



RENÉ DESCARTES

MEDITAZIONI  
METAFISICHE

LA PRESENTE TRADUZIONE, A CURA DI SILVIA CAPPELLINI,  
È STATA REALIZZATA UTILIZZANDO  
L'EDIZIONE ORIGINALE LATINA DEL 1641,  
LA TRADUZIONE FRANCESE DEL DUCA DI LUYNES DEL 1647  
E LA TRADUZIONE INGLESE DI JOHN VEITCH DEL 1901

Ai Signori  
Decani e Dottori  
della Sacra Facoltà di Teologia  
di Parigi

Signori,

La ragione che mi porta a presentarvi quest'opera è così giusta (e quando ne conoscerete il disegno sono sicuro che ne avrete una altrettanto giusta per prenderla sotto la vostra protezione), che penso di non poter fare di meglio che dirvi in poche parole ciò che mi sono con essa proposto, per renderla a voi in qualche modo raccomandabile.

Ho sempre ritenuto che queste due questioni, Dio e l'anima, fossero prioritarie tra quelle che devono essere dimostrate per mezzo delle ragioni della filosofia, piuttosto che dalla teologia. Infatti, sebbene a noi altri che siamo fedeli basti credere per mezzo della fede che vi sia un Dio, e che l'anima umana non muoia affatto con il corpo, certamente non sembra affatto possibile persuadere gli infedeli ad alcuna religione, né a quasi alcuna virtù morale, se dapprima non si provano loro quelle due cose attraverso la ragione naturale. E dato che, spesso in questa vita, vengono proposte maggiori ricompense per i vizi che per le virtù, poche persone preferirebbero il giusto all'utile, se non fossero condizionate né dalla paura di Dio, né dall'aspettativa di un'altra vita. E, benché sia assolutamente vero che bisogna credere che vi sia un Dio perché così viene insegnato dalle Sacre Scritture, e d'altra parte che bisogna credere alle Sacre Scritture perché esse vengono da Dio, e ciò perché, essendo la fede un dono di Dio, colui stesso che dona la grazia per far credere le altre cose, può anche donarla per farci credere che lui esiste, non di meno si saprebbe proporre tutto ciò agli infedeli, i quali potrebbero pensare che si commetta così quell'errore che i logici chiamano "circolo vizioso". E invero, mi sono curato che voi altri, Signori, con tutti i teologi, non soltanto assicurate che l'esistenza di Dio si può provare attraverso la ragione naturale, ma pure che si inferisce dalla Sacra Scrittura che la sua conoscenza è molto più chiara di quella che si ha di molte cose create, e che, in effetti, essa è così facile che coloro che non l'hanno affatto sono colpevoli. Così sembra dalle parole del libro della Sapienza, capitolo 13, dove si dice che la loro ignoranza non è assolutamente perdonabile: infatti, se la loro mente si è tanto inoltrata nella conoscenza delle cose del mondo, come è possibile che essi non abbiano trovato con maggiore facilità il Signore sovrano? E nella Lettera ai Romani, primo capitolo, si dice che essi sono ingiustificabili. Ed ancora, nello stesso punto, con queste parole: "Ciò che è conosciuto di Dio, è manifesto in essi" sembra che ci si voglia avvertire che tutto ciò che si può sapere di Dio può essere mostrato attraverso ragioni che non c'è bisogno di cercare altrove se non in noi stessi, e che soltanto il nostro spirito è capace di fornirci. È questo il motivo per cui ho pensato che non sarebbe affatto fuori luogo se qui io facessi vedere con quali mezzi ciò si può fare, e quale direzione bisogna tenere per arrivare alla conoscenza di Dio con maggiore facilità e certezza di quanta non ve ne sia nella nostra conoscenza delle cose del mondo.

E per quanto riguarda l'anima, sebbene molti abbiano creduto che non sia facile conoscerne la natura, e sebbene qualcuno abbia persino osato dire che le ragioni umane ci convincerebbero che essa morirebbe con il corpo, e che vi sia soltanto la Fede ad insegnarci il contrario, tuttavia, poiché il Concilio Laterano, tenutosi sotto Leone X, nella sessione 8, li condanna e ordina espressamente ai filosofi cristiani di rispondere ai loro argomenti e di impiegare tutte le forze del loro spirito per fare conoscere la verità, io ho osato intraprendere tale tentativo in questo scritto.

Inoltre, so che il motivo principale che fa sì che molti empi non vogliano affatto credere che vi sia un Dio e che l'anima umana sia distinta dal corpo, è che essi dicono che nessuno finora ha potuto dimostrare queste due cose. Sebbene io non sia affatto del loro avviso, ma - al contrario - ritenga che quasi tutte le ragioni che sono state portate da così tanti grandi personaggi riguardo queste due questioni, siano altrettante dimostrazioni, quando esse sono ben comprese, e che sia pressoché impossibile inventarne di nuove, così io credo che non si potrebbe fare nulla di più utile, in filosofia, che cercare curiosa-

mente e con cura le migliori e le più solide e disporle in un ordine talmente chiaro ed esatto, che sia ormai assodato per tutti che si tratta di vere e proprie dimostrazioni. E infine, poiché molte persone hanno desiderato questo da parte mia, sapendo che ho coltivato un certo metodo per risolvere qualsiasi difficoltà nelle scienze, metodo che a dire il vero non è nuovo, non essendovi nulla di più antico della verità, ma del quale sanno che mi sono servito piuttosto felicemente in altre occasioni, ho pensato che fosse mio dovere tentare qualcosa su questo argomento.

Ora, ho fatto tutto il possibile per comprendere in questo trattato tutto ciò che si può dire a riguardo. Non che io abbia ammassato qui tutte le diverse ragioni che si potrebbero avanzare come prove del nostro argomento: infatti non ho mai creduto che ciò fosse necessario, se non allorché non ve ne è alcuna che sia certa; ma ho soltanto trattato le prime e le principali di tale materia e oso proprio proporle per dimostrazioni evidentissime e certissime. E dirò di più: esse sono tali che io non penso che vi sia altra via attraverso la quale lo spirito umano ne possa mai scoprire di migliori. Infatti, l'importanza della questione e la gloria di Dio cui tutto ciò si rapporta, mi costringono qui a parlare un po' più liberamente di me stesso di quanto io non abbia consuetudine di fare. Non di meno, per quanta certezza ed evidenza io trovi nelle mie motivazioni, non posso convincermi del fatto che tutti siano in grado di comprenderle. Ma, proprio così come nella geometria ce ne sono parecchie che ci sono state lasciate da Archimede, Apollonio, Pappo e da molti altri, che sono da tutti accettate come certissime ed evidentissime, perché esse non contengono nulla che, considerato separatamente, non sia facilissimo da conoscere, e non vi è alcun luogo in cui le conseguenze non quadrino e non convengano benissimo con gli antecedenti, non di meno per il fatto che sono un po' lunghe e richiedono un impegno totale della mente, esse sono comprese soltanto da pochissime persone. Ugualmente, sebbene io ritenga che quelle di cui io mi servo qui, uguagliano, o perfino superino per certezza ed evidenza le dimostrazioni della geometria, apprendo tuttavia che esse non possono essere sufficientemente capite da molti, sia perché esse sono anche un po' lunghe e dipendenti le une dalle altre, sia - principalmente - perché esse richiedono uno spirito completamente libero da qualsiasi pregiudizio e che possa agilmente staccarsi dal contatto con i sensi. E - in verità - non se ne trovano tanti nel mondo che siano liberi sia dalle speculazioni metafisiche che da quelle della geometria. E inoltre vi è poi questa differenza: poiché nella geometria ognuno è prevenuto riguardo alle opinioni, non si avanza nulla che non abbia una dimostrazione certa; così quelli che non vi si dedicano completamente, peccano assai più sovente approvando dimostrazioni false, per far credere che le capiscono, piuttosto che rifiutando quelle vere. Così pure non ve ne è in filosofia, dove, poiché ognuno crede che tutte le sue proposizioni siano problematiche, poche persone si dedicano alla ricerca della verità e così molti, volendo acquistarsi la reputazione di spiriti forti, si sforzano soltanto di combattere in modo arrogante le verità più appariscenti.

Ecco perché, Signori, per quanta forza possano avere le mie ragioni, in quanto esse appartengono alla filosofia, io non spero che facciano un grande effetto sulle menti, a meno che voi non le prendiate sotto la vostra protezione. Ma essendo così grande la stima che tutti hanno della vostra compagnia, ed avendo il nome della Sorbona una tale autorità, dopo i sacri Concili non si è mai stimato tanto il giudizio di nessuna altra compagnia, non soltanto per ciò che riguarda la Fede, ma anche per ciò che riguarda la filosofia umana, poiché ognuno crede che non sia possibile trovare altrove maggiore solidità e conoscenza, né più prudenza ed integrità nel dare il proprio giudizio. Non dubito affatto, se vi degnate di prendervi tanto a cuore questo scritto, che vogliate per prima cosa correggerlo. Infatti, avendo conoscenza non solo della mia debolezza, ma anche della mia ignoranza, non oserei assicurare che non vi siano degli errori. Non dubito inoltre che vogliate aggiungervi le cose che mancano, portare a termine quelle che non sono perfette e prendervi voi stessi il disturbo di dare una più ampia spiegazione a quelle che ne necessitano, o almeno avvertirmi affinché io vi lavori. Infine, dopo che i motivi attraverso i quali io provo che vi è un Dio e che l'anima umana differisce dal corpo saranno stati portati a un punto di chiarezza ed evidenza, dove sono certo che li si può condurre, essi dovranno essere ritenuti esattissime dimostrazioni, e non dubito che voi vogliate dichiarare proprio questo, e testimoniare pubblicamente. Non dubito affatto, dico, che se ciò viene fatto, tutti gli errori e le false opinioni che hanno riguardato queste due questioni, siano presto cancellati dalla mente degli uomini. Infatti la verità farà sì che tutti i dotti e le persone di cultura sottoscrivano il vostro giudizio e la vostra autorità e che gli atei, che di solito sono più arroganti dei dotti e dei giudiziosi, si spoglino del loro spirito di contraddizione, o che forse sostengano essi stessi le ragioni che vedranno essere accettate da tutte le persone di ingegno in qualità di dimostrazioni, per paura di sembrare privi di intelligenza. E infine, tutti gli altri si arrenderanno facilmente di fronte a tante testimonianze, e non vi sarà più nessuno che osi mettere in dubbio l'esistenza di Dio e la distinzione reale e vera dell'anima umana dal corpo. Ora sta a voi, che vedete i disordini che il dubbio riguardo ad essa produce, giudicare il frutto che verrebbe da questa credenza, una volta che essa fosse ben stabilita. Ma non avrei qui tanta voglia di raccomandare oltre la causa di Dio e della Religione, a coloro i quali ne sono sempre state le più salde colonne.

## RIASSUNTO DELLE SEI MEDITAZIONI SEGUENTI

Nella prima Meditazione avanzo le ragioni per le quali possiamo generalmente dubitare di ogni cosa, e in particolare delle cose materiali, almeno fintanto che non avremo altri fondamenti nelle scienze, oltre a quelli che abbiamo avuto fino a oggi. Ora, sebbene inizialmente non sembri esservi utilità in un dubbio così generale, tuttavia ve ne è una grandissima, in quanto esso ci libera da qualsiasi tipo di pregiudizio e ci prepara un percorso molto facile per abituare il nostro spirito a staccarsi dai sensi, e infine in quanto esso fa sì che non sia più possibile che noi possiamo avere alcun dubbio su ciò che scopriremo essere vero.

