l'abitudine di ritenere Hegel un 'idealista' – nel senso banale e ininterrogato del termine per cui egli sostituirebbe un 'impero delle idee' alla 'realtà' e al suo 'processo di formazione', e in ciò consisterebbe la sua filosofia – che nemmeno più si nota come questo celebre testo (celebre, cioè: mai letto) sia interamente scritto *fuori della filosofia*, e *sulla* filosofia, come su un prodotto ormai passato della storia, effettivamente condannato al grigio 'idealista' in senso banale, da cui Hegel separa assolutamente la sua impresa, che è quella, nell'unità del concetto e della storia, di 'conoscere' la realtà nella 'vita' in cui si manifesta.

Tale non fu altro, forse, anzi certamente, che un desiderio, e l' 'idealismo' (in un senso, questa volta, non-banale) non ha mai smesso di inquadrare l'impresa nella quale il sapere assoluto tenta di separarsi dal grigio-su-grigio filosofico (interiorizzandolo come suo passato e revocandolo come *naïvité*) per intraprendere nero-su-rosso (il concetto *lo stesso* della storia, la conoscenza *lo stesso* della vita: ancora il *nostro* desiderio, n.b.) un lavoro più giovane della filosofia, che non fosse affatto 'la filosofia ringiovanita'. Qui non ci occupiamo però del destino della scrittura hegeliana: ne riprendiamo semplicemente il desiderio, e lo prendiamo là dove si trova, enigmaticamente, in questo testo: *fuori della filosofia*.

Occorre ancora intendersi su questo fuori: in effetti per noi non si tratta di impegnarci semplicemente nelle diverse forme (grossolanamente enumerate poc' anzi come produzione, politica, arti e scienze, religione) del processo di formazione della realtà. Non è mai in alcun modo possibile impegnarsi semplicemente nella realtà, così come è impossibile, secondo Aristotele, trasferire nella discussione le cose stesse, e ciò per la stessa ragione: la real-*tà* è anch'essa un ir-reale, nella cui guardia ed apertura solamente il reale è in quanto reale, così come il linguaggio è l'elemento che detiene (non confisca né concede ma significa, nel senso di un fare-segno oracolare da decifrare ciascuna volta praticamente) qualsiasi accesso a qualsiasi forma di un tale 'stesso' e nel quale solamente le cose *sono sé* stesse.

Si tratta tuttavia davvero di praticare effettivamente una sorta di grande rimescolamento di quegli àmbiti che i filosofi filosofanti (i filosofi intra-filosofici,

quelli della filosofia corporativa, ispezionante e ispezionata, in fin dei conti, ministeriale e sindacale) considerano come l'esteriorità pura del «sapere positivo», semplice previo e semplice materiale della generalità filosofica – la quale allora si affievolisce come semplice forma (formalità culturale) nel suo grigio-su-grigio. E poco importa se tale forma è «critica», e anzi «critica-critica»: essa *non* lavora.

A dilettere maggiormente è che gli zeloti dell'interiorità filosofica non abbiano più, e da molto tempo, quella forza intatta dell'illusione metafisica che diede ai più grandi pensatori della tradizione lo slancio necessario per procedere effettivamente in tali tentativi di interiorizzazione-del-fuori⁵. Non possiedono più un *luogo di pensiero effettivo fuori-della-metafisica*. – (Tuttavia alcuni di questi 'luoghi', quantunque sempre sprofondata nel 'senzaname' di una pratica oscura, già 'esistono', sono sempre esistiti nella storia, e formano la sola topografia – annerita, molteplice, mai pura – del paese del materialismo. Un paese in cui noi emigriamo risolutamente per tenerlo, per allargarlo, per far comunicare le sue province, senza alcuna cura delle etichette, e neanche dei precipizi, come per espellere tutto ciò che non gli appartiene, anche e soprattutto se ciò si dà come 'materialismo'. E siamo letteralmente pronti a tutto in questa conquista barbarica e sopra-saccente: a lacerare un filosofo, per esempio, per conservarne la metà buona – così come quella metà di Aristotele che forse dà la prima idea di che cosa sia un pensiero che lavora e che separa da sé la sterilità nevrotica dell'Idea, il grigio platonico, regolando nei libri *M* e *N* della *Metafisica* la crisi degli irrazionali; così come, ancora, il distoglimento, lo stra-volgimento [*détournement*] dell'idealismo crociano da parte di Gramsci nell'elaborazione di una critica materialista dell'idealismo del materialismo di Bukharin; così come sempre, nell'epoca 'idealista' dei Lumi, la sola teoria materialista della poesia che ci si sia dato rintracciare fino ai giorni nostri: tre pagine di esplicazione dei testi di Virgilio e di Lucrezio scritte da Diderot. E siamo pronti anche a tutte le operazioni anti-moda (ne è un buon esempio quella che consiste nel considerare incircoscribibile [*incontournable*], e ricco di un grandioso avvenire per lo sblocco dei 'problemi marxisti', il ritrarsi di Heidegger in rapporto al destino metafisico della filosofia occidentale), come ben anche a seguire e tradire ogni moda (o quel che così chiamano i filistei della classe filosofica, reprimendolo in ogni dove). –

Poiché noi non disperiamo affatto della consistenza e della forza d'avvenire di quel che dunque nominiamo un *luogo di pensiero effettivo fuori-della-metafisica*. Siccome però a questo luogo (un luogo nomade), i suddetti filistei e filistee (poiché si tratta di nottole della Minerva professorale, corporativa e ispezionante)

⁵ Quei tentativi, ad esempio, che riguardano le matematiche, e di cui Jean-Toussaint Desanti descrive i tipi platonico, cartesiano-leibniziano, kantiano, hegeliano e, infine, husserliano, in *La philosophie silencieuse*, «Rapport traditionnel des sciences et de la philosophie», Seuil, Paris 1975, pp. 7-109.

non tengono tanto fortemente quanto noi e, nelle loro parole, tengono invece alla sussistenza dell'interiorità filosofica come tale (alla disciplina e alla sua amministrazione) ecco che, nei loro atti (i loro cuori, i loro libri, i loro articoli) non fanno che fuggire e rifugiarsi nello spessore impenetrabile della specializzazione 'positiva' (calcolo logico, storia delle scienze, storia dell'arte, 'elementi psico-sociologici', etnologia, etc.). Laddove 'riflessioni' di ordine effettivamente generale vengano quantomeno a prestare l'ombra della loro sostanza all'ambizione o alla 'responsabilità filosofica' – (si parla volentieri qui il linguaggio della morale) che tuttavia non si smette di rivendicare – allora succede che la sostanza di tale ombra si rivela essere a sua volta nient'altro che la tradizione stessa, nell'immediatezza di una qualunque delle sue forme. Per esempio, in Jean Ladrière, l'utilizzazione epistemologica dei teoremi di limitazione conforta molto semplicemente il buon vecchio spiritualismo riflessivo, e non si è affatto sicuri, malgrado le intenzioni 'materialiste' dichiarate, che l'utilizzazione da parte di Lucien Sève del materiale antropologico concorra in quel che sia a rendere lo stesso materialismo un po' più materialista ...

È perché se niente si fa senza 'posizioni' (prese o tenute) e senza lotta (di posizione, giustamente, o di movimento), nondimeno tutto si gioca, e primariamente il carattere reale o fittizio della lotta e del suo terreno, affatto altrove: in quel particolare farsi varco [*frayage*] che è l'interrogazione. Noi interroghiamo, da parte nostra, la *Mathesis Universalis*, interroghiamo Cartesio. L'uno per mezzo dell'altra.

Per mettere ordine, distingueremo anzitutto il concetto epistemologico di *Mathesis Universalis* e il suo concetto storico. Una volta distinte così le questioni, quella che è per noi importante e che concerne la *Mathesis* nel suo senso istorial-ontologico, apparirà di certo al meglio tanto nella sua caratteristica che in ciò che in essa è in gioco.

Il concetto epistemologico di mathesis universalis

Nel suo concetto epistemologico la *Mathesis universalis* resta interamente legata alla (o alle) matematica(he). Tale concetto è elaborato da Jean-Toussaint Desanti, di cui leggeremo solo il passo seguente:

Esiste una *mathēsis*? Detto altrimenti, è possibile designare un ambito abbastanza omogeneo perché si possa contare nel novero degli 'oggetti' che gli appartengono dei sistemi di enunciati tanto diversi quanto, ad esempio, i codici di calcolo degli antichi egizi, la teoria euclidea delle proporzioni, la teoria delle funzioni analitiche, o

la teoria post-cantoriana degli insiemi astratti? Non siamo invece costretti a constatare dei pluralismi radicati storicamente, delle rotture, e, forse, delle irriducibilità? Il termine ‘*mathēsis*’ deve essere allora impiegato necessariamente al plurale? [...]

Un metodo ragionevole sembra qui consistere nel lasciarci guidare dall’uso della lingua greca. Sappiamo che in greco i nomi che terminano con il suffisso *-ma* (come *pragma*, *mathēma*, *noēma*) designano il risultato dell’azione significata dal verbo con la stessa radice; e che i nomi che terminano con il suffisso *-sis* (*praxis*, *mathēsis*, *noēsis*) designano il dispiegamento dell’azione stessa. Se ci accordiamo di chiamare ‘matematica’ il corpo dei *mathēmata*, ossia i teoremi effettivamente prodotti, le cui dimostrazioni sono scritte o disponibili, saremo autorizzati a designare con il nome di *mathēsis* le forme regolate della messa in opera dell’attività matematica, le modalità di costituzione dei nuclei di intelligibilità e delle prescrizioni razionali, atte ad assicurare la produzione degli enunciati, a giustificare il loro concatenamento e a permettere (talora a proibire) la loro infinità riproduzione. Per riassumere, accordiamoci di chiamare *mathēsis* l’apparato, per noi ancora ipotetico, capace di assicurare e di regolare la produzione e la riproduzione dei *mathēmata*.

Proponendo questo nome, supponiamo ben inteso che si sia in possesso di una conoscenza, ancorché empirica, dei *mathēmata*, ossia che si sia capaci di intendersi sui criteri che distinguono gli enunciati di statuto matematico, criteri che giudichiamo ben stabiliti in virtù di una tradizione plurimillenaria. Ecco, al punto di partenza, una proposizione minimale, che non ha altra significazione se non pragmatica e non pregiudica in alcun modo l’essenza degli esseri matematici. Si riferisce semplicemente alla due possibilità seguenti: 1) per qualcuno che visse a lungo, la possibilità di preparare un catalogo esaustivo di tutti i testi matematici prodotti sino a quel momento; 2) la possibilità di verificare che i testi rinviino a un numero finito di regole esplicite di formazione, in modo che l’uso di queste regole permetta di decidere se un enunciato qualsiasi è – o non è – di statuto matematico; la procedura di decisione non applicandosi qui che alla sola morfologia, ossia alla determinazione dei termini e delle frasi ammissibili, secondo le regole date, a partire da un alfabeto previamente (e, in questo senso, empiricamente) fissato; e, ben inteso, rimanendo fuori portata la questione della ‘verità’ degli enunciati che le frasi esprimono. Supponiamo così fissato il senso di *mathēma*, un semplice gioco di analogie che, applicandosi all’opposizione *-ma/-sis*, ci consegna il senso di *mathēsis*. Eppure niente ancora ci garantisce che un oggetto designato da tale termine esista⁶.

⁶ Jean- Toussaint Desanti, «Réflexions sur le concept de ‘mathesis’», in *La philosophie silencieuse*, Seuil, Paris 1975, pp. 196-198: «Existe-t-il une *mathesis*? Autrement dit, est-il possible de désigner un domaine assez homogène pour qu’on puisse compter aux nombre des “objets” lui appartenant des systèmes d’énoncés aussi différents que, par exemple, les codes de calcul des anciens Égyptiens, la théorie euclidienne des proportions, la théorie des fonctions analytiques, ou la théorie post- cantorienne des ensembles abstraits? Sommes-nous au contraire astreints à la constatation des pluralismes historiquement enracinés, des ruptures, et, peut-être, des irréductibilités? Le mot “*mathesis*” doit-il alors s’employer nécessairement au pluriel? [...] – L’objet de notre entretien est la *mathesis*. Et l’on pourra s’étonner de ce titre. Pourquoi n’avoir pas dit simplement “réflexions sur la mathématique”? Est-ce un nom un peu sophistiqué pour désigner simplement ce que tout le monde a

Abbiamo citato a lungo questo testo per:

- Attestare che, nel suo concetto epistemologico, la nozione di *mathesis universalis* è strettamente legata al corpo di una scienza data – limite intransigente (stretto, in ogni caso), come mostra l’inizio del passo e limite oscuro, ‘pragmatico’ (dice la fine del passo), di ogni testo epistemologico. Vedremo, per converso, che l’ambiguità che il concetto *storico* di *mathesis* si trova a condividere con la scienza (indice di quel che vi è di non-chiaro nel rapporto scienza-metafisica nel XVII secolo) non è mai tolta e che il concetto *istorial-ontologico* di *mathesis* (tanto nella sua origine «delirante» in Platone che nella sua interpretazione post-metafisica in Heidegger) non deve nulla a una scienza.

toujours appelé “mathématiques”? Remarquons que le mot possède ses lettres de noblesse. On a nommé *mathesis* la science admirable que Descartes a pensé découvrir certaine nuit. On a désigné de ce nom le projet leibnizien. Enfin l’expression a été utilisée après Husserl, en un sens un peu différent, pour désigner l’intérêt rationnel qui, de Galilée à Hilbert, définit l’esprit de notre science occidentale et en institue les normes explicites, visibles dans l’essor des formalismes. Mais il est cependant possible qu’un mot, tout en ayant un sens, ne désigne rien qu’on puisse précisément exhiber. Rien ne nous garantit, en commençant, qu’il n’en va pas ainsi du mot *mathesis*. Peut-être en va-t-il de lui comme de la calvitie de notre actuel roi de France. De ce dernier, on peut tout dire ou rien dire, puisqu’il n’existe pas. Vérifier que le référent du mot *mathesis* n’est pas vide: tel doit être notre premier souci. – Une méthode raisonnable paraît consister ici à nous laisser guider par l’usage de la langue grecque. Nous savons qu’en grec les noms terminés par le suffixe *-ma* (comme *pragma*, *mathēma*, *noēma*, etc.) désignent le résultat de l’action signifiée par le verbe de même racine; et que les noms terminés par le suffixe *-sis* (*praxis*, *mathēsis*, *noēsis*) désignent le déploiement de l’action elle-même. Si nous convenons d’appeler “mathématique” le corps des *mathēmata*, c’est-à-dire les théorèmes effectivement produits, dont les démonstrations sont écrites ou disponibles, nous serons autorisés à désigner du nom de *mathēsis* les formes réglées de mise en œuvre de l’activité mathématicienne, les modalités de constitution des noyaux d’intelligibilité et des prescriptions rationnelles, propres à assurer la production des énoncés, à justifier leur enchaînement et à permettre (parfois à interdire) leur infinie reproduction. Pour tout dire d’un mot, convenons d’appeler *mathēsis* l’appareil, pour nous encore hypothétique, capable d’assurer et de régler la production et la reproduction des *mathēmata*. – En proposant ce nom, nous supposons bien entendu que nous avons une connaissance, au moins empirique, des *mathēmata*; c’est-à-dire que nous sommes capables de nous entendre sur les critères qui distinguent les énoncés de statut mathématique, critères que nous jugeons bien établis en vertu d’une tradition plusieurs fois millénaire. C’est là, au point de départ, une présupposition minimale. Elle n’a d’autre signification que pragmatique et ne préjuge en rien de l’essence des êtres mathématiques. Elle se réfère simplement aux deux possibilités suivantes: (1) possibilité pour quelqu’un qui vivrait longtemps de dresser un catalogue exhaustif de tous les textes mathématiques produits à ce jour; (2) possibilité de vérifier que ces textes renvoient à un nombre fini de règles explicites de formation, de telle sorte que l’usage de ces règles permette de décider si un énoncé quelconque est – ou non – de statut mathématique; la procédure de décision ne s’appliquant ici qu’à la seule morphologie, c’est-à-dire à la détermination des mots et des phrases admissibles, selon les règles données, à partir d’un alphabet préalablement (et en ce sens empiriquement) fixé; et la question de la “vérité” des énoncés que les phrases expriment demeurant, bien entendu, hors de portée. Supposons ainsi fixé le sens de *mathēma*, un simple jeu d’analogies s’appliquant à l’opposition *-ma/-sis* nous livre le sens de *mathēsis*. Mais rien ne nous garantit encore qu’il existe un objet désigné par ce nom».]

