

serò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose esterne che vediamo, non siano che illusioni e inganni, di cui egli si serve per sorprendere la mia credulità. Considererò me stesso come privo affatto di mani, di occhi, di carne, di sangue, come non avente alcun senso, pur credendo falsamente di aver tutte queste cose. Io resterò ostinatamente attaccato a questo pensiero; se, con questo mezzo, non è in mio potere di pervenire alla conoscenza di verità alcuna, almeno è in mio potere di sospendere il mio giudizio. Ecco perché baderò accuratamente a non accogliere alcuna falsità, e preparerò così bene il mio spirito a tutte le astuzie di questo grande ingannatore, che, per potente ed astuto ch'egli sia, non mi potrà mai imporre nulla.

Ma questo disegno è penoso e laborioso, ed una certa pigritia mi riporta insensibilmente nel corso della mia vita ordinaria. E a quel modo che uno schiavo, il quale godeva in sogno d'una libertà immaginaria, quando comincia a sospettare che la sua libertà non è che un sogno, teme d'essere risvegliato, e respira con quelle illusioni piacevoli, per esserne più lungamente ingannato, così io ricado insensibilmente da me stesso nelle mie antiche opinioni, ed ho paura di risvegliarmi da quest'assopimento, per tema che le veglie laboriose che succederebbero alla tranquillità di questo riposo, invece di portarmi qualche luce e qualche rischiaramento nella conoscenza della verità, non abbiano ad essere insufficienti per illuminare le tenebre delle difficoltà che sono state agitate testé.

SECONDA MEDITAZIONE

DELLA NATURA DELLO SPIRITO UMANO
E CHE QUESTO È PIÙ FACILE A CONOSCERSI
CHE IL CORPO

La meditazione che feci ieri m'ha riempito lo spirito di tanti dubbi, che, oramai, non è più in mio potere dimenticarli. E tuttavia non vedo in qual maniera potrò risolverli; come se tutt'avia un tratto fossi caduto in un'acqua profondissima, sono talmente sorpreso, che non posso né poggiare i piedi sul fondo, né nuotare per sostenermi alla superficie. Nondimeno io mi sforzerò, e seguirò da capo la stessa via in cui ero entrato ieri, allontanandomi da tutto quello in cui potrò immaginare il menomo dubbio, proprio come farci se lo riconoscessi assolutamente falso; e continuerò sempre per questo cammino, fino a che non abbia incontrato qualche cosa di certo, o almeno, se altro non m'è possibile, fino a che abbia appreso con tutta certezza che al mondo non v'è nulla di certo.

Archimede, per togliere il globo terrestre dal suo posto e trasportarlo altrove, domandava un sol punto fisso ed immobile. Così io avrò diritto di concepire alte speranze, se sarò abbastanza fortunato da trovare solo una cosa, che sia certa e indubitabile.

Io suppongo, dunque, che tutte le cose che vedo siano false; mi pongo bene in mente che nulla c'è mai stato di tutto ciò che la mia memoria, riempita di menzogne, mi rappresenta; penso di non aver senso alcuno; credo che il corpo, la figura, l'estensione, il movimento ed il luogo non siano che finzioni del mio spirito [*chimeræ*]. Che cosa, dunque, potrà essere reputato vero? Forse niente altro, se non che non v'è nulla al mondo di certo.

Ma che ne so io se non vi sia qualche altra cosa, oltre quelle

che testé ho giudicato incerte, della quale non si possa avere il menomo dubbio? Non v'è forse qualche Dio, o qualche altra potenza, che mi mette nello spirito questi pensieri? Ciò non è necessario, perché forse io sono capace di produrli da me. Ed io stesso, almeno, sono forse qualche cosa? Ma ho già negato di avere alcun senso ed alcun corpo. Esito, tuttavia; che cosa, infatti, segue di là? Sono io talmente dipendente dal corpo e dai sensi, da non poter esistere senza di essi? Ma mi sono convinto che non vi era proprio niente nel mondo, che non vi era né cielo, né terra, né spiriti, né corpi; non mi sono, dunque, io, in pari tempo, persuaso che non esisteva? No, certo; io esisteva senza dubbio, se mi sono convinto di qualcosa, o se solamente ho pensato qualcosa. Ma vi è un non so quale ingannatore potentissimo e astutissimo, che impiega ogni suo sforzo nell'ingannarmi sempre. Non v'è dunque dubbio che io esisto, s'egli m'inganna; e m'inganni fin che vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualche cosa. Di modo che, dopo avervi ben pensato, ed avere accuratamente esaminato tutto, bisogna infine concludere, e tener fermo, che questa proposizione: *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutt' le volte che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito.

Ma io non conosco ancora abbastanza chiaramente ciò che sono, io che son certo di essere; di guisa che, oramai, bisogna che badi con la massima accuratezza a non prendere imprudentemente qualche altra cosa per me, e così a non ingannarmi in questa conoscenza che io sostengo essere più certa e più evidente di tutte quelle che ho avuto per lo innanzi.

Ecco perché io considererò da capo ciò che credevo che esistesse prima che entrassi in questi ultimi pensieri; e dalle mie antiche opinioni toglierò tutto quel che può essere combattuto con le ragioni da me sopra allegate, sì che resti solo ciò che è interamente indubitabile. Che cosa, dunque, ho io creduto dapprima di essere? Senza difficoltà, ho pensato di essere un uomo. Ma che cosa è un uomo? Dirò che è un animale ragionevole? No di certo: perché bisognerebbe, dopo, ricercare che cosa è animale, e che cosa è ragionevole, e così, da una sola questione, cadremmo insensibilmente in un'infinità di altre più difficili ed

avviluppate, ed io non vorrei abusare del poco tempo ed agio che mi resta, impiegandolo a sbrogliare simili sottigliezze. Ma mi arresterò piuttosto a considerare qui i pensieri, che nascevan prima da se stessi nel mio spirito, e che non mi erano ispirati che dalla mia sola natura, quando mi consacravo alla considerazione del mio essere. Io mi consideravo dapprima come avente un viso, delle mani, delle braccia, e tutta questa macchina composta d'ossa e di carne, così come essa appare in un cadavere: macchina che io designavo con il nome di corpo. Io consideravo, oltre a ciò, che mi nutrivo, che camminavo, che sentivo e che pensavo: e riportavo tutte queste azioni all'anima; ma non mi fermavo a pensare che cosa fosse quest'anima, oppure, se mi ci fermavo, immaginavo che essa fosse qualcosa di estremamente rado e sottile, come un vento, una fiamma, o un'aria delicatissima, insinuata e diffusa nelle parti più grossolane di me. Per ciò che riguardava il corpo, non dubitavo per nulla della sua natura; perché pensavo di conoscerla molto distintamente, e, se avessi voluto spiegarla secondo le nozioni che ne avevo, l'avrei descritta in questa maniera: per corpo intendo tutto ciò che può esser determinato in qualche figura; che può essere compreso in qualche luogo, e riempire uno spazio in maniera tale, che ogni altro corpo ne sia escluso; che può essere sentito o col tatto, o con la vista, o con l'udito, o col gusto, o con l'odorato; che può essere mosso in più maniere, non da se stesso, ma da qualcosa di estraneo, da cui sia toccato e di cui riceva l'impressione. Poiché non credevo in alcun modo che si dovesse attribuire alla natura corporea il privilegio d'averne in sé la potenza di muoversi, di sentire e di pensare; al contrario, mi stupivo piuttosto di vedere che simili facoltà si trovassero in certi corpi.

