

Edizione a cura di Eugenio Garin

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
Settima edizione 1999

Cartesio

Opere filosofiche

volume secondo

Meditazioni metafisiche
Obbiezioni e risposte

Era questo, senza dubbio, lo scopo cui tendevate; ecco perché, poichè in questo consiste principalmente tutta la difficoltà, è d'uopo fermarsi un poco, per vedere in che modo ve la caviate. In primo luogo, si tratta qui di una distinzione tra lo spirito o l'anima dell'uomo e il corpo; ma di qual corpo intendete parlare? Certamente, se ho ben compreso, di quel corpo grossolano, composto di membra; poichè ecco le vostre parole: «io ho un corpo cui sono congiunto», ed un poco dopo: «è certo che io, cioè il mio spirito, è distinto dal mio corpo», ecc. Ma debbo avvertirvi, o Spirito, che la difficoltà non è riguardo a questo corpo massiccio e grossolano. Ciò sarebbe, se vi obbiettassi, secondo l'opinione di alcuni filosofi, che siete la perfezione, chiamata dai Greci *ἐντελέχεια*, l'atto, la forma, la specie, e, per parlare in termini volgari, il modo del corpo; poichè, in verità, quelli che hanno quest'opinione non credono che voi siate distinto o separabile dal corpo, più che la figura o qualche altro dei suoi modi; e ciò, sia che voi siate l'anima tutta quanta dell'uomo, sia che siate una facoltà o una potenza, che i Greci chiamano *νοῦς δυνάμει, νοῦς παθητικός*, un intelletto possibile o passibile [*intellectus possibilis, seu passibilis*]. Ma io voglio trattare con voi più liberalmente, considerandovi come un intelletto agente, chiamato dai Greci *νοῦς ποιητικός*; ed anzi separabile, chiamato da essi *χωριστόν*, benché ciò in altro modo da come se l'immaginassero.

Questi filosofi, infatti, credevano che l'intelletto agente fosse comune a tutti gli uomini, o anche a tutte le cose del mondo, e che esso facesse all'intelletto possibile, per farlo intendere, ciò che la luce fa all'occhio per farlo vedere (dal che deriva ch'essi solevano paragonarlo alla luce del sole, e quindi considerarlo come una cosa estranea e proveniente dal di fuori); per mio conto io vi considero piuttosto, poichè, del resto, vedo che ciò vi piace, come uno spirito o intelletto particolare [*intellectum quendam speciale*] che domina nel corpo.

Ripeto ancora una volta che la difficoltà non è di sapere se siate separabile o no da questo corpo massiccio e grossolano (dal che proviene che io dicevo poco prima che non era necessario ricorrere alla potenza di Dio per rendere separabili le cose che concepite separatamente), ma bensì di sapere se non siate voi stesso qualche altro corpo, potendo essere un corpo più sottile

e più delicato, diffuso in questo corpo massiccio e spesso, o dimorante solamente in qualcuna delle sue parti. Del resto, non crediate di averci fin qui mostrato di essere una cosa puramente spirituale, e che non ha nulla del corpo; e quando, nella seconda meditazione, avete detto che «non eravate un vento, un fuoco, un vapore, un'aria», dovete ricordarvi che vi ho fatto notare che dicevate ciò senza alcuna prova.

Voi dicevate anche che «non disputavate in quel luogo di queste cose», ma non vedo che ne abbiate trattato in seguito, e che abbiate portato qualche ragione per provare che non siate un corpo di quella natura. Io m'aspettavo sempre che lo faceste qui; e, nondimeno, se dite o se provate qualche cosa, è solamente che non siate quel corpo grossolano e massiccio, riguardo al quale ho già detto che non v'è nessuna difficoltà.

IV. «Ma — dite — da un lato io ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante e inestesa; e, da un altro lato, ho un'idea distinta del corpo, in quanto è solamente una cosa estesa e che non pensa». Ma, in primo luogo, per quanto riguarda l'idea del corpo, mi sembra che non bisogna preoccuparsene molto; poichè, se diceste ciò dell'idea del corpo in generale, sarei obbligato a ripetere qui ciò che vi ho già obbiettato, e cioè che dovete prima provare come il pensiero non possa convenire all'essenza o alla natura del corpo; e così ricadremmo nella nostra prima difficoltà, poichè la questione è di sapere se, voi che pensate, non siate un corpo sottile e delicato, come se fosse cosa repugnante alla natura del corpo di pensare.

Ma poichè, dicendo ciò, voi intendete solamente di parlare di quel corpo massiccio e grossolano, dal quale sostenete d'essere distinto e separabile, così io non nego che abbiate l'idea del corpo; ma nego assolutamente che possiate averla, se siete una cosa inestesa.