- Rintracciarvi il gioco delle terminazioni greche *-ma/-sis* (*mathēma/mathēsis; pragma/praxis*) come quello del prodotto e della sua produzione. A seconda di come si concepisce tale articolazione, e come la si fa giocare, il pensiero si trova in effetti impegnato o in un orizzonte di evidenza propriamente idealista o, al contrario, in uno ‘materialista’.

Si noti che nel paragrafo che abbiamo letto su questa flessione del *mathanein* in *-ma/-sis* – e malgrado il riferimento ‘che va da sé’ a qualcosa come ‘l’azione’ –, il testo di Desanti è *almeno neutro* in rapporto alla decisione tra idealismo/materialismo. ‘L’attività matematica’, se non viene interrogata su ciò che costituisce il suo proprio spessore pratico (nel quale per esempio *contiene* la differenza tra uno ‘stile matematico’ e uno ‘stile logico’, ma rigetta l’indeterminazione nevrotica del discorso trascendentale e/o logico-epistemologico)⁷, in effetti non è a sua volta affatto riferita a un *soggetto dell’azione*. A meno che non sia quel soggetto concreto empiricamente disvelabile e incircoscivibile che è ‘l’uomo’, e certamente l’uomo conoscente o pensante (da cui il celebre *working mathematician*), di cui nulla dice che sia in sé soggettivo.

Il tema della soggettività (poiché è in ogni modo un *tema*, e non un *dato*) è un prodotto della storia. Designa il momento (firmato a nome di Cartesio) in cui la coscienza-di-sé nella sua pura presenza-a-sé diventa l’equivalente generale di tutti i valori d’uso della conoscenza e l’origine dell’elevazione (o della riduzione) di tutti i suoi «contenuti» al rango e alla natura di *oggetti*.

Ma, in sé, la natura dell’«apparato capace di assicurare e di regolare la produzione e la riproduzione dei *mathēmata*» di cui parla Desanti non è affatto *soggettiva* – non più di quanto il codice di una lingua, la matrice delle regole che producono e riproducono gli enunciati di un linguaggio in una certa forma linguistica, sia il luogo o il risultato dell’attività pura di un soggetto ideale.

Citiamo ancora alcune righe del paragrafo conclusivo di questa prima parte del testo di Desanti:

Chiameremo *mathesis* il modo di funzionamento del sistema regolato ed esplicito delle procedure di produzione e di controllo che assicurano a oggetti ed enunciati la possibilità di ammissione.

o, in altri termini:

un complesso di relazioni la cui funzione è delimitare un sistema di possibilità di

⁷ Si veda lo studio di Philippe de Rouilhan, «La limite intraitable», in *Dialectique* 7, «Langage», pp. 91-102.

effettuazione⁸.

Se dicevamo poc'anzi che il pensiero che così si esprime è 'quantomeno neutro' in rapporto alla cesura idealismo/materialismo è piuttosto perché esso pende, in effetti, verso il secondo versante, essendo chiaro che, per un tale pensiero, il 'teorico' non è sufficientemente compreso se non qualora lo si assuma in quanto *coerenza logica di un contenuto* («complesso di relazioni», «sistema di possibilità di effettuazione»). Non può qui non tornare alla mente la maniera precisamente non-idealistica in cui Husserl, deluso dal carattere *formale* delle esplicazioni generali (e non generiche) della psicologia o della teoria della conoscenza – iniziò tentando di esplicitare (come 'eidetica') la coerenza logica del *contenuto* (matematico). Vero è che, in Husserl, il riferimento al contenuto diventa rapidamente (anzi, non ha mai smesso di essere) un riferimento anch'esso formale, e generale, il cui contenuto prossimo non è, da parte sua, il lavoro stesso di una scienza (da assumersi ciascuna volta, come vuole Desanti, entro una determinazione storica – e in effetti non vi è materialismo, questa volta senza virgolette, se non alla *doppia* condizione che il contenuto sia quello della *pratica produttiva*, del 'lavoro' e che il lavoro sia interrogato nella sua determinazione *storica*), bensì, piuttosto, l'analisi delle forme di coscienza prodotte dalla saturazione-mediante-contenuto (il 'riempimento').

Il concetto storico di mathesis universalis

Se occorrerà presto ritornare al concetto *istorial-ontologico* della *mathesis* è perché il suo concetto semplicemente *storico* – quello che ci si può formare cercando di conoscere storicamente i testi di Cartesio in cui è possibile rinvenire quel termine e la sua 'esplicazione' – *resta irrisolvibile*. Oppure, più precisamente: è impossibile chiarire l'idea di estensione dalla *mathesis* alla sua esplicazione – più volte suggerita, ma altrettante volte rovinata dall'affermazione brutale di una differenza o di una distanza abissale tra le due (dunque, tra la matematica come *corpus* scientifico e il «metodo» come maniera generale e nuova di filosofare) – ed è impossibile, infine, sapere quale delle due sia la maschera dell'altra. Una maschera malamente indossata e che tuttavia non ci si può – che lo stesso Cartesio non si

⁸ [J.-T. Desanti, «Réflexions sur le concept de 'mathesis'», in *op. cit.*, p. 207: «Nous appellerons *mathesis* le mode de fonctionnement du système réglé et explicite des procédures de production et de contrôle qui assurent les admissions d'objets et d'énoncés [...] un complexe de relations dont la fonction est de délimiter un système de possibilités d'effectuation.»]

può più (non si è mai potuto?) – strappare. *Larvatus prodeo*⁹.

Occorre seguire questi intrecci nella *Regula IV*. Se ne possono riassumere così i nodi principali:

(1) Una messa in ordine delle diverse affermazioni del testo sembra anzitutto possibile circa la seguente affermazione centrale:

queste due scienze [i.e. aritmetica e geometria] non sono null'altro che i frutti spontanei nati dai principî di questo metodo congeniti in noi¹⁰.

Ciò che in effetti occorre unificare è l'insieme dei due tipi di dichiarazioni concernenti la *matematica*, nel corso della regola che tratta del *metodo*: tanto le dichiarazioni che *valorizzano* l'aritmetica e la geometria, quanto quelle che le *svalorizzano*.

Del primo tipo, questa per esempio:

Noi ne facciamo esperienza [i.e. del «non so che di divino» «lo spirito umano possedeva», G.G.] nelle scienze più facili, l'aritmetica e la geometria¹¹.

E:

non mi meraviglio che tali frutti [i.e. i frutti del metodo, G.G.] siano maturati finora con esito migliore relativamente agli oggetti semplicissimi di tali arti¹².

Del secondo tipo, queste altre:

né certo terrei in gran conto queste regole, se non fossero sufficienti ad altro che a

⁹ [Cfr. R. Descartes, *Cogitationes privatae*, in *Œuvres de Descartes*, X, a cura di Charles Adam & Paul Tannery, Léopold Cerf, Paris 1908, p. 213: ('Avanzo mascherato').]

¹⁰ René Descartes, *Regula ad directionem ingenii, Regula IV*, in *Œuvres de Descartes*, X, Ch. Adam & P. Tannery eds., Léopold Cerf, Paris 1908, p. 373; tr. it. a cura di L. Urbani Ulivi, R. Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza*, Bompiani, Milano 2017, p. 166/167, tr. mod.: «Atque haec duo nihil aliud sunt, quàm spontanae fruges ex ingentis hujus methodi principijs natae». Di seguito la traduzione francese di J. Brunshwig utilizzata da G.G.: «Ces deux disciplines [i.e. arithmétique et géométrie] ne sont rien d'autre que les fruits spontanés issus des principes innés de cette méthode»; [G. Granel segue la traduzione delle *Regulae* di Jacques Brunshwig, cfr. R. Descartes, *Œuvres philosophiques 1618-1637*, a cura di F. Alquié, Garnier, Paris 1963 (ivi si rinvia, a margine, all'impaginazione dell'edizione di Ch. Adam & P. Tannery, (N.d.C.F.).]

¹¹ [Ivi, *Regula IV*, p. 168/169: «Habet enim humana mens nescio quid divini»; «quod experimur in facillimis scientiarum, Arithmetica & Geometria». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «Nous en faisons l'expérience [i. e. du "je ne sais quoi de divin" que "l'esprit humain possède"] dans les sciences les plus faciles, l'arithmétique et la géométrie.»]

¹² [Ibid., tr. mod.: «quas non miror circa harum artium simplicissima objecta feliciter crevisse hactenus». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «Je ne m'étonne pas que ces fruits [i. e. les fruits de la méthode] aient jusqu'ici poussé autour des objets tout à fait simples de ces deux sciences.»]

risolvere quei problemi vacui, con i quali i matematici e geometri sfaccendati sono soliti svagarsi; in tal modo infatti riterrei di non aver fatto nient'altro, che occuparmi di frivolezze [*nugae/bagatelles*], forse con maggior sottigliezza di altri.¹³

E:

non c'è nulla di più inutile che occuparsi di puri numeri e di figure immaginarie, in modo tale che sembra che vogliamo accontentarci della conoscenza di tali frivolezze

¹⁴

È facile in un primo movimento – quello di una lettura storicizzante (storia delle scienze, storia della formazione del pensiero di Cartesio) – *regolare questa oscillazione* della *Regula IV*, non citandone delle parti bensì leggendo interamente il testo, da cui risulta la seguente soluzione: occorre innanzitutto distinguere tra la *matematica di fatto* (o matematica fatta: quella di Pappo di Alessandria e Federico Commandino) per la quale l'opposizione tra genere figura e genere numero, per parlare come Aristotele, o tra geometria e aritmetica, come dice Cartesio, è ancora valida, e la *matematica di diritto* (o «matematica vera», dice la *Regula* stessa)¹⁵ che è in procinto di farsi con Cartesio e nella quale, sotto la dicitura di «geometria analitica», la distinzione numero/figura viene a cadere, sorta di involucro morto che lascia apparire una padronanza e una maestria più 'generale' dell'ordine e della misura [*ordo vel mensura*]¹⁶. È dunque questo passaggio dal particolare al generale, dunque il lavoro di Cartesio entro una scienza, la quale apre per la prima volta un varco all'universalità *del* matematico grazie al metodo *analitico*, a spiegare l'espressione di *Mathesis Universalis* il cui senso e le cui implicazioni noi cerchiamo. Ciononostante, è vero che la geometria analitica di Cartesio conserva i propri limiti, al di là dei quali certe curve gli sembrano 'meccaniche' o 'trascendenti', e che occorre attendere Leibniz perché questo nuovo orientamento in matematica

¹³ [*Ibid.*, tr. mod.: «neque enim magni facerem has regulas, si non sufficerent nisi ad inania problemata resolvenda, quibus Logistae vel Geometrae otiosi ludere consueverunt; sic enim me nihil aliud praestitisse crederem, quàm quòd fortasse subtilius nugarer quàm caeteris». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «Je ne ferais pas en effet grand cas de ces règles, si elles n'avaient d'autre office que de résoudre des problèmes creux avec lesquels les arithméticiens ou les géomètres ont coutume d'amuser leurs loisirs; car je croirais de la sorte n'avoir rien fait d'autre que de m'occuper de bagatelles, avec plus de subtilité peut-être que les autres»].

¹⁴ [Ivi, *Regula IV*, p. 170/171, tr. mod.: «[...] nihil inanius est, quàm circa nudos numeros figurasque imaginarias ita versari, vt velle videamur in talium nugarum cognitione conquiescere [...]». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «C'est qu'en vérité rien n'est plus vain que de s'occuper de nombres abstraits et de figures imaginaires, au point de vouloir se contenter de connaître de telles bagatelles»].

¹⁵ [Ivi, *Regula IV*, p. 174/175: «vera Mathesis»].

¹⁶ [*Ibid.*: «Quae me cogitationes cùm à particularibus studijs Arithmeticae & Geometriae ad generalem quandam Matheseos investigationem revocassent» 'avendomi tali pensieri richiamato da studi specifici di aritmetica e geometria ad una investigazione generale della *Mathesis* [...]». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «Ces pensées m'ayant fait passer de l'étude *particulière* de l'arithmétique et de la géométrie à une sorte d'investigation *générale* de la mathématique»].

diventi ‘mathesis *vere* universalis’ e fornisca il primo modello di ciò che Husserl chiama una infinità aperta e tuttavia padroneggiata e dominata per principio, aperta e *pertanto* chiusa.

Questa messa in ordine storica del lavoro oscuro di Cartesio nel dettaglio *dei problemi* di matematica, che egli non disdegna solamente perché attraverso di loro ricerca un mutamento di *problematica* (del) matematico, dovrebbe appoggiarsi principalmente sulla maniera in cui lo stesso Cartesio ha dato, nel Libro I della sua *Géométrie*, la soluzione del problema di Pappo, e sul rapporto tra il «*topos analyomenos*»¹⁷ e lo spirito del metodo. Se ben condotta, l’esplicazione storica ha qui certamente ragione nel suo ordine proprio. Ma essa, per essere completa (fosse almeno riguardo ad alcune deviazioni del testo stesso della *Regula IV*), deve ancora prendere in conto *una certa differenza tra la mathesis universalis compresa quale ‘matematica vera’, e la mathesis universalis che si annuncia in quanto discorso generale ‘su qualsiasi subjectum’* [*sur tout sujet*], *vale a dire su ogni ente*, e non solamente sull’ente il cui essere è di tipo matematico.

(2) In effetti, troviamo nella *Regula IV* i passi seguenti:

E per quanto io menzionerò qui molte cose relative a figure e numeri, perché non si possono prendere da nessun’altra disciplina esempi altrettanto evidenti e altrettanto certi, tuttavia chiunque avrà riflettuto attentamente sul mio punto di vista, si accorgerà facilmente che io qui non penso affatto alla matematica ordinaria, ma che espongo *un’altra disciplina*, delle quali tali cose sono più maschere che parti¹⁸.

Fin qui niente che ecceda la portata delle esplicazioni storico-epistemologiche precedenti: l’‘altra disciplina’, in opposizione alla ‘matematica ordinaria’, sarebbe la matematica ‘vera’ in procinto di farsi in (virtù di) Cartesio, altrimenti detta geometria analitica come embrione della matematica dei Moderni. È vero, sì, ma non basta. Poiché il testo della *Regula IV* continua così:

¹⁷ [Nel libro VII della sua *Synagoge*, una «collezione» antologica di geometria, Pappo di Alessandria fornisce un resoconto della tradizione anteriore della risoluzione dei problemi, riferendosi a ciò che egli chiama *topos analyomenos*, un ‘luogo analizzato’ o campo d’analisi costituito dagli scritti di Euclide, Apollonio di Perga, Eratostene di Cirene ed altri.]

