

FILOSOFIA “MORE GEOMETRICO” E METAFISICA DELLA SOSTANZA
HUSSERL E L’OGGETTIVISMO DI CARTESIO

Abstract: *Philosophy “More Geometrico” and Metaphysics of Substance. Husserl and Descartes’ Objectivism*

This article approaches Husserl’s critique of Descartes by focusing on the issue of the scientificity of philosophy. In particular, it consists in an attempt to answer the following three questions: 1) What is the historical origin of the unprecedented form of objectivism that characterizes Descartes’ philosophy, and, after him, the entire modern rationalist tradition? 2) How did this form of objectivism shape the outcomes of Descartes’ thought, and caused him to miss the goal of a genuinely scientific universal philosophy? 3) How did Descartes’ objectivism become intertwined with a metaphysics based on the concept of substance, i.e., a metaphysics that transcendental phenomenology has the task of overcoming?

Keywords: Descartes, Husserl, Metaphysics, Objectivism, Substance

1. Introduzione: Filosofia come scienza universale oggettivistica e filosofia come scienza universale a fondamento trascendentale

Al centro del rapporto di Husserl con Cartesio e con la sua eredità così decisiva per tutto il pensiero moderno ritroviamo il tema dell’identità stessa della filosofia. Oggi si guarda con sospetto a qualunque tentativo volto a catturare l’idea di filosofia mediante una formula, preferendosi rivolgere l’interesse teorico verso ambiti tematici particolari, a cui si riconosce, per consuetudine, un carattere filosofico, e attorno a cui si raccoglie una comunità già consolidata di esperti. Questo non era il modo di procedere di Husserl, il quale ha formulato a più riprese la sua definizione dell’idea di filosofia. Ridotta all’osso, tale definizione, peraltro volutamente classica e per nulla originale, suona così: la filosofia ha per fine la conoscenza teorica onnicomprensiva e assolutamente fondata¹. Si tratta, pertanto, di un sapere scientifico contraddistinto, per un verso, da un interesse teorico universale e, per l’altro, da una forma di scientificità privilegiata rispetto a quella di tutte le scienze parziali: una scientificità assoluta. Ciò non vuol dire altro che la filosofia ambisce a una scientificità ultima, non richiedente alcun livello ulteriore di fondazione.

Certo, questa definizione non può essere che un’idea guida, il cui carattere preliminare e sommario definisce il compito di una realizzazione in forme via via più concrete. Essa conferisce altresì alla filosofia un carattere riflessivo, che, ancora una volta, la contraddistingue fra tutte le attività teoriche, e in virtù del quale la definizione del compito e del metodo della filosofia spetta alla filosofia stessa. Non sorprende, quindi, che la storia del pensiero occidentale sia segnata da un riconoscimento soltanto graduale della natura e degli scopi della filosofia, nonché dal rischio costante che tanto l’una quanto gli altri vengano pervertiti completamente. In tale evoluzione, come vedremo, ciò che risulta decisivo e sommamente problematico è il rapporto che s’instaura tra il modo di concepire la totalità dell’essere, da una parte, e la forma di scientificità che compete al sapere filosofico dall’altra.

* Università Ca’ Foscari Venezia.

¹ Si veda, a titolo di esempio, la seguente formulazione: «*Philosophie ist die Wissenschaft, in der die im Wesen aller Erkenntnis gründende Tendenz auf absolute, auf denkbar vollkommenste Erkenntnis zum bewußt leitenden Ziel geworden ist. Das aber heißt: Philosophie ist thematisch gerichtet auf das “Ideal” systematischer, theoretisch wie sachlich allumspannender Erkenntnis, und dabei natürlich vollbegründeter, allervollkommenster*» (Hua XXVIII, p. 171). Cfr. Hua I, § 3.

Husserl identifica tre momenti decisivi che scandiscono lo sviluppo dell’idea di filosofia².

1) Con i Presocratici, la filosofia prende corpo quale scienza ingenuamente diretta al mondo nella sua totalità³, mondo che, per la prima volta, si configura come orizzonte di un interesse esclusivamente teorico: «scienza universale, scienza del cosmo, della totalità di tutto ciò che è»⁴. Si tratta quindi di una filosofia che non sviluppa una teoria esplicita del proprio metodo, né tematizza le modalità soggettive in cui il mondo si manifesta. Con essa, non emerge ancora l’idea di filosofia quale la intende Husserl, poiché all’aspirazione universale di tale forma aurorale di pensiero non corrisponde l’indagine consapevole sulla propria scientificità. Questa prima, monca incarnazione dell’idea di filosofia incorre nella critica rovinosa della scepri sofistica, la quale, nelle varianti di Gorgia e Protagora, ne mette a nudo la mancanza di fondamento gnoseologico, gettandola così in uno stato di crisi⁵. In questo modo, secondo Husserl, benché in forma meramente critica e scettica, si delinea implicitamente il compito della critica della conoscenza e fa capolino per la prima volta il tema della soggettività conoscente, per quanto questa appaia soltanto come il terreno in cui si dissolve la possibilità dell’*episteme*. 2) Il primo tentativo di sviluppare una critica della conoscenza è portato avanti in modo consapevole da Platone, che, proprio per questo, è responsabile della nascita dell’idea di filosofia autentica, cioè della filosofia che punta a un sapere assolutamente giustificato⁶. Essa si rivela capace di sormontare la scepri sofistica, almeno per quanto riguarda la sfera della logica e della conoscenza a priori in generale. In altri termini, con Platone, l’idea guida della filosofia con le sue due componenti essenziali vede la luce. Tuttavia, neppure Platone affronta e supera la scepri sofistica per quanto riguarda l’essere del mondo, né approda a una tematizzazione sistematica della soggettività conoscente. Peraltro, ciò non avverrà mai durante l’intero arco della filosofia antica, la quale non riconobbe mai la problematica della correlazione tra soggetto e oggetto⁷. Per questo motivo, su tutta la filosofia antica rimarrà l’ipoteca dovuta alla mancata sospensione dell’atteggiamento naturale⁸. 3) Il passo decisivo verso il superamento di questo limite sarà compiuto soltanto da Cartesio che, grazie all’utilizzo metodologicamente positivo del dubbio scettico, costruirà una filosofia volta a eliminare alla radice la minaccia dello scetticismo portandolo alle sue estreme conseguenze e superandolo⁹. Uno scetticismo più radicale di quello antico diventa, così, un momento interno allo sviluppo della filosofia come scienza universale a fondamento assoluto, la quale trova nella soggettività il suo vero punto archimedeo¹⁰. La filosofia si mette così in cammino verso una critica autentica della conoscenza¹¹.

L’idea definitiva di filosofia universale a fondamento assoluto, imperniata sulla soggettività e immune da qualunque dubbio scettico fa così la sua apparizione e segna il

² Hua VII, pp. 7-11.

³ «Naiv aussenweltlich gerichtete Philosophie» (ivi, p. 8).

⁴ Husserl (1972), p. 334.

⁵ Hua Mat IX, p. 194.

⁶ «Eine neue Idee der Philosophie tritt damit, die ganzen weiteren Entwicklungen bestimmend, auf den Plan. Sie soll nunmehr nicht bloß überhaupt Wissenschaft, naives Gebilde eines rein auf Erkenntnis gerichteten Interesses sein; auch nicht bloß, wie schon vordem, universale, sondern zugleich absolut gerechtfertigte Wissenschaft» (ivi, p. 13).

⁷ Cfr. Hua VI, p. 168 e, per un appunto interessante su Parmenide, Hua XXV, p. 135.

⁸ Cfr. Majolino (2018), p. 176.

⁹ «Das Neue der Cartesianischen und damit der ganzen neuzeitlichen Philosophie besteht darin, dass sich den Kampf gegen den Skeptizismus, den in der allgemeinen Entwicklungslage noch immer unüberwundenen, von neuem und in einem völlig neuen Geiste aufnimmt, dass sie ihn wirklich radikal bei seinen letzten prinzipiellen Wurzeln zu fassen und von daher endgültig zu Überwinden sucht» (Hua VII, p. 60).