Poichè, di grazia, diteci come pensate che la specie o l'idea del corpo, che è esteso, possa essere ricevuta da voi, e cioè da una sostanza che non è estesa? Infatti, o questa specie procede dal corpo, ed allora è certo che è corporea, e che ha le sue parti le une fuori delle altre, e quindi è estesa; oppure viene d'altrove e si fa sentire per un'altra via. Tuttavia, poichè è sempre necessario ch'essa rappresenti il corpo che è esteso, bisogna anche che abbia

delle parti, e così che sia estesa. Altrimenti, se non ha parti, come potrà rappresentarsele? Se non ha estensione, come potrà rappresentare una cosa che ne ha? se è senza figura, come farà sentire una cosa figurata? se non ha situazione, come ci farà concepire una cosa che ha parti le une alte, le altre basse, le une a destra, le altre a sinistra, le une davanti, le altre di dietro, le une curve, le altre diritte? se è senza varietà, come rappresenterà la varietà dei colori? e così via. Dunque, l'idea del corpo non è del tutto inestesa; ma se ha estensione, e voi non ne avete, in che modo la potrete ricevere? in che modo potrete aggiustarvela ed applicarvela?¹ come ve ne servirete? e come, infine, la sentirete a poco a poco cancellarsi e svanire?

In appresso, per quanto riguarda l'idea di voi stesso, non ho nulla da aggiungere a quanto ne ho già detto, principalmente nella seconda meditazione. Poiché di là si vede chiaramente che, ben lungi dall'avere un'idea chiara e distinta di voi stesso, al contrario sembra che non ne abbiate alcuna. Poiché, sebbene conosciate certamente che pensate, non sapete, nondimeno, che cosa siete voi che pensate; sicché, benché questa sola operazione vi sia chiaramente conosciuta, la cosa principale, pertanto, vi è nascosta, cioè sapere qual'è questa sostanza, che ha fra le sue operazioni il pensare. Per il che mi sembra di potermi benissimo paragonare a un cieco, che, sentendo calore ed avvertito che viene dal sole, credesse di avere una chiara e distinta idea del sole, sicché, se qualcuno gli domandasse che cosa è il sole, risponderebbe che è una cosa che riscalda. Ma — direte voi — io non dico solamente qui che sono una cosa che pensa, aggiungo anche, di più, che sono una cosa che non è affatto estesa. Tuttavia, per non dire che è una cosa che voi affermate senza prova, benché ciò sia in questione fra noi, ditemi, di grazia, credete voi per ciò di avere una chiara e distinta idea di voi stesso? Voi dite di non essere una cosa estesa; certamente io apprendo di là ciò che voi non siete, ma non già ciò che siete. E che, dunque, per avere una idea chiara e distinta di qualche cosa, cioè un'idea vera e naturale, non è forse necessario conoscere la cosa positivamente in sé, e per così dire, affermativamente? basta sapere che essa non è punto

¹ [Ed. lat. (AT, VII, p. 338): « quomodo illam tibi aptabis? ».]

un'altra cosa? E avrebbe una idea chiara e distinta di Bucefalo, chi conoscesse che non è una mosca? Ma, per non insistere ulteriormente su questo, voi siete, dunque, — dite — una cosa che non è estesa; ma, vi domando io, non siete voi diffuso per tutto il corpo? Certamente, non so quello che avrete da rispondere, poiché, sebbene vi abbia considerato in principio come dimorante solamente nel cervello, questo, nondimeno, non è stato che per congettura, piuttosto che per una vera credenza che tale fosse la vostra opinione. Io avevo fondato la mia congettura su queste parole, che seguono un poco dopo, quando dite che « l'anima non riceve immediatamente l'impressione di tutte le parti del corpo, ma solo del cervello, o forse anche di una delle sue parti minori ». Ma io non ero per questo del tutto certo se voi foste solo nel cervello, o anche in una delle sue parti, visto che potete essere diffuso in tutto il corpo, e non sentite che in una parte soltanto, come noi diciamo ordinariamente che l'anima è diffusa per tutto il corpo, e, nondimeno, non vede che nell'occhio.

