

Edizione a cura di Eugenio Garin

Cartesio

Traduzione di Adriano Tilgher, riveduta da Francesco Adorno

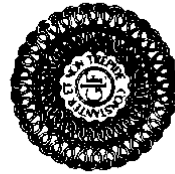
Nei «Classici della Filosofia Moderna»
in *Cartesio, Opere*, volume primo
prima edizione 1967

Nella «Biblioteca Universale Laterza»
prima edizione 1986
terza edizione 1992

OPERE FILOSOFICHE

volume secondo

Meditazioni metafisiche, Obbiezioni e risposte



Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Editori Laterza 1992

NOTA AL TESTO

1. Fra il 1639 e il 1640 Descartes stende le sei *Meditazioni*, « in cui cerca di chiarire tutto quello che aveva scritto in precedenza » sui problemi metafisici: « un discorso — scrive a Merdenne il 13 novembre 1639 — di non più di cinque o sei fogli di stampa », da sottoporre preliminarmente a « venti o trenta dotti teologi », in modo da poterne sentire, e discutere, le osservazioni.

Come è noto, l'esigenza di una fondazione metafisica della sua scienza, era antica, in Cartesio. Nel '29 aveva iniziato un piccolo 'trattato di metafisica'. Successivamente, nel '30, aveva avviato il discorso sulle 'verità eterne', e nel *Discours*, nella quarta parte, aveva inserito una sia pur sommaria metafisica, dei cui limiti era ben consapevole, se il 22 febbraio 1638 scriveva al padre Vatier: « in parte la cosa dipende dal fatto che mi sono deciso ad aggiungere quelle pagine all'ultimo momento, quando l'editore mi incalzava. Ma la causa principale dell'oscurità dipende dal fatto che non ho avuto il coraggio di diffondermi sulle ragioni degli scettici, né di dire tutte le cose necessarie per staccare la mente dai sensi. Non è infatti possibile conoscere bene la certezza e l'evidenza delle ragioni che provano l'esistenza di Dio secondo il mio procedimento, se non si ricordino distintamente quelle che ci fanno rilevare l'incertezza di tutte le conoscenze che abbiamo delle cose materiali ». Nascono così le *Meditationes de prima philosophia* con le obiezioni e risposte, ove Descartes sembra voler ricongiungersi a antiche esigenze, finalmente approfondendole. Aveva, infatti, scritto nell'ottava *Regula*: « ne semper incerti simus [...] oportet semel in vita diligenter quaesivisse, quarumnam cognitionum humana ratio sit capax ». Scrive ora, quasi citando: « animadverti funditus omnia semel in vita esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo inchoandum,

si quis aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire ». Il clima, tuttavia, è cambiato. Il filosofo ha raggiunto la maturità (« aetatem quae foret tam matura »), la mente sgombrata (« mentem curis omnibus exsolvi »), la pace (« securum otium »), la solitudine (« solus secedo »). Può dedicarsi per settimane e mesi, non più a raccontare « la storia » del suo spirito, ma a una serie di veri e propri « esercizi spirituali » — di esperienze intellettuali dal dubbio radicale alla certezza.

Finita, nell'aprile del '40, la stesura del testo latino delle *Meditazioni*, e fatta circolare, cominciarono ad affluire le obiezioni, sia per lettera da parte di corrispondenti, sia in forma sistematica, in misura notevole raccolte dal Mersenne. Fra il '40 e il '41 Descartes, a Leida, risponde a sei gruppi di obiezioni: 1. del teologo Johan de Kater (Caterus), canonico di Haarlem; 2. di « diversi teologi e filosofi », « raccolte dal Padre Mersenne », in realtà soprattutto dello stesso Mersenne; 3. di Thomas Hobbes; 4. del teologo Antoine Arnauld (« le grand Arnauld »); 5. di Pierre Gassendi; 6. di geometri e teologi vari. Alla fine di agosto del '41, a Parigi, la stampa della prima edizione delle *sc meditazioni*, con sei gruppi di obiezioni e risposte, è terminata, non senza mende che Cartesio cercò di indicare e correggere subito. Le correzioni furono accolte nella seconda edizione del 1642 (a Amsterdam, « apud L. Elzevirium »), condotta su un esemplare della prima rivisto da Cartesio, ed aumentata delle sette obiezioni del gesuita Pierre Bourdin (professore di fisica e matematica al Collegio Clermont di Parigi) con le risposte cartesiane (*Objectiones VII cum notis Authoris*), e con una lettera al padre Dinet (*Epistola ad Rev. P. Dinet*), già suo maestro di teologia al Collegio di La Flèche, in cui si difende anche dalle accuse del teologo calvinista di Utrecht Gisberto Voet. La seconda edizione contiene anche un'aggiunta, alla fine delle risposte alle IV Obiezioni, sul mistero dell'Eucarestia.

Le edizioni base del testo latino, e delle obiezioni e risposte, sono, dunque, le due seguenti: la prima, parigina, curata dal Mersenne, e finita di stampare il 28 agosto del 1641 (*Renati DESCARTES, MEDITATIONES DE PRIMA | PHILOSOPHIA, | IN QUAE DEI EXISTENTIA ET ANIMAE IMMORTALITAS | DEMONSTRANTUR*, Parisiis, Apud Michaellem Soly, via Iacobea, sub signo Phoenicis. | MDCXLI. *Cum Privilegio, et Approbatione Doctorum*); la seconda, olandese, del 1642 (*Renati DES-CARTES, | ME-*

DICATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA, | *In quibus Dei existentia, et animae | humanae a corpore distinctio, demonstrantur.* His adiunctae sunt variae objectiones doctorum viroorum in istas de Deo et anima demonstrationes; *Cum Responsionibus Authoris.* Secunda editio septimis objectionibus antehac | non visis aucta. | *Amstelodami, | Apud Ludovicum Elzevirium.* 1642).

L'edizione parigina è così composta: Lettera ai Dottori della Sorbona; *Praefatio ad Lectorem, Index, Synopsis* (pp. 1-7); *Meditationes* (pp. 7-116); seguono le obiezioni e risposte prime, seconde, terze, quarte, quinte e seste (602 pagine + 20 preliminari non numerate). La seconda edizione ha, in più, oltre il brano già ricordato sul mistero dell'Eucarestia, le sette obiezioni *cum notis Authoris*, con numerazione a sé (pp. 1-138), e infine (pp. 139-212) la lettera al padre Dinet, in caratteri più grandi.

