

# GLI AVVERSARI DI DESCARTES. PEDRO DA FON- SECA E I CONIMBRICENSIS SULLE VERITÀ ETERNE E LA POTENZA DIVINA

ALFREDO GATTO

La convinzione che la teoria cartesiana sulla natura creata delle verità eterne – presentata, per la prima volta, in tre lettere indirizzate a Marin Mersenne nella primavera del 1630<sup>1</sup> – debba essere considerata come una presa di posizione critica nei confronti della tradizione precedente costituisce ormai un punto fermo dell'indagine storica e filosofica. A questo proposito, Timothy J. Cronin<sup>2</sup> e Jean-Luc Marion<sup>3</sup> hanno ritrovato nella lettera del 6 maggio 1630 un preciso riferimento ad un passaggio delle *Disputationes Metaphysicae*<sup>4</sup> del gesuita spagnolo Francisco Suárez. Rispondendo a Mersenne, Descartes precisa che, per quanto concerne le verità eterne, esse «sono vere e possibili soltanto perché Dio le conosce come vere e possibili, e non, al contrario, che sono conosciute come vere da Dio quasi fossero vere indipendentemente da lui»; «non bisogna dunque

---

<sup>1</sup> DESCARTES 2005, 139-155.

<sup>2</sup> CRONIN 1966.

<sup>3</sup> MARION 1981.

<sup>4</sup> SUÁREZ 1861.

dire», conclude il filosofo francese, che «*se Dio non esistesse, queste verità sarebbero comunque vere*<sup>5</sup>».

Ora, se prestiamo attenzione al testo originale<sup>6</sup>, possiamo notare come Descartes passi improvvisamente dal francese al latino. Questa scelta, anziché essere il risultato di una decisione meramente stilistica, chiama in causa un passo tratto dalla *Disputatio XXXI*<sup>7</sup> del teologo di Granada. Benché i due testi siano accomunati da una chiara assonanza lessicale, questa affinità esteriore nasconde, in verità, un'essenziale divergenza. L'implicito richiamo al pensiero del gesuita, infatti, è presentato con una negazione che, invertendo il significato attribuitogli da Suárez, conferma, in termini positivi, le linee guida della riflessione che Descartes sta iniziando a delineare. Richiamandosi in modo consapevole ad un passaggio delle *Disputationes*, pertanto, Descartes intende portare alla luce la distanza che lo divide dal pensiero suáreziano.

La posizione di Suárez, così come è delineata dal filosofo francese, considera le verità eterne non solo indipendenti da Dio, ma a tal punto necessarie da imporsi a dispetto della Sua stessa esistenza. Tali verità non sono quindi vere perché conosciute da Dio, trovando nel Suo intelletto la condizione ultima della loro possibilità, ma saranno conosciute da Dio proprio perché vere, ossia perché in possesso, già da sempre, e in virtù della loro stessa natura, di un'intrinseca necessità. Per assurdo, anche se Dio non esistesse, la loro asso-

---

<sup>5</sup> DESCARTES 2005, n. 31, 151 (Il corsivo è nel testo).

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, 150: «Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum veræ aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint veræ*».

<sup>7</sup> Cfr. SUÁREZ 1861, disp. XXXI, s. 12, n. 40, 295: «Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt, alioqui reddi posset ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras».

luta necessità non verrebbe dunque meno, non dipendendo dalla potenza e dalla volontà divine.

Simili presupposti implicano per Descartes un totale stravolgimento del corretto modo di pensare la natura divina. La riflessione cartesiana sullo statuto liberamente creato delle verità eterne, interessata a dimostrare l'assoluta dipendenza che ogni creatura patisce dinanzi alla volontà onnipotente di Dio, è perciò in radicale contrasto con le premesse all'opera nella *ratio* suáreziana.

Accantonando in questa sede un'indagine sulla posizione del gesuita spagnolo circa il problema dell'analogia, certamente connessa al problema in esame ma già oggetto di molti studi<sup>8</sup>, vorremmo soffermarci sulle posizioni di un autore che, pur appartenendo al *milieu* culturale che ha caratterizzato gli studi di Descartes nel collegio gesuita di La Flèche, viene raramente chiamato in causa in rapporto alla "reazione" cartesiana<sup>9</sup>. Il filosofo francese, infatti, quando rivendica per le verità eterne uno *status* contingente e principiato, non si sta limitando a prendere le distanze dal solo *Doctor Eximius*, ma sta ponendo radicalmente in questione una variegata tradizione. Sebbene le testimonianze cartesiane dedicate a questa specifica questione facciano riferimento, *expressis verbis*, alle sole *Disputazioni Metafisiche*, una simile riflessione è comunque connessa ad un intero orizzonte di pensiero, vale a dire a quell'insieme di autori che ha rivendicato per le verità eterne un'oggettività intrinseca e necessaria, indipendente dal concorso fornito dalla *voluntas* divina.

---

<sup>8</sup> Si veda, a titolo di esempio, il lavoro di COURTINE 1999. Cfr. inoltre PEREIRA 2007 e HEIDER 2007.

<sup>9</sup> Una notevole eccezione è rappresentata dagli studi di ASHWORTH 1999, 47-63; cfr. inoltre ASHWORTH 1998, 43-62.