Quelle parole che seguono m'avevano anche fatto dubitare, quando voi dite: « e benché tutta l'anima sembri essere unita a tutto il corpo », ecc. Poiché in quel luogo voi non dite, in verità, che siete unito a tutto il corpo, ma neppure lo negate. Ora, comunque stia la cosa, supponiamo in primo luogo, se vi piace, che voi siate diffuso per tutto il corpo, sia che siate una stessa cosa con l'anima, sia che siate qualcosa di differente; io vi domando: potete non avere estensione, voi che siete esteso dalla testa ai piedi, che siete grande come il vostro corpo, e che avete tante parti quante ne ha il corpo? Direte che non siete esteso, poiché siete tutto in tutto, e tutto in ogni parte [*tota in toto, et tota in qualibet parte*]? Se lo dite, in che modo, di grazia, comprendete ciò? Una stessa cosa può essere in pari tempo tutta quanta in più luoghi? Concedo volentieri che la fede c'insegna ciò del sacro Mistero dell'Eucaristia; ma qui parlo di voi, e, oltre che voi siete una cosa naturale, noi non esaminiamo qui le cose, se non in quanto possono essere conosciute dalla luce naturale. E, dato ciò, si può concepire che vi siano più luoghi, e che non vi siano più cose risiedenti in essi? Cento luoghi non sono più di uno? E se una cosa è tutta quanta in un luogo, potrà essa essere in altri, se non è fuori di se stessa, come questo primo

luogo è fuori degli altri? Rispondete a questo tutto quello che vorrete; sarà una cosa oscura ed incerta, se voi siete tutto intero in ogni parte, o se non siete, piuttosto, in ognuna delle parti del vostro corpo, secondo ciascuna delle parti di voi stesso. E poiché è molto più chiaro che nulla può essere in pari tempo in più luoghi, sarà sempre più evidente che voi non siete tutto in ogni parte, ma solamente tutto nel tutto, e quindi diffuso per tutto il corpo secondo ciascuna delle parti, e così non siete inesteso.

Ammettiamo ora che siate solamente nel cervello, o anche in una delle sue più piccole parti; voi vedete che resta sempre lo stesso inconveniente; perché, per piccola che sia questa parte, essa, nondimeno, è estesa, e voi quanto essa; e quindi voi siete esteso, e avete delle particelle che rispondono a tutte le sue. O direte voi forse che considerate un punto quella piccola parte del cervello alla quale siete unito? È incredibile; ma concediamo pure che sia un punto; e tuttavia, se è un punto fisico, la stessa difficoltà resta sempre, poiché questo punto è esteso, e non è del tutto privo di parti; se è un punto matematico, voi sapete, in primo luogo, che la nostra immaginazione soltanto lo forma, e che, in effetti, non esiste. Ma mettiamo che ce ne siano, o, piuttosto, fingiamo che si trovi nel cervello uno di questi punti matematici, a cui siate unito, e nel quale dimoriate; compiacetevi di osservare l'inutilità di questa finzione; poiché, checché fingiamo, è d'uopo sempre che voi siate proprio nel punto d'incrocio dei nervi, per cui tutte le parti che l'anima informa trasmettono al cervello le idee o le specie delle cose che i sensi han concepito. Ma, in primo luogo, non tutti i nervi finiscono in un punto, sia perché il cervello essendo continuato e prolungato fino al midollo della spina dorsale, vari nervi diffusi nel dorso vengono a finire in questo midollo; sia perché si osserva che i nervi che tendono verso il mezzo della testa non finiscono tutti in uno stesso luogo del cervello. Ma quand'anche vi finissero tutti, tuttavia il loro incontro non può avvenire in un punto matematico; poiché sono corpi e non linee matematiche, sì da potersi unire e raccogliere in un punto. E quando ciò fosse, gli spiriti animali, che scorrono lungo i nervi, non potrebbero né uscirne, né entrarne, poiché sono corpi, ed il corpo non può non essere in un luogo, né passare per una cosa che non occupi luogo, come il punto

matematico. Ma io concedo che questo punto ci sia, e che i corpi possano passarci; tuttavia, voi che esistete così in un punto, dove non vi sono né contrade, né regioni, ove non v'ha nulla che sia a destra o a sinistra, che sia in alto o in basso, non potete discernere da qual parte le cose vengano, o che cosa vi riferiscano. E dico lo stesso di quegli spiriti animali, che dovete inviare per tutto il corpo per comunicargli il movimento e il senso, per non dire ch'è impossibile comprendere come voi imprimate loro il movimento, se siete in un punto, se non siete affatto un corpo, o se non ne avete uno per mezzo del quale li tocchiate e spingiate in pari tempo. Poiché se voi dite che essi si muovono da se stessi, e che voi presiedete solamente alla direzione del loro movimento, ricordatevi che avete detto in qualche parte «che il corpo non si muove affatto da se stesso», di guisa che si può inferire di là che voi siete la causa del suo movimento. E poi, spiegateci come questa direzione o guida può esser fatta senza qualche sorta di tensione, e quindi senza qualche movimento da parte vostra; in che modo una cosa può esercitare tensione e sforzo sopra un'altra e farla muovere, senza un mutuo contatto del motore e del mobile; e come questo contatto può accadere senza corpo, visto anche che la luce naturale c'insegna che solo i corpi possono toccare ed essere toccati¹.