Nello stabilire il testo, che costituisce il volume settimo delle opere complete, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, l'Adam partì dall'idea che dell'edizione parigina Cartesio non rivedesse le bozze, affidandosi a Mersenne. Dell'edizione di Amsterdam, invece, l'Adam supponeva possibile una revisione, almeno parziale, dell'autore. Per questo, e per la sua maggiore completezza, l'Adam pose a base della propria l'edizione del '42. Dell'edizione del '41, d'altra parte, suppose una seconda tiratura più corretta. L'Alquié, nel preparare l'edizione del 1967 (nel secondo volume delle *Oeuvres philosophiques* per le Editions Garnier), è giunto a conclusioni diverse, ma più persuasive. Tenendo conto anche di una lettera di Cartesio a Huygens del 29 luglio 1641 (AM, V, pp. 35-7), che contiene un preciso elenco di errori di stampa, e valendosi di un confronto fra vari esemplari dell'edizione del '41 (confronto condotto con la collaborazione del Gouhier e del Beck), l'Alquié osserva che Cartesio, non solo rivede l'edizione del '41, ma che, in seguito alle sue osservazioni, molte copie ebbero i fogli corretti (il Beck ha trovato un esemplare, appartenente al Bywater, che ha, legati insieme, i fogli errati e quelli corretti). Non due tirature, quindi, dell'edizione del '41, ma esemplari diversi, o parzialmente diversi, con fogli corretti. Viceversa l'edizione del '42 sembra condotta su una copia corretta della precedente, ma senza ulteriori interventi dell'autore, come dimostrerebbero errori chiaramente derivati da mancate correzioni, o da imperfezioni tipografiche dell'edizione parigina.

Alla lettera del 29 luglio l'Alquié avrebbe potuto aggiungere le lettere del 23 giugno (di Cartesio a Mersenne) e del 17 luglio (di Huygens a Cartesio), da cui risulta chiara la revisione da parte di Cartesio dell'edizione parigina, via via che aveva i fogli. Nella lettera al Mersenne (AM, IV, pp. 372-3) Cartesio si lamenta per gli *a capo* («trovo che ne hanno messi molti dove non era necessario, e li hanno saltati dove era necessario metterli, come al principio di p. 209 dove non ci voleva, mentre era necessario tre righe dopo, alla parola *superest* [...]»). Mersenne ha avuto torto a non passare in tipografia il testo inviato da Cartesio, ma una sua copia. Da questo punto in poi, mandò l'originale, da seguire scrupolosamente in tutto, fuorché nella punteggiatura («io posso avere ommesso molti punti e virgole, che vorrei che si aggiungessero; ma gli stampatori hanno personale abituato a farlo [...]»). Aggiunge infine (pp. 374-5): «Quanto agli errori di stampa, importano poco, e ne trovo molti meno negli ultimi fogli; per i 7 o 8 più gravi, che alterano il senso delle mie *Meditazioni*, mi sembra che si potrebbero far correggere a mano in tutti i fogli, prima di riunirli, e io preferirei pagarne la spesa. E mi piacerebbe conoscere la tiratura; se infatti fosse piccola, e si facesse qui una ristampa, sarebbe facile renderla molto più corretta». Dalla lettera di Huygens, del 17 luglio (AM, V, pp. 1-2), si rileva poi come Mersenne facesse avere via via a Cartesio i fogli di stampa, per via diplomatica, «pour y marquer les fautes d'impression».

Comunque il problema del testo latino '41-42 è molto interessante, e già l'edizione Alquié, fondata sugli esemplari corretti del '41, tenendo conto della stampa del '42, conteneva osservazioni degne di nota. Ora, tuttavia, è da vedere quanto scrive G. Crapulli, *La prima edizione delle «Meditationes de prima philosophia» di Descartes e il suo 'esemplare ideale'*, «Studia Cartesiana», I, 1979, pp. 37-90 (in base alla collazione di 17 esemplari della prima edizione); ma, sempre del Crapulli, v. *La rédaction et les projets d'édition des «Meditationes de prima philosophia» de Descartes (Notes pour une nouvelle édition critique)*, «Études philosophiques», 1976, n. 4, pp. 425-41. Sempre il Crapulli, in un contributo di grande rilievo, *La seconda edizione delle «Meditationes de prima philosophia» di Descartes (1642) nei suoi rapporti con la prima edizione (1641)*, nel vol. da lui curato sulla *Trasmisione dei testi a stampa nel periodo*

moderno (I seminario internazionale. Roma, 23-26 marzo 1983), Edd. dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 77-112, non solo giunge a conclusioni importanti, ma offre, pp. 87-97, «le modifiche, varianti e aggiunte che si riscontrano nel confronto delle due edizioni», dopo avere collazionato con cura estrema 22 esemplari della seconda edizione.

Va infine ricordato che gli Elzeviri pubblicarono dopo il '42 altre cinque edizioni latine delle *Meditationes* (1650, 1654, 1663, 1670, 1678), in 4° (mentre l'edizione del '42 era in 12°, e la prima, di Parigi, era stata in 8°). Per volontà di Cartesio, sdegnato con Gassendi, dalla terza edizione in poi furono espunte dal corpo dell'opera le obiezioni quinte, con le risposte, e le settime (da Cartesio considerate inconsistenti e inutilmente prolisse), insieme con la lettera al padre Dinet. Questi scritti, per volontà dell'Editore, andarono a costituire una *Appendix* (la prima edizione reca la data del '49), con un'avvertenza del tipo-grafo nella quale si legge: «Etiamsi Auctor Meditationum de Prima Philosophia noluerit, ut Objectiones quintae amplius in suo libro cum caeteris legerentur, ut exposita loco illarum Admonitione liquere potest; quia tamen a magni nominis Philosopho sunt profectae, rem curiosis ingeniis non ingrati me facturum existimavi, si illas hoc loco, quamvis alieno, una cum Responsionibus reponerem. Quae ratio cum pro septimis etiam Objectionibus et Responsionibus militet, eas quoque Quintis subjunxi, simulque Epistolae ad Iesuitam Dinet et ad Gisbertum Voetium Ultrajectinum Theologum».

Più complessi i problemi suscitati dall'edizione francese del '47 con la versione delle *Meditazioni* fatta dal giovane duca di Luynes (a partire dal 1642) e delle *Obbiezioni e risposte* a cura del Clerelier (LES | MEDITATIONES | METAPHYSIQUES | DE RENE DES-CARTES | TOUCHANT LA PREMIERE PHILOSOPHIE, dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'ame et le corps de l'homme, sont démontrées. Traduites du Latin de l'Auteur par Mr le D.D.L.N.S. | Et les Objections faites contre ces Meditations par diverses personnes tres-doctes, avec les réponses de l'Auteur. Traduites par Mr C.L.R. | A PARIS, Chez la Veuve JEAN CAMUSAT, ET PIERRE LE PETIT, Imprimeur ordinaire du Roy. | rue S. Jacques, à la Toyson d'Or | M. DC. XLVII. Avec Privilège du Roy). A parte la sostituzione della prefazione latina con l'avvertenza intitolata *Le libraire au Lec-*

teur, a parte la lettera a Cleselier a proposito della *Disquisitio metaphysica* di Gassendi (Cartesio voleva espungere le quinte obbiezioni, che solo per le insistenze del Cleselier trovarono posto alla fine, dopo le seste, mentre non vi furono incluse le settime), resta il problema del rapporto tra stesura latina e versione francese, e degli interventi di Cartesio, che sappiamo che vi furono (ma non alle quinte e alle settime obbiezioni e risposte, incluse, queste ultime, solo nella seconda edizione del 1661). L'edizione della Rodis-Lewis (Vrin, Paris 1960), che ha confrontato minutamente i due testi delle *Meditazioni*, stampando in corsivo le differenze, ha spinto l'Alquié a concludere che Cartesio « non ha recato nessun cambiamento capace di modificare, sia pur leggermente, il senso »; le variazioni, quando vi sono, non consentono di svelare « alcuna evoluzione del pensiero di Descartes fra il 1641 e il 1647 ».

