

Il significato della nozione di natura nella filosofia di Descartes. Heidegger critico del cartesianesimo

Alberto De Vita

The meaning of the notion of nature in Descartes' philosophy. Heidegger critic of Cartesianism

In this article, I will investigate the meaning of the notion of nature in Descartes' philosophy. In order to do so, I will first trace the reading of Cartesian thought given by Heidegger, who has pointedly criticised Descartes' epistemology, arguing that his logic reduces the world and the subject to an abstract oppositional relationship: thus, Descartes lost their ontological essence. Secondly, I will identify some operational definitions of nature in the Cartesian work, showing how what Descartes calls 'nature' tends to be confused with the divine reality, thereby proving irreducible to the logical domain of subjectivity, or the objectual domain opposed to it. I will conclude my paper by specifying the relation of difference that exists, according to Descartes, between the ego and nature.

Keywords: Descartes; Heidegger; Nature; Ego; Cogitatio.

1. Introduzione¹

In due frammenti dell'autunno del 1887, F. Nietzsche cita il nome di R. Descartes, riportando per intero un passaggio tratto dalla *Psychologie des grands hommes* di H. Joly². Il primo frammento nietzscheano recita: «La volontà di verità: 1) come conquista e lotta con la natura/giudizio dei dotti in Descartes»³; nel secondo, invece, si legge: «Descartes ha paragonato le scoperte di un dotto a una serie di battaglie che si combattono contro la natura»⁴.

Pur rimandando alla sesta parte del *Discours de la Méthode*, Joly, cripticamente da Nietzsche, «riassume» e tuttavia «tradisce fortemente il testo di Descartes»⁵, compendiando (almeno) due passaggi dell'opera cartesiana del 1637: nel primo, Descartes aveva paragonato le scoperte scientifiche a delle battaglie, senza tuttavia nominare l'istanza della natura (*B Op I*, 103; *AT VI*, 67, 4 e ss.);

¹ Nel presente contributo, mi riferirò alle opere di Heidegger direttamente nel testo, abbreviandole e indicando il numero di pagina dopo una virgola, dalle seguenti traduzioni: *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992 (=IRF); *Introduzione all'indagine fenomenologica*, a cura di M. Pietropaoli, Bompiani, Milano 2018 (=II); *Essere e tempo*, trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 2018⁹ (=ET); *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Il melangolo, Genova 1990 (=PF); *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin e A. Marini, Il melangolo, Genova 1991 (=PST); *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, a cura di V. Vitiello, Guida, Napoli 1989 (=QC); *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968 (=EI); *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, cit. (=SN); *Il nichilismo europeo*, in *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2018 (=NE); *La struttura onto-teologica della metafisica*, in *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009 (=ID); *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali-Colloqui-Lettere*, a cura di A. Giugliano ed E. Mazzarella, Guida, Napoli 1991 (=S); *Per la determinazione della filosofia*, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 1993 (=DF); *La poesia di Hölderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1994 (=PH). Nelle citazioni tratte dalle opere di Heidegger tradotte in italiano indicherò altresì il riferimento dall'edizione critica *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, edita per Klostermann (Frankfurt a/M, 1888-1976), riportando il volume dell'opera menzionata e il numero di pagina. Le citazioni cartesiane saranno invece tratte dalle opere curate in italiano da G. Belgioioso in tre volumi (Bompiani, Milano 2005-2009): *Opere 1637-1649* — abbreviato in *B Op I*; *Opere postume 1650-2009* — abbreviato in *B Op II*; *Tutte le lettere 1619-1650* — abbreviato in *B*, numero di epistola e di pagina. Nelle citazioni delle opere cartesiane, riporterò il riferimento all'edizione critica curata da C. Adam e da P. Tannery in 12 volumi (Cerf, Paris 1897-1910), abbreviata in *AT*, e seguita dai numeri del volume e della pagina.

² Cfr. H. Joly, *Psychologie des grands hommes*, Hachette, Paris 1883, pp. 216 ss..

³ F. Nietzsche, Frammenti postumi 1887-1888, a cura di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1971, 9[46], p. 20.

⁴ *Ivi*, 9[46], p. 31.

⁵ G. Campioni, *Nietzsche, Descartes e lo spirito francese*, in *Nietzsche e lo spirito latino*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 52.

nell'altro, invece, il filosofo francese aveva auspicato che la scienza (matematica, da lui tematizzata) si fosse rivelata in grado di «renderci come signori e possessori della natura» (*B Op I*, 97; *AT VI*, 62, 5-6). Joly, e con lui Nietzsche, sembrano dunque assumere che le battaglie descritte da Descartes, in *B Op I*, 103 (*AT VI*, 67, 4 e ss.), siano volte a sancire lo *status* del soggetto umano di signore e possessore della natura, evocato dal filosofo francese in *B Op I*, 97 (*AT VI*, 62, 5-6).

Ora, la forzatura nietzscheana del testo di Descartes, qui, diversamente da altrove⁶, riveste una funzione affatto positiva: Nietzsche non si limita a criticare la filosofia cartesiana, come accade il più delle volte, ammettendo piuttosto che Descartes per primo abbia riconosciuto che la verità della propria scienza sia stata *ipso facto* espressione di una volontà non meramente scientifica, vale a dire di una volontà psicologica di dominio, di potenza.

L'ipotesi di un'analogia con Descartes, semplicemente suggerita dal testo di Nietzsche, è stata rilanciata ed estremizzata da M. Heidegger, il quale ha riconosciuto tra i due filosofi una «identità nell'essenziale» (*NE*, 658; *GA 6/2*, 150), declinata peraltro secondo un'accezione metafisica: riducendo il reale al dominio (rappresentativo, secondo Heidegger) del soggetto, Descartes avrebbe dato inizio al movimento di assoggettamento della realtà intera (ontologicamente intesa) alla potenza (di fatto tecnica) dell'essere umano – movimento culminato, esacerbandosi, nelle dottrine nietzscheane dello *Übermensch* e del *Wille zur Macht*. Dalla prospettiva heideggeriana, dunque, l'assunzione cartesiana dell'essere umano quale *maître et possesseur de la nature* avrebbe trovato il proprio naturale compimento nella tematizzazione nietzscheana dello *Übermensch*, all'interno di un contesto metafisicamente analogo, ove il soggetto (dominatore) si contrappone a tutto quanto è altro da sé (il mondo, la natura), de-realizzandolo, riducendolo a oggetto manipolabile tecnicamente (secondo una logica obiettivante che qualifica la medesima soggettività). La soggettività

⁶ Cfr., in particolare, i seguenti frammenti nietzscheani: *Frammenti postumi 1884-1885*, a cura di S. Giametta, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1975, 34[35], p. 110; *Ivi*, 39[13], p. 307; *ivi*, inoltre, il gruppo di frammenti 40[11-25], pp. 318-328; tra le opere nietzscheane pubblicate, invece, le critiche più serrate al cartesianesimo si trovano in *Die fröhliche Wissenschaft*, §§354-356 (cfr. *Idilli di Messina. La gaia scienza e Frammenti postumi (1881-1882)*, a cura di F. Masini e M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1965, pp. 220-226); in *Jenseits von Gut und Böse*, §§16 e 54 (cfr. *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, a cura di F. Masini, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1968, pp. 16 e 60).

cartesiana/nietzscheana, afferma allora Heidegger, coinciderebbe con la «rappresentatezza dell'ente fondata nel soggetto, sul fondamento essenziale della quale soltanto diventa possibile la moderna posizione di dominio dell'uomo» (NE, 689; GA 6/2, 187-188). In ultima analisi, sia Descartes che Nietzsche depaupererebbero il soggetto umano e il suo altro di ogni consistenza ontologica, rendendo insensata ogni ulteriore domanda sull'essere dell'uomo: il compimento nietzscheano della modernità cartesiana, in ultima analisi, rappresenterebbe l'*Ausgangspunkt* del «più immane attacco dell'uomo nei confronti della natura» (S, 177; GA 89, 139)⁷.