¹⁸ [Ivi, *Regula IV*, pp. 166/169: «Et quamvis multa de figura & numeris hic sim ducturus, quoniam ex nullis alijs disciplinis tam evidētia nec tam certa peti possunt exempla, quicumque tamen attentē respexerit ad meum sensum, facilē percipiet me nihil minū quā de vulgari Mathematicā hic cogitare, sed *quamdam aliam* me exponere *disciplinam*, cujus integumentum sint potiū quā partes», corsivo di G.G. Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «Et bien que je sois amené à parler souvent de figures et de nombres, puisqu’on ne peut demander à aucune autre science des exemples aussi évidents et aussi certains, quiconque considèrera attentivement ma pensée s’apercevra facilement que je ne songe à rien moins qu’à la mathématique ordinaire, et que j’expose *une autre discipline*, dont ces exemples sont le revêtement plutôt que les parties constituantes», corsivo di G.G.]

[Questa scienza] deve contenere difatti i primi rudimenti della ragione umana, e deve estendersi fino a estrarre la verità *da qualunque soggetto*; e, per parlare liberamente, sono convinto che essa sia preferibile ad ogni altra conoscenza a noi umanamente trasmessa, *in quanto fonte di tutte le altre*¹⁹.

«Da qualunque soggetto» vuol dire: *subjectum, hypokeímenon, ciò di cui si parla, l'ente dato alla conoscenza, quale esso sia*. La «fonte di tutte le altre» rinvia all'universalità della «umana sapienza» nel senso della *Regula I*²⁰, da cui procedono «tutte le altre [scienze]», e che dunque non saprebbe pensarsi prendendo le mosse da *una* scienza. La 'matematica vera' non è qui, ossia riguardo a una tale fonte del sapere, meno un 'involucro' e un 'rivestimento' di quanto lo fossero l'aritmetica e la geometria riguardo a questa stessa matematica vera. È perché già la *Regula I* annuncia:

Se dunque qualcuno vuole indagare seriamente la verità delle cose, non deve scegliere una scienza particolare [...]; ma pensi solamente ad aumentare il lume naturale della ragione²¹.

In Cartesio è dunque inevitabile la questione di uno *sdoppiamento* della nozione di *mathesis universalis*, da un lato, in una matematica universale e, dall'altro, in un metodo che non porta più il nome di *mathesis* in riferimento a una matematica (quale che sia), ma in un senso irriducibilmente oscuro, per la delucidazione del quale ricorrere alla storia-storicizzante (quella delle scienze o quella della formazione del pensiero di Cartesio) non è davvero più sufficiente. Si giustificano così le questioni heideggeriane, che chiamiamo (per tradurre l'intraducibile *Seinsgeschichtliche*) 'istorial-ontologiche', quali sono sviluppate in *Die Frage nach dem Ding*, in particolare in B I, 5 b. Tali questioni sono ben riassunte nella seguente:

Che ne è del 'matematico', se non è possibile darne delucidazione a partire della

¹⁹ [*Ibid.*: «Haec enim prima rationis humanae rudimenta continere, & ad veritates ex quovis subjecto eliciendas se extendere | debet; atque, vt liberè loquar, hanc omni alià nobis humanitùs traditá cognitione potiorem, vtpote aliarum omnium fonte, esse mihi persuadeo», corsivo di G.G. Di seguito la traduzione utilizzata da Granel: «Cette science doit en effet contenir les premiers rudiments de la raison humaine et s'étendre jusqu'à faire surgir des vérités *de n'importe quel sujet*; et, pour parler franc, je suis persuadé qu'elle est préférable à toute autre connaissance à nous transmise par voie humaine, *attendu qu'elle est la source de toutes les autres*», corsivo di G.G.]

²⁰ [Ivi, *Regula I*, p. 140/141, tr. mod.: «humana sapientia»; G.G.: «humaine sagesse».]

²¹ [Ivi, *Regula I*, p. 142/143: «Si quis igitur seriò rerum veritatem investigare vult, non singularem aliquam debet optare scientiam [...] sed cogitet tantùm de naturali rationis limine augendo». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «Celui qui veut rechercher sérieusement la vérité des choses ne doit pas faire choix de quelque science particulière [...] Qu'il songe seulement à développer la lumière naturelle de sa raison».]

È qui assolutamente necessario notare che il passaggio al concetto istorial-ontologico di *mathesis* in nessun modo significa che ci si possa sbarazzare del legame matematica-filosofia in Cartesio. Al contrario, è proprio perché la *mathesis*, nell'universalità del metodo che concerne ogni ente, non può più essere compresa a partire dalla sola scienza matematica, che in Cartesio il suo legame effettivo a quest'ultima merita di essere interrogato *ancor di più*. Tra 'matematica vera' e 'metodo' vi è in Cartesio una distinzione e, al contempo, una confusione che occorre non tralasciare. A dire il vero, tanto meno è questione di 'risolverla', come se questa confusa distinzione fosse residuale, o anzi solamente apparente. Per trattare questo problema, occorrerebbe riconoscere come si riflettono l'uno nell'altra, da una parte, il 'mutamento di senso' (come dice Husserl) introdotto da Cartesio nei compiti e nello stile stesso delle matematiche²³ e, dall'altra, la determinazione dell'essere dell'ente mediante la *semplicità*, l'*assolutezza*, la *facilità* (nel senso delle *Regulae I-IV*), cioè nomi diversi della *rappresentabilità assoluta*, forma moderna di quella 'reminiscenza' che, a partire da Platone, lega vicendevolmente la *mathesis* e la filosofia.

Il concetto istorial-ontologico di mathesis universalis

Tralascieremo qui la prima concezione storica della filosofia come *mathesis*, quella di Platone. Eppure tale concezione presenta in sé un triplo interesse.

Essa mostra infatti come da se stessa la concezione della filosofia comporti *per essenza* il movimento di sublimazione del centro vuoto che ne è, in effetti, il *lógos* filosofico, e in due maniere: mediante una sostantificazione del 'sempre-già' in origine sussistente, che implica il trasferimento di questo originale sostantificato sull'anima dell'uomo; e mediante un'integrazione/sostituzione della generalità filosofica (non generica, bensì psicologico-trascendentale vuota) a tutti i contenuti effettivi, a tutto il *corpus* materiale della pratica e del sapere.

Essa mostra dunque una *figura destinale* del pensiero: la sua sostantificazione, ossia la sua esistenza – o piuttosto la sua insistenza, nella storia, come 'metafisica'.

²² Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transszendentalen Grundsätzen* (GA 41), a cura di Petra Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1984 (1962), p. 69]: «Wie ist mit dem »Mathematischen«, wenn es nicht aus der Mathematik erklärt werden kann?»; tr. it. a cura di V. Vitiello, M. Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Mimesis, Milano 1989, p. 64, tr. mod.]

²³ [Si veda *supra*, p. 3.]

Di questa figura, il cartesianesimo e il leibnizianesimo – la *mathesis*, questa volta, dei Moderni – appaiono allora semplicemente come la ripetizione, il riempimento. Non si tratta qui neppure delle filiazioni storiche che, attraverso Agostino e quindi Plotino, collegano effettivamente il cartesianesimo a Platone, si tratta anzi di ciò che *permette* essenzialmente le derivazioni e le influenze storiche di ogni sorta, e che è una situazione istoriale, secondo la quale ‘Cartesio’ può e deve leggersi ‘secondo Platone’, con un’ampiezza e un rigore che oltrepassano di molto le influenze subite e riposano sulla forma stessa del pensiero.

Vi un altro interesse ancora in Platone, un’altra ‘ripetizione *avant coup*’ della concezione cartesiana della filosofia, ed è il carattere in lui esplicito di quel che in Cartesio è tanto implicito quanto cancellato: la nascita *fantastica* (fantasmatica) di un tale pensiero. La *Mathesis*, in Platone e in Cartesio, è circondata da demoni e da dèi, da sogni, da entusiasmo, da un’etimologia delirante: in una parola, è *favolosa*. *Fabula mundi*.

In Cartesio, i tratti fondamentali della *mathesis universalis* sono la logica dell’infinità, la verità come ‘*certitudo*’, l’essere come soggettività. Questo è quanto, sul fondamento delle indicazioni heideggeriane e attraverso una lettura molto dettagliata delle *Regula ad directionem ingenii*, cercheremo di mostrare – una lettura, detto per inciso, alla quale Heidegger, nel corso di un’opera orientata a leggere Kant, deve da parte sua nondimeno rinunciare. Ecco, però, e affinché il passo ci serva da esergo e d’avvertimento, quali sono i termini della rinuncia di Heidegger:

Dobbiamo rinunciare qui a esporre la struttura interna e il contenuto principale di questo scritto incompiuto. In esso si imprime al concetto moderno di ‘scienza’ il suo contrassegno. Solo colui che ha pensato da parte a parte, effettivamente e a lungo questo scritto irriguardoso e sobrio fin nei suoi angoli più reconditi e più freddi, porta con sé il presupposto di riceverne un presentimento di ciò che nella scienza moderna ‘succede davanti a sé’ [*vor sich geht*]²⁴.

Non arriveremo di certo a pensarlo «da parte a parte»; ma «effettivamente», lo spero, e «a lungo» anche sì.

²⁴ Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, cit., pp. 101-102[: «Wir müssen hier darauf verzichten, den inneren Aufbau und den Hauptinhalt dieser unvollendeten Schrift darzustellen. In ihr wird der neuzeitliche Begriff der »Wissenschaft« geprägt. Nur wer diese rücksichtslos nüchterne Schrift bis in ihre hintersten kältesten Winkel wirklich und lange durchdacht hat, bringt die Voraussetzung mit, eine Ahnung von dem zu bekommen, was in der neuzeitlichen Wissenschaft vor sich geht»; tr. it., cit., p. 91, mod.]

Le *Regulae* sono innanzitutto una moderna teoria del *lógos*, interamente determinata dall'opposizione ad Aristotele. È possibile cogliere tale opposizione, da una parte, sulla *teoria del sapere* in generale (ossia come sapere di scienza, basato sulla limitazione generica, e come 'sapere' filosofico oppure dialettico²⁵, al quale occorre apporre le virgolette della precarietà, precisamente perché il suo 'oggetto' proprio, l'essere in quanto essere, non è un genere)²⁶ e, dall'altra, sulla *teoria dell'anima*²⁷.

Non ripeteremo in questa sede quanto si ritiene generalmente acquisito e che concerne la concezione aristotelica della scienza. Preciseremo un poco, invece, l'opposizione tra la tesi aristotelica e quella cartesiana, insistendo qui su quanto conduce a determinare il pensiero moderno come una *logica dell'infinità*.

Questo tema dell'infinità è affermato dallo stesso Cartesio in entrata di gioco, cioè a partire dalla *Regula I*: «dunque non è necessario costringere lo spirito entro alcun limite»²⁸. Tale illimitazione dello 'spirito' non è una tesi posta nel vuoto, o il frutto di un semplice entusiasmo. È invece la conseguenza (introdotta da un «dunque») di una teoria dell'unità delle scienze nell'«umana saggezza». Questa unità suppone anch'essa innanzitutto – come è detto chiaramente nelle *Regulae* – che scompaia la diversità irriducibile dei generi dell'ente che formano i «limiti» [*bornes*] delle scienze secondo Aristotele. È in questo senso che occorre leggere tutto l'inizio della *Regula I*.

Per Cartesio, il paragone tra le scienze e le 'arti' è il mezzo per rifiutare al contempo *il corpo, le mani*, e ciò cui queste ultime devono 'abituarsi', che non è più analizzato formalmente, ma nel quale non possiamo che riconoscere *il limite della materialità, e con essa l'irriducibilità delle differenze* (per esempio, tra «coltivare i campi» e «suonare la chitarra»). 'Abituarsi' e 'praticare', vanno bene per le 'arti' (i mestieri

²⁵ Su ciò che giustifica questa «o» («sapere' filosofico o dialettico) come un 'sive', si veda lo scritto di Pierre Aubenque, «La dialectique chez Aristotele», Estratto da L'Attualità della problematica aristotelica. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele (Padova, 6-8 apr. 1967), *Studia aristotelica*, 3, Antenore, Padova 1970, in *Problèmes aristotéliens, Philosophie théorique*, Vrin, Paris 2009, pp. 53-67.

²⁶ Cfr. Aristotele, *Analytica Posteriora*, II, 92 b 13: «τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδὲν: οὐ γὰρ γένος τὸ ἐν»; tr. it. a cura di Giorgio Colli, Aristotele, *Organon*, Adelphi, Milano 2003, p. 370: «Ora, l'essere non è per nessun oggetto la sua sostanza, dato che ciò che è non è un genere».

²⁷ [Sulla teoria del sapere in Aristotele, si veda l'appendice *, *infra*, «Scienza e dialettica in Aristotele», pp. ***. Sui presupposti che oppongono la teoria aristotelica dell'anima a quella cartesiana, si veda, *infra*, «Modo di pensiero cartesiano e modo di pensiero aristotelico», pp. *** (NdCF).]

²⁸ [R. Descartes, *Regule ad directionem ingenii*, cit., *Regula I*, p. 140/141, tr. mod.: «non opus est ingenia limitibus vllis cohibere». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «Il n'y a donc pas lieu de contenir l'esprit en quelques bornes que ce soit.»]

– le maniere di produrre legate alla materialità di un ambito reale). Cartesio coglie acutamente che, per Aristotele, la teoria è anch'essa un modo della pratica materiale: essa suppone un legame con il 'sensibile', interdice la *perigrafia* completa di una scienza (ossia la possibilità che essa possa scindersi completamente dal 'fuori' aperto dell'esperienza, della storia, della biblioteca), e soprattutto implica che il lavoro di un scienza sia sempre un lavoro 'alla mano': anche i teorici sono degli 'uomini di mestiere', e la disseminazione materiale principale delle scienze proibisce di raccoglierle nell'unità di un'umana saggezza in cui esse *si interiorizzerebbero*. Non che Aristotele non possa anche pensare questa generalità, incontestabile, secondo la quale tutte le scienze sono le opere dell'uomo che pensa. Ma il pensiero umano così invocato nella sua generalità non è per lui solamente incontestabile, bensì parimenti e, soprattutto, *vuoto*. Oppure, per dirla in maniera più strettamente aristotelica, il pensiero umano come tale è, semplicemente, in potenza. Questo pensiero ha bisogno di una messa in opera (*l'energeia*) in un *corpus* scientifico effettivo, legato ai limiti del suo genere (materialità dell'ideale) e alle condizioni materiali della sua produzione (esperienza, conoscenze anteriori, nonché le forme della società). Ogni corpo scientifico, secondo i suoi stessi fondamenti, (intra-scientifici, luogo stesso della sua relativa perigrafia e del 'distacco' scientifico), riposa ancora su una fondazione non- e extra-scientifica ('dialettica', nel senso dei *Topici*). Così lo 'spirito', secondo Aristotele, è figlio delle conoscenze (plurali), nelle quali sopraggiunge 'in atto' all'esistenza. Ciò che qui è escluso per principio è la *logica del proprio*, la logica dell'appartenenza e della proprietà, affermata invece da Cartesio:

«Le scienze [...] consistono interamente in una conoscenza che *appartiene allo spirito*»²⁹.

Cartesio dunque persegue non taluna o talaltra scienza, bensì *la* scienza, che in sé interiorizza tutte le altre e di cui queste sarebbero solamente dei rami o dei rivoli. Quella scienza che è «fonte di tutte le altre»³⁰ essendo «scienza generale [...] non riferita a una materia specifica» e che è «chiamata, non con nome straniero, bensì con nome già inveterato e accettato nell'uso, *Mathesis Universalis*»³¹.

²⁹ [Ivi, *Regula I*, p. 138/139, tr. mod., corsivo di G.G.: «Ita scientias, quae totae in animi cognitione consistunt». Di seguito la traduzione utilizzata da Granel: «Les sciences [...] consistent tout entières en une connaissance qui appartient à l'esprit».]

³⁰ [Si veda *supra*, p. 13.]