In realtà, se di differenze di sostanza non può parlarsi, il testo latino risulta più efficace, incisivo e felice della versione francese, spesso inutilmente verbosa e sfocata, anche se — come conclude l'Alquié — « può passare per un testo autenticamente cartesiano » (fatta ovviamente eccezione per le quinte e le settime obbiezioni e risposte).

2. Sulla circolazione delle *Meditationes* in Italia la ricerca è ancora da fare. C'è notizia, spesso ripetuta, di una edizione napoletana del 1719, a cura di Gioacchino Poeta. Nel ms. 1647 della Biblioteca Universitaria di Bologna si trova la *Meditazione prima del Sig. Renato delle Carte. Dall'abate Don Ercole Corazzi tradotta l'anno 1700* (devo la segnalazione a Maurizio Torrini). Nella « Collezione di classici metafisici » del Bizzoni, uscita a Pavia (1818-1826), comparvero le *Opere metafisiche di Renato Cartesio volgarizzate* (col *Discorso* e in parte le *Meditazioni*).

La versione di Adriano Tilgher fu pubblicata in due volumi dal Laterza fra il 1912 e il 1913 (in seconda edizione nel 1928). Conteneva, col *Discorso*, le *Meditazioni* complete delle *Obbiezioni e risposte* (la seconda edizione rimase pressoché immutata). Condotta sul testo francese dell'edizione Adam e Tannery, fu giudicata, quando comparve, « elegante e fedelissima », e rese buoni servigi alla cultura italiana, anche se quello che nel 1912 fu spesso considerato un pregio ne appare oggi il maggior limite: e cioè l'essere stata condotta sulla versione francese, a torto con-

siderata « un'ulteriore elaborazione del pensiero » cartesiano. Alorché, nel 1954, l'Editore Laterza ripresentò in un volume *Meditazioni, obbiezioni e risposte* nella versione del Tilgher, essa fu rivista con la massima attenzione, furono eliminati alcuni dei più spiacevoli francesismi, e, per le settime obbiezioni e risposte, fu ripristinato l'ordine originario arbitrariamente mutato dal Tilgher. A questa revisione dette un contributo prezioso Francesco Adorno.

Nella stessa occasione si procedette anche a un attento confronto col testo latino, le cui varianti e peculiarità di rilievo vennero riportate. Le note del Tilgher, storiche e filologiche, furono riviste (e talora integrate o corrette), mentre furono omesse le considerazioni a carattere valutativo. Le aggiunte, e tutte le integrazioni in base al testo latino, furono poste fra parentesi quadre, e così pure ogni intervento del curatore, sia nel testo che nelle note. La presente edizione riproduce quella revisione già inclusa nella edizione delle opere cartesiane, in due volumi, del 1967*.

E. G.

* Si ricorda che, come è già stato detto nel volume precedente, la sigla AT indica l'edizione delle opere complete curata da Adam e Tannery, nella « nouvelle présentation » (Vrin, Paris 1964-1974), mentre AM rimanda alla edizione della *Correspondance* a cura di Adam e Milhaud (Alcan-Puf, Paris 1936-1963).

MEDITAZIONI METAFISICHE
SULLA FILOSOFIA PRIMA

NELLE QUALI SON DIMOSIRATE
L'ESISTENZA DI DIO E LA DISTINZIONE REALE
TRA L'ANIMA E IL CORPO DELL'UOMO*

* [A proposito di questo titolo cfr. la lettera al Mersenne dell'11 novembre 1640 (AT, III, p. 230): «io non ho messo un titolo; il più opportuno mi sembrerebbe *Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia*, poiché non tratto in particolare di Dio e dell'anima, ma in generale di tutti i principi primi che si possono conoscere filosofando». Il testo primitivo fu poi *Meditationes de prima Philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur*, corretto, nella seconda ed. lat. in *quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur*. Di qui deriva il titolo della trad. francese del '47].

AL DECANO E AI DOTTORI
DELLA SACRA FACOLTÀ TEOLOGICA DI PARIGI¹

Signori,

la ragione che mi spinge a presentarvi quest'opera è tanto giusta, e, quando ne conoscerete il disegno, sono sicuro che ne avrete anche voi una altrettanto giusta per prenderla sotto la vostra protezione, che credo di non poter far meglio, per rendervela in certo modo raccomandabile, che dirvi in poche parole ciò che in essa mi sono proposto. Io ho sempre creduto che queste due questioni, di Dio e dell'anima, siano le più importanti fra quelle che debbono essere dimostrate dalle ragioni piuttosto della filosofia che della teologia: poichè sebbene ci basti, a noi che siamo fedeli, di credere per fede che vi è un Dio, e che l'anima umana non muore col corpo, certamente non sembra possibile poter mai convincere gl'infedeli di nessuna religione, e quasi neppure di nessuna virtù morale, se, innanzi tutto, non si provano loro queste due verità per mezzo della ragione naturale.

¹ Nella prima (1647) e nella seconda (1661) edizione delle *Meditazioni* si trova un avviso dal titolo « Il Libro al Lettore », che nella terza edizione (1673) è sostituito da una nota « Al Lettore » del nuovo editore Renato Féde. L'autore dell'avviso della 1^a e della 2^a edizione è il libraio Pietro Le Petit. Non essendo quello uno scritto di Descartes, è omissa in questa traduzione. [L'ed. lat. ha: *Sapientissimis clarissimisque viris Sacrae Facultatis Theologiae Parisiensis Decano et Doctoribus RENATUS DESCARTES S. D.* Nella lettera a Mersenne dell'11 novembre 1641 Cartesio (AT, III, p. 238) scriveva: « Quanto alla *Lettera ai Signori della Sorbona* se ho mancato nel titolo, o se ci va qualche chiosa, o altra cerimonia, pensateci voi, vi prego. Sarà altrettanto buona di mano d'un altro ».]

E poiché si propongono sovente in questa vita ricompense più grandi per i vizi che per le virtù, poche persone preferirebbero il giusto all'utile, se non fossero trattenute dal timore di Dio, o dall'attesa di un'altra vita. E benché sia assolutamente vero che bisogna credere che vi è un Dio perché così è insegnato nelle Sacre Scritture, e d'altra parte che bisogna credere nelle Sacre Scritture perché esse vengono da Dio; e questo perché, la fede essendo un dono di Dio, quello stesso che ci dà la grazia per farci credere le altre cose, ce la può anche dare per farci credere che egli esiste: non si potrebbe tuttavia proporre ciò agli infedeli, che penserebbero che si commettesse l'errore che i logici chiamano un circolo.