Ma io, chi sono io, ora che suppongo che vi è qualcuno, che è estremamente potente e, se oso dirlo, malizioso e astuto, che impiega tutte le sue forze e tutta la sua abilità ad ingannarmi? Posso io esser sicuro di avere la più piccola di tutte le cose, che sopra ho attribuito alla natura corporea? Io mi fermo a pensarvi con attenzione, percorro e ripercorro tutte queste cose nel mio spirito, e non ne incontro alcuna, che possa dire essere in me. Non v'è bisogno che mi fermi ad enumerarle. Passiamo, dunque, agli attributi dell'anima, e vediamo se ve

ne sono alcuni, che siano in me. I primi sono di nutrirmi e camminare; ma se è vero che io non ho corpo, è vero anche che non posso camminare né nutrirmi. Un altro attributo è il sentire; ma, egualmente, non si può sentire senza il corpo: senza contare che ho creduto talvolta di sentire parecchie cose durante il sonno, che al mio risveglio ho riconosciuto non aver sentito di fatto. Un altro è il pensare; ed io trovo qui che il pensiero è attributo che m'appartiene: esso solo non può essere distaccato da me. *Io sono, io esisto*: questo è certo; ma per quanto tempo? Invero, per tanto tempo per quanto penso; perché forse mi potrebbe accadere, se cessassi di pensare, di cessare in pari tempo d'essere o d'esistere. Io non ammetto adesso nulla che non sia necessariamente vero: io non sono, dunque, per parlar con precisione, se non una cosa che pensa, e cioè uno spirito, un intelletto o una ragione, i quali sono termini il cui significato m'era per lo innanzi ignoto. Ora, io sono una cosa vera, e veramente esistente; ma quale cosa? L'ho detto: una cosa che pensa. E che altro? Ecciterò ancora la mia immaginazione per ricercare se non sia qualcosa di più. Io non sono quest'unione di membra che si chiama il corpo umano; io non sono un'aria sottile e penetrante, diffusa in tutte queste membra; io non sono un vento, un soffio, un vapore, e nulla di tutto ciò che posso fingere e immaginare, poiché ho supposto che tutto ciò non fosse niente; eppure, senza cambiare questa supposizione, io continuo ad essere certo che sono qualcosa.

Ma egualmente può accadere che queste stesse cose, che io suppongo non esistere, poiché mi sono sconosciute, non siano di fatto differenti da quel me, che io conosco. Io non ne so niente; per ora non discuto di ciò; io non posso dare il mio giudizio che sulle cose che mi son note: io ho riconosciuto di esistere, e ricerco chi sono io, io che ho riconosciuto di esistere. Ora è certissimo che questa nozione e conoscenza di me stesso, così precisamente presa, non dipende dalle cose, l'esistenza delle quali non mi è ancora nota, né, per conseguenza, ed a più forte ragione, da alcuna di quelle che sono finte ed inventate dall'immaginazione. Ed anche questi termini di fingere ed immaginare mi avvertono del mio errore: io fingerei in effetti, se immaginassi di essere qualcosa, poiché immaginare non è se non contemplare

la figura o l'immagine d'una cosa corporea. Ora io so con certezza di esistere, e, a un tempo, che tutte quelle immagini, ed in generale tutte le cose che si riferiscono alla natura del corpo, possono non essere altro che sogni o chimere. In conseguenza di che, vedo chiaramente che avrei tanto poco ragione dicendo: — io ecciterò la mia immaginazione per conoscere più distintamente chi sono —, che se dicessi: — io sono adesso sveglio, e percepisco qualcosa di reale e di vero; ma, poiché non la percepisco ancora abbastanza nettamente, m'addormenterò a bella posta, affinché i miei sogni mi rappresentino quella stessa cosa con maggior verità ed evidenza. È così riconosco con certezza, che nulla di tutto ciò che posso comprendere per mezzo dell'immaginazione appartiene a quella conoscenza che ho di me stesso, e che è necessario richiamare e distogliere il proprio spirito da questa maniera di concepire, affinché possa esso stesso riconoscere con la massima distinzione la sua natura.

Ma che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente. Certo non è poco, se tutte queste cose appartengono alla mia natura. Ma perché non vi apparterebbero esse? Non sono io ancora quel medesimo, che dubito quasi di tutto, che, nondimeno, intendo e concepisco certe cose, che assicuro ed affermo quelle sole esser vere, che nego tutte le altre, che voglio e desidero conoscerne di più, che non voglio essere ingannato, che immagino molte cose, qualche volta anche contro la mia volontà; che molte cose sento come se mi venissero attraverso gli organi del corpo? V'è qualcosa in tutto ciò che non sia tanto vero, quanto è certo che io sono ed esisto, quando anche dormissi sempre, e colui che m'ha dato l'essere si servisse di tutte le sue forze per ingannarmi? V'è anche alcuno di questi attributi, che possa essere distinto dal mio pensiero, o del quale si possa dire ch'esso è separato da me stesso? Poiché è di per sé così evidente che sono io che dubito, che intendo e che desidero, che non v'è qui bisogno di aggiungere nulla per spiegarlo. E con eguale certezza io ho la facoltà d'immaginare; poiché sebbene possa accadere (come ho supposto per lo innanzi) che le cose che immagino non siano vere, tuttavia questa

facoltà d'immaginare non cessa d'essere realmente in me, e fa parte del mio pensiero. Infine io sono lo stesso che sente, cioè che riceve e conosce le cose come per mezzo degli organi dei sensi, poiché di fatto vedo la luce, odo il rumore, sento il calore. Ma mi si dirà che queste apparenze sono false e che io dormo. Sia pure; tuttavia è certissimo almeno che mi sembra di vedere, di udire, di scaldarmi; e questo è propriamente quel che in me si chiama sentire, e che, preso così precisamente, non è null'altro che pensare. Da tutto ciò comincio a conoscere chi sono, con un po' più di luce e di distinzione.

Ma non posso trattenermi dal credere che le cose corporee, le immagini delle quali si formano per mezzo del mio pensiero, e che cadono sotto i sensi, non siano conosciute più distintamente di quella non so qual parte di me stesso, che non cade sotto l'immaginazione: benché, in effetti, sia una cosa molto strana che cose che io trovo dubbie e lontane, siano più chiaramente e più facilmente conosciute da me di quelle che sono vere e certe, e che appartengono alla mia propria natura. Ma io vedo bene di che si tratta: il mio spirito si compiace di smarrirsi, e non può contenersi ancora nei giusti limiti della verità. Abbandoniamogli, dunque, ancora una volta le briglie, affinché, venendo dopo a ritrarglielo dolcemente ed a proposito, possiamo più facilmente regolarlo e condurlo.

Cominciamo dalla considerazione delle cose più comuni, e che noi crediamo di comprendere nel modo più distinto, cioè i corpi che tocchiamo e vediamo. Io non intendo parlare dei corpi in generale, perché queste nozioni generali sono d'ordinario più confuse, ma di qualche corpo in particolare. Prendiamo, per esempio, questo pezzo di cera, che è stato proprio ora estratto dall'alveare: esso non ha perduto ancora la dolcezza del miele che conteneva, serba ancora qualcosa dell'odore dei fiori, dai quali è stato raccolto; il suo colore, la sua figura, la sua grandezza sono manifesti; è duro, è freddo, lo si tocca, e, se lo colpite, darà qualche suono. Infine, tutte le cose che possono distintamente far conoscere un corpo, s'incontrano in questo.