Tuttavia, perché mi sono fermato sì a lungo qui, quando spetta a voi mostrarci che siete una cosa che non ha estensione, e, quindi, che non è corporea? Ed io non credo che vogliate trarne la prova dal fatto che si dice comunemente che l'uomo è composto di corpo e di anima, come se si dovesse concludere che, il nome del corpo essendo dato ad una parte, l'altra non deve più essere chiamata così. Poiché, se ciò fosse, mi darestes occasione di distinguere così: l'uomo è composto di due sorta di corpi, cioè di uno grossolano e di uno sottile; sì che il nome comune di corpo essendo attribuito al primo, si dà all'altro il nome di anima o di spirito. Oltre che lo stesso si potrebbe dire degli altri animali, cui sono sicuro che non accorderete uno spirito simile a voi, e sarà anzi molto per essi se li lasciate in possesso della loro anima.

¹ [LUCREZIO, *De rerum natura*, I, 305 (« tangere nec tangi sine corpore nulla potest res »).]

Quando, dunque, concludete «esser certo che voi [in quanto anima] siete distinto dal vostro corpo», vedete bene che questo può esservi facilmente accordato; tuttavia con ciò non vi si concede che siate incorporeo, ma piuttosto che siete una specie di corpo sottilissimo e delicatissimo, distinto da quell'altro, che è massiccio e grossolano.

Voi aggiungete: «e quindi che potete essere senza di esso». Ma quando vi si sarà concesso che potete esistere senza quel corpo grossolano e pesante, come un vapore odorifero, che, uscendo da un frutto, va diffondendosi per l'aria, qual guadagno o qual vantaggio ve ne verrà? Certo, sarà un po' più di quanto volessero quei filosofi, di cui ho parlato prima, che credevano che con la morte voi foste del tutto annientato, né più né meno d'una figura che si perde talmente pel cambiamento della superficie da non sussistere più. Poiché, non essendo solamente un modo del corpo, come credevano, ma essendo, inoltre, una leggera e sottile sostanza corporea, non si dirà che voi perite del tutto nella morte, e che ricadete nel vostro primitivo nulla, ma che sussistete nelle vostre parti così dissipate ed allontanate le une dalle altre, benché, a causa della loro troppo grande distrazione e dissipazione, non possiate più avere dei pensieri, ed abbiate perduto il diritto di potere essere chiamato una cosa che pensa, o uno spirito, o un'anima. Tutte le quali cose, pertanto, io vi obbietto sempre, non come se dubitassi della conclusione che avete tentata, ma come animato da gran diffidenza verso la dimostrazione da voi proposta su questo argomento.

V. Voi riferite ancora dopo di ciò alcune altre cose, che sono deduzioni di questa materia, su ciascuna delle quali non voglio insistere. Osservo solamente che voi dite «che la natura v'insegna per mezzo di queste sensazioni di dolore, di fame, di sete, ecc., che voi non siete solamente collocato nel vostro corpo come un pilota nel suo naviglio; ma, oltre ciò, che gli siete strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mescolato, da comporre come un sol tutto con esso. Poiché, se ciò non fosse, — dite voi — quando il mio corpo è ferito, non perciò sentirei del 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 o di mangiare, lo conoscerei semplicemente, senza esserne avvertito da sensazioni confuse di fame e di sete. Poiché, in effetti, queste sensazioni di fame, di sete, di dolore, ecc. non sono altra cosa che certe maniere confuse di pensare, che provengono e dipendono dall'unione, e come dalla mescolanza, dello spirito e del corpo». Certo, tutto questo è detto assai bene, ma resta sempre da spiegare come questa congiunzione, e quasi mistione o confusione, vi può competere, se è vero, come dite, che siete immateriale, indivisibile e senza nessuna estensione; poiché, se non siete più grande di un punto, in che modo siete congiunto ed unito a tutto il corpo, che è d'una grandezza sì notevole? o, almeno, in che modo siete congiunto al cervello, o ad una delle sue più piccole parti, la quale, come ho detto prima, non potrebbe essere sì piccola da non avere qualche grandezza od estensione? Se non avete parti, in che modo siete mescolato, o quasi mescolato, con le parti più sottili di questa materia, alla quale confessate d'essere unito, poiché non può esservi miscuglio senza parti capaci d'essere mescolate fra loro? E se siete del tutto distinto, come siete confuso con questa materia, e componete un tutto con essa? E poiché ogni composizione, congiunzione o unione non si fa che tra parti, non dev'esserci una certa proporzione tra queste parti? Ma qual proporzione può concepirsi tra una cosa corporea ed una incorporea? Possiamo comprendere in che modo, per esempio, in una pietra pomice, l'aria e la pietra sono talmente mescolate ed unite assieme, da prodursi così una vera e naturale composizione? E, tuttavia, v'ha una ben maggiore proporzione tra la pietra e l'aria, che sono tutte e due corpi, che tra il corpo e lo spirito, che è del tutto immateriale. Di più, ogni unione non deve farsi col contatto strettissimo ed intimissimo delle due cose unite? Ma, come testé dicevo, in che modo un contatto può prodursi senza corpo? come una cosa corporea potrà abbracciarne una che è incorporea, per tenerla unita e congiunta a se stessa? ovvero in che modo ciò che è incorporeo potrà attaccarsi a ciò che è corporeo, per unirvisi e congiungersi reciprocamente, se in esso non v'è assolutamente nulla per mezzo del quale se lo possa unire o possa essergli unito? Su questo punto vi prego di dirmi, poiché confessate voi stesso di essere soggetto al sentimento del dolore, in che modo pensate (essendo della