A questo proposito, vorremmo soffermarci, in modo particolare, sulla figura di Pedro da Fonseca<sup>10</sup>. Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1548, l'Aristotele Portoghese fu senz'altro uno dei più importanti teologi gesuiti del XVI secolo. La sua riflessione ha rappresentato infatti un costante punto di riferimento per il dibattito a lui contemporaneo. Basti pensare che le *Istituzioni Dialettiche*<sup>11</sup>, pubblicate per la prima volta nel 1564, superarono, in poco più di mezzo secolo, le 50 edizioni<sup>12</sup>. Non sorprende allora ritrovare Fonseca nella *Ratio Studiorum* accanto al gesuita Francisco Toledo – citato da Descartes in una lettera indirizzata a Mersenne<sup>13</sup> –, entrambi considerati degli autori a cui ispirarsi per l'insegnamento della Logica all'interno dei collegi della Compagnia<sup>14</sup>. Fra le *Istituzioni* e l'*Isagoge philosophica*<sup>15</sup>, un testo pubblicato a Lisbona nel 1591, si staglia l'opera più importante di Pedro da Fonseca, il monumentale *Commentario alla Metafisica di Aristotele*<sup>16</sup>. Il primo e il secondo tomo vennero stampati a Roma, rispettivamente nel 1577 e nel 1589, mentre gli ultimi due volumi furono pubblicati postumi nel 1604 e nel 1612. In questo lavoro, in cui la sensibilità del fine umanista si accompagna ad una rara profondità di analisi, l'Aristotele Portoghese disegna un quadro metafisico di ampia portata, destinato ad esercitare un'influenza decisiva nel dibattito culturale del suo tempo.

---

<sup>10</sup> Per una presentazione generale dell'opera di Fonseca, vd. PEREIRA 1967 e MARTINS 1994.

<sup>11</sup> FONSECA 1564.

<sup>12</sup> Per un elenco delle edizioni, vd. FERREIRA GOMES 1964, XXXV-XLVI.

<sup>13</sup> Cfr. DESCARTES 2005, n. 272, 1285.

<sup>14</sup> «Nel primo anno spieghi la logica, presentandone il sommario nel primo bimestre, senza dettare, ma spiegando le parti che sembreranno più necessarie del Toledo e del Fonseca», *RATIO ATQUE INSTITUTIO STUDIORUM SOCIETATIS IESU* 2002, 197.

<sup>15</sup> FONSECA 1591.

<sup>16</sup> FONSECA 1615.

Sebbene il ruolo ricoperto da Pedro da Fonseca nei dibattiti del tempo fosse tutt'altro che marginale, nell'ambito degli studi dedicati alle fonti cartesiane il suo nome è raramente posto in rapporto al pensiero di Descartes. In questa sede, vorremmo quindi suggerire una relazione critica fra la teoria cartesiana sulla libera creazione delle verità eterne e le riflessioni sull'*essentia Dei* di Fonseca.

Come abbiamo sottolineato in precedenza, nel suo studio dedicato alla *théologie blanche* di Descartes, Jean-Luc Marion aveva individuato in Francisco Suárez l'avversario privilegiato del filosofo francese sulla scorta di alcuni passaggi che si richiamavano alle considerazioni del teologo granadino sull'indipendenza delle verità eterne. Secondo Marion, l'aseità delle essenze era un'opzione metafisica legata alla scelta suáreziana di prendere *implicitamente* partito per l'univocità dell'ente: benché il gesuita difendesse, *in actu signato*, l'analogia, egli era giunto infatti a svuotare di ogni portata e significato l'analogia tomista, introducendo al centro del suo sistema un concetto univoco di ente. A nostro parere, è possibile integrare le osservazioni di Marion ripercorrendo le posizioni di Fonseca sull'univocità e l'efficienza divina, per poi avvalorare storicamente la possibilità di istituire un legame fra Descartes e l'Aristotele portoghese.

Concentriamo dunque la nostra attenzione su una *quaestio* in cui il gesuita si sofferma sulla possibilità di pensare analogicamente *l'ens commune*, giudicato il soggetto adeguato della metafisica<sup>17</sup>. Come ha sottolineato António Manuel Martins, «a differenza della tradizione scolastica, che collocava la questione dell'analogia in relazione soprattutto ai nomi divini, e dunque in

---

<sup>17</sup> FONSECA 1615, I, l. IV, c. 2, q. 1, 689-710.

un contesto marcatamente teologico, l'opera di Fonseca esprime una posizione concettualista più strutturata<sup>18</sup>». Nelle prime due sezioni della sua analisi, Fonseca si limita a riportare le opinioni dei difensori dell'equivocità e univocità dell'ente: mentre i primi sostengono che non vi possa essere alcuna proporzione fra finito e infinito [«*inter finitum et infinitum nulla esse proportionem*»], i secondi sono convinti che l'univocità rappresenti, al contrario, la condizione indispensabile per garantire una solida base alla conoscenza umana. Dopo aver respinto le due opzioni in gioco, Fonseca prende partito per la natura analogica dell'*ens commune* [«*Ens in qua ratione ens est, analogum est*<sup>19</sup>»].

Secondo il gesuita, l'analogia si applica, *proxime ac immediate*, a Dio, ai generi sommi e a tutte le differenze, vale a dire a quella costellazione originaria che rappresenta il tema centrale della metafisica. Con questa scelta, Fonseca non squalifica, *sic et simpliciter*, l'univocità, ma si limita a restringerne il campo: se il vertice metafisico dell'*ens commune* può essere indagato solo da una predicazione analogica, l'univocità potrà comunque essere impiegata per descrivere quelle relazioni intelligibili che richiedono e presuppongono la mediazione di qualche genere, specie o differenza<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> MARTINS 1994, 134 (trad. nostra).