¹⁰ Husserl riconosce a Cartesio di aver introdotto il motivo trascendentale, ossia «il motivo del ritorno alle fonti ultime di tutte le formazioni conoscitive, della riflessione da parte del soggetto conoscitivo su se stesso e sulla sua vita conoscitiva, in cui si definiscono conformemente a uno scopo tutte le formazioni scientifiche che valgono per lui, in cui si attuano come risultati, in cui sono disponibili e costantemente lo divengono. Radicalmente svolto, è il motivo di una filosofia universale fondata puramente su queste sorgenti e quindi definitivamente fondata. Questa sorgente va sotto il titolo *io-stesso*, con tutta la mia vita conoscitiva reale e possibile, e infine con la mia vita concreta in generale» (Husserl, 1972, p. 125).

¹¹ Un’analisi magistrale di questa maturazione per tappe dell’idea di filosofia, si veda Majolino (2023), pp. 29-36.

cammino della filosofia moderna. Si tratta, però, di un cammino tortuoso. Il grande cominciamento cartesiano della filosofia moderna sarà, in fondo, una falsa partenza, e il razionalismo moderno, benché animato dalle mire teoriche più elevate¹², sarà destinato a cadere a sua volta sotto i colpi di una scepsti di tipo completamente nuovo nella forma dell'empirismo di Hume. Questa seconda crisi della filosofia non sarà superata né da Kant, né dall'idealismo tedesco e resterà il compito della fenomenologia trascendentale porvi riparo in modo definitivo¹³. Per Husserl, come è noto, la fenomenologia trascendentale ha la missione di portare finalmente a maturazione l'idea di filosofia come scienza universale a fondamento assoluto, e di farlo ripartendo dall'istanza cartesiana di una fondazione soggettiva del sapere che si fondi sullo sganciamento radicale da tutti i saperi scientifici positivi, nonché dalla stessa credenza naturale nel mondo a cui questi si riferiscono.

Nell'arco di questa vicenda si profila il primato spettante nella realizzazione dell'idea di filosofia alla forma della scientificità filosofica. Su questo punto più che su ogni altro, Husserl dispiega la sua critica al tentativo di Cartesio. In particolare, la realizzazione dell'idea di filosofia esige il completo superamento di ogni forma di oggettivismo. Che cosa intende Husserl con questo termine? Perché riveste un'importanza così decisiva per la questione della scientificità della filosofia?

Husserl definisce più volte il termine oggettivismo soprattutto nei suoi lavori più tardi. Nel § 14 della *Crisi delle scienze europee*, Husserl ne fornisce quello che lui stesso definisce un "abbozzo" di caratterizzazione:

La caratteristica dell'obiettivismo è quella di muoversi sul terreno del mondo già dato come ovvio nell'esperienza e di perseguirne la verità obiettiva, ciò che in esso è incondizionatamente valido per ogni essere razionale, ciò che esso in se stesso è. La realizzazione universale di questo compito spetta all'episteme, alla ratio, cioè alla filosofia. Con ciò sarebbe già raggiunto l'essente ultimo, e un'indagine che volesse risalire al di là di esso non avrebbe più alcun senso razionale¹⁴.

In un testo risalente al periodo di redazione della *Crisi*, Husserl fornisce la seguente definizione: «Der Objektivismus, verstanden als die Einlegung eines An-sich-Seins (des Korrelats einer geschlossenen Allheit von Wahrheiten an sich)»¹⁵.

Nella *Conferenza di Vienna* troviamo una caratterizzazione che, a prima vista, potrebbe sembrare differente:

Ho detto prima che la via che la filosofia deve percorrere è quella che porta al di là dell'ingenuità. È qui il luogo di criticare il tanto conclamato irrazionalismo e insieme l'ingenuità di quel razionalismo che in genere viene scambiato per la razionalità filosofica, che del resto è effettivamente caratteristico dell'intera filosofia a partire dal Rinascimento e che si considera il vero, universale razionalismo. Nella sua ingenuità, che all'inizio è inevitabile, sono impigliate tutte le scienze, che già nell'antichità erano pervenute a un certo grado di sviluppo. Più precisamente: il titolo generale per designare quest'ingenuità è l'obiettivismo, che si manifesta nei diversi tipi di naturalismo e di naturalizzazione dello spirito. Gli antichi come i nuovi filosofi furono e rimangono obiettivistici¹⁶.

Nel primo testo l'oggettivismo è caratterizzato come la tendenza a identificare il mondo come un essere a cui corrisponde un sistema di verità oggettive, da determinarsi razionalmente in modo valido per ogni soggetto razionale possibile. Il secondo testo esprime in modo ancora più pregnante questa concezione, evocando le nozioni correlative di "essere in sé" e

¹² Husserl (1972), § 5.

¹³ Tra le ultime righe dalla parte completa della *Crisi* leggiamo del «disagio conoscitivo in cui ci troviamo a partire da Hume» (Husserl, 1972, p. 284).

¹⁴ Husserl (1972), p. 97.

¹⁵ Hua XXIX, p. 181.

¹⁶ Husserl (1972), pp. 350-351.

“totalità chiusa di verità in sé”. Il terzo, dal canto suo, indica come caratteristica comune a tutti gli oggettivismi, antichi e moderni, il manifestarsi nelle diverse varianti di “naturalismo e di naturalizzazione dello spirito”. In realtà questi testi ammettono un’interpretazione unitaria secondo cui l’oggettivismo è: i) prima di tutto una forma di ingenuità filosofica, ii) che caratterizza tutta la filosofia e la scienza antiche e moderne. iii) Tale ingenuità consiste nell’attribuire inseità all’essere del mondo e quindi e al sistema di verità corrispondenti. Infine, iv) essa si manifesta nella naturalizzazione dello spirito. Ora, si noti che la naturalizzazione dello spirito che è qui in questione segue precisamente dall’inseità dell’essere del mondo. Tale inseità non può non plasmare l’essenza del soggetto, o, per usare un termine più generale, del portatore della conoscenza, che è pensato esso stesso come una parte del mondo esistente in sé. Si tratta di un ente tra gli enti, la cui prestazione essenziale, il conoscere, si edifica tra le sponde distinte, ma ontologicamente complanari delle facoltà psichiche quali la percezione, la memoria e il giudizio, da una parte, e la totalità del mondo dall’altra. La psicologia dell’atomismo antico esemplificano assai bene questa forma di naturalizzazione, e anche quella di Aristotele, nonostante la presenza dell’intelletto agente incorporeo e quindi “soprannaturale”¹⁷. In Cartesio, pertanto, Husserl vede un filosofo motivato dall’idea di filosofia come scienza universale a fondamento assoluto, ma in un’ottica oggettivistica che impedisce alla filosofia di dispiegarsi secondo l’unica forma autentica di scientificità, che è quella fondata sull’auto-esplicitazione della soggettività trascendentale.

Nel seguito, si cercherà di approfondire la critica di Husserl a Cartesio a partire dalle tre domande seguenti: 1) Che cosa ha determinato storicamente l’emergere della forma inedita di oggettivismo che caratterizza Cartesio, e, dopo di lui, l’intera tradizione razionalista moderna? 2) In che modo tale forma di oggettivismo ha plasmato gli esiti del pensiero di Cartesio facendogli mancare l’obiettivo di una filosofia universale autenticamente scientifica? Infine, e in particolare, 3) in che modo l’oggettivismo di Cartesio si è intrecciato con una metafisica basata sul concetto di sostanza, vale a dire una metafisica che la fenomenologia trascendentale ha il compito di superare definitivamente? Queste tre domande troveranno risposta nei prossimi tre paragrafi rispettivamente.

2. Origine dell’oggettivismo cartesiano nello sviluppo delle scienze esatte

Per dare una risposta esauriente a queste domande il testo a cui guardare più da vicino non è né il corso *Filosofia Prima*, né le *Meditazione Cartesiane*, bensì la seconda parte della *Crisi delle scienze europee*, che, a differenza delle altre trattazioni, accorda un ruolo centrale alla nozione di mondo della vita, e si prefigge di rintracciare l’origine dell’oggettivismo moderno, vale a dire di matrice cartesiana, proprio a partire dal cosiddetto “oblio del mondo della vita”.