Nelle pagine che seguono, ripercorrendo la lettura cartesiana (perlopiù polemica) di Heidegger, vorrei cercare di chiarire quale sia il significato che la nozione di natura assume nei testi di Descartes. Si tratterà cioè di verificare *se e in che senso* la posizione cartesiana della soggettività si presti a una interpretazione metafisica in virtù della quale la natura, intesa nella sua alterità dal soggetto, risulterebbe ridotta a mero oggetto, restando incomprensibile *qua talis*. In questo senso, occorrerà valutare il peso specifico delle critiche anti-cartesiane di Heidegger, al fine di cogliere l'opportunità di utilizzarle quali chiavi di lettura della stessa filosofia di Descartes: alcune categorie assunte da Heidegger con un intento polemico verso il cartesianesimo – e specificatamente rispetto al problema della definizione cartesiana di natura – potrebbero rivelare un'utilità ermeneutica inattesa, giocando più a favore che contro il filosofo francese; detto altrimenti, la presa di posizione heideggeriana *contra* Descartes, al netto dell'intento caustico dello stesso Heidegger, potrebbe gettare nuova luce su alcune dottrine cartesiane e fornirne perciò una diversa esegesi.

D'altra parte, l'effettivo e positivo compimento di un simile esercizio ermeneutico potrebbe rivelare un esito *fenomenologicamente distruttivo* nei confronti della medesima fenomenologia *della distruzione del cartesianesimo* heideggeriano, dacché esso mirerebbe, muovendo dalla lettura cartesiana di Heidegger, all'identificazione di un Descartes irriducibile alle critiche rivoltegli da Heidegger.

Nei successivi paragrafi, pertanto, vorrei mostrare come, contrariamente a quanto ritenuto da Heidegger – ma altresì da buona parte della filosofia

⁷ Sulla differenza tra i concetti di mondo e natura, e sulla loro progressiva assimilazione, cfr. L. Illetterati, *Tra tecnica e natura. Problemi di ontologia dei viventi in Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2002.

contemporanea dopo di lui⁸ – la filosofia cartesiana non renda impensabile la natura, preservandone piuttosto l’alterità, a partire dall’istituzione di una relazione non metafisica con l’essere umano, paradossale poiché irriducibile ad esso.

L’operazione di sottrazione di Descartes alle critiche heideggeriane che vorrei condurre definendo l’accezione cartesiana del termine natura, peraltro, implica un corollario ulteriore che, nelle pagine che seguono, mi limiterò soltanto a enunciare: la nozione di natura operativa nella filosofia Descartes risulterebbe assimilabile a quella tematizzata da Nietzsche, analogamente alla lettura restituita da Heidegger, eppure, diversamente da quanto suggerisce quest’ultima, la continuità riscontrabile tra i due autori non comporterebbe alcuna deriva metafisica, dacché la nozione di natura in entrambe le loro filosofie appare contraddistinta da un’irriducibilità radicale rispetto a qualsiasi definizione logica del soggetto, emergendo quale *Chaos* trascendente ogni tentativo definitorio, di dominio o di possesso antropologici.

2. L’interpretazione heideggeriana di Descartes

Heidegger si riferisce alla figura di Descartes in termini perlopiù critici – in parte anche per reazione alla fenomenologia husserliana, presentata da Husserl stesso quale forma di neo-cartesianesimo⁹. Secondo Heidegger, il filosofo francese ha infatti rappresentato per la scienza fenomenologica un vero e proprio ostacolo alla comprensione della natura essenziale dei fenomeni, ovvero delle cose stesse¹⁰. Nondimeno, come è stato notato da numerosi interpreti, Descartes, pure assunto quale bersaglio polemico, riveste per Heidegger un’importanza cruciale – i numerosi e continui riferimenti alla filosofia cartesiana nel corso del *Denkweg* heideggeriano, peraltro, ne sono la testimonianza più emblematica. Si potrebbe allora dire che

⁸ Per una panoramica generale delle critiche rivolte al cartesianesimo nella filosofia contemporanea, cfr. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes III. Descartes sous le masque du cartésianisme*, PUF, Paris 2021.

⁹ Cfr., per esempio, E. Husserl, *Conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*, a cura di D. D’Angelo, Bompiani, Milano 2020, p. 116. Circa le differenze tra le interpretazioni cartesiane di Husserl e Heidegger, cfr. F. Bosio, *L’inizio cartesiano della filosofia in Husserl e Nietzsche*, in «Segni e Comprensione», LII (2004), pp. 53-66.

¹⁰ Circa l’identità tra il fenomeno e *die Sache Selbst*, cfr. ET, 43; GA 2, 38.

«anche attenendoci soltanto al piano cronologico, Descartes appare agli inizi della carriera di Heidegger, il quale ci si confronta quasi sino alla fine della propria carriera [...] In questo senso, il dialogo con Descartes demarca, più che altri confronti, il punto di partenza filosofico di Heidegger»¹¹.

Non è questa la sede per restituire una panoramica dettagliata e sistematica della lunga e impegnativa lettura cartesiana proposta da Heidegger. Per tali ragioni, e in funzione dell'economia della mia argomentazione, mi limiterò a constatare come essa (1) assuma *tendenzialmente* la forma dell'invettiva, nella misura in cui Heidegger non accenna (quasi mai¹²) ad aperture nei confronti del cartesianesimo; (2) si rivolga costantemente a tre istanze caratterizzanti il pensiero di Descartes, correlandole il più delle volte tra loro:

a) la logica scientifico-matematica cartesiana, la *Mathesis*, la quale riduce la realtà a un oggetto quantificato e quantificabile, dunque disponibile all'interno del dispositivo della rap-presentazione¹³;

b) la soggettività cosciente descritta da Descartes (l'*ego cogito*), che emerge quale risultato dell'esercizio con cui la scienza riduce la realtà a un orizzonte di

¹¹ J.-L. Marion, *L'ego et le Dasein. Heidegger et la "destruction" de Descartes dans "Sein und Zeit"*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCII, 1 (1987), pp. 25-53: 26-27.

¹² Per esempio, in *Sein und Zeit*, Heidegger sembra avanzare una «incredibile *semi-riabilitazione*» della filosofia cartesiana (cfr. R. De Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes. Origini e problemi*, Guida, Napoli 2005, p. 206); infatti, Heidegger afferma: «Queste riflessioni su Cartesio miravano a far vedere che l'impostazione apparentemente ovvia che muove dalle cose del mondo e l'orientamento sulla conoscenza dell'ente ritenuta la più rigorosa non garantiscono il raggiungimento del terreno su cui si incontrano fenomenicamente le costituzioni antologiche più prossime del mondo, dell'Esserci e dell'ente intramondano» (ET, 128). Così facendo, Heidegger sembra dunque suggerire che Descartes abbia intrapreso un'operazione filosofica affatto condivisibile, la quale tuttavia non sarebbe stata portata a compimento, necessitando dunque di una tematizzazione prettamente ontologica dell'Essere dell'essere umano, inteso quale Esserci (*Dasein*). Tuttavia, questa (soltanto parziale) apertura di Heidegger nei confronti di Descartes non ha avuto alcuna eco successiva – tale ipotesi era stata altresì scarsamente considerata negli scritti heideggeriani anteriori a *Sein und Zeit*; essa, al contrario, è stata riacquisita, ché Descartes sarebbe divenuto per Heidegger l'emblema di una filosofia metafisica alla quale contrapporsi. Tuttavia, una simile presa di posizione polemica, data la ferocia delle polemiche anti-cartesiane dello Heidegger post-*Kehre*, è indice ancora una volta dell'importanza di Descartes per Heidegger (fosse anche soltanto in negativo, ovvero quale suo contraltare) – a tal proposito, cfr. J.-L. Marion, *L'ego et le Dasein*, cit.; ma anche D. Arbib, *Descartes entre Heidegger et Levinas. La phénoménologie et la radicalisation de la question "qui?"*, in «Revue philosophique de Louvain», CXV, 2 (2017), pp. 251-267.