natura e condizione che siete, cioè incorporeo e non esteso) d'essere capace di quel sentimento? Poiché l'impressione o sentimento del dolore non viene, se ho ben capito, che da una certa distrazione o separazione delle parti, la quale si verifica quando qualcosa scivola e si ficca in tal modo fra le parti, da romperne la continuità che vi era prima. E, a dir vero, lo stato del dolore è un certo stato contro natura; ma in che modo una cosa può essere messa in uno stato contro natura, se, per la sua stessa natura, è sempre uniforme, semplice, identica, indivisibile, e non può ricevere cambiamento? Ed il dolore essendo un'alterazione, o non producendosi mai senza alterazione, in che modo può essere alterata una cosa, la quale, essendo meno divisibile del punto, non può essere cangiata, o cessare di essere quello che è, senza essere del tutto annientata? Di più, quando il dolore viene dal piede, dal braccio e da parecchie altre parti insieme, non è forse necessario che vi siano in voi diverse parti, nelle quali lo riceviate diversamente, perché questo sentimento di dolore non sia confuso, e non vi sembri venire da una sola parte? Ma, per dirlo in una parola, resta sempre quella generale difficoltà, che è di sapere in che modo ciò che è corporeo si può far sentire ed avere comunicazione con ciò che non è corporeo, e qual proporzione si può stabilire fra l'uno e l'altro.

VI. Passo sotto silenzio le altre cose, che trattate poi con molta ampiezza ed eleganza, per mostrare che v'è qualche cosa, oltre a Dio e a voi, che esiste al mondo. Poiché, innanzi tutto, voi arguite di avere un corpo e delle facoltà corporali, ed inoltre che vi sono molti altri corpi attorno al vostro, che inviano le loro specie negli organi dei vostri sensi, e passano così di là fino a voi, le quali specie cagionano in voi dei sentimenti di piacere e di dolore, che v'insegnano quel che dovete ricercare ed evitare in quei corpi.

Da tutte le quali cose traete, infine, questo frutto, che, poiché tutte le sensazioni che avete riferiscono, ordinariamente piuttosto il vero che il falso, per quanto concerne i comodi o gl'incomodi del corpo, non avete più ragione di temere che siano false quelle cose che i sensi vi mostrano quotidianamente. Voi dite lo stesso dei sogni, i quali, non potendo essere connessi dalla memoria a tutte le altre azioni della vostra vita, come avviene con le cose

che vi accadono da sveglia, quello che v'è di vero nei vostri pensieri deve infallibilmente trovarsi piuttosto in quel che provate da sveglia, che non nei vostri sogni. «E dal fatto che Dio non è ingannatore, segue — dite — necessariamente che non siete in ciò ingannato, e che quello che vi appare si manifestamente da sveglia non può non essere interamente vero». Ora, poiché in ciò la vostra pietà mi sembra lodevole, così bisogna confessare che con grande ragione avete terminato la vostra opera con queste parole: «che la vita dell'uomo è soggetta a molti errori, e che bisogna riconoscere per necessità l'infermità e la debolezza della nostra natura».

Ecco, Signore, le osservazioni che mi son venute in mente riguardo alle vostre meditazioni; ma ripeto qui quel che ho già detto a principio, che esse non sono di tale importanza che dobbiate preoccuparvene, poiché non credo che il mio giudizio sia tale che ne dobbiate fare un qualsiasi conto. Poiché, precisamente come, quando piace al mio gusto un cibo, che vedo sgradito a quello degli altri, non pretendo per questo di avere il gusto migliore di un altro; così, quando mi piace una opinione, che non può trovar credito nello spirito altrui, sono lontanissimo dal pensare che la mia sia la più vera. Io credo piuttosto che fu detto assai bene che ognuno abbonda nel suo senso; e direi che vi sarebbe quasi tanta ingiustizia nel volere che tutti fossero di uno stesso sentimento, quanto nel volere che il gusto di tutti fosse lo stesso. Il che dico per assicurarvi che per me siete libero di fare il giudizio che vi piace di queste osservazioni, o anche di non farne alcun caso; mi basterà che riconosciate l'affezione che ho per voi, e che facciate qualche conto del rispetto che ho pel vostro merito. Forse sarà accaduto che io abbia detto qualcosa un po' troppo inconsideratamente, poiché non v'ha nulla, cui quelli che disputano si facciano più facilmente trascinare: se ciò fosse, lo sconfesso interamente, e consento volentieri che sia cancellato dal mio scritto; poiché vi posso attestare che il mio primo ed unico scopo in tutto questo è stato soltanto di mantenermi nell'onore della vostra amicizia, e di conservarmela intera ed inviolabile. Addio¹.