Come vedremo, Husserl accusa Cartesio di aver mancato di radicalità e di essere rimasto impigliato in più di un pregiudizio. Tuttavia, è possibile risalire all’origine di questa mancanza di radicalità nella ricerca di un fondamento filosofico ultimo individuando il pregiudizio fondamentale di Cartesio nella concezione stessa della filosofia che animava le sue ricerche. Secondo tale concezione, scienza universale assolutamente fondata vuol dire scienza *more geometrico* della totalità dell’essere concepito come universo di realtà in sé. Qui l’universalità della filosofia è l’universalità di un ordine oggettivo di enti che hanno essere in sé, e la sua forma scientifica è quella matematica, cioè assiomatico-deduttiva. Questa concezione della filosofia, poi, sarà quella di tutto il razionalismo fino a Kant, e Husserl la fa risalire a colpo sicuro al valore paradigmatico che aveva assunto la nuova scienza matematica della natura.

Husserl individua due fattori che hanno determinato, rispettivamente, l’opera di fondazione della fisica moderna e il suo concomitante auto-fraintendimento oggettivistico.

¹⁷ Anche le sostanze incorporee di Aristotele (al pari delle idee di Platone), se considerate dal punto di vista della fenomenologia trascendentale, sono enti concepiti oggettivisticamente.

Partiamo dal primo fattore. Le analisi che portano alla critica husserliana a Cartesio nella *Crisi* si aprono proprio con l'affermazione che il Rinascimento e la prima modernità siano marcate non soltanto da un recupero dell'antica idea platonica di filosofia autentica, cioè di scienza universale a fondamento assoluto, ma anche da una trasformazione prima latente e poi sempre più esplicita «dell'idea e dei compiti della filosofia»¹⁸. Tale trasformazione, a sua volta, trae origine dai mutamenti in atto nel pensiero matematico dell'epoca riguardanti il carattere di universalità dei suoi compiti. Secondo Husserl, la geometria euclidea e la sillogistica aristotelica conoscevano soltanto “*a-priori finito e chiuso*”¹⁹. La geometria si occupava delle proprietà di determinate figure geometriche e delle loro relazioni, mentre la sillogistica si occupava di catalogare e studiare un dato insieme di forme di ragionamento. Husserl riassume questo stato di cose dicendo che esse conoscevano soltanto scopi finiti. Alla scienza e quindi anche alla filosofia corrisponde sì una totalità di oggetti in sé da terminare, ma tale totalità non è posta come un sistema infinito prodotto da un principio interno di costruzione. Per noi che ne siamo gli eredi, il carattere marcatamente diverso della scienza moderna balza agli occhi se prendiamo in esame la geometria che consideriamo come la scienza correlata allo spazio geometrico, il quale è sua volta un ambiente ideale che ospita un'infinità di oggetti (figure) univocamente definiti e determinabili a priori in ogni loro determinazione²⁰. In effetti, Husserl riassume così il senso in cui l'universalità dell'idea di scienza ne risulta trasformata:

La grande novità è costituita dalla concezione di quest'idea di una totalità infinita dell'essere e di una scienza razionale che lo domina razionalmente. Questo mondo infinito, questo mondo di idealità è concepito in modo tale che i suoi oggetti non possono essere attinti singolarmente, imperfettamente e come casualmente dalla nostra conoscenza: esso può essere raggiunto soltanto da un metodo razionale, sistematicamente unitario - nel procedere infinito, infine, di ogni oggetto verso il suo pieno essere-in-sé²¹.

Ma questa idea non si limita a trasformare il senso in cui una scienza è mossa da un interesse universale rispetto alla sfera specifica dei suoi oggetti, ma, come anticipato, gradualmente fa sorgere l'idea che qualcosa di simile possa valere anche per una scienza universale della totalità dell'essere, cioè di una filosofia. La totalità dell'essere in sé che era emersa come tema durante la prima nascita della filosofia, quella presocratica, diventa ora una totalità infinita e razionale, conoscibile in principio perfettamente da una scienza universale. Verso questa ridefinizione matematizzante dell'oggettivismo spingeva, per Husserl, lo sviluppo tutto moderno della matematica formale, che era destinato a diventare il nucleo di quella della futura scienza delle forme dell'oggetto in generale, l'ontologia formale.

Tuttavia, tale lenta trasformazione dell'idea di scienza ha come prima spettacolare effetto la nascita della fisica matematica moderna e il suo prerequisito filosofico essenziale: la matematizzazione galileiana della natura. Su questo punto va riconosciuto a Husserl il merito di aver dato una lettura estremamente penetrante del passaggio dalla fisica di tipo aristotelico (di cui, peraltro, non dice quasi nulla) che ancora dominava le università europee all'epoca di Galileo e Cartesio alla fisica matematica moderna, la cui caratteristica fondamentale consiste nel pensare la natura come un universo matematico. Molto si è detto del passaggio dalla dottrina delle cause aristotelica alla spiegazione di tipo nomologico-deduttivo, dalla differenza insormontabile per un aristotelico tra le categorie di qualità e quantità alla riduzione programmatica di ogni differenza qualitativa a differenze quantitative, del passaggio da un pressappoco all'esattezza matematica e dalla finitezza del mondo alla sua infinità. Ora, l'interpretazione di Husserl riunisce tutti questi caratteri ma li fa derivare dal fatto che l'universo matematico della fisica moderna è pensato sulla scorta

¹⁸ Husserl (1972), p. 51.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ivi, pp. 51-52.

²¹ Ivi, p. 52.

della nuova concezione della matematica appena delineata. Essa, come si è visto, pensa l’universalità del dominio di una scienza come una totalità infinita e tuttavia chiusa, all’interno della quale ogni oggetto è costruibile nel suo completo essere in sé sulla base di principi a priori. Ora, Galileo, che si era dato l’obiettivo di sviluppare una scienza della natura materiale nella pienezza di tutte le sue proprietà causali e non soltanto nello strato astratto delle forme spazio-temporali, è portato, proprio sulla base di questa concezione della matematica, al pensiero seguente:

Conoscere il mondo “filosoficamente”, in modo seriamente scientifico: ciò ha senso ed è possibile soltanto se si riesce a trovare un metodo per costruire sistematicamente, in certo modo preliminarmente, il mondo, l’infinità delle sue causalità, a partire dalla ridotta compagine di ciò che si può constatare, soltanto relativamente; volta per volta nell’esperienza diretta, un metodo che insieme permetta di verificare in modo incontestabile questa costruzione nonostante la sua infinità. Ma com’è possibile ciò?²²

Questo, filosoficamente è il passo decisivo, che motiva la matematizzazione delle proprietà sensibili e la trasformazione della natura materiale in una struttura matematica “realizzata”. L’idea è che il mondo fisico deve rispecchiare in modo più completo possibile i caratteri del mondo delle idealità geometriche, cioè una totalità di oggetti completamente costruibili sulla base di un numero ridotto di principi. La natura materiale, quale è concepita nella fisica galileiana, pensa i corpi fisici come di sostrati di verità appartenenti a un’unità deduttiva.

Occupiamoci ora del secondo fattore. Nella matassa intricata dei testi che compongono la *Crisi* può forse sfuggire che la matrice ultima dell’oggettivismo moderno sta in un fenomeno che si era già verificato nell’antichità, e che riguarda il senso d’essere degli oggetti ideali. Tale fenomeno passa inalterato attraverso il cambiamento del senso dell’universalità del pensiero matematico. In altri termini, se, per Husserl, tanto il motivo oggettivista che quello trascendentale, tanto il razionalismo quanto l’empirismo moderno trovano in Cartesio il loro punto di partenza, egli ritiene anche che la concezione che Cartesio si fa dell’essere e della ragione derivi in ultima analisi dal processo di svuotamento di senso delle idealità che Husserl descrive nell’*Origine della Geometria*. È solo a partire da questo testo, infatti, che si comprende come non tanto alla scienza moderna della natura di per sé, ma al suo auto-fraintendimento oggettivistico quale si ritrova già in Galileo hanno intralciato il cammino della modernità. Cerchiamo di capire.