Ma ecco che, mentre io parlo, lo si avvicina al fuoco: quel che vi restava di sapore esala, l'odore svanisce, il colore si cambia, la figura si perde, la grandezza aumenta, divien liquido, si

riscalda, a mala pena si può toccarlo, e benché lo si batta, non renderà più alcun suono. Ma la cera stessa resta dopo questo cambiamento? Bisogna confessare ch'essa resta; e nessuno può negarlo. Che cosa è, dunque, ciò che si conosceva con tanta distinzione in questo pezzo di cera? Certo non può esser niente di quel che vi ho notato per mezzo dei sensi, poiché tutte le cose che cadevano sotto il gusto o l'odorato o la vista o il tatto o l'udito si trovano cambiate, e tuttavia la cera stessa resta. Forse era ciò che io penso ora: la cera cioè non era né quella dolcezza del miele, né quel piacevole odore dei fiori, né quella bianchezza, né quella figura, né quel suono, ma solamente un corpo, che poco prima mi appariva sotto queste forme, e che adesso si presenta sotto altre. Ma, parlando con precisione, che cosa è ciò che immagino, quando la concepisco in questa maniera? Consideriamolo attentamente, e, allontanando tutte le cose che non appartengono alla cera, vediamo quanto resta. Certo non resta altro che qualcosa di esteso, di flessibile, di mutevole. Ora, che cosa vuol dire: flessibile e mutevole? Non significa forse che io immagino che questa cera, essendo rotonda, è capace di divenir quadrata, e di passare dal quadrato in una figura triangolare? No di certo, non è questo, poiché io la concepisco capace di ricevere un'infinità di simili cangiamenti, e non saprei, tuttavia, percorrere quest'infinità con la mia immaginazione; e, per conseguenza, questo concetto che ho della cera non si ottiene per mezzo della facoltà d'immaginare.

Ma che cos'è questa estensione? Non è, essa pure, sconosciuta, poiché nella cera che si fonde aumenta, e si trova ad essere ancora più grande quando è intieramente fusa, e molto più grande ancora, quando il calore aumenta di più? Né io concepirei chiaramente e secondo verità che cosa è la cera, se non pensassi ch'essa è capace di ricevere maggior numero di variazioni, secondo l'estensione, di quel che io non abbia mai immaginato. Bisogna, dunque, che ammetta che con l'immaginazione non saprei concepire che cosa sia questa cera, e che non v'è se non il mio intelletto che la concepisca: io dico questo pezzo di cera in particolare, poiché, per la cera in generale, la cosa è ancor più evidente. Ora, qual'è questa cera, che non può essere concepita se non dall'intelletto o dallo spirito? Certo è la stessa che

io vedo, tocco, immagino, e la stessa che conoscevo fin da principio. Ma, e questo è da notare, la percezione, o l'azione per mezzo della quale la si percepisce, non è una visione, né un contatto, né un'immaginazione, e non è mai stata tale, benché per lo innanzi così sembrasse, ma solamente una visione della mente [*solius mentis inspectio*], la quale può esser imperfetta e confusa, come era prima, oppure chiara e distinta, com'è adesso, secondo che la mia attenzione si porti più o meno verso le cose che sono in essa, e di cui essa è composta.

Tuttavia non saprei troppo meravigliarmi, quando considero quanto il mio spirito sia debole ed incline a scivolare insensibilmente nell'errore. Poiché, sebbene senza parlare io consideri tutto ciò in me stesso, le parole, tuttavia, m'arrestano, e sono quasi ingannato dai termini del linguaggio ordinario; noi diamo infatti di vedere proprio la cera, se ci è presentata, e non già di giudicare che essa c'è, inferendolo dal colore e dalla figura: donde quasi concluderei che si conosce la cera per mezzo della visione degli occhi, e non per la sola ispezione dello spirito, se per caso non guardassi da una finestra degli uomini che passano nella strada, alla vista dei quali non manco di dire che vedo degli uomini, proprio come dico di veder della cera. E, tuttavia, che vedo io da questa finestra, se non dei cappelli e dei mantelli, che potrebbero coprir degli spettri o degli uomini finti, mossi solo per mezzo di molle? Ma io giudico che sono veri uomini, e così comprendo per mezzo della sola facoltà di giudicare, che risiede nel mio spirito, ciò che credevo di vedere con i miei occhi.

Un uomo che cerca di elevare la sua conoscenza al di là del comune, deve aver vergogna di trarre delle occasioni di dubbio dalle forme e dai termini di parlare del volgo; io preferisco passar oltre, e considerare se concepivo con maggior evidenza e perfezione la cera, quando l'ho dapprima percepita ed ho creduto conoscerla per mezzo dei sensi esteriori, o almeno del senso comune, come lo chiamano, e cioè della facoltà immaginativa, di quel che non la concepisca adesso, dopo avere più esattamente esaminato ciò che essa è, ed in quale maniera può essere conosciuta. Certo, sarebbe ridicolo mettere ciò in dubbio. Poiché che cosa vi era in quella prima percezione, che fosse distinto ed evidente, e che non potesse cadere in egual guisa sotto il senso

del più piccolo fra gli animali? Ma quand'io distinguo la cera dalle sue forme esteriori, e, come se le avessi tolto i suoi vestimenti, la considero tutta nuda, certo, benché si possa ancora incontrare qualche errore nel mio giudizio, non la posso concepire in questa maniera se non con mente umana.

Ma, infine, che dire di questa mente, e cioè di me stesso? Poiché fin qui non ammetto in me altra cosa che uno spirito. Che pronunzierò io, dico, di me, che sembro concepire con tanta distinzione questo pezzo di cera? Non conosco io me stesso, non solamente con molto maggior verità e certezza, ma ancora con molto maggior distinzione e nettezza? Poiché, se io giudico che la cera è, o esiste, dal fatto ch'io la vedo, certo dal fatto ch'io la vedo segue molto più evidentemente ch'io sono, o che esisto io stesso. Poiché può essere che ciò ch'io vedo non sia in effetti cera; può anche accadere ch'io non abbia neppure degli occhi per vedere alcuna cosa; ma non è possibile che, quando io vedo, o (ciò che non distinguo più) quando penso di vedere, io che penso non sia qualche cosa. Eguualmente, se io giudico che la cera esiste dal fatto che la tocco, ne seguirà ancora la stessa cosa, e cioè che io sono; e se io traggio quel giudizio dal fatto che la mia immaginazione me ne persuade, o da qualunque altra causa, concluderò sempre la stessa cosa. E ciò che ho notato qui della cera, si può applicare a tutte le altre cose che mi sono esteriori, e che si trovano fuori di me.

Ora, se la nozione e la conoscenza della cera sembra essere più netta e più distinta, dopo che essa è stata scoperta non solamente dalla vista o dal tatto, ma anche da molte altre cause, con quanto maggior evidenza, distinzione e nettezza non debbo io conoscere me stesso, poiché tutte le ragioni che servono a conoscere ed a concepire la natura della cera, o di qualche altro corpo, provano molto più facilmente ed evidentemente la natura del mio spirito? E nello spirito stesso si trovano ancora tante altre cose, capaci di contribuire a spiegarne la natura, che quelle dipendenti dal corpo, non meritano quasi d'essere enumerate.

Ma, infine, eccomi insensibilmente ritornato dove volevo; poiché, siccome adesso conosco che, a parlar propriamente, noi non concepiamo i corpi se non per mezzo della facoltà d'intendere che è in noi, e non per l'immaginazione, né per i sensi; e

che non li conosciamo pel fatto che li vediamo o li tocchiamo, ma solamente pel fatto che li concepriamo per mezzo del pensiero, io conosco evidentemente che non v'è nulla che mi sia più facile a conoscere del mio spirito. Ma, poiché è quasi impossibile distarsi così prontamente di un'antica opinione, sarà bene che mi fermi un poco su questo punto, affinché, con la lunghezza della mia meditazione, imprima più profondamente nella mia memoria questa nuova conoscenza.

TERZA MEDITAZIONE

DI DIO E DELLA SUA ESISTENZA

Ora io chiuderò gli occhi, mi turerò le orecchie, distrarrò tutti i miei sensi, cancellerò anche dal mio pensiero tutte le immagini delle cose corporee, o almeno, poiché ciò può farsi difficilmente, le riputerò vane e false; e così intrattenendo solamente me stesso e considerando il mio interno, cercherò di rendermi a poco a poco più noto e più familiare a me stesso. Io sono una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, che conosce poche cose, che ne ignora molte, che ama, che odia, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente. Poiché, come ho notato prima, sebbene le cose che sento ed immagino non siano forse nulla fuori di me ed in se stesse, io sono tuttavia sicuro che quelle maniere di pensare, che chiamo sensazioni ed immaginazioni, per il solo fatto che sono modi di pensare risiedono e si trovano certamente in me. Ed in quel poco che ho detto, io credo di aver riportato tutto ciò che so veramente, o, almeno, tutto ciò che fin qui ho notato di sapere.