<sup>19</sup> *Ibid.*, 695.

<sup>20</sup> «*Illud tamen praetereundum non est, ens qua ratione ens est, non ita dici analogum, ut respectu omnium quae sunt, analogum sit. Est enim univocum iss omniibus, quae in qualibet univoca natura conveniunt, ut omnibus speciebus eiusdem generis, et omnibus individuis eiusdem speciei: siquidem eadem rationem dicitur ens de homine et equo, de Socrate et Platone. Neque id mirum videri debet, cum ea etiam, quae omnino aequivoca sunt, aliquarum quoque rerum comparatione sint univoca, ut canis comparatione latratium. Itaque cum ens dicitur analogum respectu eorum analogum esse intelligendum est, de quibus proxime ac immediate dicitur, cuiusmodi sunt Deus Opti. Max, genera summa, et omnes differentiae. Nam de iis, quae sub eodem genere, aut specie essentialiter*

Se ci allontaniamo dalla lettera del testo con l'obiettivo di interrogare i presupposti che guidano la riflessione del gesuita, è possibile porre in luce, a nostro parere, il dislivello che separa ciò che Fonseca esplicitamente afferma nella *quaestio* in esame dalle premesse che sostengono, di fatto, la sua stessa indagine.

Nel secondo tomo del suo *Commentario*, l'Aristotele portoghese si domanda se vi sia al di là di Dio qualcosa di assolutamente necessario<sup>21</sup>. L'indagine è incentrata sulla relazione che sussiste fra i termini di una proposizione come la seguente: "*Homo est animal*". Secondo Fonseca, questa connessione è necessaria *simpliciter*, limitandosi ad esprimere la negazione della diversità fra il soggetto e il predicato: l'identità dell'uomo con l'animale, quindi, non è altro che la negazione della loro reciproca diversità<sup>22</sup>. Queste identità negative, conclude Fonseca, esistono da sempre, senza dover attendere alcun *fiat* divino<sup>23</sup>.

La necessità di tali identità, tuttavia, si accompagna alla dipendenza che ogni ente testimonia al cospetto del proprio Creatore. Fonseca è convinto infatti che la condizione di possibilità di ogni realtà mondana debba essere ri-

---

continentur, non dicitur ens immediate, sed interiectu alicuius generis, aut speciei, aut etiam differentiae», *Ibid.*, 700.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibid.*, II, l. V, c. 5, q. 1, 315-332.

<sup>22</sup> «Identitates has fundamentales, nihil aliud esse, quam negationes quasdam diversitatis subiectorum a praedicatis. Exempli causa: identitatem hominis cum animali, nihil aliud esse quam negationem diversitatis ab illo secundum essentiam: identitatem vero eiusdem cum disciplina capaci, nihil esse aliud quam negationem quandam diversitatis ab illo secundum subiectum», *Ibid.*, 322.

<sup>23</sup> «At identitates negativae, quibus entia dicuntur non esse diversa a suis praedicatis essentialibus et proprietatibus, semper suo modo extiterunt, nec possunt ullo modo non existere. Ratio vero est, quia non possunt non existere, nisi per existentiam oppositarum diversitatum, quae tamen existere nullo modo possint. Purae enim negationes, etiam pure negative existunt: id est, per solam non existentiam eorum, quae negant», *Ibid.*, 323.

condotta a Dio – d'altra parte, se Dio non esistesse, neppure una semplice rosa sarebbe un *ens* reale<sup>24</sup>. Tutti gli enti possono allora essere concepiti distintamente soltanto perché dipendono, in ultima analisi, da Dio: il possibile, lungi dall'essere la pura e semplice negazione della ripugnanza, si scopre così vincolato alla positività dell'*essentia Dei*<sup>25</sup>.

Dopo aver posto a tema l'esistenza di un *positum* necessario, si tratta però di capire se la necessità che gli compete derivi da una causa esterna<sup>26</sup>. La risposta di Fonseca è negativa. Al pari di Dio, che in qualità di causa prima non dipende da nulla, anche le connessioni necessarie non sono il frutto di una causalità transitiva, ma sono ciò che sono in virtù di se stesse. Poiché esprimono la sola negazione della diversità con il predicato, non hanno alcuna causa<sup>27</sup>; in qualità di negazioni pure, identità assolutamente negative, non necessitano di una *ratio* che le giustifichi: «anche se Dio non avesse creato nulla», rileva Miguel Baptista Pereira, «proposizioni come "l'uomo è animale" o "l'uomo è capace di conoscenza" avrebbero comunque una loro validità pro-

---

<sup>24</sup> «Si Deus, qui est rerum omnium effector, non existeret in rerum natura, nec rosa utique esse ens reale, ac proinde, nec rosa», *Ibid.*, 325.

<sup>25</sup> A questo proposito, cfr. ad esempio *Ibid.*, II, l. 5, c. 28, q. 4, s. 2, 975: «Nam aptitudo ad existendum idem est quod possibilitas rerum, at possibilitas, cum sit communis necessitati et contingentiae, quae omnium consensione sunt modi essendi, modus etiam essendi, non pura negatio repugnantiae dicenda est [...] Ut enim dicimus, creaturas, antequam existant, habere quendam modum essendi potentialem in suis causis, quem amittunt, cum primum existunt, et extra illas esse dicuntur: ita dicere oportet, eas habere quendam alium essendi modum potentialem ex se ipsis; qui esse definit, cum ei succedit ipsa illarum actualis existentia».