Il risultato fondamentale dell’*Origine della Geometria* è di aver mostrato che le idealità geometriche presuppongono le attività prescientifiche del mondo della vita, ma le presuppongono nel senso del fondamento di senso. Vale a dire: le prassi prescientifiche dell’agrimensura ben note ai lettori di Husserl, le attività di natura non-teorica, doxastica, che hanno luogo nel mondo della vita, e che sottostanno al processo di idealizzazione non vanno considerate alla stregua di una scala che può essere gettata via, per ricorrere a un’immagine familiare, una volta si sia acceduto al mondo in sé delle idealità geometriche. Al contrario, tali idealità restano agganciate nel loro senso d’essere alle prassi che hanno condotto a esse. Husserl vuol dirci che il mondo della vita e le attività che hanno luogo in esso sono sempre segretamente in funzione, come sorgenti sia semantiche che epistemiche delle idealità. La conseguenza di ciò è che la razionalità della matematica poggia su qualcosa che non è matematico e che può essere delucidato soltanto da una razionalità più profonda, essa stessa non matematica. L’a priori oggettivo, quale quello matematico, rimanda a un a priori del mondo della vita e questo, a sua volta, all’a priori soggettivo della costituzione. Un ordine oggettivo di enti ideali retti da rapporti ideali non può poggiare su stesso, non può esistere indipendente da un mondo vissuto e da una soggettività che lo produce a partire dalle sue prassi nel mondo della vita. Se ciò è vero, la razionalità di tipo matematico non potrà mai costituire la forma scientifica della filosofia quale scienza universale, ma soltanto quella di una sua ramificazione particolare. Queste considerazioni

²² Ivi, p. 61.

permettono d'illuminare il complesso percorso che dalla geometria antica porta a Galileo e quindi al razionalismo moderno. Difatti Galileo, proprio perché interpreta le idealità geometriche come si faceva ormai da secoli, senza prendere in considerazione la loro origine nel mondo della vita, e quindi come un mondo di verità in sé, immediatamente coglibili nell'intuizione geometrica, costruisce una natura idealizzata concepita a sua volta come un essere in sé, cioè indipendente dalla sfera della sensibilità e dal mondo che si dà immediatamente ad essa. Tutto avviene come se la geometria tecnicizzata ricevuta in eredità, che s'illude di accedere direttamente, mediante una pura intuizione, a un mondo di verità in sé, unita al nuovo ideale di universalità proprio della matematica moderna, abbia creato il senso dell'oggettività che Galileo ha poi attribuito alla natura idealizzata. Tale natura diventa un essere non solo idealizzato, ma concepito come indipendente da ogni rinvio al mondo della vita.

Questo è il fenomeno designato da Husserl con un termine non semplice da tradurre, quello di "*Unterschiebung*"²³, termine che, tra i suoi diversi significati, ha anche quello di una sostituzione che avviene di nascosto. Soltanto che, in questo caso, si tratta di una sostituzione non già fraudolenta, bensì inavvertita. Per Galileo fu ovvio scavalcare la natura percepita per installarsi concettualmente nella natura idealizzata²⁴. Si badi bene, che non si tratta semplicemente dello sforzo teorico determinare la prima grazie alla seconda, che questo sarebbe precisamente ciò che la fisica matematica deve necessariamente fare. Si tratta di un vero occultamento per cui la dimensione di trascendenza della natura percepita, e con essa quella di tutto il mondo della vita di cui essa è il nucleo astratto, viene ignorata a vantaggio dell'esteriorità metafisica della natura idealizzata. Questo punto è essenziale perché segna il destino della psicologia moderna e dà origine, come passiamo ora a vedere, alla cosiddetta concenzione psicofisica del mondo.

Husserl ricostruisce le tappe che dall'esperienza del mondo della vita portano alla nascita di tale concezione. 1) All'interno del mondo della vita, Galileo fa astrazione dai soggetti personali e da ogni proprietà culturale. 2) Il risultato di tale operazione è la natura concepita come totalità di corpi materiali, che include gli esseri viventi ridotti unicamente al loro lato materiale, cioè a puri organismi. 3) Per via di questa operazione, secondo Husserl, è soltanto con Galileo che si configura una natura come «un mondo di corpi realmente circoscritto in sé» («*in sich real abgeschlossenen Körperwelt*»)²⁵, che per di più acquisisce una causalità esatta di tipo nomologico-matematico. 4) L'emergere dell'idea di natura come mondo di corpi produce un cambiamento dell'idea di mondo nel suo complesso: «Il mondo si spacca per così dire in due mondi: natura e mondo psichico, ove però quest'ultimo, dato il suo specifico riferimento alla natura, non porta a una mondanità autonoma»²⁶. Quest'ultimo punto è d'importanza capitale. I due mondi in questione sono il mondo fisico "esterno" e il mondo psichico "interno". Il mondo esterno, pertanto, finisce per coincidere con la natura materiale oggetto della fisica, mentre il mondo interno si configura come una realtà in sé conchiusa, ma non autonoma. Questa mancanza di autonomia, si badi, non esclude la possibilità che le menti (o anime) vengano sostanzializzate, come avverrà, appunto, con Cartesio, perché essa non consiste nella dipendenza ontologica dalla materia, ma nel carattere frammentario dell'essere psichico. Laddove il mondo dei corpi dà luogo a un ambito continuo, omogeneo, e retto da una causalità immanente, il "mondo psichico complementare" consiste in un arcipelago di menti separate, capaci d'interazione reciproca soltanto per causalità naturale. Di questo mondo frammentario, o, meglio, di questa costellazione di mondi mentali in sé conclusi, tutta la modernità cercherà di creare una scienza "universale" il più possibile parallela alla fisica matematica. L'empirismo moderno finirà persino per concepire la mente come uno

²³ Hua VI, pp. 49-50.

²⁴ Husserl (1972), p. 79.

²⁵ Ivi, p. 89, Hua VI, p. 61

²⁶ Husserl (1972), p. 89.

spazio popolato da atomi psichici analoghi a quelli fisici²⁷. Come rileva Husserl, si tratta di un fenomeno esclusivamente moderno:

Gli antichi avevano compiuto ricerche e avevano elaborato teorie sui corpi, ma non avevano posto un mondo concluso di corpi come tema di una scienza naturale universale. Avevano condotto anche ricerche sulla psiche umana e animale, ma non avrebbero mai potuto giungere a una psicologia nel senso moderno - una psicologia che soltanto in quanto aveva di fronte a sé una natura universale e una scienza naturale, poteva perseguire in un’universalità corrispondente e su un campo proprio in sé circoscritto quanto quello, appunto, delle scienze naturali²⁸.

Si pensi ancora una volta al caso di Aristotele. In nessun nodo, nella fisica di Aristotele troviamo una sfera ontologica a sé stante di corpi materiali oggetto di una scienza universale a parte. La materia di Aristotele dà luogo agli oggetti che ci circondano soltanto unitamente alla forma. Essa non è neppure materia in un senso assoluto, ma relativamente alla forma che si trova attuata in essa. La *ύλη* di Aristotele è, come il termine greco ancora indica, un “materiale” che si trova di volta in volta in questo o quell’oggetto del mondo, in congiunzione con una certa forma, non un tessuto di un mondo a sé stante regolato da una causalità *sui generis* e conchiusa. Tale materia corrisponde soltanto a una delle quattro cause responsabili per il fatto che qualcosa è ciò che è. Ciò vale anche per i quattro elementi fondamentali da cui tutti gli oggetti fisici sublunari sono composti in ultima istanza. Ancora meno si può dire che esista un mondo di corpi coincidente con la natura in quanto tale. Per questo, Aristotele non poteva definire l’oggetto della psicologia in opposizione al mondo materiale “esterno” al soggetto. Le facoltà degli esseri viventi sono esse stesse studiate nell’ambito dell’ontologia ilomorfica per la quale l’anima è l’atto primo di un corpo dotato di organi. Tanto distava da lui la nostra concezione psicofisica del mondo²⁹.

Questa situazione inedita suscita la convinzione che non solo ogni scienza parziale, ma anche la filosofia debba puntare a una conoscenza universale analoga a quella della fisica. Husserl parla a questo proposito del razionalismo moderno come di un “razionalismo fysicalistico”³⁰, cioè plasmato dal modello della fisica. E, tuttavia, se ciò per cui la fisica si erge a modello è l’aver realizzato per il mondo dei corpi un successo analogo a quello ottenuto dalla geometria nella sfera delle forme spazio-temporali, resta nondimeno vero che essa, dal punto di vista logico, ha una forma induttiva e non assiomatico-deduttiva³¹. Per quanto la natura sia pensata come una sfera razionale, oggetto di una scienza universale corrispondente, tale scienza non dispone che di un’evidenza indiretta e induttiva dei principi su cui essa si basa. Così almeno nel caso della scienza di Galileo³². Per questo la filosofia per Cartesio, pur seguendo il modello della fisica nel processo di estensione della razionalità matematica agli enti considerati nella loro piena concretezza, ritorna al modello assiomatico deduttivo della geometria come forma scientifica della filosofica universale:

Così il mondo e, correlativamente, la filosofia assumono un volto completamente nuovo. Il mondo deve essere in sé un mondo razionale, razionale nel senso nuovo proprio della matematica e della natura matematizzata; corrispondentemente la filosofia, la scienza

²⁷ Ivi, p. 370.