¹ [Segue, nell'originale: «Scribebam Parisiis, Postridie Eidus Majas, an. sal. 1641».]

poiché ciò la rende più perfetta di quanto non siano le idee di tutte quelle chimere, che non supponiamo possano esistere. E quindi voi non avete in nulla diminuito la forza del mio argomento, e restate sempre ingannato da quel sofisma che dite essere stato sì facile a risolvere. Quanto a quello che aggiungete in seguito, vi ho già sufficientemente risposto; e v'ingannate grandemente quando dite che non si dimostra l'esistenza di Dio come si dimostra che ogni triangolo ha i suoi tre angoli uguali a due retti; poiché la ragione è la stessa in tutti e due, tranne che la dimostrazione che prova l'esistenza in Dio è molto più semplice ed evidente dell'altra. Infine, passo sotto silenzio il resto, poiché, quando dite che io non spiego abbastanza le cose, e che le mie prove non sono convincenti, credo che a miglior titolo si potrebbe dire lo stesso di voi e delle vostre.

III. Contro tutto quello che riportate qui di Diagora, di Teodoro, di Pitagora e di molti altri, vi oppongo gli Scettici, che revocavano in dubbio anche le dimostrazioni di geometria, ed io sostengo che non l'avrebbero fatto, se avessero conosciuto Dio a dovere. Ed anche il fatto che una cosa sembra vera a più persone, non prova che essa sia più notoria e manifesta che un'altra, ma bensì lo prova il fatto che quelli che hanno sufficiente conoscenza dell'una e dell'altra riconoscono che l'una è riconosciuta prima, ed è più evidente e certa dell'altra.

DELLE COSE CHE SONO STATE OBBIETTATE
CONTRO LA SESTA MEDITAZIONE

I. Io ho già per lo innanzi confutato quello che voi qui negate, cioè che « le cose materiali, in quanto sono l'oggetto delle matematiche pure, possano avere esistenza alcuna ». Per quanto riguarda l'intellezione di un chiliogono, non è vero che essa sia confusa, poiché se ne possono dimostrare con tutta chiarezza e distinzione molte cose, ciò che non si potrebbe fare in nessun modo, se non si conoscesse che confusamente, o, come dite, se non se ne conoscesse che il nome; ma è certissimo che noi lo concepiamo chiarissimamente tutto quanto e tutto in una volta, benché non lo possiamo immaginare con eguale chiarezza: donde

è evidente che le facoltà d'intendere e d'immaginare non differiscono soltanto secondo il più e il meno, ma come due maniere di agire totalmente differenti. Poiché nell'intellezione lo spirito non si serve che di se stesso, mentre nell'immaginazione contempla qualche forma corporea; e benché le figure geometriche siano affatto corporee, nondimeno non bisogna credere che quelle idee che servono a farcele concepire, siano anch'esse tali quando non cadono sotto l'immaginazione. Ed infine non può essere degno che di voi, o Carne, pensare che « le idee di Dio, dell'angelo e dell'anima dell'uomo siano corporee o quasi corporee, essendo state tratte dalla forma del corpo umano e di alcune altre cose semplicissime, leggerissime e impercettibili ». Poiché chiunque si rappresenta Dio in tal modo, o anche lo spirito umano, cerca d'immaginare una cosa che non è assolutamente immaginabile, e non si figura altro che un'idea corporea, cui attribuisce falsamente il nome di Dio o di spirito; poiché nella vera idea dello spirito non v'è contenuto altro che il solo pensiero con tutti i suoi attributi, tra i quali non ve n'ha alcuno che sia corporeo.