³¹ [René Descartes, *Regula ad directionem ingenii*, cit., *Regula IV*, p. 176/177, tr. mod.: «ac proinde generalem quamdam esse debere scientia [...] nulli speciali materiae addictam quaeri potest, eandemque, non ascitio vocabulo, sed jam inveterato atque vsu recepto, Mathesim universalem nominari». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «science générale [...] sans application à une matière particulière[et qui] est appelée, non pas d'un nom étranger, mais d'un nom déjà ancien et reçu par l'usage, *Mathesis Universalis*».]

La *Mathesis Universalis* è dunque innanzitutto una logica dell'infinità e in questo senso, quale unità a-generica del sapere, è essenzialmente trasgressione di ogni limite materiale. Eppure è in-finita (illimitata) in un senso ancora più profondo, un senso che, sebbene non formulato nella tesi del testo altrettanto esplicitamente che il precedente, è tuttavia possibile svelare nel suo corso e nelle sue faglie, purché una giusta problematica ci consenta di *leggere*. Con il tema, appena incontrato, dell'interiorizzazione della proprietà e dell'appartenenza siamo già, a dire il vero, sulla soglia di questo senso secondo e più essenziale dell'infinità. Ma solo sulla soglia.

Fino a questo punto, la *Regula I* non fa che affermare l'unità dell'umana sapienza, su cui nulla della 'varietà delle cose' o della 'diversità degli oggetti' si ripercuote se essa, come la luce del sole, non rischiarata con l'indifferenza girevole di un faro. Ma, da ultimo, finché l'umana sapienza si conserva così *intatta* (la logica del proprio, di per sé, è sempre la logica del puro: *ragion pura* è una predicazione che dice l'essenza della ragione moderna), la luce dello spirito continua comunque ancora ad avere un *di-fronte*: se nel suo dentro verginale essa nulla riceve di ciò che rischiarata, è pur sempre un 'fuori' che questo rischiaramento fa apparire.

Il passo seguente consiste nello sviluppare la determinazione ontologica contenuta implicitamente nel termine stesso di oggetto, ossia nel farlo apparire quale *rappresentabile puro*. È quanto si persegue nelle *Regulae* attraverso i termini, e i temi, della semplicità o l'assolutezza, della distinzione, della facilità – un movimento che culmina nella definizione in cinque punti delle «nature semplici» nella *Regula XII*. Raccogliamo ora questo movimento sotto l'angolo della questione della determinazione della verità come *certitudo*.

2 - La determinazione della verità come 'certitudo'

Certitudo – e non, semplicemente, certezza. E non per il piacere di parlare latino. Neanche, semplicemente, perché è lo stesso Cartesio ad avvertirci le parole sono da lui assunte nel loro senso latino³², il che sarebbe d'altronde già sufficiente. Ma

³² [Ivi, *Regula III*, p. 158/159: «Caeterùm ne qui fortè moveantur vocis *intuitus* novo vsu, aliarumque, quas eodem modo in sequentibus cogar à vulgari significatione remove, hic generaliter admonco [...] me tantum advertere, quid singula ver|ba Latinè significant» 'D'altronde per evitare che qualcuno possa essere sconcertato dal nuovo uso della parola intuizione, e di altre che in quel che segue sarò costretto ad allontanare in modo analogo dal significato corrente, avverto qui in generale che [...] io mi limito a prendere nota di che cosa le singole parole significhino in latino'. Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «Au reste, pour éviter que certains peut-être ne

perché, in questo caso, tutti i sensi che il *certum* latino denota e connota permettono di mettere bene a giorno la nuova determinazione moderna della verità.

Certus, a, um vuol dire (non importa in quale senso se ne dispongano i ‘sensi’: qui l’ordine del dizionario non significa nulla, essendo ciascuna delle sue significazioni altrettanto *prima* per tutte le altre):

- deciso, risoluto (parlando di una cosa); esempio: *certa res est* (+ infinito), «è una cosa decisa ...»;
- fissato, determinato, preciso; esempio: *certo die*, «in un giorno fissato»;
- sicuro, cui affidarsi, solido; esempio: *certus amicus*, «un amico sicuro»;
- certo, non dubbioso; esempio: *cum ad has suspiciones certissimae res accederent*, «come a questi sospetti si aggiungevano i fatti più precisi».

Così parlano Plauto, Virgilio, Cicerone e Cesare. E Cartesio.

Eppure l’impiego di un lessico non diventa rivelatore del senso di un linguaggio se un tale linguaggio non è già colto nel suo principio. Circolo della lettura. Spirale, piuttosto, che da qualche parte bisogna pur iniziare ad avvolgere.

Iniziamo dunque all’intersezione, ancora una volta, tra il latino e la *Regula III*, all’incrocio tra l’intuizione secondo Cartesio e il «*cernere*» latino come *un certo modo* di vedere.

Cerno, cernis, crevi, cretum, cernere, dal quale deriva il ‘*certum*’ di cui ci occupiamo, è lo stesso del greco *krinō* e come questo significa un’operazione di ‘separazione’. Il che perciò vuol dire che la ragione moderna è un *vedere critico*. Ma che cos’è un vedere critico? Non è solamente percepire, ma anzi *un modo particolare* della percezione, che ricopre le operazioni attraverso le quali *le cose*, come quando sono passate al setaccio o al vaglio, *appaiono per separazione*. La pepita nel lavaggio della sabbia, i grani nel loro spiccare dagli involucri vuoti, *escono* dalla indifferenziazione nella quale erano percepiti – anzi, piuttosto, *impercepiti* – insieme a tutto il resto e, passando in primo piano, si pronunciano per sé stessi con nitidezza. Ciò che è percepito in questo modo è *discreto*. Uscito dalla mescolanza e, come dirà la *Regula III*, dalla «composizione», per essere dato *anch’esso puramente* a una visione che, di conseguenza, lo domina e se ne impadronisce. Vedere dall’alto quel che, uscendo dalla confusione, si dà per sé stesso puramente, in quanto riconoscibile, ecco quel modo di vedere che in latino si dice *cernere*³³. Il *certum* è l’ente visto che si concede

s’alarment de cet usage nouveau du mot d’intuition, comme de celui de quelques autres, que par la suite je serai contraint de détourner de la même manière [...], j’avertis ici [...] que je tiens seulement compte de ce que signifie chacun de ces mots en latin.»]

³³ Tutte le testimonianze del Gaffiot [*Dictionnaire Illustré Latin-Français*] concordano e mostrano che:

1) *Cernere* è propriamente soltanto un *modo* di vedere, vedere a cui è anzi possibile contrapporlo, e

a tale modo di vedere e la *certitudo* (*l'ens certum qua certum*) è il concetto che ne raccoglie il senso particolare.

Se Cartesio *parla* latino, nel suo latino *dice* l'essenza della modernità. La verità è il disvelamento dell'ente nel suo essere. Ben inteso, che *cernere* sia un modo del disvelamento, lo dava a intendere già poc'anzi il poeta (si veda Virgilio: «se miscet viris neque cernitur ulli»). Si noti pure che in latino '*cernere*' concerne più spesso la cosa, entro un certo modo di apparire, che la visione che, in tale apparire, la coglie: il termine si trova molto spesso nella forma passiva. Il fatto è che la verità non può essere investita di una metafora del vedere (che sia questa metafora o altre: vi era già stata l'Idea, vi sarà la critica, vi era stata e vi sarà la *skepsis*, l'intuizione etc.) se non perché il vedere, quale ne sia il modo, è anch'esso raccolto (reso possibile) nell'*essere-allo-scoperto* dell'ente [*l'être-à-découvert de l'étant*]. Un essere-allo-scoperto di cui il *cernitur* è qui un modo determinato: *neque cernitur* significa non essere disvelato, nel senso di 'non essere sorpreso', che si stagli dal resto, messo da parte con un sol colpo per e come sé stesso (Ulisse tra i pretendenti). In greco non essere così 'creto' si direbbe *lanthanein*. La 'verità', il disvelamento, è la rottura di un siffatto 'passare impercepito': *a-lētheia*.

Non è dunque a partire dai Moderni solamente che l'ente, rescisso per separazione da ciò cui è mescolato (in cui non appare né per se stesso né come ciò che è), accede così alla verità, ossia si dà alla presa di una visione. Heidegger ha mostrato come sotto il nome e la metafora dell'idea già Platone, il fondatore della filosofia, fosse scivolato così dal disvelamento alla certezza. E già con gli auspici di una '*mathēsis*'. Eppure Platone è ancora troppo greco (senza nulla dire qui del blocco inibitorio che contro di lui innalzerà efficacemente Aristotele) per poter scindere totalmente l'*idea* dall'*a-lētheia*, per immaginare la presa in visione come una dominazione completa e pensare la luce del sole come una luce senza resto (presentazione pura).

È proprio, invece, quel che Cartesio fa nelle *Regula*.

- *L'intuizione (Regula III)*

contrapporlo precisamente come la nitidezza di una *presa in visione* all'indistizione generale della percezione. Cfr. Cicerone, *Tuscolanae Disputationes*, I, 46: «ne nunc quidem oculis cernimus ea quae videmus» 'ora, non sono neanche i nostri occhi che ci fanno discernere quel che vediamo'.

- 2) *Cernere* è il contrario di sparire-per-mescolanza-in-un-tutto, ed è perciò il fuoriuscire-in-maniera-decisa per se stesso. Cfr. Virgilio, *Eneide*, I, 440: «[sē] *miscet viris, neque cernitur ulli*» 'si mischia agli uomini e da nessuno è notato'.
- 3) *Cernere* è la forma propriamente militare del vedere, è vedere in quanto dominazione di ciò che accade a partire da un luogo sopraelevato, da cui si «vede la battaglia» fuori dalla confusione della battaglia stessa. Cfr. Cesare, *De Bello Civili*, I, 64, 1: «ex superioribus locis [...] cernebatur [...] novissimos illorum premi» 'dalla alture, si vedeva che la loro retroguardia era chiusa dappresso', e un'altra decina di esempi.

Per *intuizione* intendo non la mutevole attestazione dei sensi, o il giudizio fallace di un'immaginazione che fa collegamenti sbagliati; ma una rappresentazione così pronta e distinta di una mente pura e attenta, che su ciò che comprendiamo non rimanga proprio nessun dubbio [...]³⁴.

Non è affatto detto *in che cosa* i sensi forniscano una «mutevole attestazione», e occorrerà attendere le *Méditations* ossia il 1641, per una esplicazione: lì i sensi saranno detti «ingannevoli» (come è qui detta essere l'immaginazione, che dipende dalla sensibilità) perché in essi, o piuttosto in quel che mostrano, la mescolanza di ciò che 'appare' e di ciò che 'è' è irrisolvibile. «Mutevole» è qui il gioco dell'apparenza e dell'essere: ciò che appare pare sempre 'essere' (questo o quello), ma non è sempre ciò che appare. Il sole pare levarsi, il tronco di un albero pare un uomo, il cerchio pare essere la media proporzionale tra il poligono inscritto e il poligono circoscritto etc. Tale è la 'composizione' caratteristica dell'*ordine stesso* del sensibile, il cui nome è 'esperienza' (dichiarata *ingannevole* a partire dalla seconda *Regula*, pure in questo caso senz'altra spiegazione). La questione non è che taluna o talaltra esperienza sensibile (un pleonasma) sia vera o falsa, la questione è che per principio è impossibile, secondo Cartesio, *deciderne* (decidere: uno dei sensi di *cernere*) nell'esperienza. Ma soffermiamoci un istante.

Tutti i filosofi (ma anche tutti i teorici, quale che sia il genere teorico di cui si tratta) hanno detto che il concetto (per parlare come Kant), o l'*eidōs* (per parlare come Aristotele), o l'*essenza* (per parlare come Husserl), non potrebbe essere semplicemente incontrato, rinvenuto *nell'esperienza*, e ivi direttamente esibito. Tuttavia, nessuno dei tre filosofi che abbiamo appena nominato separa per questo l'*ordine* del concetto dall'*ordine* dell'esperienza. Per Aristotele, il lavoro di ideazione è un certo «arresto» (poiché sempre si ritrova la ricerca di un che di 'stabile'); nella fuga in rotta dell'esperienza, la comprensione serra i ranghi della disfatta dell'incomprensione. Occorre senza dubbio immaginare che la prima si faccia tramite adunamento di quel che di essa già esiste nella seconda, la quale non è, di conseguenza, pura e semplice incomprendimento, ma piuttosto una serie di segni frammentari, illeggibili o solamente leggibili 'in pezzi', allusioni permanenti a un codice in pezzi, i quali sono *sia* dei pezzi di coerenza (ma che non ne

³⁴ [R. Descartes, *Regula ad directionem ingenii*, cit., *Regula III*, p. 156/157, tr. mod.: «Per *intuitum* intelligo, non fluctuantem sensum fidem, vel malè componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, vt de eo, quod intelligimus, nlla prorsus dubitatio relinquitur [...]. Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «Par *intuition* j'entends, non point le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui opère des compositions sans valeur, mais une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend.»]

coprono mai l'insieme e tra loro conoscono pure e semplici rotture) *sia* dei pezzi isolati di incoerenza. Il momento in cui si sfocia nell'unità del concetto che in un colpo ordina e raduna «in un certo giorno» questa «diversità» è, dunque, proprio il momento di un *salto*, di un 'passaggio al di sopra' dell'eteroclitico del *contenuto* dell'esperienza; eppure questo salto non consiste nel lasciare l'*ordine* stesso dell'esperienza, e mai in Aristotele il pensiero si separerà dalla 'fantasia' come invece si separerà, in Cartesio, l'intelletto dall'immaginazione. Il concetto – o piuttosto l'*eidōs* ('la figura che (un che) fa [*la figure que ça fait*'] e in cui questo che infine si mostra 'com'è') è piuttosto la raccolta e l'iscrizione dello stile o della *tipica* dell'esperienza, di cui, nel suo contenuto, quest'ultima (non) testimonia (che) frammentariamente e oscuramente, anche se altrettanto ostinatamente e per mezzo di controlli incrociati che finiscono col formare una figura generale di raggruppamento, di 'arresto', da ultimo un'attestazione stabile, immutabile'. Allora il 'dubbioso' si dissipa e apparire ed essere si ricongiungono in quel che, ormai, *appare com'è*.

Per Cartesio il gesto inaugurale è, invece, la cesura *secundum ordinem* tra l'esperienza e «una rappresentazione di una mente pura e attenta». La ragione di questo gesto il quale, a partire dalla terza *Regula*, e anzi dalla seconda, comanda tutto il discorso della *Mathesis Universalis*, è *anch'essa fuori discorso*. Qui, alla sua nascita, la filosofia non dipende qui già da se stessa, bensì dalla 'formazione della realtà' (cristiana, matematico-moderna, piccolo-borghese) che tormenta la testa di Cartesio fino al 1619 come una sorta di presentimento dell'epoca, o di finzione di un mondo, attraverso l'Europa in guerra, e poi sogni, preghiere alla Vergine, un po' di lavoro (il lavoro '*bagatelle*' e tuttavia paradigmatico del 'darsi alla macchia' nell'algebra e nella geometria), la messa in ordine degli affari (di famiglia, ossia di danaro) e la lettura dei poeti. L'ambizione anche: sostituire i Gesuiti nelle scuole. Il coraggio infine: sfoderare la spada su quel vascello³⁵, partire e ancora partire per essere libero.