Nella seconda Meditazione lo spirito, che usufruendo della sua propria libertà suppone che tutte le cose, della cui esistenza esso abbia pur il minimo dubbio, non siano affatto, riconosce che è assolutamente impossibile che però non esista esso stesso. Ciò è anche di un'enorme utilità, dato che in questo modo esso distingue facilmente le cose che appartengono a se stesso, cioè alla natura intellettuale, da quelle che appartengono al corpo. Ma proprio perché può capitare che qualcuno, a questo punto, si aspetti da me motivi con cui provare l'immortalità dell'anima, ritengo mio dovere avvertire ora che, avendo cercato di non scrivere nulla in questo trattato, di cui non avessi dimostrazioni esattissime, mi sono visto obbligato a seguire un ordine simile a quello di cui si servono i geometri, cioè, ad anticipare tutte le cose da cui dipende la proposizione che si cerca, prima di concluderne qualcosa. Ora, la prima cosa e la principale che si richiede, prima di conoscere l'immortalità dell'anima, è di formarsi di essa un concetto chiaro e netto e completamente distinto da tutte le concezioni che si possano avere del corpo: il che si è fatto in questa Meditazione. Si richiede, oltre a questo, di sapere che tutte le cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente sono vere, a seconda di come noi le concepiamo. Ciò ha potuto essere provato prima della quarta Meditazione. Inoltre, bisogna avere un concetto distinto della natura corporale, il quale si forma in parte nella seconda Meditazione, in parte nella quinta e nella sesta. E infine, si deve concludere da tutto ciò che le cose che vengono concepite chiaramente e distintamente come sostanze diverse, come si concepiscono lo spirito e il corpo, sono in effetti sostanze diverse e veramente distinte le une dalle altre, ed è ciò che si conclude nella sesta Meditazione. E nella stessa questo si conferma, in quanto noi non concepiamo alcun corpo come divisibile, mentre lo spirito si può concepire solo in quanto indivisibile. Infatti, effettivamente, noi non possiamo concepire la metà di alcuno spirito, come invece possiamo fare con il più piccolo di tutti i corpi, in modo che le loro nature non soltanto sono riconosciute come diverse, ma pure in qualche modo contrarie. Ora, bisogna che si sappia che io non mi sono impegnato a dire nulla di più in merito in questo trattato, sia perché ciò basta per mostrare abbastanza chiaramente che la morte dell'anima non consegue alla corruzione del corpo e per dare agli uomini la speranza di una seconda vita dopo la morte, sia perché le premesse dalle quali si può concludere l'immortalità dell'anima dipendono dalla spiegazione di tutta la fisica. In primo luogo, allo scopo di sapere che generalmente tutte le sostanze, cioè tutte le cose che non possono esistere senza essere create da Dio, sono per loro natura incorruttibili e non possono mai cessare d'essere se esse non sono ridotte al niente dallo stesso Dio che voglia negare loro il suo consueto concorso. In seguito, affinché si noti che il corpo, preso generalmente, è una sostanza, motivo per cui esso pure non perisce affatto, ma che il corpo umano, in quanto differisce dagli altri corpi, è formato e composto soltanto da una certa configurazione delle membra e di altri simili accidenti, e l'anima umana, al contrario, non è affatto composta da nessun accidente, ma è una pura sostanza. Infatti, sebbene tutti i suoi accidenti cambino, per esempio, a seconda che essa concepisca certe cose, ne voglia delle altre, ne senta delle altre, ecc., tuttavia essa è sempre la stessa anima. Invece il corpo umano non è più lo stesso, anche se solo l'aspetto di alcune delle sue parti si trova cambiato. Donde consegue che il corpo umano può facilmente perire, ma lo spirito o l'anima dell'uomo (tra cui io non faccio affatto distinzioni) è immortale per sua natura.

Nella terza Meditazione, mi sembra di avere spiegato abbastanza a lungo l'argomento principale di cui mi servo per provare l'esistenza di Dio. Tuttavia, affinché la mente del lettore si potesse distogliere dai sensi più facilmente, non ho voluto affatto servirmi in quel contesto di nessun paragone tratto dalle cose corporali, cosicché forse restano molti punti oscuri, i quali, spero, saranno chiariti completamente nelle risposte che ho dato alle obiezioni che da allora mi sono state proposte. Come, per esempio, è piuttosto difficile capire in che modo l'idea di un essere sommamente perfetto, la quale si trova in noi, contenga tanta realtà oggettiva, cioè partecipi per mezzo di rappresentazione a tanti gradi dell'essere e della perfezione, che essa debba necessariamente venire da una causa sommamente perfetta. Ma l'ho chiarito in quelle risposte, per mezzo del paragone con una macchina molto ingegnosa, la cui idea si trova nella mente di qualche operaio; infatti, come il prodotto oggettivo di questa idea deve avere una qualche causa, cioè la scienza dell'operaio, o di qualcun altro da cui egli l'abbia appresa, ugualmente è impossibile che l'idea di Dio, che è in noi, non abbia Dio stesso come propria causa.

Nella quarta Meditazione, si prova che le cose che noi concepiamo molto chiaramente e molto distintamente sono tutte vere. Insieme si spiega in cosa consiste il motivo dell'errore o della falsità; il che deve essere necessariamente saputo, sia per confermare le precedenti verità, sia per capire meglio quelle che seguono. Ma, peraltro, bisogna sottolineare che in quel punto io non tratto affatto il peccato, cioè l'errore che viene commesso nel perseguire il bene o il male, ma soltanto l'errore che si verifica nel giudizio e nel discernimento del vero e del falso. E io non intendo affatto parlare in quel punto delle cose che appartengono alla fede, o alla condotta della vita, ma soltanto di quelle che riguardano le verità speculative e conosciute per mezzo dell'aiuto della sola luce naturale.

Nella quinta Meditazione, oltre a spiegare la natura corporale, presa in generale, viene ancora dimostrata l'esistenza di Dio per mezzo di nuove ragioni, in merito alle quali - tuttavia - si possono incontrare alcune difficoltà, che saranno risolte nelle risposte alle obiezioni che mi sono state fatte. Vi si scopre pure in che modo è vero che la certezza stessa delle dimostrazioni geometriche dipende dalla conoscenza di un Dio.

Infine, nella sesta Meditazione, distingo l'azione della comprensione da quella dell'immaginazione. Vi sono descritti i caratteri di questa distinzione. In essa mostro che l'anima dell'uomo è realmente distinta dal corpo, e tuttavia essa è ad esso così strettamente congiunta e unita, da comporre come un'unica cosa con esso. Sono esposti tutti gli errori che procedono dai sensi insieme ai mezzi per evitarli. E infine, in essa io 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 un corpo, e 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 sapere che esse non sono così assodate e così evidenti come quelle che ci conducono alla conoscenza di Dio e della nostra anima, di modo che queste sono le più certe e le più evidenti in cui possa imbattersi la conoscenza della mente umana. Ed è tutto ciò che ho progettato di provare in queste sei Meditazioni, il che fa sì che io ometta qui molte altre questioni, delle quali ho parlato incidentalmente anche in questo trattato.

## PRIMA MEDITAZIONE

### DELLE COSE CHE SI POSSONO METTERE IN DUBBIO

Già da un po' di tempo mi sono accorto che, sin dai miei primi anni di vita, ho accolto molte false opinioni come se fossero vere e che ciò che da allora ho fondato su principi così insicuri, non poteva che essere fortemente dubbio e incerto. Di conseguenza, per una volta nella mia vita, dovevo iniziare seriamente a disfarmi di tutte le opinioni che avevo accolto fino ad allora tra le cose che credevo e incominciare tutto da capo, dai fondamenti, se volevo stabilire qualcosa di saldo e di costante nelle scienze. Ma, poiché questa impresa mi sembrava essere molto grande, ho atteso di avere raggiunto un'età in cui fossi così maturo, da non poterne sperare un'altra, in seguito, in cui io fossi più adatto a eseguirla. Questo mi ha fatto differire così a lungo che ormai crederei di commettere un errore se, per deliberare, impiegassi ancora il tempo che mi resta per agire. Ora dunque che il mio spirito è libero da qualsiasi cura, e che mi sono procurato un riposo assicurato in una tranquilla solitudine, mi applicherò seriamente e in libertà a distruggere globalmente tutte le mie vecchie opinioni.

Ora, non sarà necessario, per arrivare a questo scopo, provare che esse sono tutte false, della qual cosa - forse - io non verrei mai a capo, ma - tanto più che già la ragione mi convince che non devo impedirmi di dar credito alle cose che non sono completamente certe e indubitabili meno scrupolosamente che a quelle che ci sembrano essere manifestamente false - il minimo soggetto di dubbio che vi troverò, basterà a farcele rifiutare tutte. E per questo non vi è bisogno che io le esamini una a una in particolare - sarebbe infatti un lavoro infinito -, ma poiché la rovina delle fondamenta trascina necessariamente con sé tutto il resto dell'edificio, dapprima me la prenderò con i principi, sui quali poggiavano tutte le mie vecchie opinioni.

Tutto ciò che ho finora ricevuto come verissimo e certissimo, l'ho appreso dai sensi, o attraverso i sensi. Ora, a volte ho provato che quei sensi erano ingannatori, ed è prudente non fidarsi mai completamente di coloro che ci hanno ingannato una volta.

Ma, sebbene a volte i sensi ci ingannino, circa le cose poco sensibili e molto lontane, se ne trovano forse molte altre delle quali non si può ragionevolmente dubitare, benché le conosciamo per mezzo loro. Per esempio: io sono qui, seduto accanto al fuoco, vestito di un abito da casa, ho queste carte tra le mani, e altre cose di questo tipo. E come potrei negare che queste mani e questo corpo siano miei? A meno che io mi paragoni a quegli insensati, il cui cervello è talmente disturbato e offuscato dai neri vapori della bile, che assicurano costantemente di essere re, mentre sono poverissimi, di essere vestiti d'oro e di porpora, mentre sono tutti nudi, o che immaginano d'essere brocche, o di avere un corpo di vetro. Ma come? Sono folli, e io non sarei affatto meno stravagante se mi regolassi sui loro esempi.

Tuttavia devo qui considerare che - essendo io un uomo, e avendo di conseguenza l'abitudine di dormire - rappresento nei miei sogni le stesse cose, o a volte delle cose meno verosimili, di quegli insensati quando sono svegli. Quante volte mi è capitato di sognare la notte di essere in questo luogo, di essere vestito, di essere accanto al fuoco, benché fossi tutto nudo dentro al mio letto? Adesso mi sembra proprio di non guardare affatto queste carte con occhi addormentati, che questa testa che le muove non sia affatto assopita, di stendere e di sentire questa mano con un progetto e un deliberato proposito. Ciò che avviene nel sonno non sembra affatto né così chiaro, né così distinto, come lo è tutto ciò. Ma, pensandoci accuratamente, mi ricordo di essere stato spesso ingannato, mentre dormivo, da illusioni simili. E, soffermandomi su questo pensiero, vedo così manifestamente che non vi sono affatto indizi che portino a delle conclusioni, né segni abbastanza certi per mezzo dei quali si possa distinguere nettamente la veglia dal sonno, che ne sono assai stupito. E il mio stupore è tale da essere quasi in grado di convincermi che dormo.

Supponiamo dunque ora di essere addormentati, e che tutte queste particolarità, cioè: che apriamo gli occhi, che muoviamo la testa, che stendiamo le mani, e cose simili, siano solo false illusioni. Pensiamo che forse le nostre mani e tutto il nostro corpo, non siano come li vediamo. Tuttavia, bisogna almeno ammettere che le cose che sono a noi rappresentate nel sonno sono come quadri e dipinti che possono essere formati solo a somiglianza di qualcosa di vero e reale. E almeno bisogna ammettere che così, queste cose generali, cioè gli occhi, una testa, le mani e tutto il resto del corpo, non sono cose immaginarie, ma vere ed esistenti. Infatti, invero i pittori, anche quando si sforzano con il massimo dell'artificio di rappresentare sirene e satiri per mezzo di forme bizzarre e straordinarie, non possono tuttavia attribuire loro forme e nature del tutto nuove, ma fanno soltanto un certo miscuglio e una certa composizione delle membra di diversi animali. O meglio, se la loro immaginazione fosse abbastanza stravagante da inventare qualcosa di così nuovo, che noi non abbiamo mai visto nulla di simile, e che così la loro opera ci rappresenti una cosa puramente finta e assolutamente falsa, certamente almeno i colori di cui la compongono dovrebbero essere veri. E, per la stessa ragione, sebbene quelle cose generali, cioè gli occhi, una testa, le mani, e altre simili, possano essere immaginarie, bisogna tuttavia confessare che vi sono cose ancora più semplici e più universali che sono vere ed esistenti, dal miscuglio delle quali, né più né meno che dal miscuglio di alcuni colori veri, sono formate tutte quelle immagini delle cose che risiedono nel nostro pensiero, siano esse vere e reali, o finte e fantastiche.