¹³ Sulla critica di Heidegger alla logica matematica di Descartes, per come essa emerge nelle *Regulæ*, cfr. D. Pradelle, «Revue Internationale de Philosophie», CCXC, 4 (2019), pp. 407-430.

oggetti; la coscienza cartesiana, afferma infatti Heidegger, è sempre una *co-scienza* (cfr. EI, 96; GA 5, 110), realizzandosi mediante l'inflessione della scienza in se stessa, vale a dire tramite l'esercizio di astrazione e di estraniamento soggettivi del e dal mondo;

c) la realtà irriducibile alla logica del soggetto, dunque i concetti di "mondo" e di "natura"¹⁴.

Di fatto, l'interpretazione heideggeriana di Descartes, poco benevola, sembra rimanere immutata nel corso degli anni. Certo, essa ha assunto sfumature anche molto differenti – ché funzionali, di volta in volta, alle urgenze filosofiche di Heidegger: il filosofo di Meßkirch, per esempio, si è rivolto dapprima al problema della soggettività e a quello della logica matematica cartesiani (cfr. IRF, 204 ss.; GA 61, 176; ma anche II, 239 ss.; GA 17, 109)¹⁵, per polemizzare in un secondo momento con la concezione del mondo e della natura, ridotti da Descartes a oggetti logico-matematici (ET, 38 ss.; GA 2, 37); infine, egli è tornato a criticare insistentemente l'istanza cartesiana dell'*ego cogito* nella sua contrapposizione alla realtà della natura (ora intesa quale φύσις), rievocando il paradigma logico della *Mathesis* (EI, 71 ss.; GA 5, 75; NE, 651 ss.; GA 6/2, 124). Nondimeno, risulta altresì evidente come, già a partire dagli anni '20, emergano in Heidegger tutte e tre le istanze critiche che avrebbero costantemente accompagnato la sua lettura di Descartes, le quali, da ultimo, sarebbero confluite nella polemica contro la metafisica (cartesiana), intesa nei termini della *onto-teo-logia* (cfr. ID, 70; GA 11, 51). Più precisamente, Heidegger ha imputato senza tregua a Descartes l'utilizzo improprio di una *logica* che riduce la realtà al proprio dominio logico (formale), istituendo un'*ontologia* al cui interno viene privilegiato, *teologicamente*, un ente determinato: l'*ego cogito*¹⁶.

¹⁴ Sulla differenza tra i concetti di mondo e natura, e sulla loro progressiva assimilazione, cfr. L. Illetterati, *Tra tecnica e natura*, cit..

¹⁵ A tal proposito, si veda il contributo di F. di Trapani, *La critica di Heidegger all'ego cogito nella Vorlesung friburghese del 1921-22*, in «Epekeina. International Journal of Ontology, History and Critics», V, 1 (2015), pp. 147-166.

¹⁶ Per un esame dettagliato dell'assunzione heideggeriana della filosofia di Descartes quale espressione di una metafisica onto-teo-logica, cfr. J.-L. Marion, *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, trad. it. F. C. Papparo, Guerrini e associati, Milano 2005; ma anche S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Studi su Aristotele e Cartesio*, Antenore, Padova 1979.

Assumendo quindi l'unitarietà e la coerenza dell'interpretazione heideggeriana di Descartes¹⁷, vorrei metterne adesso in luce il carattere polemico verso le tesi cartesiane sulla natura e sulla soggettività umana.

A tal proposito, occorre anzitutto ricordare che Heidegger ha considerato (polemicamente) Descartes un filosofo del soggetto, intendendo quest'ultimo quale principio *essenzialmente* epistemo-logico. Nella formula cartesiana “*cogito, ergo sum*”, difatti, Heidegger identifica un privilegio accordato alla *cogitatio* a discapito dell'*esse*, e dunque una forma di autosussistenza gnoseologica dell'*ego* – «formalmente oggettuale, non-critic[a] e non-chiarit[a]» (IRF, 201-2; GA 61, 174). Del resto, prosegue Heidegger, la mancata comprensione dell'essenza autentica del soggetto (quale esserci, *Dasein*) da parte di Descartes è strettamente correlata al fraintendimento del fenomeno del mondo, ridotto a oggetto: la filosofia cartesiana risulta inadeguata a descrivere la portata ontologica della soggettività per ragioni metodologiche, ché Descartes, utilizzando una logica matematizzante, ha istituito un'ontologia di *meri* oggetti (un'ontologia grigia, come è stata definita¹⁸), dalla quale deduce la medesima realtà dell'io pensante. Heidegger accusa cioè Descartes di non aver definito ontologicamente la soggettività, qualificandola piuttosto in base ai caratteri degli enti del mondo naturale, considerato a sua volta formalmente:

«L'idea dell'essere come semplice-presenza permanente non solo è all'origine della determinazione estremistica dell'esser dell'ente intramondano e della sua identificazione col mondo in generale, ma impedisce inoltre che i comportamenti dell'Esserci siano considerati in modo ontologico adeguato. Si chiude così anche la via per vedere il carattere fondato di ogni apprensione sensibile e intellettiva e per comprenderle come possibilità dell'essere-nel-mondo. Cartesio intende l'essere dell'“Esserci”, alla cui costituzione fondamentale appartiene l'essere-nel-mondo, allo stesso modo dell'essere della *res extensa*» (ET, 124-5; GA 2, 130-131).

Descartes, in ultima istanza, non avrebbe colto la peculiarità dell'essenza umana quale essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*): l'attitudine teoretica della filosofia cartesiana avrebbe ridotto il carattere essenzialmente pratico del mondo (dell'oggettualità a-portata-di-mano – *Zuhandenheit*) alla mera sussistenza

¹⁷ Così, per esempio, essa viene assunta da J.-L. Marion, *L'ego et le Dasein*; cfr. anche R. De Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes*, cit.; L. Messinese, *Heidegger e la filosofia dell'epoca moderna. Un “inizio” della soggettività: Descartes*, Lateran University Press, Roma 2004.

¹⁸ Cfr. J.-L. Marion, *les Regulæ, Vrin*, Paris 1975.

oggettuale (*Vorhandenheit*), ovvero a oggetti-sotto-mano (*ständige Dingvorhandenheit*); il mondo cartesiano, scrive Heidegger, «è autenticamente ciò che permane perennemente. È ciò che la matematica conosce. Ciò che in un ente si rende accessibile *attraverso la matematica*, ne costituisce l'essere» (ET, 122; GA 2, 128).

Stando così le cose, Heidegger non tarda a stigmatizzare l'assenza di una tematizzazione dell'istanza del *mondo*, intesa nella sua alterità dal soggetto, nella filosofia cartesiana: il mondo non viene colto come ciò in cui l'essere umano è gettato, come ciò a cui il soggetto è – appunto – assoggettato: nel mondo, heideggerianamente, il soggetto si definisce e si trascende¹⁹, ché ivi l'esserci scopre un altro da sé, una «totalità di significatività» (ET, 187; GA 2, 202) di per sé irriducibile alla propria prospettiva, e quindi scopre il carattere della trascendenza (cfr. PF, 59; GA 24, 90):

«Il “mondo” è ciò che l'esserci incontra nella comprensione del proprio essere, e può incontrarlo solo perché esso è *altro-da-sé*. L'esserci può comprendere l'essere solo perché egli è, insieme, “parte” *dell'essere e l'altro dall'essere*»²⁰.