Occorrerà dunque mostrare qui quale sia la convergenza *già fatta* (nella formazione *compiuta* della realtà) che permette, quasi esige, che la nottola di Minerva prenda proprio un volo *siffatto*, secondo, cioè, una traiettoria 'moderna' o

³⁵ [G.G. fa qui riferimento al celebre episodio in cui Cartesio, per scongiurare di essere derubato e gettato in mare dai marinai del vascello sul quale viaggiava nel 1621 verso la Frisia Occidentale, decide di sfoderare la spada minacciandoli di morte se avessero attentato alla sua persona. L'episodio, che sembrò dovesse servire quale auto-epifania del superiore ardimento di Cartesio, è narrato da Adrien Baillet nella sua *Vie de Monsieur Descartes*, II, 4, p. 103: «Ils [les mariniers] ne firent point difficulté de tenir leur conseil en sa présence, ne croyant pas qu'il sût d'autre langue que celle dont il s'entretenait avec son valet; et leurs délibérations allaient à l'assommer, à le jeter dans l'eau, et à profiter de ses dépouilles. – M. Descartes voyant que c'était tout de bon, se leva tout d'un coup, changea de contenance, tira l'épée d'une fierté imprévue, leur parla en leur langue d'un ton qui les saisit, et les menaça de les percer sur l'heure, s'ils osaient lui faire insulte. Ce fut en cette rencontre qu'il s'aperçut de l'impression que peut faire la hardiesse d'un homme sur une âme basse [...].»]

anche ‘metodica’, o altresì ‘*mathesica*’. Mostrare quali legami (frammentari, in effetti completamente sognati e che tuttavia vincolano già con un legame istoriale il *Dasein* moderno nella sua policromia storica) si sono già intessuti tra il cristianesimo dell’Oratorio (Bérulle), presto rimpiazzato più sicuramente dal cristianesimo della Riforma (l’Olanda), l’ascesa di una nuova matematica, il comportamento socio-familiare dell’individuo ‘libero’: tre forme dell’infinità.

Eppure possiamo altrettanto bene limitarci alla *filosofia* dei Moderni, poiché curiosamente quest’ultimo prodotto della realtà rivela – a condizione che non ci si aggrappi al suo vuoto prendendone il posto ma, piuttosto, lo si decifri come un sogno – la cartografia delle opere e dei giorni.

- *Le nature semplici (Regula XII)*

Compiuta la separazione tra l’esperienza e l’intelletto, Cartesio può inserirvisi ormai *all’interno*, giacché l’essere dell’ente altro non è più che la *certitudo* dell’*ens certum*.

Per tale motivo, non trattando qui delle cose se non in quanto vengono colte dall’intelletto, chiamiamo semplici soltanto quelle cose, la cui conoscenza è così perspicua e distinta, che non possono essere divise dalla mente in più cose conosciute più distintamente: sono tali la figura, l’estensione, il movimento, ecc.; tutte le restanti, invece, le concepiamo come in qualche modo composte da queste³⁶.

Occorre mettere quest’ultimo testo in corrispondenza con quello di Pappo (tradotto in latino da Commandino) sul ‘*topos analyomenos*’. Eccone una traduzione italiana:

Il luogo, che si chiama *ἀναλυόμενος*, cioè ‘risolto’ o Ermodoro, figlio mio, per riassumere, è una certa materia propria dopo la costituzione degli elementi comuni, preparati da coloro i quali vogliono, nella geometria, dotarsi della forza e della facoltà di trovare i problemi che vengono loro proposti: ed è solamente in virtù di una tale

³⁶ [R. Descartes, *Regula ad directionem ingenii*, cit., *Regula III*, p. 156/157, tr. mod.: «Quamobrem hic de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua est & distincta, ut in plures magis distincte cognitae mente dividi non possint: tales sunt figura, extensio, motus, &c.; reliquas autem omnes quodam modo compositas ex his esse concipimus». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «C’est pourquoi, ne traitant ici des choses qu’en tant qu’elles sont comprises par l’entendement, nous n’appelons simples que celles dont la connaissance est si nette et si distincte, que l’esprit ne peut les diviser en plusieurs autres qui seraient plus distinctement connues: Telles sont la figure, l’étendue, le mouvement, etc.; quant aux autres, nous les concevons toutes comme composées d’une manière ou d’une autre à partir des premières».]

utilità che fu inventata. Ne scrissero, da una parte, Euclide, autore degli *Elementi*, e, dall'altra, Apollonio di Perga e Aristeo il Vecchio. Un tale metodo procede per risoluzione e composizione.

La risoluzione è dunque una via che conduce da ciò che è richiesto, e che ad essa è concesso, attraverso successivamente le conseguenze che ne derivano, sino a qualcosa che è concesso nella composizione. Nella risoluzione, infatti, ponendo noi come un fatto ciò che è richiesto, consideriamo quel che ne deriva: e di nuovo i suoi antecedenti sino a che, così progredendo, non cadiamo in qualcosa che sia già conosciuto, o che sia del numero dei principî. E chiamiamo un processo del genere 'risoluzione', come se fosse una soluzione fatta al contrario. Nella composizione, invece, ponendo noi attraverso una conversione come già fatto ciò che nella risoluzione abbiamo assunto per ultimo, e ordinando qui, secondo natura, come antecedenti quelli che erano poc'anzi dei conseguenti, perveniamo, dopo averne fatto una composizione mutua, a ciò che era stato richiesto: e qui il modo è chiamato composizione³⁷.

Il primo movimento, la *resolutio*, è la discesa, per divisione, fino al momento in cui si fa il *cernere*, il vedere critico mediante separazione, ossia, fino al momento in cui si tocca qualcosa dell'ordine del 'principio', nel senso moderno del principio.

³⁷ [Pappo di Alessandria, tr. latina di Federico Commandino, in *Pappi Alexandrini Mathematicæ Collectiones Liber VII Cum Commentariis Federici Commandini Urbinatis*, p. 240: «Locus, qui vocatur ἀναλυόμενος, hoc est resolutus ò Hermodore fili, vt summam dicam, propria quædam est materia post communium elementorum constitutionem, ijs parata, qui in geometricis sibi comparare volunt vim, ac facultatem inueniendi problemata, quæ ipsis proponuntur: atque huius tantummodo vtilitatis gratia inuenta est. Scripserunt autem hac dere tum Euclides, qui elementa tradit, tum Apollonius Pergæus, tum Aristæus senior. Quæ quidem per resolutionem, & compositionem procedit. Resolutio igitur est via a quæsito tamquam concesso per ea, quæ deinceps consequuntur ad aliquod concessum in compositione: in resolutione enim id quod quæritur tamquam factum ponentes, quid ex hoc contingat, consideramus: & rursum illius antecedentes, quousque ita progredientes incidamus in aliquod iam cognitum, vel quod sit è numero principiorum. Et huiusmodi processum resolutionem appellamus, veluti ex contrario factam solutionem. In compositione autem per conuersionem ponentes tamquam iam factum id, quod postremum in resolutione sumpsimus: atque hic ordinantes secundum naturam ea antecedentia, quæ illic consequentia erant; & mutua illorum facta compositione ad quæsiti finem peruenimus, & hic modus vocatur compositio». Di seguito la traduzione di G.G.: «Le lieu qui est appelé “*analuomenos*”, autrement dit “résolu”, ó Hermodore, mon fils, est, pour résumer la chose, une certaine matière propre, après la constitution des éléments communs que se sont amenagée ceux qui veulent, en géométrie, se doter de la force et de la faculté de trouver les problèmes qui leur sont proposés; et c'est seulement à cause d'une telle utilité qu'elle fut inventée. Ont écrit sur la question, d'une part Euclide, auteur des *Éléments*, d'autre part Apollonius Pergæus et Aristæus senior. Or cette méthode procede par résolution et composition. – La résolution, donc, est le chemin qui mène de quelque chose que l'on demande, et que l'on prend comme accordé, à travers les conséquences qui en découlent, jusqu'à quelque chose qui, dans la composition, est accordé. Dans la résolution en effet, posant comme fait ce qui est demandé, nous considérons ce qui en découle, et derechef l'antécédent de ce terme, jusqu'à ce que, progressant de la sorte, nous tombions sur quelque chose de déjà connu, ou qui soit au nombre des principes. Et nous appelons un processus de ce genre “résolution”, comme étant une sorte de solution à rebours. Dans la composition au contraire, posant par conversion comme déjà fait ce que dans la résolution nous avons admis en dernier, et ordonnant ici, selon la nature, comme antécédents ce qui tout à l'heure était des conséquents, nous parvenons, après en avoir fait la composition mutuelle, au terme de ce qui était demandé. Et cette façon de faire s'appelle composition».]

Principio nel senso moderno è ciò che, nella maniera di darsi a vedere, al contempo si dà *com'è*, ciò che ignora ogni 'composizione' (instabile, mutevole) dell'apparire e dell'essere, in altri termini, il *rappresentabile assoluto*: il *semplice*. «Sono tali la figura, l'estensione, il movimento etc.», ossia, non delle 'cose' del mondo ma degli 'oggetti' dell'intelletto. In Cartesio oggetto deve sempre intendersi nel senso della scolastica, ossia come ciò che sarà chiamato nelle *Méditations* «realtà oggettiva dell'idea»³⁸. Niente affatto una cosa del mondo (quest'ultima si chiamerà «realtà formale», sempre secondo l'uso della scolastica, e in virtù di quanto intende per forma Aristotele), bensì il *contenuto rappresentativo come tale* (al quale termina l'*intentio* del soggetto di rappresentazione). Un «oggetto» è per essenza un *cogitatum qua cogitatum*, e lo era persino allora, quando il *Cogito* non era stato ancora pronunciato (non lo sarà che nelle *Méditations*) e attendeva, come uno degli oggetti 'certi' dell'intuizione, con il triangolo e la sfera, il momento di diventare l'elemento stesso del discorso. Momento sorprendente della terza *Regula* in cui il *cogito*, che già parla di regola in regola, per ridurre l'essere al *cogitatum* (o *certum*, o 'semplice', od 'oggetto', o 'facile' etc.), si incontra e si cita da sé nel novero dei *cogitata*, come le matematiche e in assenza di Dio:

Così ciascuno può intuire con la mente che esiste, che pensa, che il triangolo è delimitato da tre linee soltanto, che la sfera <lo è> da un'unica superficie e cose simili, le quali sono di gran lunga più numerose di quanto i più riconoscono, giacché non si degnano di volgere la mente a cose così facili.³⁹

Ma sarà subito questione dei fondamenti ultimi (sotto la dicitura «*fantasticheria cartesiana*»).

Il secondo movimento del 'metodo analitico', successivo alla *resolutio*, è la *compositio*: lo si ritrova nel passo della dodicesima *Regula* sopracitato, in cui esso concerne le cose della natura (del mondo, dell'esperienza), ossia quelle che non sono, giustamente, «semplici» o «in quanto vengono colte dall'intelletto». La prima annotazione da fare è che qui si verifica, come nel testo di Pappo,

³⁸ [*Realitas objectiva*] opposta alla '*realitas formalis sive actualis*'; si veda R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur, Meditatio III*, in *Œuvres de Descartes*, VII, a cura di Charles Adam & Paul Tannery, J. Vrin, Paris 1964, p. 41: «Nec etiam debeo suspicari, cum realitas quam considero in meis ideis sit tantum objectiva [...] 'E neppure io debbo dubitare che non sia necessario che la realtà che considero in queste idee sia solamente oggettiva [...]']

³⁹ [R. Descartes, *Regula ad directionem ingenii*, cit., *Regula III*, p. 156/157: «Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogitare, triangulum terminare tribus lineis tantum[, globum vnicâ superficie,] & similia, quae longè plura sunt quam plerique animadvertunt, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «Ainsi, chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, que le triangle est déterminé par trois lignes seulement, et autres choses semblables, qui sont bien plus nombreuses que ne le remarquent la plupart des gens, parce qu'ils dédaignent de tourner leur esprit vers des choses si faciles.»]

l'opposizione del momento o del movimento dell'analisi' in quanto *Ars* (*ars* è il nome del metodo, come «Methodus ad rerum veritatem investigandam»⁴⁰) e della *Natura*. Questa opposizione è iniziale, totale e, lo vedremo, irrimediabile. Il movimento di *compositio* che, in effetti, qui come in Pappo, segue quello della risoluzione analitica, non è affatto un momento che dipenderebbe dalla composizione reale delle cose della natura *nell'esperienza*. È anzi un momento di ri-composizione della natura e delle cose della natura *nel concetto* – ecco la seconda annotazione da fare.

tutte le restanti [ossia quelle che non sono dei 'semplici', puri *representata* dell'intelletto, bensì dei 'composti' inestricabilmente dell'apparire e dell'essere], invece, le *concepiano* come in qualche modo composte da queste [semplici]⁴¹.

Questa composizione 'concepita' (il 'composto' non essendo che un intrico, un intreccio di 'semplici') non è affatto la 'composizione' iniziale, instabile, mutevole e ingannevole, con la quale abbiamo a che fare nell'esperienza. La si dice 'concepita' *perché* non è provata né provabile. L'ordine della 'conoscenza' è qui originalmente scisso dall'ordine dell'«esistenza reale». Per esserne sicuri, ritorniamo all'inizio del seguente capoverso della dodicesima *Regula*:

Diciamo dunque in primo luogo che le cose in quanto singole vanno considerate in modo diverso, in relazione alla nostra conoscenza, di quando ne parliamo come realmente esistenti. Se infatti prendiamo in considerazione, ad esempio, un corpo dotato di estensione e di figura, diremo certamente che esso, in quanto cosa, è qualcosa di uno e semplice; infatti da questo punto di vista, non può esser detto composto di natura corporea, di estensione e di figura, poiché tali parti non sono mai esistite distinte le une dalle altre; invece relativamente al nostro intelletto, lo diciamo qualcosa composto di quelle tre nature, perché le abbiamo intese come cose singole l'una separata dall'altra, prima di poter giudicare che quelle tre si trovano contemporaneamente in un solo e medesimo oggetto⁴².

⁴⁰ [Si veda ivi, *Regula IV*, p. 162-163: «Necessaria est Methodus ad rerum veritatem investigandam» 'È necessario un metodo per investigare la natura delle cose'.]

⁴¹ [Si veda *supra*, p. 24, n. 36 (corsivo di G.G.).]

⁴² [René Descartes, *Regula ad directionem ingenii*, cit., *Regula XII*, p. 256/257: «Dicimus igitur primò, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quàm si de iisdem loquamur prout revera existunt. Nam si, ver. gr., consideremus aliquod corpus extensum et figuratum, fitebimur quidem illud, à parte rei, esse quid vnum & simplex: neque enim, hoc sensu, compositum dici posset ex naturâ corporis, extensione, & figurâ, quoniam hae partes nunquam vnae ab alijs distinctae exstiterunt; respectu verò intellectûs nostri, compositum quid ex illis tribus naturis appellamus, quia priùs singulas separatim intelleximus, quam potuimus iudicare illas tres in vno et eodem subjecto simul inveniri». Di seguito la traduzione utilizzata da Granel: «Nous disons donc, premièrement, qu'en considérant chaque chose selon l'ordre qui intéresse notre connaissance, il faut procéder autrement que si nous parlions d'elle en tant qu'elle existe réellement. Si nous considérons en effet un corps étendu et figuré, par exemple, nous avouons qu'il est en lui-même quelque chose d'un et de simple ;

Testo prodigioso: vi è il reale *tale quale è* e il reale *tale quale se ne parla*. Nella maniera in cui se ne parla, è impossibile dire quel che tale reale è realmente, è invece solamente possibile dire quel che *non è* ‘in se stesso’. In se stesso, ‘semplice’ è dunque non una ‘natura semplice’, bensì un semplice di altra guisa, che si oppone alla sua ri-composizione nel concetto come intricazione di nature semplici, poiché queste «non sono mai esistite distinte le une dalle altre»: il reale contraddice qui direttamente e principalmente la sua ricostituzione nel discorso della *Mathesis*. Tuttavia in questo discorso il reale è – di conseguenza ‘fittiziamente’ – concepito quale composto degli elementi rappresentativi minimali e assoluti che sono le nature semplici.