Ed invero, io ho osservato che voi altri, Signori, con tutti i teologi, non asserite soltanto che l'esistenza di Dio si può provare per ragion naturale, ma anche che si arguisce dalla Sacra Scrittura che la sua conoscenza è molto più chiara di quella che si ha di parecchie cose create, e che in effetti essa è così facile, che quelli che non l'hanno sono colpevoli. Come appare chiaro da queste parole della Sapienza, capitolo 13, dove è detto che *la loro ignoranza non è perdonabile; poiché se il loro spirito è penetrato così avanti nella conoscenza delle cose del mondo, come è mai possibile che essi non ne abbiano più facilmente trovato il sovranano Signore?* Ed ai Romani, capitolo I, è detto che essi sono *inescusabili*. Ed ancora, nello stesso luogo, con queste parole: *Ciò che è conosciuto di Dio, è manifesto in essi, sembra che noi siamo avvertiti che tutto quello che si può sapere di Dio può essere mostrato per mezzo di ragionamenti, che non bisogna cercare altrove che in noi stessi, e che il nostro spirito¹ solo è capace di fornirci. Ecco perché ho pensato che non sarebbe fuor di proposito che io facessi vedere qui con quali mezzi ciò può farsi, e per qual via si può conoscere Dio con maggior facilità e certezza che non le cose di questo mondo.*

E per ciò che riguarda l'anima, benché parecchi abbiano creduto che non è facile conoscerne la natura, ed alcuni abbiano addirittura osato dire che le ragioni umane ci dimostravano che

¹ [Il traduttore francese rende con « esprit » — e il Tilgher con « spirito » — il latino « Mens » e, talora, « intellectus ».]

essa muore col corpo, e che solo la fede c'insegna il contrario, nondimeno, poiché il Concilio Laterano, tenuto sotto Leone X, nella Sessione 8, li condanna, e ordina espressamente ai filosofi cristiani di rispondere ai loro argomenti, e d'impiegare tutte le forze dello spirito per far conoscere la verità, io ho osato intraprender ciò in questo scritto. Di più, sapendo che la principale ragione per la quale parecchi miscredenti non vogliono credere che vi è un Dio, è che l'anima umana è distinta dal corpo, è che essi dicono che nessuno fin qui ha potuto dimostrare queste due cose; sebbene io non sia della loro opinione, ma, al contrario, ritenga che quasi tutte le ragioni, che sono state apportate da tanti grandi personaggi riguardo a queste due questioni, siano altrettante dimostrazioni, quando siano bene intese, e sia quasi impossibile inventarne di nuove: pure credo che non si potrebbe far nulla di più utile nella filosofia che ricercarne una volta con curiosità ed accuratezza le migliori e più solide, e disporle in un ordine così chiaro e così esatto, che sia assodato oramai per tutti che esse sono delle vere dimostrazioni. Ed infine, poiché parecchie persone — le quali sanno che io ho coltivato un certo metodo per risolvere ogni sorta di difficoltà nelle scienze; metodo, che, a dir vero, non è nuovo, non essendovi nulla di più antico della verità, ma del quale esse sanno che mi sono servito assai felicemente in altri casi — hanno desiderato ciò da me, ho pensato che era mio dovere tentare qualcosa su questo soggetto.

Ora ho lavorato con tutte le mie forze per comprendere in questo trattato tutto quello che se ne può dire. Non già che abbia qui ammassato tutte le diverse ragioni, che si potrebbero addurre per servire di prova al nostro soggetto: poiché non ho mai creduto che ciò fosse necessario, se non quando non ve n'è nessuna che sia certa; ma solamente ho trattato le prime e principali in una tal maniera, che oso proporle come evidentissime e certissime dimostrazioni. Ed io dirò di più che esse sono tali, che non credo vi sia via alcuna, per cui lo spirito umano ne possa mai scoprire di migliori; l'importanza della cosa infatti, e la gloria di Dio, alla quale tutto ciò si riferisce, mi costringono a parlare qui di me un po' più liberamente di quel che io sia solito. Nondimeno, per quanta certezza ed evidenza io trovi nei miei ragio-

namenti, non posso esser persuaso che tutti quanti siano capaci di intenderli. Ma, precisamente come nella geometria vi sono parecchi ragionamenti, lasciati da Archimede, da Apollonio, da Pappo e da parecchi altri, i quali sono ammessi da tutti come certissimi ed evidentissimi perché non contengono nulla che, considerato separatamente, non sia facilissimo a conoscere, e non v'è luogo alcuno dove le conseguenze non quadrino e non convengano benissimo con gli antecedenti; e nondimeno, poiché sono un po' lunghi ed esigono uno spirito che si conceda loro tutto intiero, non sono compresi ed intesi che da pochissime persone: egualmente, benché io creda che i ragionamenti di cui mi servo qui eguagliano, e addirittura sorpassino, in certezza ed evidenza, le dimostrazioni di geometria, ho paura nondimeno che non possano essere sufficientemente compresi da molti, sia perché sono un po' lunghi e dipendenti gli uni dagli altri, sia principalmente perché richiedono uno spirito interamente libero da tutti i pregiudizi, e che si possa facilmente distaccare dal commercio dei sensi. Ed in verità, nel mondo non se ne trovano tanti che siano adatti alle speculazioni metafisiche; non più che a quelle della geometria. E vi è inoltre questa differenza: nella geometria, ognuno essendo convinto che non vi si afferma nulla che non abbia una dimostrazione certa, quelli che non vi sono interamente versati peccano molto più spesso nell'approvare false dimostrazioni, per far credere che le intendono, che nel confutare le vere. Non è lo stesso nella filosofia, dove, credendo ciascuno che tutte le proposizioni siano problematiche, pochi si danno alla ricerca della verità; ed anzi molti, volendo acquistarsi fama di forti ingegni, non cercano altro che di combattere arrogantemente le verità più evidenti.

Ecco perché, Signori, per quanta forza possano avere i miei ragionamenti, poiché essi appartengono alla filosofia, io non spero che facciano un grande effetto¹ sugli spiriti, se voi non li prendete sotto la vostra protezione. Ma la stima che tutti hanno della vostra Facoltà è così grande, ed il nome della Sorbona di tale autorità, che non soltanto in quel che riguarda la fede, dopo

¹ Il testo, veramente, in tutte e tre le edizioni porta: sforzo (* effort *); ma è, forse, errore per: effetto (* effect *).

i sacri Concili, ma anche in quel che riguarda l'umana filosofia, non si è mai portata tanta deferenza al giudizio di nessuna altra Facoltà, credendo ognuno non esser possibile trovare altro che maggior ponderatezza e conoscenza, maggior prudenza ed integrità nel dare il proprio giudizio: perciò io non dubito, se voi vi degnate di prendervi tanta cura di questo scritto da volerlo innanzi tutto correggere (infatti, avendo coscienza, non solo della mia debolezza, ma anche della mia ignoranza, non oserei asserire che non vi siano degli errori); se in appresso vorrete aggiungermi le cose che vi mancano, compiere quelle che non sono perfette, e prendervi voi stessi la pena di dare una spiegazione più ampia a quelle che ne hanno bisogno, o almeno avvertirmele affinché io vi lavori; ed infine, dopo che le ragioni, per mezzo delle quali io provo che vi è un Dio e che l'anima umana differisce dal corpo, saranno state condotte fino a tal punto di chiarezza e di evidenza, ed io son certo che vi si può condurle, che dovranno essere ritenute esattissime dimostrazioni, se vorrete dichiarar tutto ciò e testimoniario pubblicamente; io non dubito, dico, che, se ciò sarà fatto, tutti gli errori e le false opinioni, che sono mai esistiti riguardo a queste due questioni, saranno bentosto cancellati dallo spirito umano. Poiché la verità farà sì che tutti i dotti e gli uomini d'ingegno sottoscriveranno il vostro giudizio; e la vostra autorità farà sì che gli atei, i quali sono di solito più arroganti che dotti e assennati, si spoglieranno del loro spirito di contraddizione, o forse sosterranno essi stessi le ragioni che vedranno accolte da tutte le persone d'ingegno come dimostrazioni, per paura che non sembri che essi non ne abbiano l'intelligenza; ed infine tutti gli altri si arrenderanno facilmente a tante testimonianze, e non vi sarà più nessuno che osi dubitare dell'esistenza di Dio e della distinzione reale e vera dell'anima umana dal corpo.