Del resto, afferma Heidegger,

«Bisognerà mostrare esplicitamente, che Cartesio non solo ha dato una determinazione ontologica difettiva del mondo, ma che la sua interpretazione e i relativi fondamenti hanno portato a saltare di pari passo tanto il fenomeno del mondo quanto l'essere dell'ente che si presenta innanzi tutto come utilizzabile all'interno del mondo» (ET, 122-5; GA 2, 128-131).

Descartes, secondo l'interpretazione heideggeriana, lungi dal tematizzare la relazione di appartenenza e irriducibilità che lega l'esserci al mondo, ha ridotto l'essere stesso della soggettività a uno degli oggetti di un mondo, per così dire,

¹⁹ Così, infatti, Heidegger in *Sein und Zeit*: «Ciò-in-cui l'Esserci si comprende preliminarmente nel modo del rimandarsi è ciò-rispetto-a-cui l'ente è lasciato preliminarmente venir incontro. *Il ciò-in-cui della comprensione autorimandantesi: in quanto è ciò rispetto-a-cui è lasciato venir incontro l'ente nel modo di essere dell'appagatività è il fenomeno del mondo*» (ET, 112; GA 2, 118).

²⁰ R. De Biase, *L'interpretazione heideggeriana di Descartes*, cit., p. 193. Circa il tentativo heideggeriano di ripensare il soggetto a partire dalla polemica verso il cartesianesimo, cfr. J.-F. Courtine, *Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger*, in «Les Études Philosophiques», LXXXVIII, 1 (2009), pp. 103-115; ma anche A. de Libera, *Sujet insigne et Ich-Satz. Deus lectures heideggériennes de Descartes*, in «Les Études Philosophiques», LXXXVIII, 1 (2009), pp. 85-101.

senza mondità, de-ontologizzato; non solo: egli ha preteso altresì di contrapporsi a tale altro da sé, tramite un «artificio» (PF, 59; GA 24, 90), ossia in maniera astratta ed esteriore, vale a dire nonostante la sostanziale omogeneità (matematica-oggettuale) con esso, originariamente presupposta.

«All'interno di questo orientamento ontologico, l'impostazione "critica" del problema trova come realtà semplicemente-presente innanzi tutto e unicamente certa solo la mera "interiorità". Dopo aver infranto il fenomeno originario dell'essere-nel-mondo, si cerca di gettare un ponte fra i suoi due tronconi che rimangono, il soggetto isolato e il "mondo"» (ET, 251; GA 2, 274).

In questo senso, secondo Heidegger, la realtà della natura considerata da Descartes si costituisce esattamente all'interno della relazione tra il soggetto, mancante di ogni spessore ontologico, e il mondo, affatto privo di mondità: una tale natura, pertanto, definendosi all'interno di tale relazione con il mondo, «risponde nell'esperimento sempre e soltanto a ciò che le si chiede» (PF, 47; GA 24, 71), e «viene concepita come *res extensa*» (NE, 670; GA 6/2, 166); la logica della *Mathesis* cartesiana rende cioè improponibile l'ideale di una natura autonoma, operando un esercizio di omologazione della natura ai propri canoni: «La moderna scienza naturale [si è costituita] in un'oggettivazione della natura condotta attraverso un progetto matematico» (PF, 308; GA 24, 457).

Occorre peraltro rilevare che il tema della natura, intesa quale orizzonte del tutto assente dalla speculazione filosofica di Descartes, diventa centrale nell'ultimo Heidegger, emergendo con forza – proprio in chiave anti-cartesiana – nei saggi *Die Zeit des Weltbildes* e in *Der europäische Nihilismus*. Del resto, dopo la *Kehre*, Heidegger sembra dedicare particolare attenzione al concetto di φύσις, facendone uno dei temi portanti della propria filosofia. In questo contesto, Descartes viene esplicitamente riconosciuto reo di aver de-naturalizzato la natura, facendone un oggetto logico-matematico. Secondo Heidegger, la φύσις, così come essa era stata concepita presso gli antichi Greci, viene ridotta, con Descartes, a un'unità misurabile, quantificabile, disponibile alla soggettività: «Oggetto della scienza della natura è la natura in quanto natura fisica, in quanto unità di un essere cosico (*dingliche Sein*) del tutto determinato» (II, 159; GA 17, 68 cfr. QC, 105 e 126; GA 41, 99 e 101); la φύσις viene allora pre-compresa all'interno di un esercizio di «oggettivazione dell'ente» che «si compie in un porre-innanzitutto che mira a portare davanti a sé ogni ente in modo tale che l'uomo possa esser sicuro, cioè certo dell'ente» (EI, 83-4; GA 5, 87).

Invero, la presa di posizione *contra* Descartes da parte di Heidegger testimonia altrettanto bene la (parziale) convergenza del concetto di natura heideggeriano, inteso quale orizzonte totalizzante e complessivo del tutto indipendente e irriducibile all'istanza della soggettività ($\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$) – anche assunta al modo del *Dasein* – con l'orizzonte del mondo descritto – in modo particolare in *Sein und Zeit* – quale “totalità di significatività”, e ancora in funzione anti-cartesiana. Non a caso, nell'opera del 1927, Heidegger aveva presentato diverse accezioni di ‘natura’, e pur privilegiando (per criticarla) l'accezione moderna, cartesiana del termine, nella sua riduzione all'oggettualità della *res extensa*, era pervenuto a un senso di ‘natura’ trascendente l'essere umano – la «natura in generale». Se da un lato, cioè, Heidegger aveva affermato che «la “natura” che ci “circonda” è certamente un ente intramondano» (ET, 256; GA 2, 282), dall'altro aveva descritto la natura come «ciò che «resta incomprensibile come ciò che “vive e tende”, ciò che ci assale, che ci cattura come paesaggio» (ET, 93; GA 2, 95). Al contrario, rileva l'autore di *Sein und Zeit* in un secondo momento, con Descartes, la natura viene intesa *esclusivamente* quale oggetto manipolabile tecno-logicamente, perdendo ogni autonomia e alterità. Descartes interpreta cioè «le categorie della “natura”» come assoggettabili alla «tecnica meccanica» (NE, 598; GA 6/2, 76), e la stessa $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, «rimessa all'evidenza dell'essere, appare ovunque come l'oggetto della tecnica» (SN, 235; GA 5, 256). Del resto, l'elemento decisivo per la scienza matematizzante cartesiana, che riduce la natura a mero oggetto,

«non consiste né in una considerazione più alta dell'osservazione dei “fatti”, né nell'“impiego” della matematica nella determinazione dei processi naturali, ma nel progetto matematico della natura stessa. Questo progetto scopre preliminarmente una semplice-presenza permanente (materia) e apre l'orizzonte per la considerazione dominante dei suoi momenti costitutivi quantitativamente determinabili».

Di conseguenza, puntualizza Heidegger,

«per quanto unilaterale e, per più di un aspetto, insufficiente, l'interpretazione della “natura” come *res extensa*, se pensata a fondo in relazione al suo contenuto metafisico e commisurata all'ampiezza metafisica del suo progetto, è nondimeno quel primo passo risoluto con il quale diventano metafisicamente possibili la tecnica meccanico-motrice dell'età moderna e, con essa, il nuovo mondo e la sua umanità» (NE, 670; GA 6/2, 165).