Di questo genere di cose è la natura corporale in generale, e la sua estensione, insieme alle figure delle cose estese, alla loro quantità o grandezza, e al loro numero, come pure il luogo dove sono, il tempo che misura la loro durata ed altre cose simili.

Ecco perché forse non concluderemmo male se da ciò dicessimo che la fisica, l'astronomia, la medicina e tutte le altre scienze che dipendono dalla considerazione di elementi composti, sono assai dubbie e incerte, ma che l'aritmetica, la geometria e le altre scienze di questo tipo, che trattano solo cose semplicissime e generalissime, senza preoccuparsi molto se esse sono nella natura o se non lo sono, contengono qualcosa di certo e di indubitabile. Infatti, sia che io sia desto o che io dorma, due più tre farà sempre cinque e il quadrato non avrà mai più di quattro lati, e non sembra possibile che verità così evidenti possano essere sospettate di alcuna falsità o incertezza.

Tuttavia, da molto tempo ho in mente una certa opinione, che vi è un Dio che può tutto e per mezzo del quale io sono stato creato e prodotto come sono. Ora, chi mi può avere assicurato che questo Dio non abbia fatto in modo che non vi sia nessuna terra, nessun cielo, nessun corpo esteso, nessuna figura, nessuna grandezza, nessun luogo, e che nondimeno io abbia le sensazioni di tutte queste cose, e che tutto ciò non mi sembri esistere diversamente da come io lo vedo? E anche, come io giudico a volte che gli altri si sbagliano, persino riguardo le cose che pensano di sapere con la massima certezza, può darsi che Egli abbia voluto che io mi sbagli tutte le volte che sommo il due e il tre, o che conto i lati del quadrato, o che giudico qualcosa di ancora più facile, sempre che si possa immaginare qual-



cosa di più semplice di questo. Ma forse Dio non ha voluto che io fossi deluso dalla sorte, in quanto è detto sommamente buono. Tuttavia, se l'avermi fatto tale che mi sbaglio sempre ripugnasse alla sua bontà, il permettere che io mi sbagli a volte sembrerebbe pure esserle contrario, e - nondimeno - io non posso dubitare che Egli lo permetta.

Vi saranno forse qui persone che preferirebbero negare l'esistenza di un Dio così potente, piuttosto che credere che tutte le altre cose siano incerte. Ma per il momento non resistiamo loro, e supponiamo, in loro favore, che tutto ciò che qui si è detto di un Dio sia una favola. Tuttavia, in qualsiasi modo essi suppongano che io sia pervenuto allo stato e all'essere che possiedo, sia che l'attribuiscano a un qualche destino o alla fatalità, sia che lo imputino al caso, sia che vogliano che ciò dipenda da una continua serie e legame di cose, è certo che, poiché fallire e sbagliarsi è una specie di imperfezione, tanto meno potente sarà l'autore cui attribuiranno la mia origine, tanto più sarà probabile che io sia talmente imperfetto da sbagliarmi sempre. A tali motivazioni non ho certamente nulla da rispondere, ma sono costretto a confessare che, di tutte le opinioni che in passato avevo accolto e creduto vere, non ve ne è una della quale io non possa ora dubitare, non per sconsideratezza o leggerezza, ma per motivi fortissimi e considerati con maturità. Si rende così necessario che io arresti e sospenda il mio giudizio su tali pensieri e non dia loro maggior credito di quanto non ne do alle cose che mi sembrano evidentemente false, se desidero trovare qualcosa di costante e di garantito nelle scienze.

Ma non basta avere fatto queste sottolineature, bisogna anche che io abbia cura di ricordarmene. Infatti, quelle opinioni vecchie e comuni mi tornano spesso in mente, poiché il prolungato e familiare uso che ne ho fatto dà loro il diritto di occuparmi lo spirito contro la mia volontà e di rendersi quasi padrone di quanto credo. E io non mi disabituerò mai ad acconsentirvi e a prendere confidenza con esse, fintanto che le considererò come sono in effetti, cioè in qualche modo dubbie, come ho appena mostrato, e tuttavia molto probabili, di modo che si ha molta più ragione nel crederle che nel negarle. Ecco perché penso che ne farò un uso più prudente, se - prendendo una posizione contraria - impiego tutte le mie forze a ingannare me stesso, fingendo che tutti questi pensieri siano falsi e immaginari, finché - avendo tanto bilanciato i miei pregiudizi che non possano inclinare il mio parere più da una parte che dall'altra - il mio giudizio non sia ormai più dominato da usi cattivi e distolto dalla retta via che lo può condurre alla conoscenza della verità. Infatti sono sicuro che, per altro, non può esservi pericolo né errore su questa via, e che oggi non saprei concedere troppo alla mia diffidenza, poiché ora non è il caso di agire, ma soltanto di meditare e conoscere.

Supporrò dunque che vi sia, non un vero Dio, che è la sovrana fonte della verità, ma un certo genio malvagio, non meno scaltro e ingannatore che potente, che ha impiegato tutto il proprio ingegno a ingannarmi. Penserò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose esteriori che noi vediamo, non siano altro che illusioni e inganni, dei quali egli si serve per sorprendere la mia credulità. Mi considererò come se non avessi né mani, né occhi, carne, sangue, come se non avessi alcun senso, ma credessi falsamente di avere tutte queste cose. Resterò ostinatamente legato a questo pensiero e se, così facendo, non è in mio potere di giungere alla conoscenza di nessuna verità, almeno è in mio potere di sospendere il mio giudizio. Ecco perché avrò grande cura di non accogliere affatto nessuna falsità tra le cose che credo e preparerò così bene il mio spirito a tutte le astuzie di questo grande ingannatore, che - per quanto potente e scaltro egli sia - non potrà mai imporre nulla. Ma questo progetto è faticoso e laborioso e una certa pigrizia mi trascina impercettibilmente nel corso della mia solita vita. E proprio come uno schiavo che gioisce nel sonno per una libertà immaginaria, quando comincia a sospettare che la sua libertà non sia altro che un sogno, teme d'essere svegliato e cospira con quelle gradevoli illusioni affinché più lungamente abusino di lui, così da solo io ricado impercettibilmente nelle mie vecchie opinioni e temo di svegliarmi da questo assopimento per paura che le veglie laboriose che seguirebbero alla tranquillità di questo riposo, invece di portarmi qualche chiarimento o un po' di luce nella conoscenza della verità, non siano sufficienti a rischiarare le tenebre delle difficoltà di cui ho appena parlato.

## SECONDA MEDITAZIONE

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

La Meditazione che feci ieri mi ha riempito la mente di tanti dubbi che ormai non mi è più possibile dimenticarli. E tuttavia non vedo in che modo li potrei risolvere. E come se improvvisamente io fossi caduto in acque profondissime, sono talmente sorpreso che non posso né toccare con i piedi il fondo, né nuotare per tenermi a galla. Nondimeno, mi sforzerò e seguirò di nuovo la stessa direzione che avevo intrapreso ieri, allontanandomi da tutto ciò su cui potrei avanzare il minimo dubbio, proprio come se sapessi che fosse assolutamente falso. E continuerò sempre per questa via, finché non trovi qualcosa di certo o, almeno, se non potessi fare diversamente, finché non abbia appreso con certezza, che al mondo non vi è nulla di certo. Archimede, per togliere il globo terrestre dal suo posto e trasportarlo altrove, non chiedeva altro che un punto che fosse fisso e certo. Così io avrò il diritto di concepire alte speranze, se sarò abbastanza fortunato da trovare una sola cosa che sia certa e indubitabile.

Suppongo dunque che tutte le cose che vedo siano false. Mi persuado che nulla sia mai stato di tutto ciò che mi raffigura la mia memoria piena di menzogne. Penso di non avere alcun senso. Credo che il corpo, la figura, l'estensione, il movimento e il luogo siano solo invenzioni della mia mente. Cosa dunque potrà essere considerato come vero? Forse nient'altro, se non che non vi è nulla di certo al mondo.

Ma che ne so io che non vi sia qualcosa di diverso dalle cose che ho appena giudicate incerte, sul quale non si possa avere alcun dubbio? Non vi è forse un qualche Dio, o qualche altra potenza, che mi metta in mente questi pensieri? Ciò non è necessario: infatti, può darsi che io sia capace di produrli da solo. Almeno io, dunque, non sono qualcosa? Ma ho già negato di avere alcun senso né alcun corpo. Eppure esito, perché altrimenti cosa ne consegue? Sono talmente dipendente dal corpo e dai sensi da non potere essere senza di loro? Ma mi sono persuaso che non vi fosse assolutamente nulla nel mondo, che non vi fosse alcun cielo, alcuna terra, alcuno spirito, né alcun corpo. Non mi sono dunque convinto anche che io non ero affatto? Certamente no, senza dubbio io ero, se mi sono convinto anche soltanto di avere pensato qualcosa. Ma vi è un non so quale ingannatore potentissimo e scaltrissimo, che si ingegna in tutti i modi per ingannarmi sempre. Non vi è dunque alcun dubbio che io sono, se egli mi inganna, e per quanto mi inganni, non potrà mai far sì che io non sia nulla, fintanto che io penserò d'essere qualcosa. Di modo che, dopo averci ben pensato, e avere accuratamente esaminato ogni cosa, bisogna infine concludere, e considerare assodato, che questa proposizione: "Io sono, io esisto" è necessariamente vera ogni volta che la pronuncio o che la concepisco nella mia mente.

Ma io, che pur sono certo di esistere, non so ancora abbastanza chiaramente ciò che sono, di modo che ormai bisogna che badi scrupolosamente a non prendere imprudentemente qualcos'altro per me stesso, e quindi a non sbagliarmi affatto in questa conoscenza, che sostengo essere più certa e più evidente di tutte le altre che ho avuto in passato. Questo è il motivo per cui considererò di nuovo ciò che credevo d'essere prima che mi addentrassi in questi ultimi pensieri e sopprimerò tutto ciò che delle mie vecchie opinioni può essere combattuto per mezzo delle ragioni che ho poc'anzi addotto, di modo che resti precisamente solo ciò che è del tutto indubitabile.

Cosa dunque ho creduto di essere finora? Senza difficoltà, ho creduto di essere un uomo. Ma cos'è un uomo? Dirò che è un animale razionale? Certo che no. Infatti bisognerebbe in seguito ricercare ciò che è un animale, e ciò che è razionale, e così da una sola domanda, incapperemmo senza rendercene conto in un'infinità di altre, più difficili e imbrogliate, e non vorrei abusare del poco tempo libero che mi resta, impiegandolo a sbrogliare simili sottigliezze. Ma piuttosto, mi fermerò qui a considerare i pensieri che, in passato, da soli nascevano nella mia mente, e che mi erano ispirati dalla mia sola natura, quando mi applicavo a considerare il mio essere. In primo luogo, mi consideravo come avente viso, mani, braccia, e tutta quella macchina composta d'ossa e di carne, così come essa appare in un cadavere, e che io designavo con il nome di "corpo". Oltre a ciò, consideravo il fatto che io mi nutrivo, camminavo, sentivo e pensavo, e facevo risalire tutte queste azioni all'anima. Ma non mi fermavo affatto a pensare a ciò che era quest'anima, o meglio, se mi ci soffermavo, immaginavo che essa fosse qualcosa di estremamente raro e sottile, come il vento, la fiamma o un'aria delicatissima, che si era insinuata e diffusa nella mie parti più rozze. Per quanto concerneva il corpo, non dubitavo affatto della sua natura; infatti pensavo di conoscerla in modo molto distinto e, se l'avessi voluta spiegare secondo le nozioni che ne avevo, l'avrei descritta in questo modo. Per "corpo", intendo tutto ciò che può essere delimitato per mezzo di una figura, che può



essere compreso in un luogo, e che può riempire uno spazio in modo tale che qualsiasi altro corpo ne sia escluso, che può essere percepito per mezzo del tatto, della vista, dell'udito, del gusto o dell'odorato, che può essere mosso in parecchi modi, non da sé, ma per mezzo di qualcosa di estraneo da cui esso sia toccato e dal quale riceva l'impulso. Infatti, non credevo affatto che si dovessero attribuire i vantaggi dell'avere in sé la potenza di muoversi, di sentire e di pensare, alla natura corporea. Al contrario, mi stupivo piuttosto nel vedere che simili facoltà si trovassero in certi corpi.