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid.*, II, l. V, c. 5, q. 2, 332-336.

<sup>27</sup> «Siquidem connexiones necessariae simpliciter, sunt purae quaedam negationes diversitatis subiectorum a praedicatis per se, ut dictum est: negationes autem purae [...] non habent causam, quae proprie dicatur causa, ut apertum est», *Ibid.*, 332.



pria, dato che queste connessioni non sono soggette alle leggi della causalità<sup>28</sup>».

La verità di simili proposizioni non presuppone una relazione di subalterità con alcun principio; le connessioni qui in gioco non dipendono da un Dio o da una *potentia* straniera: se la *voluntas Dei*, in qualità di causa efficiente, non si fosse decisa alla creazione, l'uomo sarebbe stato comunque un animale capace di conoscenza, senza dover attendere alcuna decisione divina<sup>29</sup>. La necessità intrinseca di queste connessioni finisce allora per imporsi, *in modo univoco*, a Dio e alle creature, visto che la stessa *essentia* divina è costretta a commisurare le infinite possibilità della propria *creatio* a delle relazioni intelligibili che le preesistono<sup>30</sup>.

Il fatto che l'uomo sia un animale capace di conoscenza è un dato assoluto, sottratto ad ogni mediazione o dipendenza. La verità espressa da questi legami è a tal punto essenziale da imporsi *univocamente* sia all'intelletto divino sia all'intelletto umano: a differenza del Dio cartesiano, nemmeno la *potentia absoluta* di Dio può intervenire sulla necessità di tali connessioni, essendo invece costretta a modulare la propria *ordinatio* rispettando l'inviolabilità di una relazione che non richiede alcun sostegno per essere ciò che è. La *scientia Dei*

---

<sup>28</sup> PEREIRA 1967, 359 (trad. nostra); dello stesso autore, cfr. PEREIRA 1999, 31-43.

<sup>29</sup> «Quod nihil minus esset sublata omni vera, seu proprie dicta causandi ratione, quam posita, non habet veram causam: at si prima causa nihil causaret (quod fieri potuit) ac proinde nec alia causa ulla, nihilominus homo esset animal, e disciplinae capax, ut superiori questione probatum est. Igitur quod homo sit animal, aut doctrinae capax, non habet veram causam», FONSECA 1615, II, l. V, c. 5, q. 2, s. 1, 332-333.

<sup>30</sup> «Aeque enim necessaria est connexio, qua homo est homo, atque ea, qua Deus est Deus, cum oppositae aeque implicent contradictionem; non habent igitur connexiones primi modi dicendi per se veram causam. Adde, quo aeque cernitur in rebus fictis atque in veris, non potest habere veram causam, aeque autem necessaria est connexio, qua Chimaera est figmentum, atque ea, qua homo est animal, cum aeque impossibile sit, Chimaeram non esse Chimaeram, atque hominem non esse nomine», *Ibid.*, 333.

e la discorsività del sapere umano si fondano così su un medesimo residuo ontologico, su una necessità originaria che reintroduce l'univocità proprio al culmine dell'indagine sull'essenza divina.

Il presupposto che guida le analisi di Fonseca, pertanto, è differente da quello che il gesuita vorrebbe, perlomeno *in actu signato*, suggerire nel suo ampio *corpus* filosofico. Una possibile conferma di questa interpretazione arriva proprio da una *quaestio* in cui Fonseca prende le distanze da chi attribuisce alla possibilità uno statuto autonomo ed incondizionato. Per questi autori, le cose non sono impossibili in quanto non realizzabili da Dio; è vero il contrario: Dio non può crearle poiché sono già, in virtù della loro essenza, impossibili. La stessa logica si applica alla categoria modale della possibilità: le cose non sono possibili perché Dio può crearle, ma Dio può crearle soltanto perché possibili<sup>31</sup>.

Fonseca decide di spezzare la continuità di questo plesso argomentativo. La possibilità, infatti, spetta immediatamente, secondo il gesuita, solo a Dio, e non conviene ad altri soggetti se non in virtù di una dipendenza essenziale [«*per dependentiam essentialiter*»] al loro Creatore<sup>32</sup>. Un ragionamento diverso si applica invece per l'impossibilità: l'origine di ciò che è impossibile va trovata nella cosa stessa, nell'impossibilità che spetta, *ex se*, alla realtà in esame. È quindi la ripugnanza intrinseca che conviene all'ente la ragione immediata

---

<sup>31</sup> «Res non dicitur impossibiles, quia fieri a Deo non possunt, sed fieri ab eo non posse, quia ex se sunt impossibiles; ergo pari ratione non ideo esse possibles, quia fieri possunt a Deo, sed ideo fieri ab eo posse, quia sunt ex se, sine respectu ad illud possibile», *Ibid.*, III, l. IX, c. 1, q. 3, 520.