Ora considererò più esattamente se, forse, non si trovino in me altre conoscenze, che io non abbia ancora percepite. Io sono certo di essere una cosa che pensa; ma so io forse anche ciò che è richiesto per rendermi certo di qualche cosa? In questa prima conoscenza non si trova nient'altro che una chiara e distinta percezione del fatto che io conosco; percezione, la quale, a dir vero, non sarebbe sufficiente per assicurarmi che essa è vera se potesse mai accadere che si trovasse esser falsa una cosa, che io concepissi così chiaramente e distintamente. E pertanto mi sembra che già possa stabilire per regola generale, che tutte le

modo che, prima che lo conoscessi, non potevo sapere perfettamente nessun'altra cosa. Ed ora che lo conosco, ho il mezzo di acquistare una scienza perfetta riguardo ad un'infinità di cose, non solo di quelle che sono in lui, ma anche di quelle che appartengono alla natura corporea, in quanto essa può servire d'oggetto alle dimostrazioni dei geometri, i quali fanno astrazione dalla sua esistenza.

SESTA MEDITAZIONE

DELLE SOSTANZE DELLE COSE MATERIALI
E DELLA REALE DISTINZIONE TRA L'ANIMA
E IL CORPO DELL'UOMO

Non mi resta più ormai che esaminare se vi siano delle cose materiali: e, certo, almeno so già che ve ne possono essere, in quanto le consideriamo come l'oggetto delle dimostrazioni geometriche, visto che in questa maniera le concepisco molto chiaramente e distintamente. Poiché non vi è dubbio che Dio abbia la potenza di produrre tutte le cose che io sono capace di concepire con distinzione; ed io non ho mai giudicato che gli fosse impossibile di fare qualche cosa, se non allorquando trovavo contraddizione a poterla ben concepire. Di più, la facoltà d'immaginare che è in me, e della quale vedo per esperienza che mi servo, quando m'applico alla considerazione delle cose materiali, è capace di convincermi della loro esistenza: perché, quando considero attentamente che sia l'immaginazione, io trovo che non è altro, se non una certa applicazione della facoltà conoscente al corpo che le è intimamente presente, e che quindi esiste.

E per render ciò evidentissimo, io noto innanzi tutto la differenza tra l'immaginazione e la pura intelligenza o concezione. Per esempio, quando immagino un triangolo, non lo concepisco solo come una figura composta e compresa da tre linee, ma, oltre ciò, considero queste tre linee come presenti per la forza e l'applicazione interna del mio spirito; e questo è propriamente ciò che chiamo immaginare. Che se voglio pensare ad un chilogono, concepisco bene, in verità, che esso è una figura composta di mille lati, con la stessa facilità con la quale concepisco che un triangolo è una figura composta di tre lati solamente; ma non

posso immaginare i mille lati di un chiliogono, come i tre di un triangolo, né, per così dire, guardarli come presenti con gli occhi del mio spirito. E sebbene, per l'abitudine che ho di servirmi sempre della mia immaginazione quando penso alle cose corporee, accada che, concependo un chiliogono, mi rappresenti confusamente qualche figura, tuttavia è evidentissimo che questa figura non è un chiliogono, poiché essa non differisce per nulla da quella che mi rappresenterei se pensassi ad un miriogono, o a qualche altra figura di molti lati; né serve in alcun modo a scoprire le proprietà che differenziano il chiliogono dagli altri poligoni.

Ché, se si tratta di considerare un pentagono, è verissimo che posso concepire la sua figura, tanto quanto quella d'un chiliogono, senza il soccorso dell'immaginazione; ma posso anche immaginarla, applicando l'attenzione del mio spirito a ciascuno dei suoi cinque lati, e, insieme, all'area o allo spazio che essi racchiudono. Così io conosco chiaramente che ho bisogno di una particolare tensione di spirito per immaginare, della quale non mi scrvo per concepire; e questa particolare tensione di spirito mostra evidentemente la differenza che passa fra l'immaginazione e l'intellezione o concezione pura.

Io osservo, oltre ciò, che questa mia facoltà d'immaginare, in quanto differisce dalla facoltà di concepire, non è in nessun modo necessaria alla mia natura o alla mia essenza, e cioè all'essenza del mio spirito; perché, anche se non l'avessi punto, è fuori dubbio che rimarrei sempre quello stesso che sono ora: donde sembra potersi concludere che essa dipende da qualche cosa che differisce dal mio spirito. Ed io concepisco facilmente che, se esiste qualche corpo al quale il mio spirito sia congiunto ed unito in maniera tale, ch'esso si possa applicare a considerarlo quando gli piace, può accadere che, per questo mezzo, esso immagini le cose corporee: di guisa che questa maniera di pensare differisce dalla pura intellesione solamente in ciò, che lo spirito, quando concepisce, si volge, in certo modo, verso se stesso, e considera qualcuna delle idee che ha in sé; quando immagina, invece, si volge verso il corpo, e vi considera qualche cosa di conforme all'idea che ha formato egli stesso, o che ha ricevuto per mezzo dei sensi. Io concepisco, dico, facilmente che l'imma-

ginazione possa prodursi in questa maniera, se è vero che vi siano dei corpi; e poiché non posso trovare nessun'altra via per spiegarlo come essa si produca, congetturo di lì che probabilmente vi sono dei corpi: ma solo probabilmente; e sebbene esamini accuratamente tutto, non trovo, tuttavia, che da questa idea distinta della natura corporea, che ho nella mia immaginazione, io possa trarre alcun argomento che concluda con necessità all'esistenza di qualche corpo.

(Ora, io sono abituato ad immaginare molte altre cose, oltre quella natura corporea ch'è l'oggetto della geometria, e cioè i colori, i suoni, i sapori, il dolore, ed altre cose simili, benché meno distintamente. E poiché percepisco molto meglio quelle cose per mezzo dei sensi, per via dei quali, e della memoria, esse sembrano essere pervenute fino alla mia immaginazione, io credo che, per esaminarle più comodamente, non è fuori luogo che esamini, in pari tempo, che cosa è sentire, ricorrendo se dalle idee che ricevo nel mio spirito per mezzo di quella maniera di pensare che chiamo sentire, io possa trarre qualche prova certa della esistenza delle cose corporee.

Ed innanzi tutto richiamerò alla mia memoria quali sono le cose che dapprima ho ritenute vere, avendole ricevute per mezzo dei sensi, e su quali fondamenti la mia credenza era poggiata. In appresso, esaminerò le ragioni, che m'hanno poi obbligato a revocarle in dubbio. E infine considererò quel che ora debbo crederne.

Innanzi tutto, dunque, ho sentito che avevo una testa, delle mani, dei piedi, e tutte le altre membra, di cui è composto questo corpo, che io consideravo come una parte di me stesso, o, forse, anche come il tutto. Di più, ho sentito che questo corpo era posto fra molti altri, dai quali poteva ricevere diversi comodi e incomodi, e notavo questi comodi con un certo sentimento di piacere o di voluttà, e questi incomodi con un sentimento di dolore. Ed oltre questo piacere e questo dolore, sentivo anche in me la fame, la sete, ed appetiti simili, come anche certe inclinazioni corporee verso la gioia, la tristezza, la collera, ed altre passioni. Ed al di fuori, oltre l'estensione, le figure, i movimenti dei corpi, notavo durezza, calore, e tutte le altre qualità che cadono sotto il tatto. Di più, notavo luce, colori, odori, sapori e suoni, la cui

varietà mi permetteva di distinguere il cielo, la terra, il mare, e, in genere, tutti gli altri corpi gli uni dagli altri.