Spetta a voi adesso giudicare del frutto che deriverebbe da questa credenza, se essa fosse una volta bene stabilita, a voi che vedere i disordini che il suo dubbio produce; ma non si addice a me, qui, raccomandare ancora la causa di Dio della Religione a quelli che ne sono sempre stati le più solide colonne.

PREFAZIONE DELL'AUTORE AL LETTORE ¹

Io ho già toccato queste due questioni di Dio e dell'anima umana nel discorso francese che diedi alle stampe nell'anno 1637, riguardo al metodo per ben condurre la propria ragione, e cercare la verità nelle scienze. Non allo scopo di trattarne allora veramente a fondo, ma solo come di sfuggita, a fine di apprendere, per mezzo del giudizio che se ne farebbe, in qual modo avrei dovuto trattarne in appresso. Esse infatti mi sono sempre sembrate di tale importanza, che giudicai ben fatto parlarne più di una volta; ed il cammino che io percorro per spiegarle è così poco battuto, e così lontano dalla via ordinaria, che non ho creduto che fosse utile mostrarlo in francese, ed in un discorso che potesse essere letto da tutti, per paura che gli spiriti deboli credessero che fosse loro permesso di tentar questa via.

Ora, avendo pregato in quel discorso sul metodo tutti quelli che avessero trovato nei miei scritti qualcosa degna di censura di farmi il favore di avvertirmene, non mi si è nulla obbiettato di notevole se non due cose, su ciò che avevo detto riguardo a queste due questioni: alle quali obiezioni voglio rispondere qui in poche parole, prima d'intraprendere la loro spiegazione più esatta.

La prima è che, dal fatto che lo spirito umano, riflettendo su se stesso, conosce di non essere altro che una cosa che pensa, non segue che la sua natura o la sua essenza sia solamente il pensare, in guisa tale che questa parola *solamente* escluda tutte

¹ La traduzione francese della *Praefatio* di Descartes manca nella prima edizione.

le altre cose di cui si potrebbe forse anche dire che appartengono alla natura dell'anima.

Alla quale obiezione io rispondo che, in quel luogo, non era mia intenzione di escluderle secondo l'ordine della verità della cosa (della quale non trattavo allora), ma solo secondo l'ordine del mio pensiero. Così che il mio sentimento era, che io non conoscevo nulla che spessi appartenere alla mia essenza, se non che ero una cosa che pensa, o una cosa che ha in sé la facoltà di pensare. Ora farò vedere qui appresso come, dal fatto che io non conosco null'altro che appartenga alla mia essenza, segue che non vi è neppure niente altro che in effetti le appartenga.

La seconda obiezione è che, dal fatto che io ho in me l'idea di una cosa più perfetta di quel che io sia, non segue punto che questa idea sia più perfetta di me, e molto meno che quello che è rappresentato da questa idea esista.

Ma io rispondo che in questa parola *Idea* v'è qui dell'equivoco. Poiché, o essa può esser presa materialmente come una operazione del mio intelletto, ed in questo senso non si può dire che essa sia più perfetta di me; o essa può essere presa oggettivamente¹ per la cosa che è rappresentata da quell'operazione, la quale, benché non si supponga che esista fuori del mio intelletto, può nondimeno essere più perfetta di me, secondo la sua essenza. Ora, nel séguito di questo trattato farò vedere più ampiamente come, da ciò solo che ho in me l'idea di una cosa più perfetta di me, segue che questa cosa veramente esiste.

Di più, ho visto anche due altri scritti abbastanza ampi su questa materia, ma che non combattevano tanto le mie ragioni,

¹ Sarà bene ricordare che per Descartes, come anche per Spinoza, le parole 'soggetto' ed 'oggetto' ed i loro composti conservano il senso tradizionale, che fu loro dato dai Latini, specialmente da Boezio nel suo libro intorno alle categorie, e dai filosofi medievali, e che è precisamente opposto a quello in uso nella filosofia moderna. Fino a quasi tutto il secolo XVIII, infatti, 'soggetto' indicò ciò che è reale, ed 'oggetto' ciò che è pensato. (Cfr. la distinzione cartesiana con la def. di san Tommaso, *Summa theol.*, I, q. 15, a. 1: * Per ideas intelliguntur formae aliarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest: vel ut sit exemplar ejus cuius dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilibus dicuntur esse in cognoscente *.)

quanto le mie conclusioni, e ciò con argomenti tratti dai luoghi comuni degli atei. Ma poiché questa sorta d'argomenti non possono fare nessuna impressione sullo spirito di quelli che interderanno bene le mie ragioni, e poiché i giudizi di parecchie persone sono così deboli e così poco ragionevoli che si lasciano molto più spesso convincere dalle prime opinioni, per quanto false e lontane dalla ragione possano essere, che da una confutazione solida e vera, ma sentita solo in appresso, non voglio rispondere qui, per paura di essere innanzi tutto obbligato a riportare certe obiezioni.

Dirò solamente in generale che tutto quel che dicono gli atei per impugnare l'esistenza di Dio dipende sempre, o dal fingere in Dio affezioni umane, o dall'aver attribuito ai nostri spiriti tanta forza e saggezza da farci presumere di determinare e comprendere ciò che Dio può e deve fare; di guisa che tutto quello che essi dicono non ci darà nessuna difficoltà, purché soltanto ci ricordiamo che dobbiamo considerare i nostri spiriti come cose finite e limitate, e Dio come un essere infinito e incomprendibile.

Ora, dopo aver in certo modo conosciuto i giudizi degli uomini, io affronto da capo le questioni di Dio e dell'anima umana, e insieme prendo a gettare le fondamenta della filosofia prima; ma senza attendere lode alcuna dal volgo, né sperare che il mio libro sia letto da molti. Al contrario, io non consiglierò mai a nessuno di leggerlo, se non a quelli che vorranno con me meditare seriamente, e che potranno staccare il loro spirito dal commercio dei sensi, e liberarlo interamente da ogni sorta di pregiudizi; e questi io so anche troppo che sono in piccolissimo numero. Ma per quelli che, senza curarsi molto dell'ordine e del legame dei miei ragionamenti, si divertiranno a cavillare su ognuna delle parti, come fanno parecchi, quelli, dico, non trarranno gran profitto dalla lettura di questo trattato. E benché forse possano trovare occasione di fare delle osservazioncelle minute in parecchi punti, a gran pena potranno obbiettare qualcosa di urgente, o che sia degno di risposta.