²⁸ Ivi, p. 89.

²⁹ Anche l’intelletto agente, per quanto complichino l’ontologia aristotelica del vivente rendendone impossibile una completa iscrizione nella natura non può in alcun modo essere considerato come un essere “psichico” in senso moderno.

³⁰ Husserl (1972), § 12.

³¹ Ivi, p. 89.

³² Cartesio (come in modo differente Spinoza fece più tardi) cercò di derivare a priori almeno i principi fondamentali della fisica dalla natura di Dio. Questo non vuol dire che tutta la sua scienza della natura potesse effettivamente procedere a priori.

universale del mondo, deve poter essere costruita «*more geometrico*» come una teoria unitariamente razionale³³.

Il percorso che porta a concepire la totalità di ciò che è come un in sé razionale nel senso della matematica, e, correlativamente, la filosofia come una scienza universale la cui scientificità è improntata al *mos geometricus* si snoda, dunque, lungo una serie di tappe fondamentali: i) sviluppo della geometria antica come scienza ideale, oggettivisticamente fraincesa, e avente scopi finiti, ii) trasformazione moderna della geometria in una scienza universale dello spazio, pur sempre oggettivisticamente fraincesa, iii) nascita della scienza matematica (=geometrica) della natura come scienza universale di un mondo conchiuso di corpi, matematico nella piena concretezza di tutti i suoi aspetti (e oggettivisticamente frainteso), scienza che, tuttavia, riposa su inferenze induttive, iv) elaborazione, durante la modernità, di filosofie universali oggettivistiche «*more geometrico*», le quali assommano all'onnilateralità esplicativa programmatica della scienza fisica il carattere assiomatico-deduttivo che la geometria poteva assicurare soltanto nella sfera unilaterale delle forme. Se a questa traiettoria, riguardante da un lato la forma ragione della totalità dell'essere e, dall'altro, la forma scientifica della filosofia si unisce, dal punto di vista del contenuto, l'emergere della visione psico-fisica del mondo, tutte le premesse della critica di Husserl a Cartesio sono poste³⁴.

3. Le conseguenze dell'oggettivismo di Cartesio. L'ego puro scambiato per un io psichico... che non esiste

Ripercorriamo brevemente i punti salienti della critica di Husserl allo svolgimento delle due prime *Meditazioni*. A differenza che nel primo volume delle *Idee*³⁵, nella *Crisi*, Husserl non contrappone il tentativo di dubbio universale dall'epoché fenomenologica, che li era presentata come un procedimento implicato nel tentativo di dubitare, ma separabile da esso. Ora, invece, Husserl caratterizza il metodo utilizzato da Cartesio per il «ritorno all'ego cogito» come una «epoché cartesiana»³⁶. A questa mutata scelta terminologica, tuttavia non fa riscontro una differenza sostanziale. La scelta ora compiuta permetterà a Husserl di affermare che Cartesio, nonostante il suo «*Radikalismus der Voraussetzungslosigkeit*»³⁷,

³³ Ivi, p. 90.

³⁴ Che le *Meditazioni* stesse, nonostante lo stile apparentemente narrativo, procedano *more geometrico* lo ribadisce nettamente lo stesso Cartesio nella sua risposta alle *Seconde Obiezioni*. Tale stile dimostrativo, per Cartesio, consta di due elementi: l'ordine e la maniera di dimostrare. «L'ordine consiste solo in questo: le prime premesse devono essere conosciute senza il minimo ausilio da parte di quelle successive e tutte le altre devono essere disposte in modo da essere dimostrate solo in base a quelle che precedono. Ora, nelle mie *Meditazioni* mi sono senz'altro sforzato di seguire quest'ordine, con ogni cura possibile» (Descartes, 2012, p. 885, AT VII, p. 155). Per Cartesio, esistono invece due maniere di dimostrare *entrambe proprie dei geometri*, una per analisi e l'altra per sintesi. La prima ricalca la modalità di scoperta della verità, mentre la seconda è quella, diremmo noi, sistematica, in cui le proposizioni e le loro dimostrazioni sono precedute da definizioni, postulati e assiomi. Cartesio afferma che i geometri antichi praticavano d'abitudine la seconda maniera di dimostrare «non perché ignorassero del tutto l'altra, ma, almeno a mio giudizio, perché ne avevano una considerazione tanto alta da riservarla soltanto per sé, come qualcosa d'arcano» (ivi, p. 887, AT VII, p. 156). Aggiunge, infine, di aver seguito la sola analisi nelle *Meditazioni* e che la sintesi non può essere seguita in metafisica altrettanto facilmente che in geometria dato che «nelle cose metafisiche, nulla richiede più impegno del percepire chiaramente e distintamente le prime nozioni. Sebbene infatti queste ultime non siano per loro natura meno note e, anzi, siano persino più note di quelle considerate dai geometri, tuttavia, poiché contrastano con molti pregiudizi dei sensi cui ci siamo abituati sin dalla giovane età, non sono conosciute perfettamente se non da coloro che sono molto attenti e molto meditano, e che ritraggono, quanto più possono, la mente dalle cose corporee; e, se venissero avanzate da sole, potrebbero facilmente venir negate da chi ha spirito di contraddizione. E questa è stata la ragione per cui ho scritto delle meditazioni, invece che, come i filosofi, delle disputazioni, o, come i geometri, dei teoremi e dei problemi; per attestare cioè proprio in tal modo che voglio avere a che fare solo con coloro che non si rifiuteranno di considerare e meditare attentamente con me la cosa». A queste precisazioni Cartesio fa poi seguire un'esposizione per sintesi dei principali risultati delle *Meditazioni* intitolata *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae* (ivi, pp. 893-907, AT VII, pp. 160-170).

³⁵ Hua III/1, §§ 30-31.

³⁶ Husserl (1972), p. 104.

³⁷ Ivi, p. 107; Hua VI, p. 81.

non riesce ad applicare l’epoché fino in fondo, il che implica *a fortiori*, possiamo aggiungere, che ciò non avviene neppure per quanto riguarda il tentativo di dubitare³⁸. Husserl concede a Cartesio che lo scetticismo da lui messo in opera metodicamente e che si estende non soltanto alla validità di tutte le scienze, incluse quelle matematiche, ma al mondo dato nell’esperienza prescientifica sia di un radicalismo inaudito. Esso va ben al di là delle varianti classiche di Protagora e Gorgia che non si erano spinti oltre la negazione dell’episteme, «cioè della conoscenza scientifica dell’essente-in-sé»³⁹, ma non avevano messo in discussione l’essere stesso del mondo. Aggiunge che, mediante quest’epoché universale, Cartesio perviene all’evidenza apodittica del cogito, nella sua articolazione di *ego cogito cogitata qua cogitata*, in cui, però i *cogitata* sono pensati come *ideae* contenute nell’ego e l’intenzionalità della coscienza è ignorata⁴⁰. Già questa sottolineatura sul fatto che ciò che così si è scoperto è una «sfera d’essere assolutamente apodittica»⁴¹ anziché un semplice assioma, serve a segnalare dove le strade di Husserl e Cartesio si separano. Ciò avviene nel momento in cui Cartesio, nella *Seconda Meditazione*, si domanda quale sia l’io la cui esistenza è apparsa come innegabile e lo individua con la *mens sive animus sive intellectus*, cioè con ciò che rimane una volta escluso il corpo dell’essere umano che appartiene a quello stesso mondo sensibile che è stato sospeso. Questa mossa di Cartesio, che fa proclamare all’io meditante, com’è noto, di essere una “cosa pensante” senza che peraltro sia ancora stabilita con certezza quale sia l’essenza di tale “cosa” e, in particolare, se il pensiero così individuato possa esistere senza un fondamento corporeo, altro non è, agli occhi di Husserl che «la falsificazione psicologica dell’ego puro attinto mediante l’epoché»⁴². Questa falsificazione rivela innanzitutto la presenza di pregiudizi di carattere contenutistico derivanti dalla nuova visione psico-fisica del mondo. Il mondo, per Cartesio, è già pensato come spaccato in due parti che vanno poi ricucite nell’ordine della conoscenza. Tale ricucitura avviene attraverso il sigillo di affidabilità che la *veracitas Dei* appone alle *ideae clarae et distinctae* rinvenibili nella “parte psichica” del mondo. In altri termini, Cartesio continua a credere 1) nella distinzione tra il mondo di corpi concepito come un essente in-sé al di là della sfera psichica, 2) nel fatto che nell’ambito della sfera psichica vi sia una sensibilità potenzialmente ingannevole che rimanda a questo in-sé, nonché una *intelectio* matematica e geometrica che può attingerlo nel suo vero essere⁴³. Quando il suo dubbio s’infrange contro l’indubitabilità dell’io, Cartesio interpreta quindi tale io come un ineliminabile «residuo del mondo»⁴⁴.