II. Voi fate vedere qui chiaramente che vi appoggiate solamente sui vostri pregiudizi, senza mai disfarvene, poiché non volete che abbiamo il menomo sospetto di falsità per le cose ove mai ne abbiamo notato alcuna; e per questo dite « che quando guardiamo da vicino, e tocchiamo quasi con mano una torre, siamo certi che essa è quadrata, se ci sembra tale; e, quando siamo effettivamente svegli, non possiamo dubitare se vegliamo o sognamo », ed altre cose simili; poiché voi non avete ragione alcuna di credere che abbiate mai con sufficiente accuratezza esaminato ed osservato tutte le cose nelle quali può accadere che erriate; e forse non sarebbe difficile mostrare che v'ingannate talvolta in cose che ammettete come vere e certe. Ma quando finite col dire « che, almeno, non si può dubitare che le cose non ci appaiano come sono », venite a quello che ho detto; poiché proprio ciò è detto espressamente nella mia seconda meditazione; ma qui si parlava della verità delle cose che sono fuori di noi, sul che non vedo che abbiate detto nulla di vero.

III. Non mi fermo qui su cose che avete tante volte ribattuto, e che ripetete ancora in questo luogo così vanamente: per esempio,

che vi sono molte cose da me asserite senza prova, che io affermo, nondimeno, di aver dimostrato con piena evidenza; come anche che ho solamente voluto parlare del corpo grossolano e palpabile, quando ho escluso il corpo dalla mia essenza; benché, nondimeno, il mio disegno sia stato di escluderne ogni specie di corpo, per piccolo e sottile che possa essere, ed altre cose simili; che s'ha da rispondere infatti a tante parole dette ed asserite senza ragionevole fondamento, se non negarle semplicemente? Dirò, nondimeno, di sfuggita che vorrei sapere su che vi fondate per affermare che ho piuttosto parlato del corpo massiccio e grossolano che del corpo sottile e delicato. Perché ho detto « che ho un corpo cui sono congiunto », ed anche « che è certo che io, cioè la mia anima, è distinta dal mio corpo »; ma confesso che non vedo perché queste parole non potrebbero egualmente bene riferirsi al corpo sottile ed impercettibile, quanto a quello che è più grossolano e palpabile; e non credo che quel pensiero possa venire in mente ad altri che a voi. Del resto, ho fatto vedere chiaramente nella seconda meditazione che lo spirito poteva essere concepito come una sostanza esistente, anche prima che sapessimo se v'è al mondo qualche vento, qualche fuoco, qualche vapore, qualche aria, o qualsiasi altro corpo, per sottile e delicato che possa essere; ma quanto a sapere se veramente esso era differente dal corpo, ho detto in quel punto che non era là il luogo di trattarne. Il che avendo riservato a questa sesta meditazione, qui ne ho ampiamente trattato, e ho deciso tale questione con una fortissima e vera dimostrazione. Ma voi, al contrario, confondendo la questione che concerne il modo in cui lo spirito può essere concepito, con quella che riguarda ciò che esso è in effetti, non rendete manifesto altro, se non che non avete compreso nulla distintamente di tutte queste cose.

IV. Domandate qui « in che modo io creda che la specie o l'idea del corpo, che è esteso, possa essere accolta in me, che sono una cosa inestesa ». Rispondo a questo che nessuna specie corporea è accolta nello spirito, ma che la concezione o intellesione pura delle cose, sia corporee, sia spirituali, si fa senza nessuna immagine o specie corporea; e quanto all'immaginazione, che non può essere se non delle cose corporee, è vero che, per formarne una, v'è bisogno d'una specie che sia un vero corpo, ed

alla quale lo spirito si applichi, ma non che sia accolta nello spirito¹. Quel che voi dite dell'idea del sole, che un cieco nato forma sulla semplice conoscenza che ha del suo calore, si può facilmente confutare; poiché quel cieco può avere un'idea chiara e distinta del sole come d'una cosa che riscalda, benché non ne abbia l'idea come d'una cosa che rischiarava ed illumina. E senza ragione voi mi paragonate a quel cieco; innanzi tutto, perché la conoscenza d'una cosa che pensa si estende molto più lontano di quella di una cosa che riscalda, anzi è più ampia di quelle che abbiamo di qualsiasi altra cosa, come ho mostrato a suo luogo; ed anche perché non v'ha nessuno che possa mostrare che quell'idea del sole, che quel cieco forma, non contenga tutto quel che del sole può conoscersi, tranne che, chi è dotato del senso della vista, conosce, oltre ciò, la sua figura e la sua luce. Quanto a voi, non soltanto non ne sapete più di me riguardo allo spirito; ma non ci vedete tutto quello che ci vedo io; sì che, in questo, siete voi piuttosto che rassomigliate ad un cieco; ed io non posso, tutt'al più, a vostro riguardo, esser chiamato che losco o poco chiaro-veggente, come tutto il resto degli uomini. Del resto, io non ho aggiunto che lo spirito è affatto inesteso per spiegare che cosa esso è e far conoscere la sua natura, ma soltanto per avvertire che s'ingannano quelli che pensano che esso sia esteso. Proprio come, se uno volesse sostenere che Bucefalo è una musica, non invano e non senza ragione questo sarebbe negato da altri. E veramente, in tutto quello che voi aggiungete qui per provare che lo spirito ha estensione, poiché, voi dite, si serve del corpo, che è esteso, mi sembra che non ragionate meglio che se, perché Bucefalo nitrisce, e così emette dei suoni che possono essere riferiti alla musica, traete questa conseguenza, che Bucefalo è, dunque, una musica. Poiché, sebbene lo spirito sia unito a tutto il corpo, non ne segue di là che sia esteso per tutto il corpo, perché non è proprietà dello spirito d'essere esteso, ma solamente di pensare. Ed esso non concepisce l'estensione per mezzo di una specie estesa che sia in lui, benché l'immagini volgendosi ed applicandosi ad una specie corporea che è estesa, come ho detto prima. Ed infine non è necessario che lo spirito sia dell'ordine e della natura