Ma io, chi sono io, ora che suppongo che vi sia qualcuno che è estremamente potente e, oso dire, malizioso e scaltro, che impiega tutte le proprie forze e tutto il proprio ingegno nell'ingannarmi? Posso essere certo d'avere la sia pur minima cosa di tutte quelle che ho attribuito sopra alla natura corporea? Mi fermo a pensarci con attenzione, passo in rassegna e ripasso tutte queste cose nella mia mente, e non ne trovo alcuna che io possa dire che sia in me. Non c'è bisogno che mi fermi a enumerarle. Passiamo dunque agli attributi dell'anima e vediamo se in me ve ne è qualcuno. I primi sono il nutrirsi e il camminare, ma se è vero che non ho affatto un corpo, è pure vero che non posso camminare né nutrirmi. Un altro è il sentire, ma non si può neppure sentire senza il corpo, e inoltre una volta ho pensato di sentire molte cose durante il sonno, e al mio risveglio ho ammesso che in effetti non le avevo affatto sentite. Un altro è il pensare, e qui trovo che il pensiero sia un attributo che mi appartiene. Esso soltanto non può essere staccato da me. Io sono, io esisto. Ciò è certo, ma per quanto tempo? Cioè, per tutto il tempo che penso. Infatti, potrebbe essere che, se cessassi di pensare, cesserei al tempo stesso di essere o di esistere. Ora non ammetto nulla che non sia necessariamente vero. Non sono dunque altro, per la precisione, che una cosa che pensa, cioè uno spirito, un intelletto o una ragione, termini il cui significato mi era prima sconosciuto. Ora, io sono una cosa vera e veramente esistente, ma quale cosa? L'ho detto: una cosa che pensa.

E cosa ancora? Solleciterò ancora la mia immaginazione per cercare se per caso non sono qualcosa di più. Io non sono affatto quell'assemblaggio di membra che viene chiamato corpo umano. Io non sono affatto un'aria sottile e penetrante, diffusa in tutte queste membra. Non sono affatto un vento, un soffio, un vapore, né nulla di tutto ciò che posso fingere e immaginare, poiché ho supposto che tutto ciò non fosse niente ma, senza cambiare questa supposizione, trovo che non cesso di essere certo di essere qualche cosa. Ma può anche capitare che quelle stesse cose che suppongo che non esistano affatto, in quanto mi sono sconosciute, non siano in effetti per niente diverse da me, che conosco? Non ne so niente. Ora non discuto di quello, posso dare il mio giudizio solo delle cose che mi sono note. Ho riconosciuto che ero, e cerco ciò che sono, io che ho riconosciuto di essere. Ora, è certissimo che questa nozione e conoscenza di me stesso, presa così precisamente, non dipende affatto dalle cose la cui esistenza non mi è ancora nota, né, di conseguenza, e a maggior ragione, da nessuna di quelle finte e inventate dall'immaginazione. E anche questi termini, "fingere" ed "immaginare", mi avvertono del mio errore. Infatti, io fingerei se immaginassi di essere qualcosa, poiché immaginare non è altro che contemplare la figura o l'immagine di una cosa corporea. Ora, io so già con certezza che sono, e che, al tempo stesso può darsi che tutte quelle immagini, e in generale, tutte le cose che vengono fatte risalire alla natura del corpo, non siano altro che sogni o chimere. In seguito a ciò, vedo chiaramente che avrei scarsa ragione sia dicendo: "solleciterò la mia immaginazione per conoscere più distintamente chi sono io", sia che se dicessi: "adesso sono sveglio, e scorgo qualcosa di reale e vero, ma - poiché non lo scorgo ancora abbastanza nettamente - mi addormenterò appositamente, affinché i miei sogni mi raffigurino la stessa cosa con maggiore verità ed evidenza. E così riconosco in modo certo che nulla di tutto ciò che posso comprendere per mezzo dell'immaginazione appartiene a quella conoscenza che ho di me stesso, e che c'è bisogno di ricordare e di distogliere il proprio spirito da questo modo di concepire, affinché esso stesso riconosca in modo ben distinto la propria natura.

Ma cosa dunque sono io? Una cosa che pensa. Cos'è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, concepisce, afferma, nega, vuole, non vuole, immagina anche e sente.

Certamente non è poco se tutte queste cose appartengono alla mia natura. Ma perché non vi apparirebbero? Non sono ancora io quello stesso che dubita pressoché di tutto, che nondimeno capisce e concepisce alcune cose, che assicura e afferma solo quelle che sono vere, che nega tutte le altre, che vuole e desidera conoscerne di più, che non vuole essere ingannato, che immagina molte cose, qualche volta anche suo malgrado, e che ne sente pure molte, come per mezzo degli organi del corpo? Non vi è nulla di tutto ciò che non sia altrettanto vero quanto è certo che io sono e che esisto, anche se io dormissi sempre e colui che mi ha dato l'essere si servisse di tutte le sue forze per ingannarmi? Vi è pure qualcuno di questi attributi che possa essere distinto dal mio pensiero o che si possa dire essere separato da me stesso? Infatti è di per sé così evidente che sono io che dubito, capisco, desidero, che non vi è qui

necessità di aggiungere nulla per spiegarlo. E io ho certamente anche il potere di immaginare. Infatti, benché possa capitare che le cose che immagino non siano vere (come ho supposto in precedenza), nondimeno questo potere di immaginare non cessa di 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 di senso, poiché - in effetti - io vedo la luce, odo il rumore, sento il calore. Ma mi si dirà che queste apparenze sono false e che io dormo. Sarà così; tuttavia, almeno è certissimo che mi sembra di vedere, di udire, di scaldarmi, e che è propriamente ciò che in me si chiama sentire e questo, preso in modo così preciso, non è altro che pensare.

Da questo momento comincio a sapere chi sono io con un po' più di luce e di distinzione che finora. Ma non mi posso impedire di credere che le cose corporali, le cui immagini si formano nel mio pensiero, e che sono evidenti, non siano più distintamente conosciute di quella - non so quale - parte di me stesso che non cade affatto sotto l'immaginazione, benché in effetti sia molto strano che cose da me ritenute assai dubbie e lontane, siano da me più chiaramente e più facilmente conosciute di quelle che sono vere e certe, e che appartengono alla mia propria natura. Ma vedo bene di cosa si tratta: la mia mente si compiace nello smarrirsi e non può ancora contenersi nei giusti confini della verità. Allentiamole dunque la briglia una volta ancora, affinché - tirandola in seguito dolcemente e a proposito - noi la possiamo regolare e condurre più facilmente.

Cominciamo col considerare le cose più comuni e che crediamo di capire più distintamente, cioè i corpi che tocchiamo e vediamo. Non intendo parlare dei corpi in generale, poiché queste nozioni generali sono ordinariamente più confuse, ma di qualcuno in particolare. Prendiamo per esempio questo pezzo di cera che è appena stato tolto dall'arnia: non ha ancora perso la dolcezza del miele che conteneva, trattiene ancora qualcosa dell'odore dei fiori dai quali è stato raccolto. Il suo colore, il suo aspetto, la sua grandezza, sono apparenti. È duro, freddo, lo si tocca e, se lo colpiti, manderà un suono. Infine, tutte le cose che possono far conoscere distintamente un corpo si trovano in quest'ultimo. Ma ecco che, mentre io parlo, viene avvicinato al fuoco: ciò che gli restava del sapore, esala, l'odore svanisce, il suo colore cambia, il suo aspetto si perde, la sua grandezza aumenta, diviene liquido, si scalda, lo si può appena toccare e, chiunque lo colpisca, non manderà più alcun suono. Resta ancora la stessa cera dopo questo cambiamento? Bisogna ammettere che resta tale, e nessuno può negarlo. Cosa dunque si conosceva con tanta distinzione in quel pezzo di cera? Certamente non può essere nulla di tutto ciò che in esso ho notato per mezzo dei sensi, poiché tutte le cose che cadevano sotto il gusto, o l'olfatto, o la vista, o il tatto, o l'udito, si trovano cambiate e tuttavia resta la stessa cera.

Forse era ciò che penso adesso, cioè che la cera non era né quella dolcezza del miele, nel quel piacevole odore di fiori, né quel biancore, né quella figura, né quel suono, ma soltanto un corpo che poco prima mi appariva sotto quelle forme e che ora si fa notare sotto altre. Ma che cos'è, con esattezza, che io immagino, quando la concepisco in questo modo? Consideriamola con attenzione, allontanando tutte le cose che non appartengono affatto alla cera, e vediamo che resta. Certamente resta solo qualcosa di esteso, flessibile e mutabile. Ora, che significa: "flessibile e mutabile"? Forse l'immaginare che - essendo questa cera rotonda - essa sia capace di divenire quadrata e di passare dal quadrato a una figura triangolare? Certamente no; non è questo, poiché io la concepisco come capace di ricevere un'infinità di simili cambiamenti e non saprei nemmeno percorrere tale infinità per mezzo della mia immaginazione e, di conseguenza, questa concezione che ho della cera non si compie per mezzo della facoltà di immaginare. Che cos'è adesso quest'estensione? Non è essa altrettanto sconosciuta, poiché nella cera che si fonde essa aumenta, e si trova ancora più grande quando è completamente fusa, e molto di più ancora quando il calore aumenta maggiormente? Io non concepirei chiaramente e secondo verità ciò che la cera è, se non pensassi che essa è capace variare secondo l'estensione più volte di quante io ne abbia mai immaginate. Bisogna dunque che io sia d'accordo nel dire che non saprei nemmeno concepire per mezzo dell'immaginazione ciò che questa cera è e che vi è solo il mio intelletto a concepirlo, in riferimento a questo pezzo di cera in particolare intendo, poiché - per quanto concerne la cera in generale - è ancora più evidente. Ora, qual è quella cera che può essere concepita solo dall'intelletto o dallo spirito? Certamente è la stessa che vedo, tocco, immagino e la stessa che conoscevo sin dal principio. Ma, ciò che va sottolineato, è che la sua percezione, o meglio l'azione per mezzo della quale la si percepisce, non è affatto una visione, né un tocco, né un'immaginazione e non lo è mai stata, benché prima lo sembrasse, ma che essa è soltanto un'ispezione dello spirito, la quale può essere imperfetta e confusa, come lo era prima, oppure chiara e distinta, come lo è adesso, a seconda che la mia attenzione si rivolga più o meno alle cose che sono in essa e di cui essa si compone.

Però non riuscirei a stupirmi troppo nel considerare quanta debolezza ha il mio spirito con la sua inclinazione, che lo porta inconsapevolmente all'errore. Infatti, sebbene io consideri tutto ciò in me stesso, senza parlare, tuttavia le parole mi frenano e sono pressoché ingannato dai termini della lingua comune. Infatti, noi diciamo di vedere la stessa cera, se ce la presentano, e non di ritenere che sia la stessa in quanto ha lo stesso colore e lo stesso aspetto. Donde vorrei pressoché concludere che si conosce la cera per mezzo della visione degli occhi e non per mezzo della sola ispezione dello spirito, se non mi capitasse per caso di guardare dalla finestra degli uomini che passano per strada, alla vista dei quali io non manco di dire che vedo degli uomini, proprio come dico che vedo della cera, eppure, che cosa vedo da quella finestra, se non cappelli e cappotti, che possono coprire spettri o uomini finti che sono fatti a molla? Ma ritengo che siano uomini veri, e così capisco, per mezzo del solo potere del giudizio che risiede nel mio spirito, ciò che credevo di vedere con i miei occhi.

Un uomo che cerca di elevare la propria conoscenza al di là del comune, deve vergognarsi di trarre dalle forme e dai termini della parlata volgare occasioni per dubitare. Preferisco passare oltre e considerare se concepivo con più evidenza e perfezione ciò che era la cera quando l'ho scorta all'inizio e ho creduto di conoscerla per mezzo dei sensi esteriori, o almeno del senso comune, così come lo chiamano, cioè del potere immaginativo, di quanto la concepisco adesso, dopo avere esaminato più esattamente ciò che essa è e in quale modo può essere conosciuta. Certamente sarebbe ridicolo mettere in dubbio questo. Infatti, cosa vi era in quella prima percezione che fosse distinto ed evidente e che non potrebbe essere allo stesso modo evidente anche per l'ultimo degli animali? Ma quando distinguo la cera dalle sue forme esteriori e, proprio come se le avessi tolto i vestiti, la considero tutta nuda, certamente, benché si possano ancora trovare errori nel mio giudizio, non la posso concepire in questo modo senza lo spirito dell'uomo.