In ultima analisi, secondo la lettura heideggeriana, la φύσις sarebbe stata resa da Descartes «predicibile e quindi dominabile» (NE, 689; GA 6/2, 188). Essa avrebbe definitivamente smarrito il proprio carattere *ab origine* differente dall'essere umano, venendo meno quale orizzonte in grado di accogliere e determinarne l'essenza: dopo Descartes, «ogni investigazione deve muoversi entro questo progetto fondamentale della natura. [...] Così lo studio dei fatti nel dominio della natura si risolve nella formulazione e nella verifica di regole e di leggi» (EI, 75-6; GA 5, 79-80); la φύσις, dunque, viene tradotta semplicemente nei termini del «dominio generale di ciò che è teoretico», il quale tende «a deformare (*verunstaltet*) la problematica genuina» (DF, 91; GA 56/57, 87). D'altro canto, l'attitudine teoretica della soggettività si esprime in una logica che, lungi dall'averne una sporgenza verso l'altro da sé, verso la realtà delle cose stesse, de-realizza tutto ciò che incontra, riflettendosi in essa. In questo senso, secondo Heidegger, lo stesso soggetto cartesiano, tramite la propria *cogitatio*, risulta impossibilitato a conoscere l'altro da sé: esso resta ingabbiato nella propria riflessività, non potendo che pensare se medesimo:

«Il fondamento della verità è il rap-presentare, cioè il “pensare” nel senso dell'*ego cogito*, ossia del *cogito me cogitare*. La verità come rappresentatezza dell'oggetto, l'oggettività, ha il suo fondamento nella soggettività, nel rap-presentare che si rappresenta; ma questo, perché il rappresentare stesso è l'essenza dell'essere» (NE, 724; cfr. II, 285; GA 17, 132).

Ritrovando soltanto se stesso in tutto ciò che incontra, l'*ego cogito* cartesiano risulta impossibilitato a esperire una forma «non reificata» (ET, 65; GA 2, 61) di natura, la quale perde irrimediabilmente il proprio carattere di «sacro caos» (PH, 76; GA 4, 65); pertanto, secondo Heidegger, con Descartes si realizza il «più immane attacco dell'uomo nei confronti della natura» (S, 177; GA 89, 139).

3. *La nozione di natura nella filosofia di Descartes*

Occorre adesso comprendere se e in che misura la nozione di natura, nella filosofia cartesiana, risulti, di fatto, vittima di un tale attacco immane, riducendosi a oggetto (logico-matematico) derealizzato. Per svolgere tale accertamento, procederò dapprima individuando alcune definizioni di 'natura' presentate da Descartes in contesti diversi della propria opera, confrontandole tra loro in un secondo momento.

Una delle prime definizioni cartesiane di natura si trova ne *Le monde, ou traité de la lumière*²¹. Ivi, Descartes, al fine di chiarire quali siano le leggi di natura che regolano la costituzione del nostro universo, quale può essere esaminato scientificamente, descrive un mondo immaginario, servendosi di una *finzione*, di una *favola*: egli ipotizza l'esistenza di una materia del tutto indeterminata, di un *caos*, «il più confuso e il più imbrogliato che i poeti possano descrivere» (*B Op II*, 255; cfr. anche *B Op I*, 75-7), creato e conservato dall'azione divina²², definendolo “natura”:

«Innanzitutto, per natura non intendo qui una qualche dea o qualche altro tipo di potenza immaginaria, ma mi servo di questo termine per designare la stessa materia, in quanto la considero con tutte le qualità che le ho attribuito, comprese tutte assieme, e a condizione che Dio continui a conservarla nello stesso modo in cui l'ha creata. Infatti, dal solo fatto che continua in tal modo a conservarla, consegue necessariamente che nelle sue parti devono esserci parecchi cambiamenti che – non potendo, mi sembra, essere propriamente attribuiti all'azione di Dio per il fatto che essa non muta – io attribuisco alla natura. E le regole secondo cui si producono questi cambiamenti, le chiamo leggi della natura» (*B Op II*, 255-7, AT XI, 37, 1-11).

Di fatto, Descartes afferma che la natura non è altro che la materia che Dio ha creato quale puro *caos* ordinato da leggi. La natura emerge come istanza in cui il disordine risulta in grado di «districarsi da sol[o]» (*B Op II*, 255; AT XI, 36, 21), ché l'assetto che Dio le ha imposto è caotico, e tuttavia in grado di disporsi «in un così buon ordine da assumere la forma di un mondo perfettissimo» (*B Op II*, 253; AT XI, 35, 2).

Peraltro, occorre notarlo, secondo il Descartes de *Le monde*, l'azione creatrice/conservatrice di Dio è contraddistinta dall'attributo dell'immutabilità, ché Dio viene detto infinito poiché immutabile – «Dio – il quale, come tutti devono sapere, è immutabile – agisce sempre nella stessa maniera» (*B Op II*, 257; AT XI, 38, 2).

Da tali considerazioni, possiamo dunque ricavare facilmente alcune preziose indicazioni circa la nozione di natura:

²¹ Un esame tematico del significato che la nozione di natura assume nelle opere di fisica cartesiana è stato condotto da D. Garber, *Descartes's Metaphysical Physics*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1992.

²² Sul nesso tra creazione e conservazione, cfr. *B Op I*, 77 (AT VI, 45, 5-16); 745-747 (AT VII, 48, 6-50, 8); 823-825 (AT VII, 108, 7-109, 15); 899-901 (AT VII 164, 25-166, 18); 1727 (AT VIII-1, 13, 1-11) 1805-1807 (AT VIII-1, 61, 1-62).

1. la natura, o materia, o *caos*, di per sé disordinata, riceve l'ordine da Dio, inteso quale realtà infinita e immutabile; la realtà che l'ordinamento divino rende possibile coincide con la realtà del *caos*, nella misura in cui l'ordine stabilito da Dio non *si aggiunge* alla natura disordinata, essendo *immanente* a quest'ultima.
2. Inoltre, la natura, quale orizzonte in cui ordine e disordine coesistono, emerge come inclusiva della contraddizione, del mutamento, del divenire – i quali, secondo il Descartes de *Le monde*, non riguardano la natura divina, infinita ma altresì immutabile. D'altronde, le stesse leggi di natura indicate da Descartes non si oppongono banalmente ai mutamenti, ma li rendono possibili, essendo le “regole secondo cui si producono”.
3. Non a caso, la nozione di natura tematizzata nell'opera cartesiana di fisica risulta individuata tramite un esercizio non meramente teoretico, non riducendosi a oggetto del solo sapere scientifico: essa coincide con la natura quale può essere descritta *e* in termini matematici *e* in termini poetici. L'immaginazione poetica e quella scientifica, in questo senso, individuano una medesima definizione di natura.
4. Pertanto, la natura descritta da Descartes ne *Le monde* non è rappresentabile *in toto* all'interno della comprensione umana, avendo un'estensione che (almeno quantitativamente) ne sopravanza le capacità: essa è creata da un Dio infinito e, in quanto tale, cade ben oltre le possibilità umane di comprenderla, e dunque «è molto più verosimile, ed è molto più in nostro potere, prescrivere limiti all'azione del nostro pensiero che non alle opere di Dio [sc. Quali la natura]» (*B Op II*, 251, AT XI, 33, 3).

Tuttavia, nelle *Meditationes de prima philosophia*, il concetto di natura riceve delle specificazioni ulteriori: ivi Descartes avanza una definizione di natura analoga – anche se niente affatto sovrapponibile – a quella avanzata ne *Le monde*, dichiarando che la natura coincide con Dio stesso, ovvero con la totalità ordinata del creato. «Per natura in generale non intendo null'altro che Dio stesso, o la coordinazione che Dio ha stabilito tra le cose create» (*B Op I*, 787; AT VII, 80, 16-20). Anche nelle *Meditationes*, la natura si palesa quale orizzonte complessivo del creato e, come ne *Le monde*, essa emerge quale prodotto creato e conservato da Dio mediante un unico atto. La natura risulta cioè la totalità dell'universo creato che perdura in virtù dell'azione divina, dalla quale riceve una

forma di ordine. Eppure, diversamente da quanto proposto nella propria opera di fisica, Descartes, nel 1641, non si limita a sostenere che la natura sia un prodotto divino, affermando piuttosto che essa coincide con “Dio stesso”.