E poiché io non prometto agli altri di soddisfarli a prima vista, e non presumo tanto di me da credere di poter prevedere tutto quel che potrà presentare delle difficoltà a ciascuno, esporrò

dapprima in queste Meditazioni gli stessi pensieri, pei quali son convinto di essere pervenuto ad una certa ed evidente conoscenza della verità, a fine di vedere se, per mezzo delle stesse ragioni che mi hanno persuaso, potrò anche persuaderne degli altri. Dopo, risponderò alle obbiezioni che mi sono state fatte da persone d'ingegno e di dottrina, a cui ho inviato le mie Meditazioni in esame prima di metterle in stampa; essi infatti me ne hanno mosse in sì gran numero, e di così differenti, che oso bene ripromettermi che sarà difficile ad altri di proporre di importanti che non siano state già toccate.

Ecco perchè supplico quelli che desidereranno leggere queste Meditazioni di non formarsene alcun giudizio, senza prima essersi data la pena di leggere tutte quelle obbiezioni e le risposte che vi ho fatte.

RIASSUNTO DELLE SEI MEDITAZIONI CHE SEGUONO ¹

Nella prima, espongo le ragioni per le quali possiamo dubitare generalmente di tutte le cose, e particolarmente delle cose materiali, almeno fino a che non avremo altri fondamenti nelle scienze, che quelli che abbiamo avuti fin qui. Ora, l'utilità di un dubbio così generale, benché non appaia manifesta a prima vista, tuttavia è grandissima in questo, che quel dubbio ci libera da ogni sorta di pregiudizi, e ci prepara un cammino facilissimo per assuefare il nostro spirito a distaccarsi dai sensi; ed infine, grazie ad esso, non potremo più avere alcun altro dubbio su quel che scopriremo in appresso esser vero.

Nella seconda, lo spirito che, usando della sua propria libertà, suppone che tutte le cose, della cui esistenza è possibile anche il minimo dubbio, non esistano, riconosce essere assolutamente impossibile che, frattanto, non esista egli stesso. Ed anche ciò è di una grandissima utilità, poichè per questo mezzo egli distingue facilmente le cose che appartengono a lui, cioè alla natura intellettuale, e quelle che appartengono al corpo. Ma poichè può accadere che alcuni attendano da me in quel

¹ Il *Riassunto* manca nella terza edizione, dove è sostituito da una *Tavola degli Articoli delle Meditazioni Metafisiche*, dovuta al nuovo editore Renato Féde. [Nell'ed. originale precede un *Index*: segue la *Synopsis sex sequentium meditationum*. Sulla sua composizione cfr. la lettera al Mersenne del 24 dic. 1640 (AT, III, p. 262): « vi invierò, credo, fra una settimana un riassunto dei punti principali in cui parlo di Dio e dell'anima, che potrà essere stampato prima delle meditazioni, perchè si veda dove sono. Temo che, altrimenti, molti si disgustino di non trovare nello stesso luogo tutto quello che cercano ».]

luogo delle ragioni per provare l'immortalità dell'anima, io credo doverli adesso avvertire che, avendo cercato di non scrivere niente in questo trattato, di cui non avessi delle dimostrazioni esattissime, mi sono visto obbligato a seguire un ordine simile a quello di cui si servono i geometri, e cioè a premettere tutte le cose, dalle quali dipende la proposizione che si cerca, prima di concluder qualcosa. Ora, la prima e principale cosa che si richiede per conoscere l'immortalità dell'anima, è di formarne un concetto chiaro e lucido, e interamente distinto da tutti i concetti che si possono avere del corpo: il che è stato fatto in quel luogo. È richiesto, oltre ciò, di sapere che tutte le cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente sono vere, secondo che noi le concepiamo: e questo non ha potuto essere provato prima della quarta Meditazione. Di più, bisogna avere un concetto distinto della natura corporea, il quale si forma in parte nella seconda, in parte nella quinta e sesta Meditazione. Ed infine si deve concludere da tutto ciò, che le cose che concepiamo chiaramente e distintamente come sostanze differenti, quali lo spirito e il corpo, sono in effetto delle sostanze diverse, e realmente distinte le une dalle altre: e questo si conclude nella sesta Meditazione. Ed in questa stessa Meditazione ciò si conferma anche per il fatto che noi non concepiamo nessun corpo se non come divisibile, mentre lo spirito, o l'anima dell'uomo, non si può concepire che come indivisibile: ed in effetti non possiamo concepire la metà di nessun'anima, come invece possiamo fare del più piccolo di tutti i corpi, sì che le loro nature non sono solamente riconosciute come diverse, ma anche, in certo modo, come contrarie. Ora è necessario si sappia che io non mi sono impegnato a dirne di più nel presente trattato, sia perché ciò basta a mostrare chiaramente che dalla corruzione del corpo non segue la morte dell'anima, e così a dare agli uomini la speranza di una seconda vita dopo la morte; sia anche perché le premesse, dalle quali si può concludere l'immortalità dell'anima, dipendono dalla spiegazione di tutta la Fisica. In primo luogo, per sapere che generalmente tutte le sostanze, cioè tutte le cose che non possono esistere senza essere create da Dio, sono di loro natura incorruttibili, e non possono mai cessare di essere, se non sono ridotte a niente da quello stesso Dio, che voglia negare

lor il suo concorso ordinario. Ed in séguito, affinché si noti che il corpo, preso in generale, è una sostanza, e per questa ragione anch'esso non perisce; ma che il corpo umano, in quanto differisce dagli altri corpi, non è formato e composto che da una configurazione di membra e di altri simili accidenti, e l'anima umana, al contrario, non è composta di nessun accidente, ma è una pura sostanza. Poiché, sebbene tutti i suoi accidenti si cangino, e, per esempio, essa concepisca certe cose, ne voglia altre, ne senta altre ecc. è sempre tuttavia la medesima anima: mentre il corpo umano non è più lo stesso, per ciò solo che la figura di alcune delle sue parti si trova cambiata. Dal che segue che il corpo umano può facilmente perire, ma che lo spirito, o l'anima dell'uomo (cose che io non distinguo), è immortale di sua natura.

Nella terza Meditazione, mi sembra di avere spiegato abbastanza lungamente il principale argomento di cui mi servo per provare l'esistenza di Dio. Tuttavia, affinché lo spirito del lettore si potesse più facilmente astrarre dai sensi, non ho voluto servirmi in quel luogo di nessuna comparazione tratta dalle cose corporee, sì che forse vi sono rimaste molte oscurità, le quali, come spero, saranno interamente spiegate nelle risposte da me fatte alle obiezioni, che poi mi sono state proposte. Così, per esempio, è assai difficile intendere come l'idea di un essere sovraneamente perfetto, la quale si trova in noi, contenga tanta realtà oggettiva, cioè partecipi per rappresentazione a tanti gradi di essere e di perfezione da dover necessariamente venire da una causa sovraneamente perfetta. Ma io l'ho spiegato in quelle risposte con la comparazione di una macchina assai ingegnosa, l'idea della quale si trovi nello spirito di qualche operaio; poiché, come l'artificio oggettivo di questa idea deve avere qualche causa, e cioè la scienza dell'operaio o di qualche altro dal quale egli l'abbia appresa, è egualmente impossibile che l'idea di Dio, che è in noi, non abbia per causa Dio stesso.