Ma infine, cosa dirò di questo spirito, cioè di me stesso? Infatti, fino a ora non ammetto in me altro che lo spirito. Cosa pronuncerò, dico, di me che sembra concepire con tanta lucidità e distinzione questo pezzo di cera? Non mi conosco io stesso, non solo con molta più verità e certezza, ma anche con molta più distinzione e lucidità? Infatti, se ritengo che la cera è o esiste poiché la vedo, certamente ne consegue in modo ben più evidente che io sono, o che io stesso esisto, poiché la vedo. Infatti, può essere che ciò che io vedo non sia in effetti cera; può anche capitare che io non abbia neppure occhi per vedere niente. Ma non può essere che, dal momento che io vedo, o (ciò che non distinguo più) dal momento che io penso di vedere, io che penso non sia qualcosa. Ugualmente, se io ritengo che la cera esista, in quanto io la tocco, ne conseguirà ancora la stessa cosa, cioè che io sono. E se io lo ritengo in quanto la mia immaginazione mi ci persuade, o in quanto qualche altra causa fa sì che sia così, concluderò sempre la stessa cosa. E ciò che ho qui sottolineato riguardo alla cera, si può applicare a tutte le altre cose che mi sono esteriori e che si trovano fuori di me. Ora, se la nozione o la conoscenza della cera sembra essere più chiara e più distinta dopo che essa è stata scoperta - non solo per mezzo della vista o del tatto, ma anche per mezzo di molte altre cause -, con quanta maggiore evidenza, distinzione e lucidità devo conoscere me stesso, dato che tutte le ragioni che servono a conoscere e a concepire la natura della cera, o di qualche altro corpo, provano molto più facilmente ed evidentemente la natura del mio spirito! E si trovano ancora così tante altre cose nello spirito stesso che possono contribuire al chiarimento della sua natura, che quelle che dipendono dal corpo, come queste, non meritano quasi di essere numerate.

Ma, infine, eccomi tornato inconsapevolmente dove volevo. Infatti, poiché mi è adesso noto che, propriamente parlando, noi concepiamo i corpi solo per mezzo della facoltà di capire che è in noi e affatto per mezzo dell'immaginazione o dei sensi, e che noi non li conosciamo in quanto li vediamo, o li tocchiamo, ma soltanto in quanto li concepiamo per mezzo del pensiero, so in modo evidente che non vi è nulla che mi sia più facile da conoscere del mio spirito. Ma, poiché è pressoché impossibile disfarsi così prontamente di una vecchia opinione, sarà bene che io mi soffermi qui un po', affinché, grazie al protrarsi della mia meditazione, io imprima più profondamente nella mia memoria questa nuova conoscenza.

## TERZA MEDITAZIONE

### DI DIO E DELLA SUA ESISTENZA

Ora chiuderò gli occhi, mi tapperò le orecchie, distoglierò tutti i miei sensi, persino cancellerò dal mio pensiero tutte le immagini delle cose corporee o, almeno, poiché ciò si può fare appena, le reputerò vane e false. E intrattenendomi così solo su me stesso, e considerando la mia interiorità, cercherò di rendermi a poco a poco più noto a me stesso e più familiare. Sono una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, nega, conosce poche cose, ne ignora molte, ama, odia, vuole, non vuole, immagina anche e sente. Infatti, come ho già prima sottolineato, benché le cose che sento e che immagino non siano forse niente affatto fuori di me e in loro stesse, nondimeno sono certo che questi modi di pensare, che chiamo sentimenti e immaginazioni, anche solo per il fatto che sono modi di pensare, risiedono e si trovano certamente in me.

E in quello che ho appena detto credo di avere riportato tutto ciò che so veramente o, almeno, tutto ciò che fino a questo punto ho notato di sapere. Adesso considererò più esattamente se può essere che non si trovino affatto in me altre conoscenze che io non abbia ancora scorte. Sono certo di essere una cosa che pensa, ma non so dunque anche ciò che si richiede per rendermi certo di qualcosa? In questa prima conoscenza si trova solo una percezione chiara e distinta di ciò che io conosco, la quale, in verità, non sarebbe sufficiente a garantirmi che essa è vera, se mai capitasse che una cosa che concepivo altrettanto chiaramente e distintamente si scoprisse essere falsa. E pertanto mi sembra che già posso stabilire come regola generale che tutte le cose che concepiamo molto chiaramente e distintamente sono tutte vere.

Tuttavia prima d'ora ho accolto e ammesso come certissime e assai manifeste parecchie cose che, nondimeno ho riconosciuto essere dubbie e incerte in seguito. Cosa erano dunque quelle cose? Erano la terra, il cielo, gli astri e tutte le altre cose che percepivo per mezzo dei miei sensi. Ora, cos'è che concepivo chiaramente e distintamente in esse? Certamente nient'altro se non che le idee o i pensieri di quelle cose si presentavano alla mia mente. E ancora, adesso, non nego che quelle idee non si trovino in me. Ma vi era ancora un'altra cosa che garantivo e che, a causa dell'abitudine che avevo di crederla, pensavo di scorgere molto chiaramente, benché in verità non la scorgessi affatto, cioè che vi erano cose fuori di me, donde procedevano quelle idee e alle quali esse erano affatto simili. Ed era in questo che mi sbagliavo, oppure, se forse giudicavo secondo verità, non era nessuna conoscenza che io avessi, che fosse causa di verità del mio giudizio.

Ma, quando consideravo qualcosa di semplicissimo e di facilissimo inerente l'aritmetica o la geometria, per esempio che il due e il tre uniti insieme producono il numero cinque, e altre cose simili, non le concepivo almeno in modo abbastanza chiaro da garantire che fossero vere? Certamente, se ho in seguito ritenuto che si poteva dubitare di tali cose, non è stato altro che perché mi veniva in mente che forse un qualche Dio aveva potuto darmi una simile natura, che mi facesse sbagliare persino riguardo alle cose che mi sembrano più manifeste. Ma tutte le volte che questa opinione, che ho prima concepito della sovrana potenza di un Dio, si presenta al mio pensiero, sono costretto a confessare che per lui è facile, se lo vuole, fare in modo che io mi inganni, persino riguardo le cose che credo di conoscere con grande evidenza. E al contrario, tutte le volte che mi rivolgo alle cose che penso di concepire molto chiaramente, sono da esse talmente persuaso che da solo mi lascio trasportare da queste parole: "Chi mi potrà ingannare, se nessuno potrà mai fare in modo che io non sia niente nel momento in cui io penserò di essere qualcosa, o che un giorno sia vero che io non sia mai stato, essendo ora vero che io sono, o meglio che due più tre non fa né più né meno che cinque, o cose simili, che vedo chiaramente che non possono essere in nessun altro modo se non come le concepisco io? E certamente, poiché non ho alcun motivo di credere che vi sia un qualche Dio che sia ingannatore e sebbene non abbia ancora considerato i motivi che provano che vi è un Dio, il motivo del dubbio, che dipende solamente da questa opinione, è molto lieve e, per così dire, metafisico. Ma, allo scopo di poterlo eliminare completamente, devo esaminare se vi è un Dio, non appena se ne presenterà l'occasione. E, se trovo che ve n'è uno, devo anche esaminare se può essere ingannatore. Infatti, senza la conoscenza di queste due verità, non vedo come io possa mai essere certo di qualcosa. E affinché io possa avere occasione di esaminare ciò senza interrompere l'ordine di meditazione che mi sono proposto, che è di passare per gradi dalle nozioni che troverò per prime nella mia mente a quelle che vi potrò trovare dopo, bisogna che qui io divida tutti i miei pensieri in alcuni generi e che consideri in quali generi vi è propriamente verità o errore.

Tra i miei pensieri alcuni sono come le immagini delle cose, ed è a quelle sole che si conviene il nome di idee in modo proprio, come quando mi figuro un uomo, o una chimera, o il cielo, o un angelo, o Dio stesso. Altri, oltre a ciò, hanno qualche altra forma: così, quando voglio, temo, affermo o nego, allora cer-

tamente concepisco qualcosa come soggetto dell'azione del mio spirito, ma aggiungo anche qualcosa d'altro, per mezzo di quest'azione, all'idea che ho di quella cosa. E - di questo genere di pensieri - gli uni sono chiamati volontà o affezioni, gli altri giudizi.

Adesso, per quanto concerne le idee, se le si considera solamente per se stesse, e non le si paragona affatto a nessun'altra cosa, esse possono, correttamente parlando, essere false. Infatti, sia che io immagini una capra o una chimera, non è meno vero che io immagini l'una o l'altra. Non bisogna neppure temere che si possa trovare falsità nelle affezioni o volontà. Infatti, benché io possa desiderare cose cattive, o che non sono mai esistite, tuttavia non è per questo meno vero che io le desidero. Così non restano altro che i soli giudizi, nei quali devo scrupolosamente badare di non sbagliarmi affatto. Ora, l'errore principale e più comune che vi si possa trovare consiste nel fatto che io reputo che le idee che sono in me sono simili o conformi a cose che sono fuori di me. Infatti, certamente, se io considerassi solo le idee come certi modi o maniere del mio pensiero, senza volerle paragonare a qualcosa d'altro di esterno, esse mi potrebbero appena dare occasione di fallire.

Ora, di queste idee, le une mi sembrano essere nate con me, le altre mi sembrano essere estranee e venire da fuori, e altre ancora essere fatte e inventate da me stesso. Infatti, mi sembra che io non tragga altrove la mia facoltà di concepire in generale cos'è un uomo, una cosa, una verità o un pensiero, se non dalla mia propria natura. Me se adesso sento un rumore, se vedo il sole, se sento caldo, finora ho reputato che questi sentimenti procedevano da cose che esistono fuori di me. E infine mi sembra che le sirene, gli ippogrifi e altre simili chimere sono invenzioni della mia mente. Ma forse mi posso anche convincere che tutte queste idee sono del tipo di quelle che chiamo estranee, e che vengono da fuori, o meglio, che tutte sono nate con me, o meglio, che sono state fatte tutte da me stesso. Infatti, non ho ancora affatto chiaramente scoperto la loro vera origine.

E ciò che devo principalmente fare a questo punto, è considerare, riguardo le idee che mi sembrano venire da oggetti che sono fuori di me, quali sono i motivi che mi obbligano a crederle simili a tali oggetti. Il primo di questi motivi è che mi sembra che ciò mi sia insegnato dalla natura. E il secondo è che esperimento in me stesso che tali idee non dipendono affatto dalla mia volontà. Infatti, sovente esse mi si presentano mio malgrado, come adesso, sia che io lo voglia, sia che io non lo voglia; sento caldo, e, per questo motivo, mi convinco che tale sentimento, o meglio, tale idea del caldo sia prodotta in me da una cosa diversa da me, cioè dal calore del fuoco presso il quale mi trovo. E non vedo nulla che mi sembri più ragionevole che il ritenere che questa cosa estranea invii e imprima in me la sua somiglianza piuttosto che qualsiasi altra cosa.

Adesso bisogna che io veda se questi motivi sono abbastanza forti e convincenti. Quando dico che mi sembra che ciò mi sia insegnato dalla natura, intendo soltanto, per mezzo della parola "natura", una certa inclinazione che mi porta a credere tale cosa, e non una luce naturale che mi faccia sapere che essa è vera. Ora, queste due cose differiscono assai tra loro. Infatti, non saprei mettere in dubbio niente di quello che la luce naturale mi fa vedere che è vero, come pure essa m'ha sinora fatto vedere che, da ciò che dubitavo, potevo concludere che ero. E non ho in me nessun'altra facoltà o potere per distinguere il vero dal falso, che mi possa insegnare che quello che tale luce mi mostra come vero non lo sia, e alla quale mi possa altrettanto affidare che a questa. Ma, per quanto concerne le inclinazioni che pure mi sembrano essermi naturali, ho spesso notato, quando si è trattato di scegliere tra le virtù e i vizi, che esse non mi hanno portato meno verso male che verso il bene. È per questa ragione che non ho motivo di seguirle, neanche per quanto riguarda il vero e il falso.