Invero, il diverso ruolo che Dio svolge in relazione alla definizione cartesiana di natura, ne *Le monde* e nelle *Meditationes*, risulta sintomatico delle differenti definizioni con cui Descartes descrive la natura divina nelle due opere. Il Dio descritto da Descartes nelle *Meditationes* e quello presente ne *Le monde* differiscono cioè notevolmente poiché il primo, diversamente dal secondo, complica o, comunque mette in discussione, il binomio “infinità/immutabilità” assunto da Descartes nella propria opera di fisica.

D’altro canto, una dissociazione tra l’istanza dell’immutabilità e quella dell’infinità era stata tematizzata da Descartes ben prima de *Le monde*, ossia nel 1630, in una serie di lettere rivolte a M. Mersenne, allorché il filosofo francese aveva esposto la dottrina passata alla storia come teoria sulla libera creazione delle verità eterne da parte di Dio. Tale teoria, del tutto ignorata ne *Le monde*, sarebbe stata invece parzialmente ripresa nelle *Meditationes*.

Ora, senza ripercorre la lunga serie di aporie che accompagnano le diverse trattazioni cartesiane di Dio ne *Le monde*, nelle lettere del 1630 e nelle *Meditationes*²³, mi limiterò a rilevare le loro differenze principali, al fine di chiarire meglio la natura del Dio che, nel 1641, viene definito identico alla natura.

— Se ne *Le monde* Descartes definisce Dio essenzialmente infinito poiché immutabile, ciò che qualifica l’essenza infinita di Dio nello scambio epistolare con Mersenne del 1630 è l’attributo dell’infinita onnipotenza, il quale non si riduce affatto a quello dell’immutabilità. Non a caso, la prima delle epistole rivolte a Mersenne sulla teoria della libera creazione delle verità eterne si conclude con un dialogo piuttosto oscuro che Descartes inscena con se stesso, al

²³ Il rapporto tra la descrizione cartesiana di Dio nelle lettere del 1630, rispetto alla libera creazione delle verità eterne, e quella avanzata nelle *Meditationes* ha diviso da sempre gli interpreti cartesiani; per una rassegna sullo stato dell’arte in proposito, cfr. D. Kambouchner, *Le Méditations métaphysiques de Descartes*, PUF, Paris 2005, in part. pp. 307-328, e più recentemente A. Gatto, *René Descartes e il teatro della modernità*, Inshibboleth, Roma 2015, in part. pp. 161-174. Peraltro, sostenendo una continuità (almeno sul piano teoretico) tra le considerazioni cartesiane del 1630 e quelle del 1641, rispetto alla portata dell’incertezza della verità cui l’uomo può giungere, non sto affermando che il Dio libero creatore delle verità eterne descritto da Descartes a Mersenne per via epistolare *corrisponda sic et simpliciter* al Dio onnipotente delle *Meditationes*, ma, più modestamente, che l’una figura sia comprensibile in correlazione all’altra (cfr. A. Gatto, René Descartes, cit., p. 242), con i paradossi che da ciò conseguono.

termine del quale il filosofo francese sembra enfatizzare l'attributo dell'onnipotenza a discapito di quello dell'immutabilità divina, ch  Dio potrebbe *eventualmente* mutare quanto creato: «Se Dio avesse stabilito queste verit , potrebbe cambiarle come fa un Re con le sue leggi. [...] Possiamo esser sicuri che Dio pu  fare tutto quel che noi possiamo comprendere, ma non che non possa fare quello che non possiamo comprendere» (B30, 147; AT I, 146, 5).

— Ma ancora: nella misura in cui, cartesianamente, il Dio libero creatore delle verit  eterne potrebbe mettere in discussione le verit  da lui stesso create, Egli risulta affatto trascendente il dominio veritativo della logica e della matematica – ossia della medesima *Mathesis* descritta dallo stesso Descartes nelle *Regul  ad directionem ingenii*. Com'  stato rilevato, la dottrina del 1630 «contraddice palesemente la teoria della conoscenza delineata nelle *Regul *, senza che tra di esse possa essere individuata alcuna forma di conciliazione»²⁴. In effetti, Descartes, confessa a Mersenne di aver identificato delle verit  *metafisiche*, relative all'essenza e alla creazione di Dio, che «si possono dimostrare in un modo che   pi  evidente delle dimostrazioni della geometria»; di conseguenza, egli afferma che «le verit  matematiche, che voi chiamate eterne, sono state stabilite da Dio e ne dipendono interamente, come fanno tutte le restanti creature» (B30, 147; AT I, 145, 5).

Il metodo matematico, assunto da Descartes quale strumento espositivo della sua *Mathesis universalis*, la quale riduce la realt  dell'intera natura a un insieme di conoscenze oggettive (ordinate e misurate), risulta allora ridimensionato, ch  messo in discussione dallo stesso Dio che, essendone il creatore, dovrebbe garantirne il fondamento: Dio «  stato tanto libero di fare che non fosse vero che tutte le linee tirate dal centro alla circonferenza fossero uguali quanto di non creare il mondo» (B32, 153; AT I, 152, 14-15). Il mondo della natura, da questo punto di vista, risulta cartesianamente assoggettato all'infinita potenza di Dio, che ne rende impossibile una definizione matematica.

  probabilmente per tale ragione che Descartes, pur avendo presentato la teoria sulla libera creazione delle verit  eterne a Mersenne al fine di garantire una fondazione alla propria fisica, ne *Le monde* tacer  *sic et simpliciter* tale dottrina: assumendo l'esistenza di un Dio libero creatore delle verit  eterne, risulterebbe infatti problematica ogni asserzione sulla natura creata, persino quella sul suo disordine, ch  essa trascenderebbe tanto l'immaginazione dei poeti quanto la

²⁴ J.-L. Marion, *Questions cartésiennes III*, cit., pp. 58 ss..

conoscenza dei matematici (B30, p. 147; AT VII, 145, 7-8). Descartes ne *Le monde*, esclude cioè l'eventualità di un'infinita onnipotenza divina, associando l'orizzonte del mutamento, del disordine, alla natura creata e sostenuta da un Dio immutabile, il quale la rende comprensibile (secondo certi limiti).

Nondimeno, la questione relativa alla dottrina sulla libera creazione delle verità eterne non si chiude con il silenzio cartesiano de *Le monde*. Difatti, nelle *Meditationes*, il filosofo francese ritorna su alcune delle tesi emerse ragionando sulla teoria del 1630, seppure ne disinnesci le conclusioni più eversive: nell'opera del 1641, per esempio, Descartes avvicina l'essenza infinita di Dio al mutamento (come suggerivano le epistole del '30, diversamente da *Le monde*), e tuttavia la iscrive all'interno di un contesto analogo a quello che, ne *Le monde*, lo caratterizzava immutabile. Egli descrive la trascendenza di un Dio infinito poiché onnipotente (come nelle lettere del '30) e al contempo immutabile (come ne *Le monde*), riproponendo, in maniera tutt'altro che dissimulata, la tesi circa la radicale trascendenza di Dio quale libero creatore delle verità eterne: «A chi presti attenzione all'immensità di Dio è manifesto che non ci può essere assolutamente nulla che non dipenda da lui: [...] nessun ordine, nessuna legge, o nessuna ragione di vero e di buono» (*B Op I*, 1229; AT VII, 435, 17-19)²⁵. L'essenza divina, afferma Descartes nel '41, risulta immensa, e dunque Dio, nella sua stessa immutabilità, trascende incommensurabilmente la realtà umana – confinata al di qua del mutamento.

Ebbene, la natura descritta nelle *Meditationes* coincide esattamente con un tale Dio trascendente: essa risulta incomprensibile, al pari dell'essenza divina, assumendo la forma di una totalità che la razionalità umana non può comprendere. Coincidendo con un Dio infinito e incomprensibile, trascendente la *ratio veri* e la *ratio boni*, la natura emerge cioè quale istanza irriducibile al dominio (epistemo-logico) dell'oggettivazione.