<sup>32</sup> «At possibilitas, etsi primo, et immediate convenit primo possibili, quod est Deus, qui ex se est ipsum esse; tamen non convenit caeteris possibilibus nisi per illud, seu (*quod idem est*) per dependentiam essentialiter ab illo», *Ibid.*

della sua contraddittorietà<sup>33</sup>. La negazione della possibilità, del resto, non trova alcun fondamento in una causa esterna; l'impossibile è ciò che è *ratione sui*, alla luce dei soli termini che lo costituiscono<sup>34</sup>.

L'immediata impossibilità che spetta ad una predicazione contraddittoria è un dato sottratto alla causalità e all'efficienza divine. La radice dell'impossibilità [«*radix impossibilitatis*»] è a tal punto incondizionata da imporsi sia all'onnipotenza di Dio sia alla finitezza della comprensione umana. In tal modo, benché l'uomo non possa sanare la differenza ontologica che lo separa dal Creatore, può però conoscere, con assoluta certezza, ciò che neppure Dio è in grado di fare, finendo così per smentire, *ante litteram*, la radicale *incomprendibilità* dell'onnipotenza divina, considerata da Marion il nome cartesiano di Dio<sup>35</sup>.

Le premesse della riflessione di Fonseca si pongono quindi in radicale contrasto con le linee guida della teoria di Descartes. Abbiamo visto infatti come l'Aristotele portoghese giunga, malgrado le sue stesse intenzioni, ad introdurre nel cuore del proprio sistema un presupposto univoco, e come tale uni-

---

<sup>33</sup> «Alia enim ratio est in impossibilitate, ut merito primum tribuatur ipsis rebus impossibili bus, seu involventibus contradictionem; alia in possibilitate, ut primum respiciat virtutem primae causae, ex qua derivetur in rem possibilem. Impossibilitas enim, cum non possit contineri in virtute, aut potentia alicuius causae [...], non aliunde habet originem, sed ipsi rei ex se impossibili, seu includenti repugnantiam, primo et immediate tribuenda est», *Ibid.*

<sup>34</sup> «At negatio possibilitatis non est referenda in aliam causam, sed in ipsa repugnantiam terminorum inclusam in re ipsa impossibili [...] Non ideo aliquid esse impossibile, quia fieri a Deo non potest, sed ideo fieri a Deo non posse, quia est impossibile; sed etiam (*atque adeo praecipue, et secundum veram Philosophiam*) quia res ipsae impossibiles per se primo sunt impossibile», *Ibid.* (il corsivo è nel testo).

<sup>35</sup> Cfr. MARION 1981, 281: «Incompréhensibilité et toute-puissance se confondent pour donner à penser cartésienement l'impensable – le nom de Dieu. *La toute-puissance incompréhensible énonce le nom cartésien de Dieu.* Ce nom s'énonce à partir de la fonction épistémologique qu'assure le créateur des vérités éternelles: fonder le code comme une nature (innée) par une disposition radicalement arbitraire» (il corsivo è nostro).

vocità si imponga a dispetto dell'esplicita presa di posizione a sostegno dell'*ens analogum*. La dottrina cartesiana sulla natura creata delle verità eterne, proprio mentre rifiuta di principio ogni univocità concettuale, si rivela perciò incompatibile *anche* con i presupposti all'opera nel pensiero di Fonseca. Secondo Descartes, non vi è nulla che non sia riconducibile, in ultima analisi, alla volontà divina. Dio, in qualità di *ratio boni* e *ratio veri*, è il fondamento indifferente e arbitrario di ogni verità possibile. La libertà divina è perciò realmente *absoluta*: non esiste alcuna norma che ne abbia accompagnato l'*ordinatio*, o un modello ideale, morale o metafisico che abbia fornito a Dio le *rationes* per agire. Come è dimostrato dalle svariate occorrenze disseminate nei testi del filosofo francese<sup>36</sup>, l'arbitrarietà e l'incomprensibilità divine si rivelano così le condizioni indispensabili per impedire di principio ogni univocità concettuale.

Sebbene il nome del gesuita portoghese non compaia nel *corpus* cartesiano, è oltremodo probabile che Descartes fosse ben a conoscenza dell'opera di questo insigne pensatore. Le *Istituzioni Dialettiche* di Fonseca, infatti, come abbiamo ricordato in precedenza, erano indicate nella *Ratio Studiorum* come uno dei testi cui fare riferimento per l'insegnamento della Logica nel primo anno di corso. Inoltre, pur non disponendo di alcuna notizia certa sui commentari alla *Metafisica* utilizzati a La Flèche, sappiamo tuttavia che l'opera del gesuita era utilizzata in altre scuole della Compagnia<sup>37</sup>.

Accanto a questi dati, dobbiamo tenere presente anche il ruolo svolto da Fonseca nella preparazione e nell'organizzazione di quel *Curso Conimbricense* che formerà intellettualmente Descartes e gli studenti cresciuti all'interno dei

---

<sup>36</sup> Cfr., ad esempio, DESCARTES 2009, *VI Resp.*, 1225-1226; DESCARTES 2005, n. 694, 2687.

<sup>37</sup> Cfr. CRONIN 1966, 32-33. Cfr. inoltre LEINSLE 2006.

Collegi gesuiti. Già nel 1561, infatti, Padre Jerónimo Nadal, intenzionato a dare alle stampe dei testi – più precisamente, un «*curso de scriptos*» – che sollevassero gli studenti dal compito di scrivere tutto ciò che il professore dettava in aula, si era rivolto a Fonseca per realizzare tale obiettivo<sup>38</sup>. Come è noto, non fu il gesuita a portare a termine il progetto, bensì Manuel de Góis; Fonseca, ad ogni modo, coordinò direttamente i lavori almeno fino alla pubblicazione delle sue *Istituzioni*, e non smise mai di sovrintendere al progetto.