È certo, considerando le idee di tutte queste qualità che si presentavano al mio pensiero, e che sole propriamente ed immediatamente io sentivo, non senza ragione credevo sentire cose affatto differenti dal mio pensiero, e cioè dei corpi donde procedessero queste idee. Sperimentavo infatti che esse si presentavano al pensiero senza che il mio consenso fosse richiesto, di guisa che non potevo sentire alcun oggetto, per quanta volontà ne avessi, se esso non si trovava presente all'organo di uno dei miei sensi; e non era per nulla in mio potere di non sentirlo quando si trovava presente.

E poiché le idee che ricevevo per mezzo dei sensi erano molto più vivaci, appariscenti ed anche, a lor modo, più distinte di tutte quelle che potevo formare da me stesso meditando, o che trovavo impresse nella mia memoria, sembrava che esse non potessero procedere dal mio spirito; di modo che era necessario che fossero prodotte in me da altre cose. Delle quali non avendo alcuna conoscenza oltre quella che mi davano queste stesse idee, non mi poteva venire in mente altro, se non che quelle cose erano simili alle idee che producevano.

E poiché mi ricordavo anche che m'ero servito piuttosto dei sensi che della ragione, e riconoscevo che le idee formate da me stesso non erano così chiare come quelle che ricevevo per mezzo dei sensi, e che, anzi, erano il più delle volte composte delle parti di queste, mi convinsi facilmente di non avere nessuna idea nel mio spirito, che non fosse prima passata pei miei sensi.

Ed egualmente non senza qualche ragione io credevo che quel corpo (che per un certo diritto particolare chiamavo mio) m'appartenesse più propriamente e più strettamente di ogni altro. Perché, in effetti, io non ne potevo mai essere separato come dagli altri corpi; risentivo in esso e per esso tutti i miei appetiti e tutte le mie affezioni; ed infine ero affetto dai sentimenti di piacere e di dolore nelle sue parti, e non in quelle degli altri corpi posti fuori di esso.

Ma quando esaminavo perché da questo non so qual sentimento di dolore segua la tristezza nello spirito, e dal sentimento di piacere nasca la gioia, ovvero perché quella non so quale emo-

zione dello stomaco, che chiamo fame ci faccia aver voglia di mangiare, e l'aridità della gola ci faccia aver voglia di bere, e così via, non ne trovavo alcuna altra ragione, se non che la natura m'insegnava così; perché non vi è certo nessuna affinità, né alcun rapporto (almeno che io possa comprendere) tra questa emozione dello stomaco e il desiderio di mangiare, non più di quel che ve ne sia tra il sentimento della cosa che cagiona dolore, e il pensiero di tristezza che questo sentimento fa nascere. E nella stessa maniera mi sembrava di avere appreso dalla natura tutte le altre cose che giudicavo riguardo agli oggetti dei miei sensi; perché osservavo che i giudizi che ero solito fare di questi oggetti, si formavano in me prima che avessi l'agio di ponderare e considerare le ragioni che mi potessero obbligare a farli.

Ma, in seguito, molte esperienze hanno a poco a poco distrutto tutta la fede che avevo prestato ai sensi. Perché ho osservato parecchie volte che le torri, che da lontano mi erano sembrate rotonde, mi apparivano da vicino quadrate, e che colossi elevati sull'alto di quelle torri, mi sembravano piccole statue a riguardarli dal basso; e così, in un'infinità di altri casi, ho trovato erronei i giudizi fondati sopra i sensi esteriori. E non solamente sopra i sensi esteriori, ma anche su quelli interni: poiché, vi è cosa più intima del dolore? e, tuttavia, ho sentito talora dire da persone mutilate nelle braccia e nelle gambe, che sembrava loro ancora qualche volta di provar dolore nella parte amputata; il che mi dava motivo di pensare che non potevo neppure essere certo di aver male in qualcuno dei miei membri, benché in esso sentissi dolore.

Ed a queste ragioni di dubbio ne ho ancora aggiunto da poco altre due generalissime. La prima, è che io non ho mai creduto di sentire nulla da sveglio che non possa anche talvolta credere di sentire quando dormo; e poiché io non credo che le cose che mi sembra di sentire dormendo procedano da oggetti fuori di me, non vedevo perché dovessi piuttosto credere ciò riguardo a quelle che mi sembra di sentire stando sveglio. E la seconda, che, non conoscendo ancora, o piuttosto, fingendo di non conoscere¹

¹ [L'incipio «vel saltem ignorare me fingerem» mancava nella stesura originale, e Cartesio scrisse a Mersenne il 18 marzo 1641 (AT,

l'autore del mio essere, non vedevo nulla che potesse impedire che fossi stato fatto da natura tale da ingannarmi anche nelle cose che mi parevano le più vere.

E quanto alle ragioni che mi avevano per lo innanzi persuaso della verità delle cose sensibili, io non avevo molta difficoltà a rispondermi. Poiché la natura sembrando inclinarsi a molte cose, donde la ragione mi distoglieva, non credevo dovermi fidare molto degli insegnamenti di questa natura. E sebbene le idee che ricevo dai sensi non dipendano dalla mia volontà, io non pensavo che si dovesse perciò concludere che esse procedano da cose differenti da me, poiché, forse, può trovarsi in me qualche facoltà (benché finora a me ignorata), che ne sia la causa e le produca.

Ma ora che comincio a conoscere meglio me stesso, e a scoprire più chiaramente l'autore della mia origine, io non penso, in verità, di dover temerariamente ammettere tutte le cose che i sensi sembrano insegnarci, come non penso neppure di doverle revocare i dubbio tutte in genere.

Ed innanzi tutto, poiché so che tutte le cose, che concepisco chiaramente e distintamente, possono essere prodotte da Dio quali le concepisco, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra, per essere certo che l'una è distinta o differente dall'altra, perché esse possono essere poste separatamente, almeno dall'onnipotenza di Dio; e non importa quale potenza operi tale separazione per obbligarmi a giudicarle differenti. E pertanto, dal fatto stesso che io conosco con certezza di esistere, e, tuttavia, osservo che nessun'altra cosa appartiene necessariamente alla mia natura o alla mia assenza, tranne l'essere una cosa pensante, concludo benissimo che la mia assenza consiste in ciò solo, ch'io sono una cosa pensante, o una sostanza, di cui tutta l'essenza o la natura è soltanto di pensare. E sebbene, forse (o piuttosto certamente, come dirò subito), io abbia un corpo, al quale sono assai strettamente congiunto, tuttavia poiché da un lato ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante e inestesa, e da un

II, p. 334) di inserirlo fra parentesi quadre. In realtà la parentesi fu omessa.]

altro lato ho un'idea distinta del corpo, in quanto esso è solamente una cosa estesa e non pensante, è certo che quest'io, cioè la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e può essere o esistere senza di lui.

Di più, io trovo in me delle facoltà di pensare affatto particolari e distinte da me, e cioè le facoltà d'immaginare e di sentire, senza le quali posso bensì concepirmi chiaramente e distintamente tutto intero, mentre non posso concepirle senza di me, e cioè senza una sostanza intelligente cui ineriscono. Perché nella nozione che noi abbiamo di queste facoltà, o (per servirmi dei termini della scuola) nel loro concetto formale¹, esse rinchiodano qualche sorta d'intellezione: donde io concepisco che esse son distinte da me, come le figure, i movimenti, e gli altri modi o accidenti dei corpi sono distinti dai corpi medesimi che li sostengono.