Da tutto ciò si può evincere quanto segue: nelle *Meditationes*, la nozione di natura (=Dio) supera le capacità epistemologiche del soggetto, poiché accoglie il mutamento e la contraddizione come ne *Le monde*, ma esattamente in quanto coincidente con l'essenza divina. Del resto, Descartes, nel '41, ammette *expressis verbis* l'impossibilità di una conoscenza oggettiva e adeguata della natura divina

²⁵ Cfr. in particolare, *B Op I*, pp. 1185-1187 (AT VII, 380, 1-10); 1225-1227 (AT VII, 431, 20-433, 8) e 1229-1231 (AT VII, 435, 17-436, 19). Una panoramica generale sulla ripresa cartesiana delle teorie del 1630 nelle opere successive è offerta in J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris 1981, pp. 270-271.

(coincidente con la natura in senso lato), ch  l'infinit  di Dio supera la conoscenza umana; pertanto, in *Meditatio III*, egli afferma che la realt  oggettiva dell'idea dell'infinito in cui Dio consiste – ossia, la realt  dell'infinito in quanto presente, come oggetto, nell'idea – non pu  essere considerata infinita, ma al massimo pi  che finita²⁶, e dunque inadeguata a descrivere l'essenza di Dio. L'idea che ne definisce la trascendenza ha cio  semplicemente «pi  realt  obiettiva di quelle attraverso le quali mi vengono fatte vedere delle sostanze finite» (*B Op I*, 735; *AT VII*, 40, 16). Ma non solo: replicando ai propri obiettori, Descartes riaffermer  la trascendenza divina della conoscenza umana, ammettendo che «non comprendiamo tutto ci  che in essa   intelligibile [...]. Dio non pu  essere afferrato dalla mente umana» (*B Op I*, 831; *AT VII*, 114, 1). In ultima analisi, essendo “la natura null'altro che Dio stesso, o la coordinazione che Dio ha stabilito tra le cose create”, essa si confonder  con la stessa essenza divina, assumendo le sembianze di un'infinit , di una totalit  incomparabilmente superiore all'oggettivazione chiara e distinta delle potenzialit  gnoseologiche del soggetto: non pu  cio  essere compreso “tutto ci  che in essa   intellegibile”, e dunque la natura ricusa la concettualizzazione umana soggettiva.

D'altro canto, il paradosso insito nella nozione di natura, legato alla trascendenza divina, ricade inevitabilmente sulla soggettivit  tematizzata da Descartes: il soggetto che emerge cio  in contrapposizione all'essenza di un Dio trascendente assume le sembianze di una realt  finita che risalta e si de-finisce nella differenza dalla natura infinita di Dio (*B Op I*, 741; *AT VII*, 46, 1).

Per esempio, nel 1641, l'esistenza dell'*ego* viene enunciata da Descartes nel corso della seconda giornata meditativa (*B Op I*, 713 ss.; *AT VII*, 25, 4, ss.), dopo aver ammesso, in *Meditatio I*, l'eventualit  dell'onnipotenza divina, e quindi l'ipotesi di un'incertezza onto-epistemologica pervasiva (*B Op I*, 707; *AT VII*, 21, 1): l'*ego* viene dunque presentato da Descartes dopo aver considerato la possibilit  di poter conoscere, come principio certo, «proprio questo, che nulla   certo» (*B Op I*, 713; *AT VII*, 25, 9). In una parola, l'*ego* non viene assunto da Descartes quale semplice certezza non inficiata dall'errore, ma esattamente dopo aver rilevato la pervasivit  di quest'ultimo (*B Op I*, 713; *AT VII*, 25, 11-18).

Tuttavia, la soggettivit  descritta da Descartes nelle *Meditationes* non rivela una natura finita soltanto al cospetto del *Deus qui potest omnia* descritto in

²⁶ A proposito dello statuto e del potere “rappresentativo” dell'idea di Dio cartesiana, cfr. I. Agostini, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Le Monnier-Mondadori, Milano-Firenze, 2010.

Meditatio I come entità infinitamente onnipotente (e non immutabile), in grado di rendere incerta ogni certezza o realtà creata. Lo stesso Dio verace introdotto nelle *Meditationes III-V* (infinito, nel senso dell'onnipotenza e dell'immutabilità), garante della certezza della *cogitatio* umana, continua a rimarcare la finitezza dell'*ego cogito*, a mostrare la «fragilità» delle creature (*B Op I*, 762; *AT VII*, 62, 20), ovvero che l'*ego* «è finito» (*B Op I*, 741; *AT VII*, 45, 17). Descartes continuerà a ribadire la precarietà della condizione umana persino nelle ultime battute delle sue *Meditationes*, rilevando, in conclusione dell'opera, che «si deve ammettere che la vita umana è sovente esposta ad errori sulle cose particolari, e si deve riconoscere la fragilità della nostra natura» (*B Op I*, 799; *AT VII*, 90, 10-13). L'*ego*, nelle *Meditationes*, assume consistenza ontologica a partire dalla propria finitezza, dalla fragilità che lo caratterizza; non a caso, durante la seconda giornata meditativa, l'enunciazione della sua esistenza non solo non presuppone l'istanza della *cogitatio*, ma non la menziona affatto (almeno non immediatamente)²⁷. L'*ego* cartesiano si limita a constatare di esistere, trovandosi in una situazione di incertezza epistemologica in quanto entità onticamente finita.

Stando così le cose, sembra lecito concludere che Descartes, lungi dal ricusare una tematizzazione ontologica dell'*ego*, abbia descritto precipuamente l'ontologia della sua finitezza, la quale si costituisce a partire dal riconoscimento dell'altro da sé (Dio, natura). La stessa *cogitatio* dell'*ego* (finito) risulta limitata *ab origine*: essa, in quanto creata da un Dio che la rende *fragile* e soggetta a molteplici errori, non soltanto non comprende la natura divina o la sua azione creatrice, confessando più radicalmente di non avere idea adeguata di alcunché, ovvero «di alcuna altra cosa per quanto piccola» (*B Op I*, 1167; *AT VII*, 365, 4-5). La logica della *cogitatio* cartesiana non può avanzare alcuna pretesa apodittica o costruttivista, scoprendosi fallibile, esposta all'oscurità e alla confusione altrettanto bene che alla chiarezza e alla distinzione. Non a caso, afferma Descartes nelle *Meditationes*, l'*ego cogito* non si esaurisce nell'intellezione di idee chiare e distinte, ma dispone di diverse istanze psichiche, alcune delle quali testimoniano la sua unione al corpo: esso si scopre dunque portatore di

²⁷ A tal proposito, Marion ha sottolineato come l'istanza cogitativa, nella formulazione cartesiana dell'esistenza dell'*ego* delle *Meditationes*, risulti del tutto marginale rispetto all'insistenza ontologica con cui Descartes ne qualifica lo statuto. In effetti, nell'opera del 1641, diversamente che nel *Discours* o nei *Principia*, Descartes non afferma "*cogito, ergo sum*", ma più semplicemente "*ego sum, ego existo*" (cfr. *Questions cartésiennes III*, cit., p. 144).

sensazioni e di immaginazioni – di percezioni oscure e confuse; l'*ego cogito* è cioè «una cosa che dubita, intende, afferma, nega vuole, non vuole, immagina, inoltre, e sente» (*B Op I*, 719; *AT VII*, 28, 16-18): manifestando la propria impossibilità a rivolgersi esclusivamente a ciò che è chiaro e distinto, esso deve ammettere che la «[propria] natura non è onnisciente» (*B Op I*, 792; *AT VII*, 84, 3-4), e che dunque è necessario constatare «gli errori ai quali [essa] è esposta» (*B Op I*, 799; *AT VII*, 90, 12).