Possiamo trovare un'ulteriore conferma dell'incidenza di Fonseca nei dibattiti del tempo, il cui contenuto era noto a Descartes grazie alle ampie sintesi che venivano presentate nel corso delle lezioni, dalla relativa frequenza con il suo nome compare nelle *Disputationes* suáreziane e negli autori citati dal filosofo nella lettera del 30 settembre 1640 inviata a Mersenne<sup>39</sup>. Nel commentario alla logica aristotelica di Antonio Rubio, ad esempio, il nome di Fonseca è citato accanto a quello di Suárez in una *quaestio* sulla natura degli universalii<sup>40</sup>. Inoltre, nel volume del *Curso Conimbricense* dedicato all'*Organon* dello Stagirita, discutendo dell'*analogia entis*, si fa riferimento in vari luoghi alla riflessione del gesuita portoghese, e spesso gli estremi delle sue opere sono citati insieme a quelli di Francisco Suárez<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Per una prima ricostruzione dell'intera vicenda, si tenga presente l'articolo di MARTINS 2006. Cfr. inoltre CARVALHO 2010, III-XVI e CASALINI 2012, 5-135.

<sup>39</sup> Cfr. DESCARTES 2005, n. 272, 1285: «Vi sarei grato se mi scriveste i nomi degli autori che hanno composto corsi di Filosofia che sono maggiormente seguiti da loro e se in questi ultimi vent'anni ve ne sono di nuovi. Non rammento che i Conimbricensi, Toletus e Rubius; vorrei sapere inoltre se c'è qualcuno che abbia composto un riassunto di tutta la Filosofia della Scuola che sia adottato; potrei in tal modo risparmiare il tempo della lettura dei loro grossi».

<sup>40</sup> Cfr. RUVIUS 1603, 172-174.

<sup>41</sup> Cfr. COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS SOCIETATIS JESU 1607, c. 1, q. 1, 314-320. Cfr. inoltre LEINSLE 1985.

La presenza di Fonseca nei trattati più importanti ed influenti del tempo potrebbe ricevere, naturalmente, ulteriori conferme; ciò che qui ci interessava rilevare, ad ogni modo, era la centralità che la figura dell'Aristotele portoghese ricoprì in quei dibattiti che diedero origine alla teoria di Descartes, così da poter ampliare il quadro culturale che fece da sfondo alla "reazione" cartesiana.

A questo proposito, prima di avviarcì alla conclusione, vorremo limitarci a suggerire, con l'obiettivo di aggiungere un altro piccolo tassello al mosaico dei riferimenti cartesiani, un'ulteriore e *possibile* fonte utilizzata da Descartes per introdurre nelle prime battute delle sue *Meditationes* il celebre argomento del Dio Ingannatore. Già Tullio Gregory, in un importante studio pubblicato attorno alla metà degli anni '70<sup>42</sup>, aveva cercato di ritrovare nella tradizione precedente, e in particolare nelle dispute scolastiche del XIV e XV secolo, l'origine degli esempi utilizzati dal filosofo per discutere l'ipotesi di un Dio onnipotente e mendace. In tempi più recenti, Emmanuel Faye<sup>43</sup> ed Emanuela Scribano<sup>44</sup>, ricercando altre occorrenze dell'inganno divino nell'universo medievale, hanno ritrovato nella nona *Disputatio de falsitate seu falso* di Francisco Suárez<sup>45</sup> un'altra fonte del Dio Ingannatore cartesiano.

Accanto al gesuita spagnolo, a nostro parere è possibile ritrovare un ulteriore riferimento nel *Curso Conimbricense*, in particolare all'interno del secondo libro del commentario alla fisica aristotelica redatto da Manuel de Góis<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> GREGORY 1974.

<sup>43</sup> FAYE 1998, 333-335. Cfr. Inoltre FAYE 2001.

<sup>44</sup> SCRIBANO 2006, 175-184.

<sup>45</sup> Cfr. SUÁREZ 1861, disp. IX, 312-328.

<sup>46</sup> Cfr. COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS SOCIETATIS JESU 1592, l. II, c. 7, q. 16, a. 1, 312-313.

Nel primo articolo della *quaestio* XVI, è presente una breve analisi della classica distinzione *potentia absoluta* – *potentia ordinata*. In linea con la tradizione, e in contrasto con le convinzioni che saranno proprie di Descartes, si afferma che l'estensione della potenza divina è vincolata al principio di non contraddizione [«*Absoluta Dei potentia fieri potest quidquid contradictionem non implicat*»]. Alla luce di questa premessa, vengono poi enumerate alcune azioni che, solo impropriamente, possono essere giudicate realizzabili da Dio<sup>47</sup>. L'analisi della *potentia Dei* qui presentata non si distingue certo per la sua originalità; ad essere interessanti, tuttavia, sono proprio gli esempi utilizzati dal curatore del commentario. Si precisa infatti che Dio, pur essendo onnipotente, non può far sì che la somma di due volte tre non sia sei, perché in tal caso tale somma sarebbe *e* non sarebbe sei [«*fieri a Deo non potest, ut sex non sint bis tria, quia alioqui essent et non essent sex*»]; per le stesse ragioni, Dio non può neppure mentire, poiché, essendo la verità stessa, sarebbe *e* non sarebbe Dio [«*similiter neque mentiri Deus potest, quia cum sit ipsa veritas, esset Deus ac non esset*»].