Nella quarta, è provato che le cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente sono tutte vere; ed insieme è spiegato in che consista la ragione dell'errore o falsità: ciò che deve necessariamente essere saputo, tanto per confermare le verità precedenti, quanto per meglio intendere quelle che seguono. Ma tuttavia è d'uopo notare che in quel luogo io non tratto in niun

modo del peccato, e cioè dell'errore che si commette nella ricerca del bene e del male, ma solo di quello che si produce nel giudizio e nel discernimento del vero e del falso; e che non intendo parlare delle cose che appartengono alla fede, o alla condotta della vita, ma solo di quelle che riguardano le verità speculative, conosciute con l'aiuto del solo lume naturale ¹.

Nella quinta, oltre ad essere spiegata la natura corporea presa in generale, l'esistenza di Dio è ancora dimostrata da nuove ragioni, nelle quali tuttavia si possono trovare alcune difficoltà, che saranno risolte nelle risposte alle obiezioni che mi sono state fatte; e così si scopre in qual modo è vero che la certezza stessa delle dimostrazioni geometriche dipende dalla conoscenza di un Dio.

Infine, nella sesta, distinguo l'azione dell'intelletto da quella dell'immaginazione e descrivo i caratteri di questa distinzione. Mostro che l'anima dell'uomo è realmente distinta dal corpo, e tuttavia gli è così strettamente congiunta ed unita, che quasi compone una sola cosa con lui. Tutti gli errori che procedono dai sensi sono esposti, con i mezzi di evitarli. Ed infine porto tutte le ragioni, dalle quali si può concludere l'esistenza delle cose materiali: non che io le giudichi molto utili per provare ciò che esse provano, cioè che vi è un mondo, che gli uomini hanno dei corpi, ed altre cose simili, che non sono mai state messe in dubbio da nessun uomo di buon senso; ma perché considerandole da vicino, si viene a conoscere che esse non sono così ferme, né così evidenti come quelle che ci conducono alla conoscenza di Dio e della nostra anima; di guisa che queste sono le più certe e le più evidenti che possano cadere sotto la conoscenza dello spirito umano. Ed è tutto quello che ho voluto provare in queste sei meditazioni, il che è causa che io ometta qui molte altre questioni, di cui ho anche parlato occasionalmente in questo trattato ².

¹ [Nell'ed. orig. l'ultimo periodo è fra parentesi per espressa volontà di Cartesio, che mandò l'aggiunta al Mersenne il 18 marzo 1641 (AT, III, p. 334), pregandolo di mettere le parentesi, « afin qu'on voie qu'il ont été ajoutés ».]

² [Nella lettera al Mersenne del 31 dic. 1640, con cui accompagna l'invio della *Synopsis*, Cartesio cita alcune frasi che non si trovano nella redazione a stampa.]

PRIMA MEDITAZIONE

DELLE COSE CHE SI POSSONO REVOCARE IN DUBBIO ¹

Già da qualche tempo mi sono accorto che, fin dai miei primi anni, avevo accolto come vere una quantità di false opinioni, onde ciò che in appresso ho fondato sopra principi così mal sicuri, non poteva essere che assai dubbio ed incerto; di guisa che m'era d'uopo prendere seriamente una volta in vita mia a disfarmi di tutte le opinioni ricevute fino allora in mia credenza, per cominciare tutto di nuovo dalle fondamenta, se volevo stabilire qualche cosa di fermo e di durevole nelle scienze. Ma poiché quest'impresa mi sembrava grandissima, ho atteso di aver raggiunto un'età così matura, che non potessi sperarne dopo di essa un'altra più adatta; il che mi ha fatto rimandare così a lungo, che, ormai, crederei di commettere un errore, se impiegassi ancora a deliberare il tempo che mi resta per agire.

Ora, dunque, che il mio spirito è libero da ogni cura, e che mi son procurato un riposo sicuro in una pacifica solitudine, mi applicherò seriamente e con libertà a una distruzione generale di tutte le mie antiche opinioni. E non sarà necessario, per arrivare a questo, provare che esse sono tutte false, della qual cosa, forse, non verrei mai a capo; ma in quanto la ragione mi persuade già che io non debbo meno accuratamente trattenermi dal prestar fede alle cose che non sono interamente certe e indubitabili, che a quelle le quali ci appaiono manifestamente false, il meno-motivo di dubbio che troverò basterà per farcele tutte ri-

¹ [Sulla forma latina di questo titolo, se andasse meglio « in dubium ponere », o « revocare », cfr. AT, III, pp. 262 sgg.]

fiutare. E perciò non v'è bisogno che io le esamini ognuna in particolare, il che richiederebbe un lavoro infinito; ma, poiché la ruina delle fondamenta trascina necessariamente con sé il resto dell'edificio, io attaccherò dapprima i principi sui quali tutte le mie antiche opinioni erano poggiate.

Tutto ciò che ho ammesso fino ad ora come il sapere più vero e sicuro, l'ho appreso dai sensi, o per mezzo dei sensi: ora, ho qualche volta provato che questi sensi erano ingannatori, ed è regola di prudenza non fidarsi mai interamente di quelli che ci hanno una volta ingannati.

Ma, benché i sensi c'ingannino qualche volta, riguardo alle cose molto minute e molto lontane, se ne incontrano forse molte altre, delle quali non si può ragionevolmente dubitare, benché noi le conosciamo per mezzo loro: per esempio, che io son qui, seduto accanto al fuoco, vestito d'una veste da camera, con questa carta fra le mani; ed altre cose di questa natura. E come potrei io negare che queste mani e questo corpo sono miei? a meno che, forse, non mi paragoni a quegli'insensati, il cervello dei quali è talmente turbato ed offuscato dai neri vapori della bile, che asseriscono costantemente di essere dei re, mentre sono dei pezzenti; di essere vestiti d'oro e di porpora, mentre son nudi affatto; o s'immaginano di essere delle brocche, o d'avere un corpo di vetro. Ma costoro son pazzi; ed io non sarei da meno, se mi regolassi sul loro esempio.

Tuttavia debbo qui considerare che sono uomo, e che per conseguenza, ho l'abitudine di dormire e di rappresentarmi nei sogni le stesse cose, e alcune volte delle meno verosimili ancora, che quegli'insensati quando vegliano. Quante volte m'è accaduto di sognare, la notte, che io ero in questo luogo, che ero vestito, che ero presso il fuoco, benché stessi spogliato dentro il mio letto? È vero che ora mi sembra che non è con occhi addormentati che io guardo questa carta, che questa testa che io muovo non è punto assopita, che consapevolmente di deliberato proposito io stendo questa mano e la sento: ciò che accade nel sonno non sembra certo chiaro e distinto come tutto questo. Ma, pensando accuratamente, mi ricordo d'essere stato spesso ingannato, mentre dormivo, da simili illusioni. E arrestandomi su questo pensiero, vedo così manifestamente che non vi sono

indizi concludenti, né segni abbastanza certi per cui sia possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno, che ne sono tutto stupito; ed il mio stupore è tale da esser quasi capace di persuadermi che io dormo.