In ultima istanza, rilevando l'*infirmetas* della realtà dell'*ego* e del suo intero bagaglio epistemo-logico, Descartes non può che dichiarare «d'essere stato fatto di natura tale da sbagliare talvolta» (*B Op I*, 773; *AT VII*, 70, 5). Differenziandosi dall'essenza infinita di Dio, dalla sua natura trascendente che coincide con la stessa natura "in generale", l'*ego* tematizzato nelle *Meditationes* assume le sembianze della parte rispetto al tutto, ovvero riconosce la particolarità della propria natura: «Per natura mia *in particolare* [non deve intendersi] altro che il complesso di tutto ciò che [ci] è stato accordato da Dio» (*B Op I*, 787; *AT VII*, 80, 19-20). Il soggetto umano deve prendere atto della propria «natura di parte all'interno dell'Universo» (*B Op I*, 755; *AT VII*, 56, 6-7), non potendo che definirsi nella relazione di alterità rispetto a un Dio che rimarca la finitezza e la fallibilità della sua esistenza come della sua logica.

4. Conclusioni

Alla luce di quanto detto, sembra evidente che, diversamente da quanto suggerito da Heidegger, la natura, nel pensiero cartesiano, non assuma affatto le sembianze dell'oggettività naturale, ottenuta tramite un esercizio logico astrattivo a opera di un soggetto che si confonde con essa; cartesianamente, il significato precipuo, e per ciò stesso teoretico di natura, trascende il dominio della *res extensa* in quanto contrapposta alla *cogitatio* dell'*ego* (inteso come *res*). Difatti, la stessa logica matematica che orienta la *cogitatio* dell'*ego* appare del tutto impossibilitata a restituire conoscenze adeguate, decretando la fallibilità del pensiero umano: il tentativo di definire gli oggetti matematicamente, ossia di istituire un piano di oggettualità nella natura, a partire dall'esercizio della *Mathesis*, risulta limitato, ché continuamente esposto al rischio della propria fallibilità.

Nel pensiero cartesiano, al contrario, la natura si rivela identica all'essenza di Dio, e quindi trascendente il dominio dell'oggettivazione egologica, differendo

dalla realtà del soggetto e, altresì, dalla realtà di quel mondo che il soggetto vorrebbe determinare oggettivamente. D'altronde, i caratteri di infinità, incomprendibilità e trascendenza che Descartes attribuisce a Dio, stante l'identità tra l'essenza divina e la nozione di natura (assunta nel suo senso più ampio e complessivo), ricadono su quest'ultima per proprietà transitiva: la natura cartesiana rappresenta quella forma di totalità che coincide con Dio stesso e che risulta irriducibile all'orizzonte onto-epistemologico a partire da cui il soggetto egologico umano vorrebbe definirla. In altri termini, essa trascende il dominio del soggetto, il quale, definendosi ontologicamente (contrariamente a quanto Heidegger suggeriva) nella propria differenza dalla natura, quale realtà finita, ne ammette l'alterità.

Da questo punto di vista, il progetto cartesiano della *Mathesis*, lungi dal depauperare la consistenza della realtà naturale, risulta esso stesso esposto al fallimento, e il medesimo tentativo di forgiare un'umanità "signora e padrona" della natura risulta destinato a rimanere un ideale: il soggetto umano, cartesianamente, non può che *ambire* a un possesso della natura, non potendolo di fatto realizzare; l'essere umano tenta cioè di essere "come signore e dominatore della natura", non potendo mai esserlo appieno, al di là di un'approssimazione analogica²⁸.

In ultima istanza, la nozione di natura, nel pensiero di Descartes, non si esaurisce – heideggerianamente – in una dimensione onticamente oggettuale e logicamente oggettiva, bensì resiste a ogni tentativo di conquista da parte dell'uomo, coincidendo con quanto "la mente umana non può afferrare": la natura cartesiana, non diversamente da quella tematizzata da Nietzsche, appare allora come un «caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza e sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre [...] nature umane»²⁹, ovvero nella forma dell'alterità più impenetrabile alla logica del soggetto, il quale, non può che

²⁸ Del resto, lo stesso sapere pratico che Descartes, alla fine del *Discours* (cfr. *B Op* I, 97; AT VII, 62, 1), evoca quale destinazione della riflessione filosofica, rendendo capace una dominazione della natura, non soltanto *non* coincide l'attitudine teoretica e matematizzante a contemplare la realtà riducendola a oggetto (suggerendo una prassi diversa), ma assume valenza euristica, esprimendo nient'altro che l'intenzione del soggetto di dominare una natura che, in questo stesso atto intenzionante, sfugge continuamente

²⁹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 137.

«falsificarla»³⁰, alterarla, allorché volesse ridurla al dominio dell'oggettività chiara e distinta.

La natura descritta da Descartes e Nietzsche, in effetti, non può essere costretta all'interno di un perimetro logico metafisico che la riduce a oggetto per un soggetto – concepito esso stesso oggettivamente – poiché, non lasciandosi affatto «assimilare»³¹ a quest'ultimo, essa ne differisce a tal punto da rendere impensabile qualsiasi tipo di sforzo fondazionale e di astrazione metafisica da parte sua.

Invero, occorre precisarlo, la sottrazione di Descartes alle polemiche di Heidegger rispetto alla nozione di natura non vuole suggerire, né esplicitamente né implicitamente, una forma di analogia tra le dottrine cartesiane e heideggeriane. In effetti la natura tematizzata da Descartes, su questo allineato a Nietzsche non coincide affatto con la φύσις considerata da Heidegger, intesa quale totalità coincidente con l'essere stesso, differente dal medesimo *Dasein* umano e dal suo *Verstehen*: stante la reale e assoluta alterità tra il dominio (oggettivo e oggettivante) del soggetto e la natura (secondo Descartes identica a Dio), l'istanza della natura nietzscheana e cartesiana risulta impossibilitata a dirsi semplicemente “differente” dal soggetto stesso. Vale a dire: Descartes, e Nietzsche dopo di lui, diversamente da Heidegger, rinunciano a definire il soggetto nei termini della differenza dall'altro da sé, ben consapevoli che una forma reale di alterità e di trascendenza impedisce non soltanto la definizione della relazione “omologante” onto-teo-logica, di tipo metafisico, ma anzitutto la determinazione della relazione di differenza, ossia la relazione di differenza in forma determinata: Descartes e Nietzsche si sforzano di pensare un'alterità assoluta, effettivamente altra dalla determinazione antropologica (e altresì da quella che lo determina come differente). Se la natura (=Dio), in Descartes, non si definisce soltanto differente dal soggetto, bensì lo costringe a definirsi semplicemente una sua parte, allora una tale relazione di alterità non può che risultare qualificata da un'antinomia irriducibile, ma al contempo ineludibile.

Irriducibile: stante una simile aporia, il soggetto egologico, nella sua individualità, risulta impossibilitato a definire (alcun tipo di rapporto con) la natura, intesa quale altro da sé. *Ineludibile*: la natura (=Dio), in quanto irriducibile alla prospettiva della soggettività, risulta preservata, nella propria

³⁰ *Ivi*, p. 261.

³¹ *Ivi*, p. 140.

alterità dal soggetto, esattamente nel tentativo soggettivo (fallimentare logicamente) di definirla, ch  l'impossibilit  che il soggetto definisca l'altro da s  (Dio o natura in generale) coincide con l'impossibilit  che una tale alterit  venga determinata.

Alla luce di una simile antinomia, nondimeno, appare evidente che la filosofia di Descartes mira a tematizzare una relazione tra soggetto e natura tale per cui la soggettivit , pur non potendo mai esperire la natura, emerge come l'unica prospettiva in grado di (non) determinarla, sperandone per ci  stesso la reale alterit : il cartesianesimo, da questo punto di vista, si presenta come il tentativo di definire la natura (nella sua trascendenza) senza trascendere il soggetto stesso. A quest'ultimo   affidato l'onore e l'onere di custodirne responsabilmente l'alterit .