Eccoci in possesso di un concetto *moderno*: non solamente ciò che il contenuto dell’esperienza non contiene né permette di esibire (caso generale di ogni concetto degno di questo nome, moderno oppure no), ma un concetto che *non concerne assolutamente* la forma stessa dell’esperienza, la sua ‘possibilità’ per parlare come Kant, la sua ‘invariante eidetica’ per parlare come Husserl, il suo ‘far-figura’ (*eidōs*) per parlare come Aristotele. Nella teoria moderna, il concetto è l’impossibile del reale e il reale l’impossibile del concetto. È perché il caso che Hegel credeva essere solamente quello del concetto kantiano – avere la sua propria ‘realizzazione’ all’infinito fuori di sé – è, invece, il caso generale e generico della sua concezione moderna in quanto tale.

Infatti occorre infine parlare di questa ‘realizzazione del concetto’; occorre infine domandare come all’ordine dell’essere possa sostituirsi l’ordine della conoscenza, pur *essendo questo comunque cosciente del suo essere-fittizio* [*fictivité*]. È la questione della ‘fantasticheria’ di Cartesio, prototipo dell’insieme che porta il nome ‘romanzo di filosofia’ di *tutta* la tradizione moderna.

3 - L’essere come soggettività o la ‘fantasticheria’ di Cartesio

Prendere per l’essere ciò che invece è il fatto dell’*Ars*, *pensare l’ente come arte-fatto*, per Cartesio si è giocato in tre momenti. In tre momenti nella sua vita, e in tre momenti, paralleli, nei suoi testi.

car en ce sens, il est impossible de dire qu’il est composé de nature corporelle, d’extension et de figure, puisque ces parties n’ont jamais existé distinctement les unes des autres, mais au regard de notre entendement, nous l’appelons quelque chose de composé à partir de ces trois natures, puisque nous les avons comprises chacune séparément, avant de pouvoir juger qu’elles se trouvent réunies toutes trois ensemble en un seul et même sujet.]

a) *Il momento degli automi* – È quello dell'adolescenza, quasi dell'infanzia, e dell'esordio errante della vita da adulto.

In questo momento, lo 'spirito' moderno, che si esprimerà più tardi nelle *Regole per la direzione dell'ingegno*, ancora non è se non l'*ingenium* di René Descartes. *In-genium*, è il nome dello spirito *secondo natura*: il 'giro' di spirito, il *genius* [*tour d'esprit*] che si arreca nascendo, la propria genialità. È fuor di dubbio che questa 'natura' dello spirito individuale sia in sé già interamente storica. Ma possiamo conservare il termine *ingenium*, con la naturalità che esso connota, per rimarcare che trattasi del percorso storico singolare di un pensiero che si forma e che pertanto – essendo già in un senso tutto se stesso coi suoi disgusti (la lettura, la scuola in generale) e i suoi desideri (l'automatismo: trovare il proprio movimento in se stessi) – non s'è però affatto elevato al livello in cui, lasciando la naturalità della sua propria *genialità* [*tournature*], interpreterà la sua storia così da trarne delle 'regole' la cui universalità si imporrà come spirito di un'epoca (o come un'epoca dello spirito) a tutti gli spiriti singolari dell'avvenire.

È noto il testo dell'inizio della *Regula X* – che giustamente descrive questo passaggio dalla storia naturale di *uno* spirito (*ingenium*) all'elaborazione del metodo (verità universale nella sua forma moderna): «*Confesso* di essere nato con uno spirito *tale ...*»⁴³. Trattasi della 'particolarità personale': si ha *tale* spirito, 'fatto' così e così, come si ha taluna o talaltra disposizione o abitudinarietà corporea. Si veda Rousseau – e qui, in effetti, il tono è quello delle confessioni [*confessions*], della confessione [*aveu*], del resto un registro letterario rituale per tutto quanto è 'personale' –, Rousseau dunque: «Pur di piccola taglia, ero ben fatto»⁴⁴. L'interesse di ritornare su questi cominciamenti, diciamolo subito, non riposa nel vedere in che modo essi siano stati *cancellati* [*gommés*] nel discorso-delle-origini, rettificati col regolo della 'ragione'. Una maniera di cogliere in Cartesio come la filosofia proceda per barrare e cassare [*raturer*] la sua nascita, offrendo un testo 'caduto dal cielo', un puro concatenamento del senso senza la sua produzione. E di reperire *ciò che* cade in questa operazione: l'immaginazione, il corpo, la storia, la poesia, la natura come sistema di limitazioni e di differenze.

Cancellazione e cassazione [*gommage et rature*] della produzione nel prodotto si fanno nella retorica affatto particolare di una *pseudo-storia*, una storia ricostituita come l'accadimento della verità (eterna) nella natura (contingente, e contingentemente ben disposta) – il testo della decima *Regula* essendo anch'esso

⁴³ [Ivi, p. 226/227: «*Eo me fateor natum esse ingenio ...*». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «J'ai l'esprit ainsi fait, je l'avoue, etc.», corsivo di G.G.]

⁴⁴ [Jean-Jacques Rousseau, «Première rencontre avec Mme de Warens», in *Les Confessions*, t. I, Préface de Jules Claretie, Launette, Paris 1889, Livre II, p. 44: «[Sans être ce qu'on appelle un beau garçon, j'étais bien pris dans ma petite taille».]

paradigmatico di un tipo di testi i quali verranno alla luce ben più tardi nello sviluppo della filosofia moderna (i primi appaiono in Kant: «Storia della ragion pura», alla fine della prima *Critica*; gli altri appartengono a Hegel e Husserl: meditazioni ‘storiche’ interamente teleologiche, destinate a riassorbire la materialità della storia, la sua singolarità, la sua precarietà, il suo sistema di differenze insistemizzabili) e che hanno come obiettivo interiorizzare anche la storia nella *Mathesis*.

Confesso di essere nato con uno spirito tale che ho sempre trovato il più grande piacere dello studio non nell’ascoltare le ragioni degli altri, ma nel trovarle industriandomi io stesso⁴⁵.

Così la *Mathesis* – che non faticherete ormai a riconoscere in questa volontà di sviluppare le risorse del proprio – si traveste *après coup*, in questo movimento dello spirito in sé stesso e in sé solo, da natura di uno spirito singolare, prendendo in prestito il linguaggio del desiderio:

e solo questo avendomi spinto, ancora giovane, a imparare le scienze, tutte le volte che un libro prometteva nel titolo un qualcosa di nuovo, prima di leggere oltre, tentavo se per caso non ottenevo qualcosa di simile, grazie ad una certa sagacia congenita, e mi guardavo bene che una lettura prematura non mi togliesse questo innocente diletto⁴⁶.

Occorre qui riprendere pezzo per pezzo:

- «e *solo* questo avendomi spinto, ancora giovane, a *imparare le scienze*»⁴⁷: Storia ri-scritta secondo la gerarchia tra la Sapienza e le scienze: tutte le scienze altro non sono che l’umana sapienza (*Regula I*), l’unità del sapere è il sezionamento [*découpage*], all’interno del sapere-di-sé del soggetto della rappresentazione (*mathesis*), di scienze diverse (la cui regionalità è semplicemente fattuale e

⁴⁵ [René Descartes, *Regula ad directionem ingenii*, cit., *Regula X*, p. 226/227: «Eo me fateor natum esse ingenio, vt summam studiorum voluptatem, non in audiendis aliorum rationibus, sed in iisdem propria industriâ inveniendis semper posuerim [...]». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «J’ai l’esprit ainsi fait, je l’avoue, que j’ai toujours considère comme la plus grande volupté de l’étude non point d’écouter les raisonnements d’autrui, mais de les découvrir moi-même par mes propres ressources».]

⁴⁶ [*Ibid.*: «quod me vnum cùm juvenem adhuc ad scientias addiscendas allexisset, quoties novum inventum aliquis liber pollicebatur in titulo, antequam vltèriùs legerem, experiebar vtrùm fortè aliquid simile per ingenitam quamdam sagacitatem assequeretur, cavebamque exactè ne mihi hanc oblectationem innocuam festina lectio præriperet». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «Cela seul m’ayant attiré, jeune encore, vers l’étude des sciences, chaque fois qu’un livre promettait par son titre une nouvelle découverte, je n’en poursuivais pas la lecture avant d’essayer si par hasard je ne pourrais aboutir à quelque résultat du même ordre grâce à la sagacité qui m’est propre, et je prenais grand soin de ne pas me gâcher par une lecture précipitée ce plaisir innocent».]

⁴⁷ [Corsivo di G.G.]

contingente, riassorbibile *de jure* – e *de facto* all'infinito delle generazioni a venire – nell'unica filosofia come auto-meditazione).

- «Voluttà», «piacere», «attrazione»: qui il piacere sarebbe dunque la Legge che attraversa la Natura. Basta che quest'ultima sia sufficientemente buona (come già era, in un'altra storia similmente ri-scritta, «quella rude e schietta antichità»⁴⁸) per far sì che in essa si riveli ciò che ogni 'natura' è *de jure*: il luogo contingente dello sviluppo dello *spirito del certo*, il campo di azione (vuoto) della 'regola'.

Qui la costruzione (una costruzione che, muta, presiede alla marcia della retorica) è interamente cristiana: affinché si apra il corso a una natura-di-fatto – la quale è una natura cattiva (un ricoprimento, proprio quello che tutte le s-coperte dovute al metodo disfarranno) – occorre vi sia una natura originale buona e, altrettanto originariamente, una caduta o una rottura di questa buona natura. «Poiché, però, non tutti hanno lo spirito così portato per natura ad indagare le cose per proprio conto», dice il seguito di questa *Regula X*⁴⁹.

Così, nell'identica originarietà della buona natura '*de jure*', e della 'debolezza' della natura fattuale (decaduta), come nella contingenza della scaturigine dell'una sotto l'altra in alcuni luoghi della storia (divinamente fissati: l'Antichità, perché indubbiamente il cominciamento è più prossimo all'origine, o l'elezione individuale da parte dello Spirito Santo)⁵⁰, ad essere rimossa, obliterata,

⁴⁸ [René Descartes, *Regula ad directionem ingenii*, cit., *Regula IV*, p. 172/173: «Sed mihi persuadeo, pri] ma quaedam veritatum semina humanis ingenijs à naturâ insita, quae nos, quotidie tot errores diversos legendo & audiendo, in nobis extinguiimus, tantas vires in rudi istâ & purâ antiquitate habuisse, vt eodem mentis lumine, [...] Philosophiae etiam & Matheseos veras ideas agnoverint [...]. Hanc verò postea ab ipsis Scriptoribus perniciosâ quâdam astutiâ suppressam fuisse crediderim [...]». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «Mais je suis persuadé que certaines semences premières des vérités déposées par la nature dans l'esprit humain, et que nous étouffons en nous en lisant [...] avaient tant de verdure *dans cette rude et simple antiquité*, que cette même lumière de l'esprit [...] leur a donné aussi des idées vraies en matière de philosophie et de mathématique [...] Mais j'ai tendance à croire que par une ruse funeste, ces auteurs l'ont ensuite eux-mêmes étouffée», corsivo di G.G.]

⁴⁹ [Ivi, p. 228/229: «Verum, quia non omnium ingenia tam propensa sunt à naturâ rebus proprio Marte indagandis [...]». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «Mais comme tous les esprits ne sont pas également doués de nature pour faire des découvertes par leurs propres forces».]

⁵⁰ A partire da Clemente d'Alessandria, negli *Stromati*, l'Antichità viene pensata teologicamente alla stregua di un Antico Testamento (ossia di Alleanza tra Dio e gli Uomini) che è stato dato, non agli Ebrei come l'Alleanza propriamente detta, ma a *tutta l'umanità* – questa seconda alleanza contenendo in potenza quanto l'altra addurrà in atto, o essendo quella in cavo ciò che l'altra è pienamente. Non è difficile vedere che a essere trasposto in termini miticamente storici è il rapporto filosofia-teologia (ragione-fede), un rapporto che in effetti era il problema storico reale dei primi secoli della fede cristiana nel mondo antico.

Quanto all'elezione individuale da parte dello spirito di Dio, essa è, come è noto, il modo in cui lo stesso Cartesio interpreta il suo proprio 'caso', nell'attesa questo sia avallato dal cardinale Bérulle (il quale fissa per lui, con la sua autorità di Principe della Chiesa, la sua 'vocazione'). Si veda il racconto di Baillet negli *Olympical*, cit., p. 185: «Voyant que l'application de toutes ces choses réussissoit si bien à son gré, il fut assez hardi pour se persuader que c'étoit l'Esprit de Vérité qui avoit voulu lui ouvrir les trésors de toutes les sciences par ce songe» 'Vedendo che l'applicazione di tutte queste cose gli riusciva così ben volentieri, fu così audace di persuadersi che era stato lo Spirito di Verità che aveva voluto aprirgli i tesori di tutte le scienze con questo sogno'.

La futura 'veracità divina' ha qui il suo cominciamento, che è l'interpretazione religiosa di una serie di

dimenticata è, precisamente, *la storia reale dei comincamenti e la questione del loro senso*.

I comincamenti sono *dei giochi di illusione*:

In un giardino si può fare che delle ombre rappresentino diverse figure, come degli alberi o altre;

Item, ritagliare delle palizzate in modo che da un certa prospettiva rappresentino certe figure;

Item, in una camera fare che i raggi del sole, passando attraverso certe aperture, rappresentino diverse cifre o figure;

Item, fare apparire in una camera delle lingue di fuoco, dei carri di fuoco e altre figure in aria, tutto per mezzo di certi specchi che radunino i raggi in quei punti lì;

Item, si può fare che il sole, rilucendo in una camera, sembri sempre provenire dalla stessa parte, o altresì che sembri andare da Occidente a Oriente, tutto per mezzo di specchi parabolici⁵¹.

A cosa servono questi giochi nei giardini della Touraine? A disporre, nella natura, delle macchine ottiche che *rappresentino* figure della natura – le «rappresentino», ossia le «facciano apparire» —, benché esse siano semplici «ombre», o «prospettive», oppure «figure in aria». La loro funzione è la stessa degli automi che Cartesio, in quel tempo, fabbricava o progettava di fabbricare: una statua che cammina su una corda, una colomba artificiale etc⁵². Ne va di queste macchine come ne va della matematica: sono delle *sciocchezze* [*niaiseries*], nelle quali tuttavia Cartesio impiega il suo tempo e che sono di fatto legate, come quella, a un progetto generale di riforma delle scienze su di un fondamento unico e affatto

sogni i quali si sono susseguiti immediatamente (nella famosa notte tra il 10 e l'11 novembre 1619) al primo concepimento, ancora incosciente del suo carattere 'poetico', della *Mathesis Universalis* (la 'scienza ammirabile' degli *Olympica*, il «Tesoro matematico di Polibio il Cosmopolita» dei *Préambules*, un tesoro che intravede come potersi universalizzare, ossia capitalizzare, di modo che dalla messa in ordine di una scienza si passerebbe allo sfruttamento di una sorta di sostanza automatica del 'semplice' in sé (dell'*ordine* assolutamente parlante), corpo pieno senza organi (che qui è una testa, essendo il 'capitale' di un sapere capace di ridursi alla sua testa, al suo capo, capace cioè di ricapitolarsi, di scriversi sempre come lo stesso 'capitolo') da cui tutte le scienze emanerebbero.

⁵¹ [R. Descartes, *Cogitationes privatae*, cit., pp. 225-226 (passo in francese nell'originale latino): «On peut faire en un jardin des ombres qui representent diverses figures, telles que des arbres et les autres; *Item*, tailler des palissades de sorte que de certaine perspective elles representent certaines figures; *Item*, dans une chambre faire que les rayons du soleil, passant par de certaines ouvertures, representent divers chiffres ou figures; *Item*, faire paraître dans une chambre des langues de feu, de charriots de feu et autres figures en l'air, le tout par de certains miroirs qui rassemblent les rayons en ces points-la; *Item*, on peut faire que le soleil, reluisant dans une chambre, semble toujours venir du même côté, ou bien qu'il semble aller de l'Occident à l'Orient, le tout par miroirs paraboliques [...]». *NdCF*.]