Nell’epoché, per contro, tutti questi pregiudizi devono rimanere sospesi, in particolare deve essere sospesa qualunque concezione del mondo materiale, dell’anima e di una loro eventuale relazione di esteriorità. Tutto ciò deve essere sospeso anche come possibilità. Vale a dire: non si tratta di sapere se dalla mente, così come la concepisce il naturalista o lo psicologo, vale a dire come dire come «residuo di un’astrazione preliminare del puro corpo»⁴⁵ esista una via dimostrativa per raggiungere il mondo “esterno a tale mente”, si tratta di sospendere queste stesse concezioni persino quali possibilità e di restare in tale sospensione sul terreno dell’ego puro. Invece:

L’intero risultato delle *Meditazioni*, la grande scoperta di quest’ego, viene svalutata da una sovrapposizione controsensa [*widersinnige Unterschiebung*]; nell’epoché la pura anima non ha senso, se non in quanto «anima tra parentesi», se non in quanto mero «fenomeno»; del resto la stessa cosa vale per il corpo proprio⁴⁶.

³⁸ Per un confronto tra dubbio cartesiano ed *epoché*, si veda Löwith (1957).

³⁹ Ivi, p. 105.

⁴⁰ *Ibidem*. Sul concetto di evidenza nel contesto della critica husserliana a Cartesio, si veda De Palma, (2005). Per la questione del mancato riconoscimento dell’intenzionalità da parte di Cartesio, si veda Von Hermann (1987).

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Husserl (1972), p. 107.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Ivi, p. 108.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*. Traduzione sostanzialmente modificata.

Riconnettiamoci ora alle analisi svolte nel paragrafo precedente e cerchiamo di capire fino a che punto Cartesio sia segretamente dominato dall'oggettivismo della nuova scienza. Partiamo dal fatto che qui ritroviamo il termine fondamentale "*Unterschiebung*" che Husserl aveva già impiegato per designare la sostituzione occulta operatasi con Galileo della natura intuibile e con essa, dell'intero mondo della vita, a vantaggio della natura idealizzata. Qui si tratta di capire come Cartesio operi, ignaro, una "*Unterschiebung*" presupponente quella di Galileo e correlativa ad essa. L'ego puro è colui che ha per correlato il mondo della vita, che a sua volta ospita le regioni natura e spirito quali sue strutture parziali. Tanto le scienze dei corpi, quanto la psicologia o qualunque altra scienza umana possono attingere soltanto da questo mondo e dalle sue regioni ontologiche l'essenza e il senso d'essere ("*Seinsinn*") autentici del proprio ambito di oggetti. La tesi forse più importante di Husserl in merito alla storia della filosofia occidentale si delinea chiaramente se prestiamo attenzione a questa doppia sostituzione: all'inizio della modernità avviene una sostituzione oggettivistica del tutto inedita della struttura *correlativa ego puro/mondo della vita*. Essa, conduce alla *res extensa* cartesiana, e, dall'altro, alla *res cogitans*, all'anima delle *Meditazioni*, che viene reinserita nel mondo a titolo di complemento psicologico in relazione causale col corpo. Si delinea così:

Il compito, storicamente proposto da Cartesio, di considerare metodicamente le anime come se fossero corpi e, in quanto connesse ai corpi, come realtà spazio-temporali- di indagare cioè il mondo-della-vita nel suo complesso da un punto di vista fisicalista, come «natura» in senso lato⁴⁷.

Ad opera di Cartesio si verificano tre "*Unterschiebungen*" concomitanti: 1) ego puro/io psichico, 2) immanenza egologica/immanenza psicologica, e 3) evidenza dell'auto-percezione egologica/evidenza della percezione interna⁴⁸. Si noti che non si deve dare troppa importanza al fatto che Husserl non menzioni che la presenza a sé del pensiero, secondo Cartesio, non si basa su un atto di riflessione (o di percezione interna)⁴⁹, perché il punto è che la teoria della conoscenza e la psicologia moderna, a partire da Locke, si fonderanno su tale nozione⁵⁰.

Ma il punto fondamentale è un altro. Vi è in realtà un'asimmetria, non messa in risalto da Husserl nella prima parte della *Crisi*, tra la "*Unterschiebung*" che porta alla *res extensa* e quella che porta alla *res cogitans*. Tale asimmetria gioca invece un ruolo decisivo nel prosieguo della *Crisi*. Certo, Husserl sottolinea che l'anima delle *Meditazioni* è ciò che resta dopo che si è "rimosso" astrattivamente il corpo dell'essere umano nel corso dell'epoché cartesiana, e aggiunge che tale anima, nell'epoché, essendo parte dell'uomo e quindi del mondo messo tra parentesi, può valere soltanto come fenomeno esso stesso tra parentesi, né più né meno del corpo. Nondimeno, vi è una differenza tra il fenomeno "corpo" o "mondo dei corpi" e il fenomeno "anima". Nel primo caso si tratta del fenomeno della legittima regione ontologica corrispondente alle scienze della natura, nel secondo, del fenomeno di una astrazione naturalistica, la quale ricopre la vera regione ontologica spettante alla psicologia e alle scienze umane. Questa regione non può essere intesa come un essere frammentario annesso ai corpi al modo della concezione psico-fisica del mondo, se non nell'illusione ottica dell'atteggiamento naturalistico, il quale pensa l'essere psichico sulla scorta dell'interazione psicofisica⁵¹. Al contrario, ciò che rimane dopo l'epoché:

Non è una molteplicità di anime separate ridotte singolarmente alla pura interiorità: così come esiste un'unica natura universale, una compagine unitaria in sé conclusa, così

⁴⁷ Ivi, pp. 237-238.

⁴⁸ Ivi, p. 109.

⁴⁹ Cartesio, AT VII, p. 559. In altri passaggi, tuttavia, Cartesio sembra ammettere l'opera della *riflessione intellettuale*. Su questo punto, cfr. Pradelle (2022), pp. 98-102.

⁵⁰ Husserl arriva a dire: «Descartes ist der Vater der Psychologie auf Grund innerer Erfahrung, und der psychophysischen Psychologie» (Hua VII, p. 345).

⁵¹ Cfr. Husserl (1972), §§ 60-64.

esiste soltanto un’unica compagine psichica, una connessione globale di tutte le anime. Le anime non sono in un rapporto di esteriorità, sono bensì interne l’una all’altra, unificate attraverso l’inerenza intenzionale della loro comunità di vita⁵².

Soltanto in questo modo l’oggettivismo fiscalista, psicofisico di Cartesio si delinea con chiarezza. L’ontologia di Cartesio appare come il risultato di una proiezione oggettivistica dell’originaria correlazione Ego puro/mondo della vita sul piano tutto naturale dell’essere psicofisico. Essa toglie alla correlazione quella “dimensione di profondità” lungo la quale ha luogo la costituzione delle regioni ontologiche e sostituisce l’ego puro con un io psichico falsato naturalisticamente. La vittima più illustre di questa proiezione oggettivistica è l’essere dello “spirito”, che Husserl investiga nella terza parte della *Crisi*, come regione ontologica continua, unificata al suo interno da nessi empatici e non dalla causalità che attraversa i corpi vivi di uomini e animali⁵³.