E per quanto concerne l'altro motivo, cioè che tali idee devono venire da altrove, poiché non dipendono dalla mia volontà, non trovo neanche questo convincente. Infatti, proprio come le inclinazioni, di cui ho appena parlato, esse si trovano in me, nonostante non sempre concordino con la mia volontà, così come vi è forse in me una facoltà o un potere atto a produrre tali idee senza l'aiuto di nessuna cosa esterna, sebbene tale facoltà non mi sia ancora nota. Come, in effetti, mi è finora sempre sembrato che, mentre dormo, le idee si formino in me senza l'ausilio degli oggetti che esse rappresentano.

E infine, anche se io concordassi sul fatto che esse sono causate da quegli oggetti, non è una conseguenza necessaria che esse debbano essere simili a loro. Al contrario, ho notato spesso in molti esempi che vi era una grande differenza tra l'oggetto e la sua idea. Come, per esempio, trovo nella mia mente due idee completamente diverse del sole: una trae la sua origine dai sensi e deve essere posta nel genere di quelle che ho detto sopra che vengono da fuori. In base ad essa il sole mi sembra estrema-



mente piccolo. L'altra è presa dalle motivazioni astronomiche, cioè da alcune nozioni nate con me, o infine è formata da me stesso in un qualche modo in base al quale mi sembra più grande di tutta la terra di molte volte. Di certo, queste due idee che concepisco del sole non possono essere entrambe simili allo stesso sole, e la ragione mi fa credere che quella che viene immediatamente dalla sua apparenza è quella che gli è più dissimile.

Tutto ciò mi fa sapere abbastanza che, non attraverso un giudizio certo o premeditato, ma soltanto con un impulso cieco e temerario, ho creduto fino a questo momento che vi fossero cose fuori di me, e diverse dal mio essere, le quali, per mezzo dei miei organi di senso, o per qualche altro mezzo che possa esistere, inviavano in me le loro idee o le loro immagini e vi imprimevano le proprie fattezze.

Ma si presenta ancora un'altra via per ricercare se, tra le cose di cui ho in me le idee, ve ne siano alcune che esistono fuori di me. E cioè, se tali idee sono prese soltanto come modi di pensare, non riconosco tra di esse alcuna differenza o disuguaglianza e tutte sembrano procedere da me allo stesso modo. Ma, considerandole come immagini, di cui le une rappresentano una cosa e le altre un'altra, è evidente che esse sono assai diverse le une dalle altre. Infatti, in effetti, quelle che mi raffigurano delle sostanze sono senza dubbio qualcosa in più e contengono in sé (per così dire) più realtà oggettiva, cioè partecipano per mezzo di rappresentazione a più gradi dell'essere o della perfezione di quelle che mi raffigurano soltanto modi o accidenti. Per di più, quella per mezzo della quale concepisco un Dio sovrano, eterno, infinito, immutabile, onnisciente, onnipotente e Creatore universale di tutte le cose che sono fuori di lui, quella, dico, ha certamente in sé più realtà oggettiva di quelle per mezzo delle quali mi vengono raffigurate le sostanze finite.

Adesso è manifesto per mezzo della luce naturale che vi deve essere almeno altrettanta realtà nella causa efficiente e totale che nel suo effetto. Infatti, donde può l'effetto trarre la propria realtà, se non dalla causa? E come potrebbe tale causa comunicargliela, se essa non l'avesse in sé? Da ciò consegue che, non soltanto il niente non saprebbe produrre nessuna cosa, ma anche che ciò che è più perfetto, cioè contiene in sé più realtà, non può essere la conseguenza o dipendente dal meno perfetto. E questa verità non è chiara ed evidente soltanto negli effetti che hanno quella realtà che i filosofi chiamano attuale o formale, ma anche nelle idee ove si considera solamente la verità che essi definiscono oggettiva. Per esempio, la pietra che non è ancora affatto stata, non solo non può cominciare a essere ora, se essa non è prodotta da una cosa che possieda in sé formalmente, o eminentemente, tutto ciò che entra nella composizione della pietra, cioè che contenga in sé le stesse cose o altre più eccellenti di quelle che sono nella pietra. E il calore non può essere prodotto in un soggetto che prima ne era privo, se non attraverso una cosa che sia di un ordine, di un grado o di un genere almeno altrettanto perfetto del calore, e così altri. Ma ancora, oltre a ciò, l'idea del calore, o della pietra, non può essere in me, se essa non vi è stata messa per mezzo di qualche causa, che contenga in sé almeno altrettanta realtà di quanta ne concepisco nel calore o nella pietra. Infatti, benché quella causa non trasmetta nella mia idea nulla della sua realtà attuale o formale, non si deve per questo motivo immaginarsi che tale causa debba essere meno reale. Ma si deve sapere che essendo ogni idea un'opera dello spirito, la sua natura è tale che essa non richiede per sé nessun'altra realtà formale che quella che essa riceve e prende in prestito dal mio pensiero, di cui essa è soltanto un modo, cioè una maniera di pensare. Ora, affinché un'idea contenga una tale realtà oggettiva piuttosto che un'altra, essa deve senza dubbio riceverla da qualche causa, nella quale si trovi almeno tanta realtà formale quanta realtà oggettiva contiene tale idea. Infatti se noi supponiamo che nell'idea si trovi qualcosa che non si trova nella sua causa, bisogna dunque che essa la riceva dal niente. Ma, per quanto imperfetto sia questo modo d'essere, per il quale una cosa è oggettivamente o tramite rappresentazione nell'intelletto per mezzo della sua idea, certamente non si può nondimeno dire che quel modo e quella maniera non siano niente, né di conseguenza dire che tale idea tragga la propria origine dal niente.

Non devo neppure dubitare che, poiché la realtà che io considero in tali idee è solamente oggettiva, non sia necessario che la realtà sia formalmente nelle cause delle mie idee, né pensare che basti che tale realtà si trovi oggettivamente nelle loro cause. Infatti, proprio come questa maniera d'essere oggettivamente appartiene alle idee, per la loro propria natura, allo stesso modo anche la maniera o il modo d'essere formalmente appartiene alle cause di queste idee (per lo meno alle prime e principali) per la loro propria natura. E benché possa capitare che un'idea ne faccia nascere un'altra, tuttavia ciò non può accadere all'infinito, ma bisogna alla fine pervenire a una prima idea, che si trova in tali idee solo oggettivamente o tramite rappresentazione, la cui causa sia come un modello o un originale, nel quale tutta la realtà o perfezione sia formalmente e in effetti contenuta. Di modo che la luce naturale mi fa sapere evidentemente che le idee in me sono come quadri, o immagini che, per la verità, possono facilmente decadere dalla perfezione delle cose dalle quali esse sono tratte, ma che non potranno mai contenere niente di più grande o di più perfetto.



E tanto più lungamente e scrupolosamente esamino tutte queste cose, tanto più chiaramente e distintamente riconosco che sono vere. Ma cosa concluderò infine da tutto ciò? Bisogna sapere che se la realtà oggettiva di alcune mie idee è tale che io riconosco chiaramente che essa non è affatto in me, né formalmente, né eminentemente e che, di conseguenza, non posso essere io stesso la causa, da ciò consegue necessariamente che io non sono solo al mondo, ma che vi è ancora qualcos'altro che esiste e che è la causa di tale idea. Mentre, se non si trova nulla in me di tale idea, non avrò alcun argomento che mi possa convincere e rendere certo dell'esistenza di nessun'altra cosa che me stesso. Infatti li ho tutti ricercati scrupolosamente e non ne ho potuto trovare nessun altro fino ad adesso.

Ora, tra queste idee, oltre a quella che mi raffigura a me stesso, che non presenta qui alcuna difficoltà, ve n'è un'altra che mi raffigura un Dio, altre cose corporee e inanimate, altre angeli, altre animali e infine altre che mi raffigurano uomini simili a me.

Ma per quanto riguarda le idee che mi raffigurano altri uomini, o animali, o angeli, capisco facilmente che esse possono essere formate dal miscuglio e dalla composizione delle altre idee che ho delle cose corporee e di Dio, sebbene fuori di me non vi fossero affatto altri uomini al mondo, né animali, né angeli.

E per quanto concerne le idee delle cose corporee, non vi riconosco nulla di così grande né di così eccellente, che non mi sembri poter venire da me stesso. Infatti, se io le considero più da vicino e se le esamino nello stesso modo in cui ieri esaminavo l'idea della cera, trovo che in esse vi siano soltanto pochissime cose che io concepisca chiaramente e distintamente, e che esse sono: la grandezza o meglio l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità, la figura che è formata dai limiti e dai confini di tale estensione, la situazione che i corpi raffigurati diversamente mantengono tra loro e il movimento o il cambiamento di tale situazione. Ad essi posso aggiungere la sostanza, la durata e il numero. Quanto alle altre cose, come la luce, i colori, i suoni, gli odori, i sapori, il caldo, il freddo e le altre qualità che vanno sotto il tatto, esse si trovano nel mio pensiero con tanta oscurità e confusione che ignoro persino se esse siano vere o false o solo apparenti, cioè se le idee che io concepisco di tali qualità, siano in effetti le idee di cose reali, oppure se esse mi raffigurano solo esseri chimerici, che non possono esistere. Infatti, sebbene io abbia prima sottolineato che si può trovare la falsità vera e formale solo nei giudizi, nondimeno si può trovare una certa falsità materiale nelle idee, in quanto esse rappresentano ciò che non è affatto come se fosse qualcosa. Per esempio, le idee che ho del freddo e del caldo sono così poco chiare e distinte che per mezzo loro non posso discernere se il freddo sia solo una privazione del caldo, o il caldo una privazione del freddo, o meglio se l'una e l'altra cosa siano qualità reali o se esse non lo siano. E poiché, essendo le idee come delle immagini, non ve ne può essere nessuna che non sembri raffigurarci qualcosa, se è vero quel che si dice che il freddo non sia altro che una privazione del caldo, l'idea che me lo raffigura come qualcosa di reale e di positivo, non sarà chiamata falsa a sproposito, e lo stesso per quanto concerne altre idee simili, cui non è certo necessario che io attribuisca altri autori che me stesso.

Infatti, se esse sono false, cioè se rappresentano cose che non sono affatto, la luce naturale mi fa sapere che esse procedono dal niente, cioè che esse sono in me solo perché alla mia natura, che non è del tutto perfetta, manca qualcosa. E se tali idee sono vere, nondimeno, dato che esse mi mostrano così poca realtà che non posso neppure distinguere chiaramente la cosa rappresentata dal non essere, non vedo alcuna ragione per cui esse non possano essere prodotte da me stesso e per cui io non possa esserne l'autore.

Quanto alle idee chiare e distinte che ho delle cose corporee, ve ne sono alcune - come quella che ho della sostanza, della durata, del numero e di altre cose simili - che sembra che io abbia potuto ricavare dall'idea che ho di me stesso. Infatti, quando penso che la pietra è una sostanza, o meglio una cosa che da sé è capace di esistere, e che io sono una sostanza, per quanto io capisca bene che sono una cosa non estesa che pensa, e che, al contrario, la pietra è una cosa estesa che non pensa affatto, e che anzi, tra questi due concetti si trova una notevole differenza, tuttavia essi sembrano assomigliarsi in quanto rappresentano delle sostanze. Allo stesso modo, quando penso che io sono adesso, e che mi ricordo oltre a ciò di essere stato in passato, e che concepisco parecchi pensieri diversi di cui conosco il numero, allora acquisisco in me le idee della durata e del numero, le quali, in seguito, potrò trasferire a tutte le altre cose che vorrò. Per quanto concerne le altre qualità di cui sono composte le idee delle cose corporee, cioè l'estensione, la figura, la situazione e il cambiamento di luogo, è vero che esse non sono affatto in me formalmente, poiché io sono solo una cosa che pensa, ma dato che sono soltanto alcuni modi della sostanza, e sono come gli abiti sotto i quali la sostanza corporea ci appare, e poiché anch'io stesso sono una sostanza, sembra che esse possano essere contenute in me eminentemente.

Pertanto, non resta che la sola idea di Dio, nella quale bisogna considerare se vi è qualcosa che non abbia potuto venire da me stesso. Col nome di Dio intendo una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente e dalla quale io stesso e tutte le altre cose che sono (se è vero che ve ne siano che esistono) sono state create o prodotte. Ora, tali vantaggi sono così grandi ed eminenti che, più li considero attentamente, meno mi convinco che l'idea che ne ho possa trarre origine da me solo. E, conseguentemente, bisogna necessariamente concludere, da tutto ciò che ho detto finora, che Dio esiste.