¹ [« Ad quam mens se applicet, sed non quae in mente recipiatur ».]

del corpo, benché abbia la forza o la facoltà di muovere il corpo¹.

V. Quello che dite qui, riguardo all'unione dello spirito col corpo, è simile alle difficoltà precedenti. Voi non obbietate proprio nulla contro i miei ragionamenti, ma proponete soltanto i dubbi che sembrano seguire alle mie conclusioni, benché, in effetti, essi non vi vengano in mente se non perché volete sottomettere all'esame dell'immaginazione cose che, di loro natura, non sono soggette alla sua giurisdizione. Così, quando volete paragonare qui la mistione del corpo e dello spirito con quella di due corpi mescolati assieme, mi basta rispondere che non deve istituirsi fra queste cose nessun paragone, perché sono di due generi totalmente differenti, e non bisogna immaginarsi che lo spirito abbia parti, benché concepisca parti nel corpo. Poiché, chi v'ha insegnato che tutto quanto lo spirito concepisce dev'essere di fatto in lui? Certamente, se ciò fosse, quando concepisce la grandezza dell'universo avrebbe in sé questa grandezza, e così non sarebbe solamente esteso, ma sarebbe anche più grande di tutto il mondo.

VI. Voi non dite nulla qui che mi sia contrario, e nondimeno parlate molto; dal che il lettore può apprendere che non deve giudicarsi la forza dei vostri ragionamenti dalla prolissità delle vostre parole.

¹ In un *pamphlet* contro Descartes e contro Heereboord, discepolo di lui, intitolato *Statera Philosophiae Cartesianae*, 1650, Revius ci fa conoscere le strane vicende di questo passo relativo a Bucefalo. Nel n. IV delle obbiezioni alla sesta *Meditazione*, Gassendi aveva scritto: «Ergone clara distinctaque erit Bucephali idea, si quis saltem norit de Bucephalo, quod MUSCA non sit?», e così fu stampato nelle due edizioni latine delle *Meditazioni*, del 1641 e del 1642. Ma Descartes invece di «musca» lesse «musica», e rispose in conformità della sua interpretazione, come sopra si vede. Nella *Disquisitio* (p. 305) Gassendi lo avvertì benevolmente dell'errore, ma Descartes non si curò dell'avvertenza, e nella traduzione francese del 1647 lasciò correre «mouche» nel testo di Gassendi e «musique» nel suo, con quel che segue, di cui sopra diamo la traduzione. Su questo, in verità strano, errore di Descartes, e sulla pertinacia di lui a non correggerlo Revius fa i più allegri commenti, e termina esclamando:

Fabula suppositam narrat pro virgine cervam,
At nunc pro MUSCA MUSICA supposita est.

(*Statera Philosophiae Cartesianae*, pp. 231-4).

Fin qui lo spirito ha discorso con la carne, e, com'era ragionevole, in molte cose non ha seguito le sue opinioni. Ma ora levo la maschera, e riconosco di parlare veramente al signor Gassendi, uomo tanto commendevole per l'integrità dei suoi costumi ed il calore del suo animo, quanto per la profondità e sottigliezza della sua dottrina, del quale l'amicizia mi sarà sempre carissima; così protesto, ed egli stesso può saperlo, ch'io recherò sempre, per quanto mi sarà possibile, le occasioni di acquistarla. Ecco perché lo supplico di non trovar malfatto se, confutando le sue obbiezioni, ho usato della libertà ordinaria ai filosofi, come anche da parte mia lo assicuro che non v'ho trovato nulla, che non mi sia stato assai grato; ma, soprattutto, sono stato felice che un uomo del suo merito, in un discorso sì lungo e sì accuratamente limato, non abbia portato alcun ragionamento che abbia potuto distruggere e rovesciare i miei, e che non abbia neppure opposto alle mie conclusioni nulla, cui non mi sia stato facilissimo rispondere.