⁵² [Ivi, pp. 231-232: «Ponatur statua, aliquid ferri habens in capite & pedibus; ponatur super funem vel virgam ferream exiguum, sed vi magneticâ tinctam [...] Columba Architae molas vento versatiles inter alas habebit, ut motum rectum deflectat [...]» 'Si ponga una statua che ha del ferro nel capo e nei piedi; si ponga sopra una fune o una sottile asta di ferro, ma immersa nella forza magnetica [...] La colomba di Archita avrà tra le ali dei pesi che possono essere mossi dal vento, perché cada in moto rettilineo'.]

nuovo. *Bagatelles*/paradigmi. Anzi, le macchine ‘rappresentative’ sono più paradigmatiche della stessa matematica; poiché si può concepire che il ‘metodo analitico’, con la sua ‘materia preparata’ e nel quale Cartesio non si serve se non di equazioni da lui stesso ‘macchinate’, sia una sorta di matematica-automa in rapporto alla quale le ‘realtà’ matematiche sono un ‘fuori’ (una natura), di cui possono essere rappresentate le figure – tutte le figure possibili. Così il reale altro più non è che l’‘involucro’ di certe finzioni, la cui *produzione* è perfettamente *dominata e padroneggiata*.

In un tale movimento, il passaggio filosofico al limite sarà considerare il reale, o la natura, come un involucro *morto*, e come ciò che costituisce l’impero dell’illusione (l’esperienza come ‘falsa composizione’), allorché il concatenamento dei puri concetti fittizi nell’ordine della loro dipendenza, queste macchine cogitative che hanno in sé stesse il loro movimento (*auto-mata*), diventeranno l’essere stesso nel suo senso mathesico – e questo innanzitutto all’interno soltanto del discorso (secondo momento, della vita come dei testi), poi infine, nello sforzo trascendentale per mezzo del quale questo discorso si sforza di interiorizzare il suo fuori, assicurandosi ancora per mezzo del suo movimento proprio (ancora, quindi, auto-maticamente) della garanzia del Dio esterno.

Occorreva forse un giardino alla francese (quello di Monsieur le Conseiller al Parlamento di Rennes, padre di René, non è vero?) per far sì che aiuole, palizzate, statue e presto anche uccelli meccanici minacciassero di rivelare *quel che lo stesso giardino era già*, e con esso tutta la natura – giardino estrapolato: il prodotto apparente di una produzione delle apparenze dominata e padroneggiata.

L’ultimo ‘Item’ delle *Cogitationes* citate poc’anzi la dice lunga: «Item, si può fare che ...»: fare che il sole si muova così o in altro modo («provenire sempre dalla stessa parte», o anche «che sembri andare da Occidente a Oriente»). Certamente si tratta soltanto di ottenere dei ‘sembianti’, e se qui Cartesio è una sorta di Giosuè, è un Giosuè *da camera*. Ma questa camera in cui il sole «riluce» – in cui se ne ricomincia, rappresentativamente e artificialmente, il suo «lucere» – è già la *camera oscura*, se non della coscienza di sé, almeno di un dispositivo di riflessione/i (gli «specchi parabolici») come sistema di produzione ‘a volontà’. Di ‘serio’ in tali ‘divertimenti’, dissimulato anch’esso dietro al corso che prende la costruzione di uno spirito personale, vi è che nell’*Arts* si accumula un ‘tesoro matematico’⁵³ di

⁵³ Il *Tesoro matematico di Polibio il Cosmopolita* [*Polybij Cosmopolitani Thesaurus Mathematicus*] è un progetto di un trattato fatto da Descartes nel 1619 o persino anteriormente, in cui egli annuncia (già) di «fornire i veri mezzi per risolvere tutte le difficoltà di questa scienza [in quo traduntur vera media ad omnes hujus scientiæ difficultates resolvendas]. Ma già il metodo per sostituire l’equivalente generale del ‘certo’ a tutte le determinazioni ‘reali’ – metodo che genera, in effetti, una specie particolare di ‘principi’: i principi come ‘tesoro’ che non si scambia realmente con le merci, o che esce dalla circolazione (Descartes che rifiuta molto presto di continuare a rispondere ai ‘problemi’ matematici che gli vengono proposti, Descartes che tiene precisamente per

equivalenti rappresentativi generali e astratti della Natura stessa e nel suo insieme. Al punto che l'idea che la Natura stessa sia un modello reale di una sorta di costruzione immaginaria non è affatto lontana. Quel che separa la camera dal giardino, come il sonno e il sogno dalla veglia e dal 'reale', è solamente ciò che separa il movimento arte-fatto del Sole «da Occidente a Oriente» (immagine della natura a contropelo, dell'inversione del suo corso, di un movimento che andrebbe dal tramontare al sorgere, dalla fine al cominciamento) dal suo movimento 'reale'. Ma come anche il movimento 'reale' del sole, da Oriente a Occidente, non è dunque che movimento *apparente* (essendo il sole fisso), pure fragilissima è questa resistenza della Natura all'Arte. Anzi, è 'falsa'.

Nella camera, io dormo – e faccio dei sogni di potenza; nel giardino di Monsieur mio Padre, sono 'sveglio', sottomesso tanto al 'reale' dei mattini e delle sere che al 'reale' dei miei studi: due movimenti di due soli (quello del cielo e quello della filosofia della Scuola), riguardo ai quali il mio disgusto mi dice malgrado tutto che non sono che *apparenti*. In famiglia o a scuola, sogno a occhi aperti, nella camera e in sogno, 'affabulo', il che è più reale. Storia di ogni adolescenza ...

Ma anche questa è, come tutte le storie, datata. E lo è dalla produzione 'libera', ossia dominata e padroneggiata, e dal denaro, che ne è (ancora) il mezzo. Ecco cosa ci resta da vedere come ultima cosa.

Ancora una parola, tuttavia, su questa differenza Dentro/Fuori, Ars/Natura, Reale/Semiante, Sogno/Veglia. Non si dà infatti uno spazio più elevato e più generale dei termini stessi di questa differenza, né una unità altra rispetto a loro in cui sarebbe possibile ricondurli all'unità. Se dunque si tratta di oltrepassare questa opposizione, l'oltrepassamento è però 'sognato', giacché si effettua negli stessi termini di tale opposizione. Indubbiamente, la principale posta in gioco dei tre celebri sogni degli *Olympica* è di collocare *nel sogno* la differenza stessa tra sogno e realtà (di deciderne 'in sogno') e dunque, altresì, di confonderla 'nel reale' (di renderla dubbia, proprio come reale). Così, racconta Baillet seguendo l'originale di Cartesio:

In particolare occorre notare che, [Cartesio], dubitando se ciò che aveva appena visto fosse sogno o visione, non solamente decise mentre dormiva che era un sogno, ma

sé, nella *Géometrie*, la soluzione del Problema di Pappo e ne concede solamente i risultati: fase anale dell'analitica – anal-ici-tà ...) – già il Metodo, dunque, sogna di passare da una scienza a *tutte* le scienze, e il Tesoro sogna il suo futuro come Capitale: «Le scienze – dice il capoverso successivo – ora sono mascherate: tolte le maschere, appaiono bellissime. A colui che vede perspicuamente non sembrerà più difficile conservarle nello spirito che la serie dei numeri [Larvatæ nunc scientiæ sunt: quæ, larvis sublati, pulcherrimæ apparent. Catenam scientiarum pervidenti, non difficilius videbitur, eas animo retinere, quam seriem numerorum]», [R. Descartes, *Cogitationes privatae*, cit., pp. 214-215, *NdCF*]

ne diede l'interpretazione prima che il sonno lo abbandonasse. Giudicò che il Dizionario non voleva dire altro se non tutte le scienze accumulate insieme e che la Raccolta di Poesie intitolata *Corpus Poetarum* era segno, in particolare e più distintamente, della Filosofia e la Sapienza congiunte. [...] Monsieur Descartes, continuando ad interpretare nel sonno il suo sogno, stimava che [...] Proprio in quel momento, *dubitando se sognasse o meditasse, si svegliò senza emozione e, aperti gli occhi, continuò sulla stessa idea l'interpretazione del suo sogno*⁵⁴.

LA POESIA DELLA PRODUZIONE: LA RICCHEZZA DELLO SPIRITO

Può sembrare mirabile che i pensieri profondi si trovino piuttosto negli scritti dei poeti che in quelli dei filosofi. La ragione di ciò è che i poeti hanno scritto con entusiasmo e con la forza dell'immaginazione: come [scintille di fuoco] nella roccia, vi sono in noi semi di scienza i quali, estratti dai filosofi per mezzo della ragione, sono invece estirpati dai poeti con l'immaginazione e perciò brillano ancora di più⁵⁵.

In questa fine degli *Olympica*, che possediamo in una copia redatta da Leibniz, Cartesio parla proprio di sé. L'«entusiasmo» che è qui in ballo, e la cui teoria greca è quella dell'ispirazione poetica come inabitazione del divino, è lo stato nel quale si trovava Cartesio il 10 e l'11 novembre 1619⁵⁶. Non si tratta qui solamente della separazione tra intelletto e immaginazione ma, precisamente, della genesi di un mondo dell'intelletto come di un'opera dell'immaginazione.

⁵⁴ [R. Descartes, *Olympica*, in *Œuvres philosophique*, X, cit., p. 184: «Ce qu'il y a de singulier à remarquer, c'est que, doutant si ce qu'il venait de voir était songe ou vision, non seulement il *décida en dormant que c'était un songe*, mais il en fit encore l'interprétation avant que le sommeil ne le quittât. Il jugea que le Dictionnaire ne voulait dire autre chose que toutes les Sciences ramassées ensemble et que le Recueil des Poésies intitulé *Corpus Poetarum* marquait en particulier, et d'une manière plus distincte, la Philosophie et la Sagesse jointes ensemble. [...] M. Descartes, *continuant d'interpréter son songe dans le sommeil*, estimait que [...] La-dessus, *doutant s'il rêvait ou s'il méditait, il se réveilla sans émotion et continua, les yeux ouverts, l'interprétation de son songe sur la même idée*», corsivo di G.G.]

⁵⁵ [Ivi, *Cogitationes Privatae*, cit., p. 217: «Mirum | videri possit, quare graves sententiæ in scriptis poetarum, magis quàm philosophorum. Ratio est quòd poetæ per enthusiasmum & vim imaginationis scripsère: sunt in nobis semina scientiæ, vt in silice, quæ per rationem à philosophis educuntur, per imaginationem à poetis excutiuntur magisque elucet». In nota (*ibid.*, a), i curatori Adam e Thierry sottolineano che Adrien Baillet «traduce quasi parola per parola in un passo che dichiara essere tratto dagli *Olympica*. (*La Vie de Monsieur Descartes*, t. I, p. 84)». Si veda altresì *Olympica*, cit., p. 184. Di seguito la traduzione di G.G.: «Il peut paraître étonnant que les pensées profondes se rencontrent plutôt dans les écrits des poètes que dans ceux des philosophes. La raison en est que les poètes ont écrit sous l'empire de l'enthousiasme et de la force de l'imagination. Il y a en nous des semences de science, comme en un silex des semences de feu; les philosophes les extraient par raison; les poètes les arrachent par l'imagination: elles brillent alors davantage.»]

⁵⁶ [R. Descartes, *Olympica*, cit., p. 179: «XI. Novembris 1620, cæpi intelligere fundamentum inventi mirabilis [...] X. novembris 1619, cum plenus forem enthusiasmo, et mirabilis scientiæ fundamenta reperirem &c.», '11 novembre 1619, iniziai a comprendere il fondamento di una scoperta mirabile [...] 10 novembre 1619, quando ero pieno di entusiasmo e trovavo i fondamenti di una scienza mirabile', come è riportato da Baillet e si può leggere in Id., *op. cit.*, p. 51.]

Nel sogno (il terzo⁵⁸) vi sono due libri: un ‘dizionario’ e il *Corpus Poetarum*, che contiene tra le altre cose gli *Idilli* di Ausonio. Nell’interpretazione (in sogno) del sogno stesso, Cartesio decide che il ‘dizionario’ «non voleva dire altro se non tutte le scienze accumulate insieme». Precisiamo: un «cumulo» di scienze che ha la forma di un dizionario, perché il dizionario è una semplice accumulazione senza ordine (o secondo un ordine senza fondamento – alfabetico, per esempio) di contenuti di senso; sono dunque le scienze nel senso dei grandi libri della Scuola, nel senso dei ‘filosofi’ (che in Cartesio vuol dire degli ‘scolastici’). Ecco perché questo libro, nel quale Cartesio ripone anzitutto una certa speranza (ne fu felice «nella speranza che po[tesse] essergli davvero utile»⁵⁹), rapidamente sparisce così come era apparso, da quando egli si mette a sfogliare il secondo libro appena apparso, il *Corpus Poetarum*. Questo secondo libro «era segno, in particolare e più distintamente, della Filosofia e la Sapienza congiunte»⁶⁰.

«In particolare e *più* distintamente» perché un mondo nuovo non è giustamente separabile ‘distintamente’ da quello da cui procede, un mondo che esso rimaneggia, combatte e ‘abbandona’ pur continuando a portarselo dietro e dentro di sé. Il dizionario riapparirà (questo libro della biblioteca che, tra tutti gli altri, simboleggia proprio la biblioteca, la storia, la giustapposizione e il disordine delle significazioni senza ordine) *dopo* che il *Corpus Poetarum* ha fatto la sua apparizione per distinguersi da esso (come la ‘scienza profondamente nuova’ si distinguerà dal disordine delle scienze, il cui insieme forma la filosofia o la sapienza aristoteliche, pur con l’enigmatica e mal distinta «distinzione» di una filosofia prima in rapporto alle limitazioni generiche dei saperi di scienza) come il momento in cui, per converso, quanto è così indistintamente distinto da Aristotele viene messo da parte, per mezzo di una chiara separazione critica, o «i più distintamente», come l’unione della filosofia e della sapienza.

L’unione della filosofia e della sapienza è l’entrata della filosofia in ciò che essa ha di ‘particolare’ in rapporto alle scienze (la sua non-assegnazione a una ‘materia’ o a un genere dell’ente), cioè la sua entrata nella sola considerazione

⁵⁷ [In tedesco nel testo. Il termine *Traumdeutung* può essere tradotto con ‘interpretazione dei sogni’. È anche il titolo del celebre libro di Sigmund Freud cui G.G. fa qui chiaramente riferimento.]

⁵⁸ [Per il racconto del terzo sogno si veda R. Descartes, *Olympica*, cit., pp. 182-185, *NdCF*.]

⁵⁹ [R. Descartes, *Olympica*, cit., p. 182: «il en fut ravi, dans l’espérance qu’il pourroit lui être fort util».]