Ora, l'estrema eventualità che le verità della matematica fossero stravolte nei loro fondamenti era precisamente una delle possibili conseguenze derivanti dalla presenza del Dio Ingannatore nella *Meditatio I* – fondata, a sua volta, su un implicito richiamo al Dio creatore delle verità eterne. Al cospetto di un Dio onnipotente, svincolato da ogni modello eterno ed increato, «non potrei forse sbagliarmi», si domanda Descartes, «ogni volta che *sommo due e*

---

<sup>47</sup> «Itaque, fieri a Deo non potest, ut sex non sint bis tria, quia alioqui essent et non essent sex; nec item ut homo non sit animal particeps rationis, quia esse simul ac non esset homo; nec ut creatura conservetur sine Deo, quia esset dependens, cum sit creatura, et non esse dependens ex hypothesis; similiter neque mentiri Deus potest, quia cum sit ipsa veritas, esset Deus ac non esset», *Ibid.*, 313 (il corsivo è nostro).

*tre*?<sup>48</sup>». Le due occorrenze sono collocate in diversi contesti teorici – nei *Conimbricensi*, come esempio di ciò che neppure la *potentia Dei* può realizzare, vista la contraddittorietà dell'ipotesi; nel filosofo francese, invece, quale possibilità limite dischiusa dalla presenza del grande ingannatore –, ma la loro somiglianza non dovrebbe certo sfuggire. I due esempi sorgono inoltre nella stessa circostanza, ossia analizzando l'estensione dell'onnipotenza di Dio. Infine, sia nel *Curso Conimbricense* sia in Descartes vi è un diretto richiamo alla menzogna e all'inganno divino.

Se confrontiamo le due analisi, ritroviamo dunque alcuni tratti comuni: abbiamo a che fare con 1) un esempio molto simile – la somma di due volte tre [«*fieri a Deo non potest, ut sex non sint bis tria...*»], e quella di due e tre [«*ego ut fallar quoties duo et tria simul addo...*»] –, 2) reso possibile dal medesimo contesto – da una parte l'«*absoluta Dei potentia*», dall'altra un «*Deus qui potest omnia*» –, e 3) accompagnato da un riferimento analogo – la menzogna nel caso del *Curso*, e l'inganno nella *meditatio* di Descartes.

Non diversamente dal richiamo cartesiano a Suárez presente nella lettera inviata a Mersenne, anche in questo caso le apparenti affinità nascondono una diversità essenziale. In effetti, se l'andamento della Prima Meditazione sembra ricalcare la discussione già svolta nel *Curso*, il presupposto che guida le due analisi è ben diverso. Il Dio Ingannatore di Descartes rappresenta il rovesciamento dialettico delle impossibilità divine descritte da de Góis. Per il redattore del commentario alla *Physica* aristotelica, in linea con l'interpretazione fornita dalla quasi totalità dell'esperienza medievale, l'onnipotenza divina era commisurata a dei paradigmi eterni ed increati. In que-

---

<sup>48</sup> DESCARTES 2009, *Medit. I*, 707.



st'ottica, Dio non avrebbe potuto agire se non conformando la Sua azione ad una *ratio entis* già determinata. Congedandosi da queste premesse, Descartes dà voce invece, nell'*incipit* delle sue *Meditationes*, ad un'altra idea di Dio, disegnando i contorni di una *potentia* che non può essere affatto ricondotta nei limiti epistemici imposti dalla tradizione precedente.

Naturalmente, non è possibile stabilire, con assoluta certezza, se il filosofo francese stesse pensando proprio al manuale redatto dai gesuiti di Coimbra mentre chiamava in causa il Dio Ingannatore. Ad ogni modo, visto che l'opera dei Conimbricensi, sicuramente conosciuta da Descartes, è citata due volte nel suo epistolario<sup>49</sup>, e data l'enorme influenza esercitata da questi commentari nell'ambiente culturale più prossimo al filosofo, non possiamo neppure escludere una simile eventualità, avendo addotto alcune occorrenze testuali a sostegno di tale ipotesi.

Alla luce della analisi svolte, pertanto, è possibile forse integrare il dominio ancora limitato dei riferimenti del filosofo francese, contribuendo ad aggiungere un'altra tessera nel mosaico delle fonti cartesiane.

ALFREDO GATTO

UNIVERSITÀ VITA-SALUTE S. RAFFAELE. MILANO

---

<sup>49</sup> Cfr. DESCARTES 2005, n. 272, 1285; DESCARTES 2005, n. 289, 1339.

## BIBLIOGRAFIA

ASHWORTH 1998 = EARLINE JENNIFER ASHWORTH, «Antonius Rubius on Objective Being and Analogy: One of the Routes from Early Fourteenth-Century Discussions to Descartes's Third Meditation», in BROWN STEPHEN (ed.), *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy (Acts of the International Colloquium held at Boston College, June 14-16, 1996, organized by the Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie médiévale)*, Turnhout, Brepols Publishers, 43-62.

ASHWORTH 1999 = EARLINE JENNIFER ASHWORTH, «Petrus Fonseca on Objective Concepts and the Analogy of Being», in EASTON PATRICIA (ed.), *Logic and the Workings of the Mind. The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*, Atascadero, Ridgeview Publishing Co., 47-63.