4. La critica di Husserl alla nozione cartesiana di sostanza

Nel paragrafo precedente si è cercato leggere la critica a Cartesio alla luce di quello che per Husserl è suo pregiudizio fatale, vale a dire l’aver accettato il modello di razionalità proprio delle scienze esatte. I tratti salienti della *metaphysica specialis* di Cartesio vanno considerati in questa prospettiva. Cartesio sa bene che l’ordine oggettivo che sta cercando riplasmare nel suo sistema razionale deve includere, oltre a un Dio creatore, un’anima immortale e un mondo materiale creati. E sa altrettanto bene che il mondo materiale in questione è quella della nuova fisica matematica che lui stesso aveva sviluppato nell’opera intitolata, per l’appunto, *Il mondo*. Il dubbio metodico di Cartesio può pertanto essere paragonato ad una sostanza tracciante messa in circolo nell’ordine oggettivo dell’ente allo scopo di “far accendere” quell’elemento di tale ordine la cui esistenza possa valere come assioma, punto di partenza per un lavoro di deduzione/rettificazione di tutto il resto.

Tuttavia, oltre al valore paradigmatico delle scienze esatte, Husserl individua in Cartesio anche pregiudizi derivanti dall’influsso della scolastica medioevale⁵⁴. Più in generale, Husserl crede che le nozioni della scolastica abbiano svolto il ruolo di “oscuri pagliativi”⁵⁵ per permettere al razionalismo moderno di attuare il suo progetto nel campo della metafisica. Ciò che, tuttavia, è importante comprendere è che il sistematico alla nozione di sostanza nello sviluppo della *metaphysica specialis* di Cartesio non segnali un pregiudizio (o un serie di pregiudizi) che si aggiunga al pregiudizio fiscalista, come se si trattasse di due premesse distinte surrettiziamente all’opera in una dimostrazione. Al contrario, l’oggettivismo fiscalista è il pregiudizio che fa da sfondo alla riforma cartesiana del concetto di sostanza e spiega le modalità particolari con cui essa viene mobilitata da Cartesio. Questo punto è indispensabile per apprezzare quanto risalire al mondo della vita consente alla fenomenologia di sbarazzarsi *in toto* della nozione di sostanza nel quadro della sua ontologia anti-oggettivistica. Come si sa, Cartesio sembra impiegare due diverse definizioni di sostanza: una si può trovare esplicitata nel già menzionato abbozzo d’esposizione del suo sistema secondo il metodo della “sintesi”⁵⁶, mentre l’altra, assai più citata, appare nei *Principi di Filosofia*⁵⁷. La prima definizione pone l’accento sull’inerenza degli attributi nella sostanza e sul fatto che la sostanza non inerisce in nient’altro, mentre la seconda mette in risalto l’indipendenza ontologica, che Cartesio considera applicarsi alla lettera soltanto a Dio e, in seconda battuta alle sostanze finite, in quanto dipendenti nel loro essere unicamente da Dio. Entrambe queste caratterizzazioni attraversano la scolastica e, in

⁵² Ivi, p. 274.

⁵³ Ivi, § 71.

⁵⁴ Hua I, § 10.

⁵⁵ Husserl (1972), p. 92.

⁵⁶ «Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur Substantia» (Cartesio, AT VII, 161).

⁵⁷ «Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum» (Cartesio, AT VIII, 24).

ultima analisi, risalgono alle *Categorie* di Aristotele⁵⁸. Ciò che importa qui non è stabilire se tra esse vi sia un conflitto insanabile o se possano essere conciliate⁵⁹, bensì mostrare come la lettura critica che Husserl fa della filosofia di Cartesio getti luce sul senso che entrambi hanno nel quadro dell'oggettivismo moderno.

L'uso che Cartesio fa della nozione di sostanza deve essere compreso alla luce del passaggio dall'oggettivismo antico a quello moderno e deve essere ricondotto al ruolo ontologicamente paradigmatico della cosa fisica intesa come puro corpo. Per l'oggettivismo antico, come abbiamo visto, la filosofia è scienza razionale (o matematica universale) della totalità di ciò che è, cioè dell'ordine oggettivo di enti che hanno essere in sé. Anche nell'oggettivismo antico il mondo in quanto oggetto di conoscenza scientifica, cioè di *episteme* di contro alla *doxa*, è pensato come un in sé; ma ciò avviene nella modalità dell'ingenuità, dato che manca ancora il terreno soggettivo su cui il suo essere possa diventare problematico. E ciò, come si è detto, rende impossibile persino l'emergere di uno scetticismo radicale. Per contro, l'oggettivismo moderno, con Cartesio, diventa consapevolmente oggettivistico, nel senso che tanto l'essere del mondo che la sua determinazione nel senso dell'*episteme* hanno il senso di una dimensione esterna rispetto alla sfera chiusa della mente, dimensione che va guadagnata essa stessa dimostrativamente. Sorge così:

Il problema di come le mie formazioni razionali, prodotte nella mia ragione, (*le mie «clarae et distinctae» perceptiones*) - quelle della matematica e della scienza naturale matematica - possano pretendere a una validità obiettivamente «vera», a una validità metafisicamente trascendente⁶⁰.

Ora, questa nozione di “trascendenza metafisica” intesa come validità oggettiva non poteva emergere in seno all'oggettivismo antico. È con Cartesio che, per la prima volta, il mondo diventa oggettivo nel senso di extra-soggettivo (“*außersubjektive Welt*”)⁶¹, e richiede quindi un'evidenza avente una portata trans-soggettiva (“*transsubjektiven Tragweite*”)⁶². Di conseguenza, durante l'antichità, questo senso di trascendenza metafisica non poteva caratterizzare il concetto di *sostanza*, al contrario di quanto avviene in Cartesio:

la dottrina delle sostanze, cioè delle cose in sé metafisicamente trascendenti. Appunto questa trascendenza metafisica di un in-sé corporeo e psichico, era, a partire da Cartesio, uno degli elementi fondamentali della concezione razionalistica del mondo⁶³.

Tutto ciò vuol dire che, dopo il tramonto dell'ilomorfismo, Cartesio riadatta la nozione di sostanza per dare “forma ontologica” alla concezione psicofisica del mondo. In altri termini, la nuova ontologia della sostanza dà forma ontologica all'in sé del mondo pensato oggettivisticamente.

Tornando ora alle due definizioni cartesiane di sostanza, si può proporre la seguente lettura alla luce della critica di Husserl. La prima definizione, la sostanza-sostrato, mette in luce la strutturazione interna, verticale, per così dire, dell'in sé metafisico. Se la sostanza è pensata, a partire da Cartesio, come trascendenza metafisica, ciò non significa che tutto ciò che è metafisicamente trascendente sia sostanza, dato che esistono gli attributi e i modi delle sostanze. E, tuttavia, in un tale quadro oggettivistico, affermare che la sostanza estesa, come la sostanza pensante non ineriscono in nient'altro risponde a un'esigenza fondamentale di qualunque sapere autenticamente metafisico e cioè quella di avere un carattere ultimale. Si fornisce una interpretazione metafisica del sapere scientifico se si chiarisce quale sia l'essenza dell'essere di cui esso si occupa, e si esclude che dietro tale

⁵⁸ Schechtman (2016), pp. 158-160.

⁵⁹ Si veda, su questo problema, Beyssade (1996) e Schechtman (2016).

⁶⁰ Husserl (1972), p. 109.

⁶¹ Hua VII, p. 65.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Husserl (1972), p. 471.

essere se ne celi un altro. In altri termini, si deve garantire che tale conoscenza sia una conoscenza ultima⁶⁴. Husserl è esplicito nell’interpretare in questo modo la nozione cartesiana di *res extensa* nel contesto di un raffronto con Kant:

L’epoca moderna traduce ἐπιστήμη con «ratio». Così la scienza naturale matematica [di Galileo e Cartesio] vale per essa come una conoscenza della natura totale (*Allnatur*) essente in un senso ultimo. In quanto conoscenza matematica, essa trascende la natura sensibile pre-scientifica, ma al di là di essa non sta ancora un in-sé metafisico che ne traspaia come attraverso un puro fenomeno⁶⁵.