Infatti, sebbene l'idea della sostanza sia in me, per il fatto stesso che io sono una sostanza, nondimeno non avrei l'idea di una sostanza infinita, io che sono un essere finito, se essa non fosse stata messa in me da qualche sostanza che fosse veramente infinita.

E non devo immaginare di non concepire l'infinito per mezzo di un'idea vera, ma solo per mezzo della negazione di ciò che è finito, così come comprendo il riposo e le tenebre per mezzo della negazione del movimento e della luce. Poiché al contrario vedo in modo manifesto che si trova più realtà nella sostanza infinita che in quella finita, e pertanto che, in qualche modo, ho in me primariamente la nozione di infinito anziché quella del finito, cioè di Dio, anziché di me stesso. Infatti, come sarebbe possibile poter sapere che dubito e desidero, cioè che mi manca qualcosa e che non sono del tutto perfetto, se non avessi in me l'idea di un essere più perfetto del mio, paragonandomi al quale io conosca i difetti della mia natura?

E non si può dire che forse questa idea di Dio è materialmente falsa, e che, di conseguenza, la posso ricavare dal niente, cioè che essa può essere in me a causa del difetto che ho, come ho detto prima delle idee del caldo e del freddo, e di altre cose simili. Infatti, al contrario, essendo quest'idea chiarissima e distintissima, e contenendo essa in sé più realtà oggettiva di tutte le altre, non ve n'è alcuna che sia di per sé più vera, né che possa essere meno sospettata d'errore e di falsità. L'idea, io dico, di questo essere sovranamente perfetto e infinito, è interamente vera. Infatti, sebbene si possa forse fingere che un tale essere non esista affatto, non si può tuttavia fingere che la sua idea non mi raffiguri nulla di reale, come ho poc'anzi detto dell'idea del freddo. Questa stessa idea è anche chiarissima e distintissima, poiché tutto ciò che la mia mente concepisce chiaramente e distintamente di reale e vero e che contiene in sé una qualche perfezione, è contenuto e racchiuso tutto intero in questa idea. Questo non cessa d'essere vero, sebbene io non comprenda l'infinito, e neppure se si trovano in Dio un'infinità di cose che io non posso capire, né forse raggiungere in nessun modo col pensiero. Infatti è proprio della natura dell'infinito, che la mia natura, che è finita e limitata, non lo possa comprendere. Basta che io capisca bene questo, e che reputi che tutte le cose che capisco chiaramente - nelle quali io so che vi è una qualche perfezione - e forse anche un'infinità d'altre che ignoro, sono in Dio formalmente o eminentemente, affinché l'idea che ne ho sia la più vera, la più chiara e la più distinta tra tutte quelle che sono nella mia mente.

Ma può anche darsi che io sia qualcosa di più di quanto immagino e che tutte le perfezioni che attribuisco alla natura di un Dio siano in qualche modo in me in potenza, benché non si manifestino ancora e non appaiano affatto attraverso le loro azioni. In effetti già esperimento come la mia conoscenza aumenti e si perfezioni poco a poco, e non vedo nulla che le possa impedire di aumentare sempre più, all'infinito. Poi, essendo così accresciuta e perfezionata, non vedo nulla che mi impedisca di acquisire per mezzo suo tutte le altre perfezioni della natura divina. E infine, sembra che la potenza che ho per acquisire tali perfezioni, se è in me, può essere capace di imprimervi e di introdurvi le loro idee.

Tuttavia, osservando da vicino, riconosco che ciò non può essere. Infatti, per prima cosa, sebbene sia vero che la mia conoscenza acquisisce tutti i giorni nuovi gradi di perfezione, e che vi sono nella mia natura molte cose in potenza, che non vi sono ancora attualmente, tuttavia tutti questi vantaggi non appartengono e non si avvicinano in alcun modo all'idea che ho della Divinità, nella quale non si trova niente solo in potenza, ma tutto vi è attualmente ed effettivamente. E non è pure un argomento infallibile e certissimo dell'imperfezione nella mia conoscenza, il fatto che essa si accresca poco a poco e aumenti per gradi? Inoltre, anche se la mia conoscenza aumentasse sempre più, nondimeno cesso di pensare che essa non saprebbe essere attualmente infinita, poiché essa non arriverà mai a un grado di perfezione così alto, da non essere capace ancora di acquisire un maggiore accrescimento. Ma io concepisco Dio come attualmente infinito e a un grado così alto che non si può aggiungere niente alla sovrana perfezione che egli possiede. E infine capisco benissimo che l'essere oggettivo di un'idea non può essere prodotto da un essere che esiste soltanto in potenza, il quale - per l'esattezza - non è niente, ma solo da un essere formale o attuale.

E certamente non vedo niente, in tutto ciò che ho appena detto, che non sia facile da conoscere con la luce naturale per tutti coloro che vorranno pensarci scrupolosamente. Ma, quando allento un po' la mia

attenzione, la mia mente, trovandosi oscurata e come accecata dalle immagini delle cose sensibili, non si ricorda facilmente del motivo per cui l'idea che ho di un essere più perfetto del mio debba necessariamente essere stata messa in me da un essere che sia effettivamente più perfetto.

Perciò, a questo punto voglio passare oltre e prendere in considerazione se io stesso, che ho questa idea di Dio, potrei esistere nel caso in cui non vi fosse affatto un Dio. E chiedo, da chi trarrei la mia esistenza? Forse da me stesso, o dai miei genitori, oppure da qualche altra causa meno perfetta di Dio. Infatti non si può immaginare nulla di più perfetto e neppure di uguale a lui.

Ora, se fossi indipendente da tutto, e se fossi io stesso l'autore del mio essere, certamente non dubiterei di niente, non concepirei più desideri e, infine, non mi mancherebbe alcuna perfezione. Infatti, mi sarei donato tutte quelle di cui ho in me un'idea, e così io sarei Dio. E non mi devo affatto immaginare che le cose che mi mancano sono forse più difficili da acquisire di quelle di cui sono già in possesso. Al contrario, infatti, è certissimo che è stato molto più difficile che io, cioè una cosa o una sostanza che pensa, sia uscito dal nulla, di quel che non sarebbe acquisire le luci e le conoscenze di diverse cose che ignoro e che non sono altro che accidenti di questa sostanza. E così, senza difficoltà, se io stesso mi fossi dato quel più di cui ho appena detto, cioè se fossi l'autore della mia nascita e della mia esistenza, non mi sarei privato almeno delle cose che sono di più facile acquisizione, cioè di molte conoscenze delle quali la mia natura è priva. Non mi sarei privato neanche di nessuna delle cose che sono contenute nell'idea che io concepisco di Dio, perché non ve n'è alcuna che mi sembri di più difficile acquisizione. E, se ve ne fosse qualcuna, certamente mi parrebbe tale (supposto che provenissero da me tutte le altre cose che possiedo), poiché sperimenterei che la mia potenza in esse si limiterebbe e non sarebbe capace di arrivarvi.

E anche se io potessi supporre che sono forse sempre stato come sono ora, non saprei per questo evitare la forza di tale ragionamento, e non cesserei di riconoscere che è necessario che Dio sia l'autore della mia esistenza. Infatti, tutto il tempo della mia vita può essere diviso in un'infinità di parti, ciascuna delle quali non dipende in alcun modo dalle altre. E così, dal fatto che sono esistito poco fa, non consegue che io debba esistere adesso, a meno che in questo momento qualche causa non mi produca e non mi crei, per così dire, di nuovo, cioè non mi conservi. In effetti, è ben chiaro ed evidente (a tutti coloro che considereranno con attenzione la natura del tempo), che una sostanza per essere conservata in tutti i momenti che dura, ha bisogno dello stesso potere e della stessa azione che sarebbero necessari a produrla e a crearla nuovamente, come se essa non esistesse ancora. Di modo che la luce naturale ci mostra chiaramente che la conservazione e la creazione non differiscono che riguardo al nostro modo di pensare, e non effettivamente.

Bisogna dunque soltanto che io qui interroghi me stesso per sapere se possiedo qualche potere e qualche virtù, che sia capace di fare in modo che io, che adesso sono, sia ancora in futuro. Infatti, poiché sono solo una cosa che pensa (o almeno poiché fin qui si tratta ancora precisamente solo di quella parte di me stesso), se una tale potenza risiedesse in me, certamente dovrei almeno pensarla e averne conoscenza. Ma io non ne sento alcuna in me e da ciò conosco con evidenza che dipendo da qualche essere diverso da me.

Ma potrebbe anche essere che quell'essere, dal quale io dipendo, non sia ciò che io chiamo Dio, e che io sia prodotto o dai miei genitori o da qualche altra causa meno perfetta di lui? Non può essere così. Infatti, come ho già detto prima, è assai evidente che deve esserci almeno altrettanta verità nella causa che nel suo effetto. Pertanto, poiché io sono una cosa che pensa e ho in me un'idea di Dio, qualunque sia infine la causa che si attribuisce alla mia natura, bisogna necessariamente ammettere che essa debba essere analogamente una cosa che pensa, e possedere in sé l'idea di tutte le perfezioni che io attribuisco alla natura divina. Poi, si può di nuovo ricercare se tale causa tragga la propria origine e la propria esistenza da se stessa o da qualcosa d'altro. Infatti, se essa la trae da se stessa, ne consegue che essa stessa deve essere Dio, per i motivi che ho sinora addotto, poiché, avendo la virtù di essere ed esistere da se stessa, essa deve pure avere senza dubbio il potere di possedere attualmente tutte le perfezioni delle quali essa concepisce le idee, cioè tutte quelle che io concepisco che siano in Dio.

Se invece essa trae la propria esistenza da qualche altra causa, e non da se stessa, si chiederà di nuovo, per lo stesso motivo, riguardo a questa seconda causa, se essa è tale per se stessa o per mezzo di altri, finché - di grado in grado - non si pervenga infine a una causa ultima che si scoprirà essere Dio. Ed è assai manifesto che in ciò non vi può essere infinitamente un progresso, dato che qui non si tratta tanto della causa che mi ha prodotto in passato, quanto di quella che mi conserva al presente.

Non si può neppure fingere che, forse, parecchie cause insieme abbiano in parte concorso alla mia produzione, e che dall'una io abbia ricevuto l'idea di una delle perfezioni che attribuisco a Dio e da un'altra l'idea di qualche altra perfezione, in modo che tutte tali perfezioni siano davvero da qualche parte nell'Universo, ma non si trovino tutte unite e assemblate in una sola che sia Dio. Infatti, al contrario, l'unità, la semplicità o l'inseparabilità di tutte le cose che sono in Dio, è una delle principali perfezioni che io concepisco che siano in lui. E certamente l'idea di questa unità e di tale assemblaggio di tutte le perfezioni di Dio non ha potuto essere messa in me da nessuna causa di cui io non abbia anche ricevuto le idee di tutte le altre perfezioni. Infatti essa non può avermele fatte comprendere tutte insieme, unite e inseparabili, senza - al tempo stesso - aver fatto in modo che io sapessi ciò che esse erano e senza che io le conoscessi tutte in qualche modo.

Per quanto riguarda i miei genitori, dai quali sembra che io sia nato, sebbene tutto ciò che io ne ho sempre potuto credere sia vero, ciò non fa tuttavia che siano loro a conservarmi, né che mi abbiano fatto e prodotto in quanto cosa pensante, poiché essi hanno soltanto messo qualche disposizione in questa materia, in cui ritengo che io, cioè il mio spirito, che solo ora considero come me stesso, mi trovo. E pertanto qui non può esservi alcuna difficoltà riguardo a loro, ma bisogna necessariamente concludere che l'esistenza di Dio è dimostrata in modo molto evidente dal solo fatto che io esisto e dal fatto che l'idea di un essere sovranamente perfetto (cioè Dio) è in me.