Supponiamo, dunque, ora, che noi siamo addormentati, e che tutte queste particolarità, cioè che apriamo gli occhi, muoviamo la testa, stendiamo le mani, e simili, non siano se non delle false illusioni; e pensiamo che forse le nostre mani e tutto il nostro corpo non siano quali noi li vediamo. Tuttavia bisogna almeno confessare che le cose, le quali ci sono rappresentate nel sonno, sono come dei quadri e delle pitture, che non possono essere formate se non a somiglianza di qualche cosa di reale e di vero; e che così, almeno, queste cose generali, cioè degli occhi, una testa, delle mani, e tutto il resto del corpo, non sono cose immaginarie, ma vere ed esistenti. E, a dir vero, gli stessi pittori, anche quando si sforzano con il maggior artificio di rappresentare Sirene e Satiri in forme bizzarre e straordinarie, non possono tuttavia attribuire loro forme e nature interamente nuove, ma fanno soltanto una certa mescolanza e composizione delle membra di diversi animali; ovvero, se per avventura la loro immaginazione è abbastanza stravagante da inventare qualche cosa di così nuovo, che mai noi non abbiamo visto niente di simile, in modo tale che la loro opera ci rappresenti una cosa puramente finta ed assolutamente falsa, certo almeno i colori di cui la compongono debbono, essi, essere veri.

E per la stessa ragione, benché queste cose generali, cioè degli occhi, una testa, delle mani, e simili, possano essere immaginarie, bisogna tuttavia confessare che vi sono cose ancora più semplici e più universali, le quali sono vere ed esistenti; dalla mescolanza delle quali, né più né meno che dalla mescolanza di alcuni colori veri, tutte queste immagini delle cose, che risiedono nel nostro pensiero, siano esse vere e reali, siano finte e fantastiche, sono formate. Di questo genere di cose è la natura corporea in generale e la sua estensione; e così pure la figura delle cose estese, la loro quantità o grandezza, e il loro numero; come anche il luogo dove esse sono, il tempo che misura la loro durata, e simili.

Per questo, forse, noi non concluderemo male, se diremo

che la fisica, l'astronomia, la medicina e tutte le altre scienze, che dipendono dalla considerazione delle cose composte, sono assai dubbie ed incerte; ma che l'aritmetica, la geometria e le altre scienze di questo tipo, le quali non trattano se non di cose semplicissime e generalissime, senza darsi troppo pensiero se esistano o meno in natura, contengono qualche cosa di certo e d'indubitabile. Perché, sia che io vegli o che dorma, due e tre uniti insieme formeranno sempre il numero cinque, ed il quadrato non avrà mai più di quattro lati; e non sembra possibile che delle verità così manifeste possano essere sospettate di falsità o d'incertezza.

Tuttavia è da lungo tempo che ho nel mio spirito una certa opinione, secondo la quale vi è un Dio che può tutto, e da cui io sono stato creato e prodotto così come sono. Ora, chi può assicurarmi che questo Dio non abbia fatto in modo che non vi sia niuna terra, niun cielo, niun corpo esteso, niuna figura, niuna grandezza, niun luogo, e che, tuttavia, io senta tutte queste cose, e tutto ciò mi sembri esistere non diversamente da come lo vedo? Ed inoltre, come io giudico qualche volta che gli altri s'ingannano anche nelle cose che credono di sapere con la maggior certezza, può essere che Egli abbia voluto che io m'inganni tutte le volte che fo l'addizione di due e di tre, o che enumero i lati di un quadrato, o che giudico di qualche altra cosa ancora più facile, se può immaginarsi cosa più facile di questa. Ma forse Dio non ha voluto che io fossi ingannato in tal guisa, perché di lui si dice che è sovraneamente buono. Tuttavia, se repugna alla sua bontà l'avermi fatto tale che io m'inganni sempre, sembrerebbe esserle contrario anche il permettere che io m'inganni qualche volta; e tuttavia io non posso mettere in dubbio che egli lo permetta.

Vi saranno forse qui delle persone, che preferirebbero negare l'esistenza di un Dio così potente, piuttosto che credere incerte tutte le altre cose. Ma per adesso non resistiamo loro, e supponiamo, in loro favore, che tutto ciò che è detto qui di Dio sia una favola. Tuttavia, in qualunque maniera essi suppongano che io sia pervenuto allo stato e all'essere che possiedo, sia che l'attribuiscono a qualche destino o fatalità, sia che lo riferiscano al caso, sia che sostengano che ciò accade per un continuo conca-

tenamento e legame delle cose, è certo che, poiché errare ed ingannarsi è una specie d'imperfezione, quanto meno potente sarà l'autore che essi attribuiranno alla mia origine, tanto più probabile sarà che io sia talmente imperfetto da ingannarmi sempre. Alle quali ragioni io non ho certo nulla da rispondere, ma sono costretto a confessare che, di tutte le opinioni che avevo altra volta accolte come vere, non ve n'è una della quale non possa ora dubitare, non già per incosideratezza o leggerezza, ma per ragioni fortissime e maturamente considerate: di guisa che è necessario che io arresti e sospenda oramai il mio giudizio su questi pensieri, e che non dia loro più credito di quel che darei a cose, che mi parressero evidentemente false, se desidero di trovare alcunché di costante e di sicuro nelle scienze.

Ma non basta aver fatto queste osservazioni, bisogna che io prenda anche cura di ricordarmene; perché quelle antiche e ordinarie opinioni mi ritornano ancora spesso nel pensiero, poiché il lungo e familiare uso dà loro il diritto di occupare il mio spirito contro il mio volere, e di rendersi quasi padrone della mia credenza. Ed io non mi disabituerò mai di aderire loro e di aver confidenza in esse, finché le considererò quali sono in effetti, cioè in qualche modo dubbie, come testé ho mostrato, e tuttavia probabilissime, di guisa che si ha molto più ragione di credermi che di negarle. Ecco perché io penso di farne un uso più prudente, se, prendendo un partito contrario, impiego tutte le mie cure ad ingannare me stesso, fingendo che tutti questi pensieri siano falsi e immaginari; finché, avendo talmente posto in equilibrio i miei pregiudizi, che essi non possano fare inclinare il mio parere più da un lato che da un altro, il mio giudizio non sia più oramai dominato da cattivi usi e distolto dal retto cammino che può condurlo alla conoscenza della verità. Io sono sicuro, infatti, che non può esserci pericolo né errore in questa via, e che non saprei oggi conceder troppo alla mia diffidenza, poiché ora non si tratta d'agire, ma solo di meditare e di conoscere.

Io supporrò, dunque, che vi sia, non già un vero Dio, che è fonte sovrana di verità, ma un certo cattivo genio [*genium aliquem malignum*], non meno astuto e ingannatore che possente, che abbia impiegato tutta la sua industria ad ingannarmi. Io pen-

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, poichè 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: benchè, 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, perchè 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 benchè 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, poichè 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, poichè 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, poichè 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, poichè, 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. Egualmente, 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 concepiamo 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 riporterò 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

DELLESENZA 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'intelligenza, 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, conoscerai 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, poiché 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, perché 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, perché 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: perché 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; perché 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 sperimantano gli'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 iperbolici e ridicoli, 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.

OBIEZIONI

FATTE DA PERSONE DOTTISSIME
CONTRO LE PRECEDENTI MEDITAZIONI
CON LE RISPOSTE DELL'AUTORE