Nell’oggettivismo Cartesiano, alla valenza ultimale della nozione di sostanza in quanto tale si accompagna però l’indipendenza reciproca delle due sostanze finite (la distinzione reale), che a sua volta garantisce la concepibilità dell’esistenza separata dell’anima dopo la morte. Ora è la seconda definizione cartesiana a trovarsi in primo piano. Anima e corpo devono esistere come due trascendenze metafisiche, due cose in sé esistenti l’una accanto all’altra, che soltanto la causalità rimette in relazione nell’unità di una natura ampliata. Non deve stupire, peraltro, che questo carattere di trascendenza metafisica, extra-soggettiva che si configura originariamente solo per la *res extensa* finisca per “riflettersi”, paradossalmente, sulla stessa anima, la sostanza pensante. Anche questa, che è data a se stessa in modo “infra-soggettivo”, si potrebbe dire, e la cui esistenza non deve essere inferita, come avviene invece per il mondo, è conosciuta definitivamente nella sua essenza immateriale soltanto nella *Sesta Meditazione*. Tuttavia, Cartesio può determinare l’essenza immateriale della *res cogitans* soltanto perché la validità delle idee chiare e distinte è stata garantita dalla veracità divina. In conclusione, quindi, l’essenza dell’anima diventa essa stessa il risultato di una dimostrazione e la *res cogitans* appare come un in sé metafisico di natura cosale⁶⁶. La sforzo di Cartesio di conferire all’anima un carattere soprannaturale ha sortito l’effetto di reificarla ancor di più e di sospingerla più lontano dalla ego trascendentale. Si palesa in questo modo il filo che unisce l’oggettivismo fisikista di Cartesio alla sua concezione della sostanza. Così come la scienza filosofica universale di Cartesio è fisikistica quanto alla sua forma scientifica, allo stesso modo la sua nozione di sostanza è modellata sull’oggetto fisico in sé trascendente come viene pensato dalla nuova fisica matematica.

5. Conclusioni

In estrema sintesi, alle domande poste alla fine dell’*Introduzione* si possono dare le risposte seguenti: 1) il razionalismo ha tratto il suo oggettivismo metafisico, in ultima analisi, dall’oggettivismo che aveva permeato la tradizione della geometria fin dall’antichità e dalla sua mutata riproposizione in seno alla nuova scienza universale della natura. 2) La filosofia di Cartesio si è configurata così, inevitabilmente, come un ricoprimento oggettivistico della correlazione tra soggettività trascendentale e mondo della vita. 3) Tale ricoprimento oggettivistico ha trovato espressione in una metafisica che ha sua volta richiesto una revisione del concetto tradizionale di sostanza sul modello dell’oggetto fisico concepito come metafisicamente trascendente. Appare chiaro, così, fino a che punto la filosofia di quest’ultimo rappresenti una versione oggettivistica di filosofia universale soggettivamente fondata. La filosofia universale soggettivamente fondata troverà, per Husserl, la sua forma finale soltanto nella fenomenologia trascendentale, la cui scientificità, a differenza dell’oggettivismo presocratico e dell’oggettivismo moderno non conoscerà mai alcuna crisi.⁶⁷ Al sistema tripartito di sostanze concepite come trascendenze metafisiche e rette da rapporti di causalità, Husserl cercherà di sostituire l’elucidazione dell’essere del mondo

⁶⁴ Husserl ha insistito su questo aspetto nell’elaborazione della sua nozione di metafisica come scienza ultima della realtà di fatto. Su questo punto, Cfr. Trizio (2017) e De Santis (2021).

⁶⁵ Husserl (1972), p. 439.

⁶⁶ Husserl notava come, per quanto astratta fosse la nozione di sostanza, la rappresentazione cosale ci scivolava sotto: «Descartes macht aus dem rein en ego eine Substanz, und so abstrakter den Substanzbegriff bestimmte, schob sich doch da die Dingvorstellung unter» (Hua VI, p. 345).

⁶⁷ Hua I, p. 63.

e di Dio nella soggettività trascendentale. La “trascendenza metafisica” di Cartesio sarà sostituita dalla trascendenza come correlato dei vissuti intenzionali rispetto alla cui natura e funzione Cartesio si era mostrato completamente cieco. L’analisi delle regioni ontologiche natura e spirito e della loro origine nel mondo della vita denuncerà il carattere mitologico di una io psichico ridotta ad appendice mentale del corpo e rimpiazzerà la natura psico-fisica di Cartesio⁶⁸. Infine, la trascendenza stessa di Dio verrà ripensata in modo non oggettivistico e verrà sottratta tanto alla forma ontologica della sostanzialità quanto al ruolo di causa prima efficiente⁶⁹. Un confronto puntuale tra il sistema di Cartesio e la metafisica di Husserl, condotto in modo assai più dettagliato di quanto non si sia potuto fare in questo studio, illustrerebbe perfettamente perché «la fenomenologia [...] esclude soltanto quella metafisica ingenua che opera con insensate cose in sé, non però la metafisica in generale»⁷⁰.

Bibliografia

Husserl, E.

Gesammelte Werke

Hua I (1973), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff, L’Aia.

Hua III/1 (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Erstes Buch)*, Martinus Nijhoff, L’Aia; trad. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965.

Hua VI (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, L’Aia.

Hua VII (1956), *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Martinus Nijhoff, L’Aia.

Hua XXV (1987), *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, Martinus Nijhoff, Dordrecht.

Hua XXVIII (1988), *Vorlesungen Über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

Hua XXIX (1993), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.

Hua Mat IX (2012), *Einleitung in die Philosophie*, Springer, Dordrecht.

Beyssade, J.-M. (1996). “La theorie cartesienne de la substance: Equivocité ou analogie?”, *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 195, pp. 51-72.

Descartes, R. (2012), *Opere 1637-1649*, ed. it. a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano.

De Palma, V. (2005), “Il cogito e l’evidenza. La critica di Husserl a Descartes”, *La Cultura*, anno XLIII, n. 3, pp. 447-465.

De Santis, D. (2021), “The Development of Husserl’s Concept of Metaphysics” in H. Jacobs (ed.), *The Husserlian Mind*, Routledge, New York, pp. 481-493.

Husserl, E. (1972), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. a cura di E. Filippini, il Saggiatore, Milano.

Husserl, E. (2017), *Meditazioni Cartesiane*, trad. it. a cura di A. Altobrando, Orthotes, Napoli-Salerno.

Löwith, A. (1957), “L’«epochè» de Husserl et le doute de Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, anno 62, n. 4, pp. 399-415.

⁶⁸ Husserl (1972), p. 335.

⁶⁹ Mi sia permesso di rinviare su questo punto a Trizio (2021).

⁷⁰ Husserl (2017), p. 197, Hua I, p 182. Questa interpretazione della critica husserliana alla metafisica di Cartesio, e a quella razionalistica in generale, non facendo ricorso ad alcuna presunta “metafisica dei fatti primordiali”, si contrappone a quella sostenuta in Tengelyi (2014), pp. 184-188.

- Majolino, C. (2018), “The infinite Academy”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. XV, pp. 164-221.
- Majolino, C. (2023), “Introduction and First Cartesian Meditation: Husserl on the Threefold Significance of Descartes’ *Meditationes*”, in D. De Santis, (ed.), *Edmund Husserl’s Cartesian Meditations*, Verlag Karl Alber, Baden Baden, pp. 21-61.
- Pradelle, D. (2022), “Cogito et description de Descartes à Husserl: de la réflexion transcendantale à la méthode régressive”, *Les Études philosophiques*, n. 136/1, pp. 95-119.
- Schechtman, A. (2016), “Substance and Independence in Descartes”, *Philosophical Review*, vol. 125, n. 2, pp. 155-204.
- Tengelyi, L. (2014), *Welt und Unendlichkeit*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Trizio, E. (2017), “Husserl’s Early Concept of Metaphysics as the Ultimate Science of Reality”, *Phainomenon*, vol. 26, pp. 37-68.
- Trizio, E. (2021), “Phenomenology, Teleology, and Theology” in H. Jacobs (ed.), *The Husserlian Mind*, Routledge, New York, pp. 521-531.
- Von Hermann, F.W. (1987), “Husserl et Descartes”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, anno 92, n. 1, pp. 4-24.