⁶⁰ [Ivi, p. 184.]

dell'«ordine» (il quale, nel suo primato sulla «misura»⁶¹, si separa anzi dal genere paradigmatico, e tuttavia «sciocco», che è il genere matematico) e del «dove» tutte le scienze, appena le si abbandoni per l'ultima altura da cui si discerne *il certo* «in generale», vengono già prese di mira come se dovessero essere reintegrate nel dentro puro della sola «umana sapienza». In questo movimento le scienze, sì, riappariranno, ma essenzialmente o principalmente «abbreviate» dalla loro appartenenza all'unicità della sapienza. La filosofia, quale movimento anipotetico dall'ipotetico all'ipotetico o, detto altrimenti (detto meno platonicamente), quale movimento di «semplice» in «semplice» in cui lo «spirito» si riposa presso di sé, in breve, quale «sapienza» nel senso stretto della *Regula I*, si unisce alla «filosofia» come insieme delle scienze (ogni volta «avviluppate» nella «materia» alla quale sono assegnate dall'aderenza dei loro oggetti all'esperienza). Ciò è perché questo avviluppamento è considerato, ancorché principalmente, come un'apparenza e perché ad esso viene sostituita un'altra «composizione» – che non è se non l'intricazione delle nature semplici, delle «nature» senza-natura, delle nature *auto-mata*. Di conseguenza, se sussiste una certa lunghezza o lentezza nel dettaglio del lavoro di scienza (poiché, sempre sull'esempio della *Regula XIV*, «per *escogitare* un ordine c'è bisogno di non poca fatica»⁶², il che vuol dire che l'analisi è ancora ugualmente un «lavoro» e che il «semplice» o il «facile» non è semplice e neppure facile in un senso triviale del termine), è almeno acquisito che questo sforzo corrisponde a una «difficoltà» *residuale*, una difficoltà che non è se non «*quo ad nos*» e che consiste nel camminare sulla Luna, senza affrettarsi né precipitare, lungo questo paesaggio in effetti sconosciuto che è il «Regno delle Madri», come dirà, parlando esattamente della stessa cosa, l'ultimo Cartesio – intendo Husserl⁶³.

⁶¹ Su questo primato, si veda in particolare la fine della *Regula XIV*, in *op. cit.*, pp. 322/325: [«Sciendum etiam, magnitudines continuas beneficio vnitatis assumptitiae posse totas interdum ad multitudinem reduci, & semper saltem ex parte; atque multitudinem vnitatum posse postea tali ordine disponi, vt difficultas, quae ad mensurae cognitionem pertinebat, tandem a solius ordinis inspectione dependeat, maximumque in hoc progressu esse artis adiumentum» 'Si deve sapere anche che le grandezze continue possono a volte, grazie ad un'unità assunta convenzionalmente, essere ridotte tutte alla molteplicità, e almeno in parte sempre; e che la molteplicità delle unità può essere disposta in un ordine tale, che la difficoltà inerente alla conoscenza della misura dipende alla fine dall'osservazione del solo ordine, e che in tale procedimento l'aiuto dell'arte è grandissimo'. Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «On doit savoir ensuite que les grandeurs continues peuvent être ramenées, au moyen d'une unité d'emprunt, à la quantité, parfois dans leur intégralité, et toujours au moins en partie. La quantité des unités peut ensuite être disposée dans un ordre tel que la difficulté qui appartenait à la connaissance de la mesure, finisse par dépendre de la seule considération de l'ordre; et c'est en ce progrès que réside le plus grand secours de la méthode.»]

⁶² [R. Descartes, *Regula ad directionem ingenii*, cit., *Regula XIV*, p. 322/323, tr. mod.: «Sciendum præterea, in ordinem quidem excogitando non parum esse industriæ». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «il ne faut pas un petit effort pour édifier un ordre.»]

⁶³ [G.G. fa allusione al §42 della *Crisi delle scienze europee*, (cit., p. 181, tr. mod.), in cui Husserl, facendo risuonare nella sua esplicazione dell'operazione di riduzione «del» mondo al fenomeno trascendentale «mondo» – la riduzione trascendentale – una chiara eco goethiana, afferma che «non ci muoviamo più sull'antico terreno

Altrimenti detto, una difficoltà che consiste nel procedere seguendo il concatenamento dei *cogitata* ‘a proposito’ dell’esperienza e non più ‘nell’esperienza’ o ‘secondo l’esperienza’ ma, piuttosto, al riparo da essa, in un ‘simulatore teorico’.

La concettualità dei Moderni è vera nel vuoto, come la caduta dei corpi. E come la gravità, questa concettualità prende il suo peso teorico precisamente nel momento reale in cui perde il suo peso reale, nel momento dell’assenza di gravità. Ma è difficile camminare nell’assenza di gravità, perché giustamente vi è scomparso quel che rende nondimeno faticoso ogni cammino: portare il proprio peso reale (è dunque difficile *perché* è facile). Nell’assenza di gravità, il ‘grave’ ha perduto il ‘peso’, tutto quel che era sostanza è divenuto relazione, la ‘sciocchezza’ dei sembianti artefatti, giochi dell’infanzia e del sogno, è diventata invece la nuova gravità teorica.

Così le scienze riappaiono, ma «abbreviate», come il Dizionario:

Non aveva terminato, che vide riapparire il dizionario all’altro capo del tavolo. Ma trovò che il libro non era più integro come lo aveva visto la prima volta⁶⁴.

Abbreviato. Effetto dell’apparizione dell’altro libro, quello in cui ‘poesia’ vuol dire ‘unione della filosofia e della sapienza’, in cui, dunque, *poesia vuol dire mathesis universalis*.

E in cui la *mathesis universalis* riceve una genesi viziata, una nascita poetica. Qui, in questo testo degli *Olympica*, non è questione che la filosofia interiorizzi le condizioni della sua nascita, che sono invece riconosciute come un prodotto di tutto ciò che essa rifiuterà e che si raduna nell’immaginazione; sicuramente non nell’immaginazione che questa filosofia penserà come ‘debolezza’ (e che, ad esempio, fa pure ancora la debolezza delle matematiche, in opposizione al puro uso dell’ordine senza misura, l’ordine in-finito, l’ordine dell’in-finito), bensì nella «forza dell’immaginazione»⁶⁵.

Quanto segue mostra che qui, in effetti, l’immaginazione è veramente l’*Ein-bildung* dei Tedeschi, ciò che dà forma e fa esistere dando così forma;

familiare del mondo, ora [...] ci troviamo sul portone d’ingresso del regno mai esplorato della ‘madre della conoscenza’ [am Eingangstor des nie betretenen Reiches der ‘Mütter der Erkenntnis’]». Il riferimento di Husserl è, con ogni probabilità, Goethe, *Faust II*, «*Finstere Galerie*», vv. 6173-6306. Ivi, Mefistofele, alla domanda di Faust «Dov’è la via? [Wohin der Weg?]» risponde «Non v’è via! Verso l’inesplorato | da non esplorarsi; una via al non esplorato | da non implorarsi. Sei pronto? [Kein Weg! Ins Unbetretene, | Nicht zu Betretende; ein Weg ans Unerbetene | Nicht zu Erbittende. Bist du bereit?] (vv. 6222-6225).

⁶⁴ [R. Descartes, *Olympica*, cit., pp. 183-184: «Il n’avoit pas achevé, qu’il revid paroître le livre à l’autre bout de la table. Mais il trouva que ce *Dictionnaire* n’étoit plus entier comme il l’avoit vu la première fois.»]

⁶⁵ [Si veda *supra*, p. 35.]

oppure, meglio, aristotelicamente, ciò in rapporto a cui i «semi di scienza» che sono «in noi» non sono se non in potenza: sorta di limbi ontologici, che occorre siano «*estirpati* dai poeti con l'immaginazione»⁶⁶. Come nei Michelangeli incompiuti di Firenze, nei quali sempre la statua *si strappa* dal marmo. O, che è lo stesso, nel marmo resta presa. Poiché l'atto della forma è nulla senza la disposizione della materia a prestarsi a tale o talaltra 'estirpazione' [*arrachement*]. Così, in effetti, la statua della Modernità sotto i colpi di martello della *poiesis* cartesiana.

b) *Il tempo della finzione*

È la seconda epoca di Cartesio. Quella che si estende dalle *Regulae* alle *Méditations* (escluse). In essa è scomparsa la poetica iniziale, essendo quei cominciamenti o passati sotto silenzio o ri-scritti nel linguaggio delle origini dai primi inventate e nelle quali essi sono ormai riassorbiti. Ormai l'«automatica concettuale» si propone per sé stessa, recisa dai suoi cominciamenti e altresì separata dai suoi fondamenti ultimi, ossia dalla questione della sua legittimità ontologica, questione in cui apparirà di nuovo il rapporto del discorso all'esperienza. Questi fondamenti ultimi sono messi da parte tanto più coscientemente, e così resteranno fino alle *Méditations*, in cui occorrerà che Cartesio se ne faccia pur carico 'una volta nella vita'.

Nel frattempo, dunque, anche il discorso dell'*Arj* si dispiega come un artefatto, o come ciò che abbiamo già chiamato 'simulatore teorico'. E avanza, azzardando una *finza*. Affianchiamo qui semplicemente i testi principali:

- *Regula XII* (testo già citato e commentato):

Diciamo dunque in primo luogo che le cose in quanto singole *vanno considerate in modo diverso*, in relazione alla nostra conoscenza, *di quando ne parliamo come realmente esistenti*⁶⁷.

- *Regula XII*, in cui ancora, con un movimento di sostituzione 'tipica' (la sostituzione di un modellino rappresentativo che utilizza dei 'semplici' a una teoria della natura delle cose), Cartesio rimpiazza l'esposizione di 'ciò che è lo spirito dell'uomo' con una sorta di *esplicazione comoda* (o 'utile') e aggiunge, per

⁶⁶ [Si veda *supra*, ibid.]

⁶⁷ [Si veda *supra*, p. 27, corsivo di G.G.]

tagliar corto con ogni questione del fondamento:

*E se non vi aggrada, non credete che la cosa sia così; ma che cosa vi impedirà di consentire a quelle supposizioni, se appare chiaro che esse non tolgono nulla alla verità delle cose, ma anzi le rendono semplicemente tutte molto più chiare? Non diversamente che in geometria, <ove> sulla quantità supponete certe cose, dalle quali non viene in nessun modo diminuita la forza della dimostrazione, anche se spesso in fisica la pensate diversamente sulla sua natura*⁶⁸.

Le «supposizioni» sono qui delle «utili rappresentazioni» («Concepire in tal modo tutte queste cose è molto utile»⁶⁹, dirà in seguito), vale a dire la sostituzione di un assemblaggio [*agencement*] di nature semplici all'essere stesso delle cose, detto altrimenti, la sostituzione della *certitudo* alla 'verità delle cose'. Eppure abbiamo affermato giustamente che la *certitudo* è la determinazione moderna della verità. Vi sono dunque *due verità*? Sì – e la caratteristica del momento della 'finzione' è propriamente di giustapporre, nella co-esistenza pura e semplice⁷⁰, una verità *sulle*

⁶⁸ [R. Descartes, *Regula ad directionem ingenii*, cit., *Regula XII*, p. 244/245: «Neque credetis, nisi lubet, rem ita se habere; sed quid impediet quominus easdem suppositiones sequamini, si appareat nihil illas ex rerum veritate minuere, sed tantum reddere omnia longè clariora? Non secus quam in Geometriâ quaedam de quantitate supponitis, quibus nullâ ratione demonstrationum vis infirmatur, quamvis saepe aliter in Physicâ de ejus naturâ sentiatiss». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «*Libre à vous, si vous voulez, de ne pas croire qu'il en soit réellement ainsi ; mais qu'est-ce qui vous empêchera d'adopter les mêmes hypothèses, s'il se manifeste qu'elles ne retranchent rien à la vérité des choses, et qu'elles n'ont d'autre effet que de rendre tout beaucoup plus clair ? Vous vous y prenez de même lorsque vous faites sur une quantité, en géométrie, certaines hypothèses qui ne diminuent en rien la force des démonstrations, tout en ayant souvent un tout autre sentiment, en physique, sur la nature réelle de cette quantité*», corsivo di G.G.]

⁶⁹ [Ivi, *Regula XII*, p. 246/247: «Atque hæc omnia ita concipere multum juvat». Di seguito la traduzione utilizzata da G.G.: «Il est d'un grand secours de se représenter tout cela de cette manière.»]

⁷⁰ Questa finzione «finge di fingere», nel senso che si trincerà bugiardamente dietro una semplice 'utilità' o comodità, così come poc'anzi faceva la *mathesis* dietro l'*ingenium* del giovane René. È chiaro che per Cartesio gli oggetti *puri* sostituiti alla natura delle cose, questi *ficta* assolutamente padroneggiabili e dominabili, sono il nuovo senso dell'essere. La necessità qui di fingere una finzione regge solamente perché il linguaggio della *Mathesis Universalis* non è ancora pronto ad affrontare la questione dei suoi propri fondamenti, questione che esso non dubita di poter trattare senza essere costretto a uscire da sé stesso o ivi infrangersi. Le questioni dei 'fondamenti' in quanto questioni 'metafisiche' propriamente dette (così come le nomina e le descrive Cartesio stesso) saranno per lui delle questioni 'molto leggere', perché per la *Mathesis Universalis* non si tratta di cercare in esse (rischiando, ad esempio, di non *tronare*) il suo proprio 'fondamento': si tratta unicamente da parte sua di interiorizzare il 'fondamento'. In effetti la filosofia, in quanto ha a che fare con la totalità – e nulla potendo *escludere fittiziamente*, come invece fa sin qui la *mathesis* separando l'ordine del concetto dall'ordine dell'esperienza –, deve rendere conto, per converso, dell'articolazione di ogni sapere sulla banalità. La filosofia deve ricevere anch'essa il suo trattamento moderno da parte della *Mathesis* la quale è nondimeno definita da una tale separazione. Eppure, proprio questo è *principalmente impossibile*, giacché nessun discorso definito dalla chiusura analitica può eliminare dai suoi concetti il ricorso al 'descrittivo', che è dove s'infrange la chiusura (precisamente, dunque, entro il 'fondamento').

Opera della finzione-finta è perciò la *dissimulazione di un colpo di forza* (dissimulato sotto il 'ritardo', la 'mancanza di svaghi', e persino il rispetto dell'ordine' – come se vi fosse *secondo l'ordine* una ragione per cui quest'ultimo non possa se non cominciare dalla fine!). La finzione nasconde il potere, e lo nasconde al di sotto

cose (e non *a partire* da esse, *ipotesica* e non *apofantica*), che è solamente la coerenza intima di un *discorso* che concatena dei rappresentabili puri, e dall'altra parte, una verità, opaca e massimamente supposta, delle cose stesse nell'esperienza, la cui 'composizione' reale è impenetrabile (solamente ricostruibile *all'infinito* quale composizione 'concepita' per mezzo di cui si riacquisisce, in blocco e una volta per tutte, l'esperienza perduta).

Occorrerà ancora che il potere che questa logica-automa possiede di animare il reale, o piuttosto la sua pretesa di rientrare semplicemente a dimorare presso di sé [*chez soi*] in quello che essa ha anzitutto abbandonato, e che riconquista quale dominatore straniero, trovi 'fondamento' in qualche luogo. In Cartesio, l'unità del discorso-del-sapere e del silenzio del reale, l'unità della verità-cerchezza e della verità-delle-cose, si effettuerà in una verità delle verità che non è tuttavia più verità alcuna, bensì, solamente, una 'veracità' in ciò che dunque non è discorso né silenzio, bensì 'parola': la parola del Dio verace.

Ma questo è già il terzo movimento: le *Méditations*⁷¹. Questo momento, in cui si dispiega, dopo la poetica iniziale e la dissimulazione produttrice, l'ultima piega della '*fantasticherie*' cartesiana, non appartiene all'ambito del nostro scritto, che invece si è limitato a introdurre la lettura delle *Regulae*.

Edizione e traduzione a cura di Francesco Guercio

dell'organizzazione fittizia di una co-esistenza pacifica. La finta *reale*, sebbene distinta da quella confessata, consiste nel far credere che il 'fittizio' può essere semplicemente giustapposto al non-fittizio e la certezza *sulle* cose semplicemente giustapposta alla verità *delle* cose.

⁷¹ [Per quanto riguarda questo «terzo momento», la Curatrice Francese, Élisabeth Rigal, fa giustamente riferimento al saggio di Granel, «*Le fil de l'analyse*», in *Apolis*, T.E.R., Mauvezin 2009, pp. 30-32, ora *infra*, pp. ***.]