Io riconosco anche in me alcune altre facoltà, come quelle di cambiar di luogo, di assumere atteggiamenti diversi, e simili, che non possono essere concepite, come le precedenti, senza qualche sostanza a cui ineriscano, né, per conseguenza, esistere senza di essa; ma è evidentissimo che queste facoltà, se è vero che esistono, debbono inerire a qualche sostanza corporea o estesa, e non ad una sostanza intelligente, poiché nel loro concetto chiaro e distinto vi è sì qualche specie d'estensione, che vi si trova contenuta, ma niuna specie d'intelligenza. Di più, si trova in me una certa facoltà passiva di sentire, cioè di ricevere e di conoscere le idee delle cose sensibili; ma essa mi sarebbe inutile, e non me ne potrei servire, se non ci fosse in me, o in

¹ « Fornale » qui vuol dire ciò che fa sì che una cosa sia qual'è, ciò che è necessario e sufficiente a costituire l'essenza di una cosa. [Cfr. SUAREZ, *Met. disp.*, 2, 1, 1: « conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit, qui dicitur conceptus quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentis, in quo differt a conceptu obiectivo... Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur... »]

altri, una facoltà attiva, capace di formare e di produrre queste idee. Ora, questa facoltà attiva non può essere in me in quanto sono soltanto una cosa che pensa, visto che non solo essa non presuppone il mio pensiero, ma anche che quelle idee mi sono rappresentate senza ch'io vi contribuisca in alcun modo, ed anzi spesso contro mia voglia; bisogna, dunque, necessariamente, che essa sia in qualche sostanza diversa da me, nella quale tutta la realtà, che è oggettivamente nelle idee che ne sono prodotte, sia contenuta formalmente o eminentemente (come ho notato di sopra). E questa sostanza è o un corpo, e cioè una natura corporea nella quale è contenuto formalmente ed in effetti tutto ciò che è nelle idee oggettivamente e per rappresentazione; oppure è Dio stesso, o qualche altra creatura più nobile del corpo, nella quale ciò stesso è contenuto eminentemente.

Ora, Dio non essendo ingannatore, è manifestissimo che egli non m'invia queste idee immediatamente lui stesso, e neppure per mezzo di qualche creatura nella quale la loro realtà obiettiva non sia contenuta formalmente, ma solo eminentemente. Perché, non avendomi dato nessuna facoltà per conoscere che ciò sia, ma, al contrario, una grandissima propensione a credere che esse mi sono inviate, o partono dalle cose corporee, io non vedo come si potrebbe scusarlo d'inganno, se, in effetti, queste idee partissero, o fossero prodotte da cause diverse dalle cose corporee. E pertanto bisogna confessare che le cose corporee esistono.

Tuttavia, esse non sono forse interamente quali le percepiamo per mezzo dei sensi, perché la percezione dei sensi è assai oscura e confusa in parecchie cose; ma, almeno, bisogna confessare che tutte le cose che io concepisco chiaramente e distintamente, e cioè tutte le cose, generalmente parlando, che sono comprese nell'oggetto della geometria speculativa, vi si ritrovano veramente. Ma per ciò che riguarda le altre, le quali o sono veramente particolari, per esempio che il sole sia di tale grandezza, di tale figura, ecc., oppure sono concepite meno chiaramente e distintamente, come la luce, il suono, il dolore ed altre simili, è certo che, sebbene siano assai dubbie ed incerte, tuttavia, dal solo fatto che Dio non è ingannatore, e che, per conseguenza, non ha permesso che potesse esserci falsità nelle mie opinioni, senza

darmi in pari tempo qualche facoltà capace di correggerla, io credo di poter concludere sicuramente che ho in me i mezzi di conoscerle con certezza.

Ed innanzi tutto non v'ha dubbio che tutto ciò che la natura m'insegna contiene qualche verità. Poiché per natura, considerata in generale, io non intendo adesso altra cosa che Dio stesso, oppure l'ordine e la disposizione che Dio ha stabilito nelle cose create. E per mia natura in particolare non intendo altro che il complesso o la riunione di tutte le cose che Dio m'ha dato.

Ora, non vi è niente che questa natura m'insegni più esplicitamente e più sensibilmente, se non che io ho un corpo che è mal disposto quando sento dolore, che ha bisogno di mangiare o di bere quand'ho le sensazioni della fame o della sete, ecc. E pertanto non debbo dubitare che in ciò non sia qualche verità.

La natura m'insegna anche, per mezzo di queste sensazioni di dolore, di fame, di sete, ecc., che io non sono solamente alloggiato nel mio corpo, come un pilota nel suo battello, ma che gli sono strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mescolato da comporre come un sol tutto. Poiché, se ciò non fosse, quando il mio corpo è ferito, non perciò sentirei dolore, io che sono soltanto una cosa pensante, ma percepirei questa ferita per mezzo del solo intelletto, come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nel suo vascello; e quando il mio corpo ha bisogno di bere e di mangiare, conoscerei semplicemente ciò stesso, senza esserne avvertito da sensazioni confuse di fame e di sete. Perché, in effetti, tutte queste sensazioni di fame, di sete, di dolore, ecc. non sono altro che maniere confuse di pensare, che provengono e dipendono dall'unione, e come dalla mescolanza, dello spirito con il corpo.

Oltre ciò, la natura m'insegna che parecchi altri corpi esistono attorno al mio, tra i quali io debbo cercare gli uni e fuggire gli altri. E, certo, dal fatto che io sento differenti specie di colori, odori, sapori, suoni e calore, durezza, ecc. giustamente concludo che vi sono nei corpi, donde procedono queste diverse percezioni dei sensi, alcune varietà ad esse corrispondenti, ancorché, forse, non simili. Ed anche, dal fatto che, tra queste diverse percezioni dei sensi, le une mi sono piacevoli, e le altre spiacevoli, posso trarre una conseguenza del tutto certa: che il mio

corpo, o piuttosto io stesso tutt'intero, in quanto son composto del corpo e dell'anima, posso ricevere diversi comodi o incomodi dagli altri corpi che mi circondano.

Ma vi sono parecchie altre cose che sembra che la natura m'abbia insegnato, e che, invece, io non ho veramente ricevuto da essa, ma si sono introdotte nel mio spirito per una certa abitudine che ho di giudicare inconsideratamente le cose; e così può facilmente accadere che esse contengano qualche falsità. Come, per esempio, l'opinione che ho che ogni spazio, nel quale non vi sia niente che muova i miei sensi e faccia impressione su di essi, sia vuoto; che in un corpo, che è caldo, vi sia qualche cosa di simile all'idea del calore che è in me; che in un corpo bianco o nero, vi sia lo stesso bianco o nero che io sento; che in un corpo amaro o dolce, vi sia lo stesso gusto o lo stesso sapore, e così delle altre cose; che gli astri, le torri e tutti gli altri corpi lontani siano della stessa figura e grandezza con la quale appaiono di lontano ai nostri occhi, ecc.

Ma, affinché in questo non rimanga niente che io non concepisca distintamente, debbo definire con precisione che cosa intendendo propriamente, quando dico che la natura mi insegna qualche cosa. Perché io prendo qui la natura in un significato più ristretto che quando la chiamo una riunione o un complesso di tutte le cose che Dio m'ha dato; visto che questa riunione o complesso comprende molte cose che appartengono allo spirito solo, alle quali io non intendo riferirmi qui, parlando della natura: come, per esempio, la nozione che ho di questa verità: che ciò che una volta è stato fatto, non può divenire non fatto, ed un'infinità di altre simili cose, che conosco per mezzo della luce naturale, senza l'aiuto del corpo; e che ne comprende anche parecchie altre, le quali non appartengono che al solo corpo, e non sono qui neppure esse contenute sotto il nome di natura: come la qualità d'esser pesante, e parecchie altre simili, delle quali non parlo neppure, poiché parlo solo delle cose che Dio mi ha dato, in quanto sono composto di spirito e di corpo. Ora, questa natura m'insegna sì a fuggire le cose che cagionano in me il sentimento del dolore, ed a muovermi verso quelle che mi comunicano qualche sentimento di piacere; ma non vedo che, oltre ciò, essa m'insegna che da queste diverse percezioni dei sensi noi dobbiamo mai con-

cludere riguardo alle cose che sono fuori di noi, senza che lo spirito le abbia accuratamente e maturamente esaminate. Perché, mi sembra, al solo spirito, e non al composto dello spirito e del corpo, appartiene di conoscere la verità di tali cose.