CARVALHO 2010 = MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO, *Psicologia e ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa, Edições Colibri.

CASALINI 2012 = CRISTIANO CASALINI, *Aristotele a Coimbra. Il «Cursus Conimbricensis» e l'educazione nel «Collegium Artium»*, Roma, Anicia.

COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS SOCIETATIS JESU 1592 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu In octo libros Physicorum Aristotelis Stagyratae*, Coimbra António de Mariz.

COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS SOCIETATIS JESU 1607 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu Commentarii in Praedicabilia Porphyrii*, Colonia, apud Bernardum Gualtherium (repr. Hildesheim-New York, Georg Olms 1976; editio prima, Coimbra 1606).

COURTINE 1999 = JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta in Suárez*, trad. it. di COSTANTINO ESPOSITO e PASQUALE PORRO Milano, Vita e Pensiero (Paris, PUF 1990).

CRONIN 1966 = TIMOTHY J. CRONIN, *Objective Being in Descartes and Suárez*, Roma, Gregorian University Press.

DESCARTES 2005 = RENÉ DESCARTES, *Tutte le lettere: 1619-1650*, a cura di GIULIA BELGIOIOSO, con la coll. di IGOR AGOSTINI, FRANCECO MARRONE, FRANCO A. MESCHINI, MASSIMILIANO SAVINI e JEAN-ROBERT ARMOGATHE, Milano, Bompiani.

DESCARTES 2009 = RENÉ DESCARTES, *Opere: 1637-1649*, , a cura di GIULIA BELGIOIOSO, con la coll. di IGOR AGOSTINI, FRANCESCO MARRONE, MASSIMILIANO SAVINI, Milano, Bompiani.

FAYE 1998 = EMMANUEL FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin.

FAYE 2001 = EMMANUEL FAYE, «Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suarez», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2001/1, Tome 126, 61-72.

FONSECA 1564 = PEDRO DA FONSECA, *Institutionum Dialecticarum libri octo*, Lisbona, apud haeredes Ioannis Blauij, (trad. port. di JOAQUIM FERREIRA GOMES, Coimbra 1964).

FONSECA 1591 = PEDRO DA FONSECA, *Isagoge philosophica*, Lisbona, apud Antonium Alvarez (trad. port. di JOAQUIM FERREIRA GOMES, Coimbra 1965).

FONSECA 1615 = PEDRO DA FONSECA, *In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagirita, Tomi Quatuor*, Colonia, Lazar Zetzner (repr. Hildesheim, Georg Olms 1964).

FERREIRA GOMES 1964 = JOAQUIM FERREIRA GOMES, *Introdução*, in PEDRO DA FONSECA, *Instituições Dialécticas*, Coimbra, Universidade de Coimbra.

GREGORY 1974 = TULLIO GREGORY, «Dio ingannatore e genio maligno. Note in margine alle *Meditationes* di Descartes», *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 53 (1974), 477-516.

HEIDER 2007 = DANIEL HEIDER, «Is Suárez's Concept of Being Analogical or Univocal?», *American Catholic Philosophical Quarterly* 81, 1 (2007), 21-41.

LEINSLE 1985 = ULRICH G. LEINSLE, *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, Maro-Verlag.

LEINSLE 2006 = ULRICH G. LEINSLE, *Dilinganae Disputationes*, Schnell und Steiner, Regensburg.

MARION 1981 = JEAN-LUC MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF.

MARTINS 1994 = MARTINS ANTÓNIO MANUEL, *Lógica e ontologia em Pedro da Fonseca*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

MARTINS 2006 = MARTINS ANTÓNIO MANUEL, «The Conimbricenses», in PACHECO M. CÂNDIDA, MEIRINHOS F. JOSÉ (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval (Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Porto, du 26 ai 31 août 2002)*, Turnhout, Brepols Publishers, 101-117.

PEREIRA 1967 = BAPTISTA MIGUEL PEREIRA, *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca. I – O método da filosofia*, Coimbra, Universidade de Coimbra.

PEREIRA 1999 = BAPTISTA MIGUEL PEREIRA, «Metafísica e modernidade no caminhos do milénio», *Revista Filosófica de Coimbra* 15 (1999), 3-63.

PEREIRA 2007 = JOSÉ PEREIRA, *Suárez. Between Scholasticism & Modernity*, Milwaukee, Marquette University Press.

RATIO ATQUE INSTITUTIO STUDIORUM SOCIETATIS IESU 2002 = RATIO ATQUE INSTITUTIO STUDIORUM SOCIETATIS IESU, trad. it. di ANGELO BIANCHI, Milano, Rizzoli (Roma, 1586, 1591; Napoli 1599).

RUVIUS 1603 = ANTONIUS RUVIUS, *Commentarii in Praedicabilia Porphyrii*, in *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam, una cum dubiis et quaestionibus hac tempestate circa utramque agitari solitis*, Alcalà, ex officina Jiusti Sanchez Crespo.

SCRIBANO 2006 = EMANUELA SCRIBANO, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza.

SUÁREZ 1861 = FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Voll. XXV-XXVI (1861), in *Opera Omnia*, Editio nova, XXVIII Voll., par CHARLES BERTON, Parigi, Ludovico Vivès, 1856-1878 (repr. II Voll., Hildesheim, Georg Olms 1965).