Così, sebbene una stella non faccia più impressione sul mio occhio del fuoco d'una piccola fiaccola, non vi è, tuttavia, in me nessuna facoltà reale o naturale, che mi porti a credere che essa non è più grande di questo fuoco, anche se ho giudicato così fin dai miei primi anni, senza alcun ragionevole fondamento. E sebbene, avvicinandomi al fuoco, io sento del caldo, ed anche, avvicinandomi un po' troppo sento del dolore, non vi è, tuttavia, nessuna ragione che mi possa convincere che vi è nel fuoco qualche cosa di simile a questo calore, non più che a questo dolore; ma solamente ho ragione di credere che vi è qualche cosa in esso, quale che possa essere, che eccita in me queste sensazioni di calore o di dolore.

Così sebbene vi siano degli spazi nei quali non trovo niente che ecciti e muova i miei sensi, io non debbo concludere perciò che questi spazi non contengano in sé alcun corpo, ma vedo che, tanto in questa, quanto in parecchie altre cose simili, sono solito di pervertire e confondere l'ordine della natura, perché queste sensazioni o percezioni dei sensi non essendo state messe in me che per significare al mio spirito quali cose sono utili o dannose al composto di cui è parte, e fin lì essendo abbastanza chiare e abbastanza distinte, io me ne servo tuttavia come se esse fossero regole certissime, per mezzo delle quali sia possibile conoscere immediatamente l'essenza e la natura dei corpi fuori di me, sulla quale, tuttavia, esse non possono nulla insegnarmi, che non sia assai oscuro e confuso.

Ma ho già sopra esaminato abbastanza come, nonostante la sovrana bontà di Dio, accada che vi sia della falsità nei giudizi che fo in questa maniera. Si presenta solamente ancora qui una difficoltà riguardo alle cose che la natura m'insegna doversi seguire o evitare, ed anche riguardo alle sensazioni interne che essa ha messo in me: perché mi sembra avervi qualche volta notato dell'errore, e che così io sono direttamente ingannato dalla mia natura. Come, per esempio, il gusto piacevole di qualche vivanda, nella quale sia mescolato del veleno, può invitarmi a prendere

questo veleno, e così ingannarmi. È vero, tuttavia, che in ciò la natura può essere scusata, perché essa mi porta solamente a desiderare la vivanda, nella quale trovo un sapore piacevole, e non a desiderare il veleno, che le è sconosciuto; di modo che non posso concludere da questo se non che la mia natura non conosce interamente ed universalmente tutte le cose; del che, certo, non v'è motivo di meravigliarsi, poichè l'uomo, essendo di natura finita, non può egualmente avere se non una conoscenza di limitata perfezione.

Ma noi c'inganniamo anche assai spesso nelle cose alle quali siamo direttamente portati dalla natura, come accade ai malati quando desiderano di bere o di mangiare bevande e cibi che possono nuocere loro. Si dirà, forse, qui, che causa del loro inganno è la loro natura corrotta; ma ciò non toglie la difficoltà, perchè un uomo malato non è meno vera creatura di Dio di un uomo che gode piena salute; e pertanto, non ripugna meno alla bontà di Dio che esso abbia una natura ingannevole e fallace. E come un orologio, composto di ruote e di contrappesi, non osserva meno esattamente tutte le leggi della natura quando è malfatto e non segna bene le ore, che quando soddisfa interamente al desiderio dell'operaio; così pure, se io considero il corpo dell'uomo come una macchina in tal modo fabbricata e composta di ossa, di nervi, di muscoli, di vene, di sangue e di pelle, che, anche se non vi fosse niuno spirito, non cesserebbe di muoversi in tutte le medesime maniere di come fa adesso quando non si muove per la direzione della volontà, e, per conseguenza, con l'aiuto dello spirito, ma solo in virtù della disposizione dei suoi organi, io riconosco facilmente che sarebbe tanto naturale a questo corpo, se fosse, per esempio, idropico, di soffrire l'aridità della gola, che è solita significare allo spirito la sensazione della sete, e d'essere indotto da quest'aridità a muovere i nervi e le sue altre parti, nella maniera che è richiesta per bere e così aumentare il suo male e nuocere a sé, quanto gli è naturale, allora quando non ha alcuna indisposizione, di essere portato a bere per sua utilità da una simile aridità di gola. E sebbene, considerando l'uso al quale l'orologio è stato destinato dal suo operaio, io possa dire che esso si allontana dalla sua natura quando non segna bene le ore, e nella stessa maniera, considerando la mac-

china del corpo umano come formata da Dio per avere in sé tutti i movimenti che sono soliti esservi, io abbia motivo di pensare che essa non segue l'ordine della sua natura quando la sua gola è secca e il bere nuoce alla sua conservazione; riconosco, tuttavia, che quest'ultima maniera di intendere la natura è molto differente dall'altra. Non è altro, infatti, che una semplice denominazione, la quale dipende interamente dal mio pensiero che paragona un uomo malato e un orologio malfatto con l'idea di un uomo sano e di un orologio ben fatto; e non indica niente che si trovi nella cosa di cui si parla; mentre, con l'altra accezione del termine natura, intendo quello che si trova veramente nelle cose, il che, quindi, non è senza qualche verità.

Ma certo, sebbene riguardo al corpo idropico non si tratti che di una denominazione esterna, quando si dice che la sua natura è corrotta pel fatto che, senza aver bisogno di bere, ha pur sempre la gola secca e arida; tuttavia, riguardo a tutto il composto, cioè allo spirito o all'anima unita a questo corpo, non è più una pura denominazione, ma un vero errore della natura il fatto che esso ha sete quando gli è perniciosissimo bere; e, pertanto, resta ancora da esaminare come la bontà di Dio non impedisca che la natura dell'uomo, presa in questo modo, sia fallace e ingannatrice.

Per cominciare, dunque, questo esame, osservo qui, in primo luogo, che vi è una grande differenza fra lo spirito e il corpo, perchè il corpo, di sua natura, è sempre divisibile, e lo spirito è interamente indivisibile. Quando, infatti, considero il mio spirito, cioè me stesso in quanto sono solamente una cosa che pensa, io non posso distinguere parti, ma mi concepisco come una cosa sola ed intera. E sebbene tutto lo spirito sembri essere unito a tutto il corpo, tuttavia se un piede o un braccio o qualche altra parte è separata dal mio corpo, è certo che nulla perciò sarà distaccato dal mio spirito. E le facoltà di volere, di sentire, di concepire, ecc. non possono propriamente esser dette sue parti: perchè lo stesso spirito s'impiega tutto intero a volere, ed egualmente tutto intero a sentire, a concepire ecc. Ma è tutto il contrario nelle cose corporee o estese; perchè non ve n'è nessuna, che io non rompa facilmente in pezzi col mio pensiero,

che¹ il mio spirito non divida con ogni facilità in parecchie parti, e, per conseguenza, che io non conosca essere divisibile. Il che basterebbe ad insegnarmi che lo spirito o l'anima dell'uomo è interamente differente dal corpo, se già non l'avessi appreso per altra via.

Io noto pure che lo spirito non riceve immediatamente l'impressione di tutto il corpo, ma solo del cervello, o forse anche di una delle sue più piccole parti², cioè di quella dove si esercita la facoltà che chiamano il senso comune, la quale, tutte le volte ch'è disposta nella stessa maniera, fa sentire la stessa cosa allo spirito, sebbene, tuttavia, le altre parti del corpo possano essere diversamente disposte, come è attestato da un'infinità di esperienze che non v'è qui bisogno di riferire.

Io osservo inoltre che la natura del corpo è tale, che nessuna delle sue parti può essere mossa da un'altra un po' lontana senza poter essere egualmente mossa nella stessa maniera da ognuna delle parti intermedie, sebbene la parte più lontana non agisca affatto. Come, per esempio, nella corda A B C D che è tutta tesa, se si viene a tirare e a muovere l'ultima parte D, la prima A non sarà mossa in una maniera diversa da quella in cui si potrebbe egualmente farla muovere, se si tirasse una delle parti medie, B o C, e l'ultima D restasse nel frattempo immobile. E parimenti, quando sento dolore al piede, la fisica m'insegna che questa sensazione si comunica per mezzo dei nervi diffusi nel piede, che, trovandosi tesi come delle corde di là sino al cervello, quando sono tirati nel piede tirano anche, in pari tempo, il luogo del cervello donde vengono e nel quale vanno a finire, e vi eccitano un certo movimento che la natura ha istituito per far sentire dolore allo spirito, come se questo dolore fosse nel piede. Ma poiché questi nervi debbono passare per la gamba, per la coscia,

¹ « o che » (3^a ed.). Ma questo inciso « che... parti » sembra essere un ritocco (fatto, forse, dal Descartes) di quello che precede « che... pensiero », il quale avrebbe dovuto essere soppresso.

² La glandola pineale, sede dell'anima. [Cfr. la lettera al Mersenne del 24 dic. 1640 (AT, III, p. 262) sul *conarium*: « il *conarium*... è simile a una ghiandola... E poiché non v'è altra parte solida nel cervello che sia unica, di necessità deve essere la sede del senso comune, ossia del pensiero, e quindi dell'anima ».]

per le reni, per il dorso e per il collo, per stendersi dal piede fino al cervello, può accadere che, sebbene le loro estremità, che sono nel piede, non siano punto mosse, lo siano invece alcune delle parti che passano per le reni o per il collo; il che, tuttavia, eccita nel cervello gli stessi movimenti che potrebbero esservi eccitati da una ferita ricevuta nel piede; ed in conseguenza di ciò sarà necessario che lo spirito risenta nel piede lo stesso dolore che se vi avesse ricevuto una ferita. E bisogna pensare qualcosa di simile di tutte le altre percezioni dei nostri sensi.

Infine, io osservo che, poiché di tutti i movimenti, i quali avvengono nella parte del cervello di cui lo spirito riceve immediatamente l'impressione, ognuno produce solo una certa sensazione, non si può in ciò desiderare, né immaginare nulla di meglio, se non che questo movimento faccia risentire allo spirito, fra tutte le sensazioni che è capace di produrre, quella che è più adatta e più ordinariamente utile alla conservazione del corpo umano, quando sia in piena salute. Ora, l'esperienza ci fa conoscere che tutte le sensazioni che la natura ci ha dato, sono quali ho detto; e, quindi, non si trova nulla in esse che non faccia manifeste la potenza e la bontà del Dio che le ha prodotte.

Così, per esempio, quando i nervi del piede sono mossi fortemente e più dell'ordinario, il loro movimento passando per il midollo spinale fino al cervello, reca un'impressione allo spirito, che gli fa sentire qualche cosa, e cioè del dolore, come se questo fosse nel piede, dal quale dolore lo spirito è avvertito ed eccitato a fare il possibile per cacciarne la causa, come pericolosissima e nociva al piede.

È vero che Dio poteva stabilire la natura dell'uomo in tal guisa, che questo stesso movimento nel cervello facesse sentire tutt'altro allo spirito: per esempio, che esso facesse sentire se stesso, o in quanto è nel cervello, o in quanto è nel piede, ovvero in quanto è in qualche altro luogo fra il piede e il cervello, o infine un'altra cosa qualsiasi; ma nulla avrebbe così bene contribuito alla conservazione del corpo come ciò che gli fa sentire.

Così pure, quando noi abbiamo bisogno di bere, nasce di là una certa aridità nella gola, che muove i suoi nervi, e, per loro mezzo, le parti interiori del cervello; e questo movimento fa risentire allo spirito la sensazione della sete, perché in quell'occa-

sione non vi è nulla che ci sia utile quanto il sapere che abbiamo bisogno di bere per la conservazione della nostra salute; e così delle altre cose.

Dal che è interamente manifesto che, nonostante la sovrana bontà di Dio, la natura dell'uomo, in quanto esso è composto dello spirito e del corpo, non può non essere qualche volta fallace e ingannatrice.

Poiché, se vi è qualche causa che eccita, non nel piede, ma in una delle parti del nervo che è teso dal piede fino al cervello, od anche nel cervello, lo stesso movimento che si produce ordinariamente quando il piede è mal disposto, si sentirà dolore nel piede, e il senso sarà naturalmente ingannato, perché uno stesso movimento nel cervello non potendo produrre nello spirito se non una stessa sensazione, e questa sensazione essendo molto più spesso eccitata da una causa che ferisce il piede che da una altra che sia altrove, è molto più ragionevole che essa rechi allo spirito il dolore del piede che quello di qualunque altra parte. E sebbene l'aridità della gola non venga sempre, come d'ordinario, dal fatto che il bere è necessario per la salute del corpo, ma qualche volta da una causa affatto contraria, come sperimentano gl'idropici, tuttavia è molto meglio che essa inganni in quell'occasione, che se, al contrario, ingannasse sempre quando il corpo è ben disposto; e così è negli altri casi.

E certo, questa considerazione mi serve molto, non solamente per riconoscere tutti gli errori ai quali la mia natura è soggetta, ma anche per evitarli, o per correggerli più facilmente; perché, sapendo che tutti i miei sensi mi significano ordinariamente più il vero che il falso rispetto alle cose che riguardano i comodi o gl'incomodi del corpo, e potendo quasi sempre servirmi di parecchi tra essi per esaminare una stessa cosa, ed oltre ciò potendo usare della mia memoria per legare e congiungere le conoscenze presenti alle passate, e del mio intelletto che ha già scoperto tutte le cause dei miei errori, non debbo più temere, oramai, che si trovi della falsità nelle cose più spesso rappresentate dai miei sensi. Ed io debbo rigettare tutti i dubbi dei giorni passati come iperboliche e ridicole, e particolarmente quella incertezza così generale riguardante il sonno che non potevo distinguere dalla veglia: perché adesso vi trovo una note-

volissima differenza, in quanto la nostra memoria non può mai legare e congiungere i nostri sogni gli uni agli altri e con tutto il séguito della nostra vita, come, invece, è solita congiungere le cose che ci accadono stando svegli. Ed in effetti se qualcuno, quando io veglio, m'apparisse d'un tratto e scomparisse subito, come fanno le immagini che vedo dormendo, di guisa che non potessi osservare né donde venisse né dove andasse, non senza ragione lo stimerei uno spettro o un fantasma formatosi nel mio cervello, e simile a quelli che vi si formano quando dormo, piuttosto che un vero uomo. Ma quando percepisco cose di cui conosco distintamente, e il luogo donde vengono, e quello dove sono, e il tempo in cui m'appariscono: cose di cui, senza alcuna interruzione, posso legare la sensazione con il resto della mia vita, io sono interamente certo di percepirle vegliando e non già nel sonno. E non debbo in nessun modo dubitare della verità di quelle cose, se, dopo aver fatto appello a tutti i miei sensi, alla mia memoria e al mio intelletto per esaminarle, da nessuno di essi mi è riportato nulla che ripugni con ciò che mi è riportato dagli altri. Dalla veracità di Dio segue infatti che io non sono affatto ingannato.

Ma poiché la necessità della pratica ci obbliga spesso a deciderci prima di aver avuto il tempo di un così attento esame, bisogna confessare che la vita dell'uomo è soggetta ad errare spessissimo nelle cose particolari; ed infine bisogna riconoscere la infermità e la debolezza della nostra natura.