Mi resta soltanto da esaminare in quale modo io abbia acquisito tale idea. Infatti, non l'ho ricevuta dai sensi e mai mi si è offerta contro la mia aspettativa, come fanno le idee delle cose sensibili, quando tali cose si presentano o sembrano presentarsi agli organi esterni dei miei sensi. Essa non è neppure una pura produzione o invenzione della mia mente. Infatti, non è in mio potere di diminuirvi o di aggiungervi niente. E - di conseguenza - non resta nient'altro da dire, se non che - come l'idea di me stesso - essa è nata ed è prodotta con me da quando sono stato creato.

E certamente non dobbiamo trovare strano che Dio, creandomi, abbia messo in me questa idea perché sia come il marchio dell'operaio impresso sulla sua opera. E non è neppure necessario che tale marchio sia qualcosa di diverso da quest'opera stessa. Ma dal fatto solo che Dio m'ha creato, è assai credibile che mi abbia in qualche modo prodotto a sua immagine e somiglianza, e che io concepisca tale somiglianza (in cui si trova contenuta l'idea di Dio) per mezzo della stessa facoltà attraverso cui concepisco me stesso. Cioè, quando rifletto su me stesso, non solo capisco che sono una cosa imperfetta, incompleta e dipendente da altri, che tende e che aspira incessantemente a qualcosa di migliore e di più grande di quanto io non sia, ma - allo stesso tempo - capisco anche che colui dal quale dipendo possiede in sé tutte quelle grandi cose cui io aspiro e delle quali trovo in me le idee, non in modo indefinito o solo in potenza, ma che egli ne gode effettivamente, attualmente e infinitamente e perciò è Dio. Tutta la forza dell'argomentazione che ho usato qui per provare l'esistenza di Dio consiste nel fatto che io riconosco che non sarebbe possibile che la mia natura fosse tale quale è, cioè che io avessi in me l'idea di un Dio, se Dio non esistesse veramente. Cioè quello stesso Dio, dico, di cui l'idea è in me, che possiede tutte quelle alte perfezioni delle quali la nostra mente può pure avere qualche idea, senza pertanto comprenderle tutte, che non è soggetto ad alcun difetto e che non ha niente di tutte le cose che denotano qualche imperfezione. Donde è abbastanza evidente che egli non può essere ingannatore, poiché la luce naturale ci insegna che l'inganno dipende necessariamente da qualche difetto.

Ma prima che io esami ciò più accuratamente e passi alla considerazione di altre verità che da questo si possono raccogliere, mi sembra proprio a proposito che io mi fermi un po' a contemplare questo Dio perfettissimo, a soppesarne i meravigliosi attributi, a considerare, ammirare e adorare l'incomparabile bellezza di quella luce immensa, almeno fintanto che la forza della mia mente, che ne resta in qualche modo abbagliata, me lo potrà permettere. Infatti, come la fede ci insegna che la sovrana felicità dell'altra vita non consiste altro che in tale contemplazione della divina Maestà, così noi esploreremo sin d'ora che una simile meditazione, benché incomparabilmente meno perfetta, ci fa godere della più grande contentezza che siamo capaci di percepire in questa vita.

## QUARTA MEDITAZIONE

### DEL VERO E DEL FALSO

Nei giorni scorsi, mi sono talmente abituato a staccare il mio spirito dai sensi, e ho notato in modo così esatto che vi sono pochissime cose - riguardanti le cose materiali - che si conoscono con certezza, che ve ne sono molte di più che ci sono note riguardo allo spirito, e ancora di più riguardo Dio stesso, che ora distoglierò senza alcuna difficoltà i miei pensieri dalla considerazione delle cose sensibili o immaginabili, per rivolgerli a quelle che, essendo svincolate da qualsiasi materia, sono puramente intellegibili. e certamente l'idea che ho dello spirito umano, nella misura in cui è una cosa pensante, non estesa in lunghezza, larghezza e profondità, e non partecipante a nulla di quanto appartiene al corpo, è incomparabilmente più distinta dell'idea di qualsiasi cosa corporale. E quando considero il fatto che dubito, cioè che sono una cosa incompleta e dipendente, l'idea di un essere completo e indipendente, cioè di Dio, si presenta alla mia mente con grande distinzione e chiarezza. E solo dal fatto che tale idea si trovi in me, o meglio che io sia o esista, io che possiedo tale idea, concludo in modo così evidente che Dio esiste, e che la mia esistenza dipende interamente da lui in tutti i momenti della mia vita, che non penso che la mente umana possa conoscere nulla con maggiore evidenza e certezza. E già mi sembra di scoprire un cammino che ci condurrà da questa contemplazione del vero Dio (in cui sono racchiusi tutti i tesori della scienza e della saggezza) alla conoscenza delle altre cose dell'Universo.

Infatti, per prima cosa, riconosco che è impossibile che egli mi inganni mai, poiché in qualsiasi frode o inganno si trova una sorta di imperfezione. E anche se sembra che poter ingannare sia un segno di sottigliezza o di potere, tuttavia voler ingannare testimonia senza dubbio debolezza o malizia e, pertanto, ciò non può trovarsi in Dio. Inoltre esperimento in me stesso una certa potenza nel giudicare, la quale - senza dubbio - ho ricevuto da Dio, come pure tutto il resto delle cose che possiedo. E siccome egli non vuole ingannarmi, è certo che non me l'ha data tale che io possa fallire, quando ne userò come si deve.

E non resterebbe alcun dubbio riguardo a questa verità, se non se ne potesse, sembra, ricavare questa conseguenza, che così dunque io non mi sono mai sbagliato. Infatti, se ho da Dio tutto ciò che possiedo, e se non mi ha affatto dato quel potere per fallire, mi sembra che io non dovrei mai ingannarmi.

E, in verità, quando penso solo a Dio, non scopro in me nessuna causa di errore o di falsità. Ma poi, tornando a me, l'esperienza mi fa sapere che - non di meno - io sono soggetto a un'infinità di errori, ricercando più da vicino la causa dei quali, noto che non solo si presenta ai miei pensieri un'idea reale e positiva di Dio, o meglio di un essere sovranamente perfetto, ma anche, per così dire, una certa idea negativa del niente, cioè di ciò che è infinitamente lungi da ogni sorta di perfezione. Io sono come nel mezzo tra Dio e il niente, cioè posto in tal modo tra il sovrano essere ed il non-essere, che - in verità - non si trova in me nulla che mi possa condurre nell'errore, in quanto un essere sovrano mi ha prodotto, ma che, se mi considero come partecipante in qualche modo al niente o al non-essere, cioè in quanto non sono io stesso l'essere sovrano, mi trovo esposto a un'infinità di mancanze, di modo che non mi devo stupire se mi sbaglio. Così riconosco che l'errore, in quanto tale, non è qualcosa di reale che dipende da Dio, ma che è soltanto un difetto e, pertanto, che io per fallire non ho bisogno di un potere che mi sia donato da Dio a questo specifico scopo, ma che capita che io mi sbagli, poiché il potere che Dio mi ha dato per discernere il vero dal falso non è in me infinito.

Tuttavia ciò non mi soddisfa ancora. Infatti, l'errore non è una pura negazione, cioè non è il semplice difetto o la mancanza di una perfezione che non mi è affatto dovuta, ma è piuttosto una privazione di una conoscenza che mi sembra dovrei possedere. E considerando la natura di Dio, non mi sembra possibile che egli mi abbia dato una facoltà che sia imperfetta nel suo genere, cioè che manchi di una perfezione che gli sia dovuta. Infatti, se è vero che più l'artigiano è esperto, più le opere che escono dalle sue mani sono perfette e compiute, quale essere ci immagineremmo essere stato prodotto da quel sovrano Creatore di tutte le cose, che non sia perfetto e interamente realizzato in tutte le sue parti? E certamente non vi è affatto dubbio che Dio non abbia potuto crearmi in modo tale che io non mi potessi mai sbagliare, ed è anche certo che egli vuole sempre ciò che è meglio. Mi è dunque più vantaggioso fallire o non fallire affatto?

Considerando ciò con più attenzione, dapprima mi viene in mente che non devo affatto stupirmi se la mia intelligenza non è in grado di comprendere perché Dio fa ciò che fa, e così io non ho alcun motivo di dubitare della sua esistenza, dato che forse vedo per esperienza molte altre cose, senza poter compren-

dere né per quale motivo né come Dio le abbia prodotte. Infatti, sapendo già che la mia natura è estremamente debole e limitata e - al contrario - che quella di Dio è immensa, incomprendibile e infinita, non faccio più fatica nel riconoscere che vi sono un'infinità di cose nella sua potenza, le cui cause oltrepassano la portata della mia mente. E questa sola ragione è sufficiente a convincermi che tutto questo genere di cause, che si è soliti derivare dal fine, non è di alcun utilizzo nelle cose fisiche o naturali. Infatti, non mi sembra che io possa - senza timore - ricercare e intraprendere di scoprire i fini impenetrabili di Dio.

Per di più mi viene ancora in mente che non si deve considerare una sola creatura separatamente, quando si ricerca riguardo alla perfezione delle opere di Dio, ma, generalmente, tutte le creature insieme. Infatti, la medesima cosa che potrebbe forse sembrare assai imperfetta per un qualche motivo, se fosse da sola, viene reputata assai perfetta nella sua natura, se viene considerata come una parte di tutto questo Universo. E sebbene, dopo che mi sono proposto di dubitare di tutte le cose, io abbia conosciuto certamente solo la mia esistenza e quella di Dio, così tuttavia, dopo che ho riconosciuto l'infinita potenza di Dio, non saprei negare che egli non abbia prodotto molte altre cose, o almeno che egli non possa produrne, in modo che io esista e sia posto nel mondo come facente parte dell'universalità di tutti gli esseri.

Come conseguenza di questo, osservandomi più da vicino, e considerando quali sono i miei errori, (i quali soli testimoniano che vi è in me dell'imperfezione), trovo che essi dipendono dal concorso di due cause, cioè: la facoltà di conoscere che è in me e la facoltà di scegliere, o meglio il mio libero arbitrio, quindi il mio intelletto e insieme la mia volontà. Infatti, con l'intelletto soltanto non garantisco né nego niente, ma concepisco solo le idee delle cose, che posso garantire o negare. Ora, considerandolo così precisamente, si può dire che in esso non si trova mai alcun errore, a patto che si consideri la parola "errore" nel suo giusto significato. E sebbene nel mondo vi siano forse un'infinità di cose, delle quali non ho alcuna idea nel mio intelletto, non si può per questo dire che esso sia privo di tali idee, come di qualcosa che sia dovuto alla sua natura, ma soltanto che esso non le ha. Perché in effetti non vi è alcuna ragione che possa provare che Dio abbia dovuto darmi una facoltà di conoscere più grande e più ampia di quella che mi ha dato e, per quanto abile e sapiente operaio io me lo rappresenti, non devo per questo pensare che egli abbia dovuto mettere in ciascuna delle sue opere tutte le perfezioni che può mettere in alcune di esse. Non posso neppure lamentarmi che Dio non mi abbia dato un libero arbitrio o una volontà abbastanza ampia e perfetta, dato che in effetti la sperimento come così vaga ed estesa da non essere contenuta in alcun limite. E ciò che mi sembra assai notevole a questo riguardo è che, di tutte le altre cose che sono in me, non ve n'è alcuna così perfetta ed estesa che io non riconosca che essa potrebbe essere ancora più grande e più perfetta. Infatti, per esempio, se considero la facoltà di concepire che è in me, trovo che essa è di ben poca estensione e assai limitata, e nello stesso tempo, mi rappresento l'idea di un'altra facoltà molto più ampia e anche infinita. E, solo per il fatto stesso che posso rappresentarmi la sua idea, riconosco senza difficoltà che essa appartiene alla natura di Dio. Nello stesso modo, se esamino la memoria o l'immaginazione o qualche altra facoltà, non ne trovo nessuna che in me non sia piccolissima e limitata, e che in Dio non sia immensa e infinita. Non vi è che la sola volontà che sperimento essere in me così grande, da non concepire affatto l'idea di nessun'altra più ampia ed estesa. In questo modo è principalmente essa che mi fa capire che io porto in me l'immagine e la somiglianza di Dio. Infatti, sebbene la volontà sia incomparabilmente più grande in Dio che in me, sia a motivo della conoscenza e della potenza, che in essa si trovano unite rendendola più ferma e più efficace, sia a motivo dell'oggetto, poiché essa si rivolge e si estende infinitamente a più cose, essa non mi sembra tuttavia più grande, se la considero formalmente e precisamente in se stessa. Infatti la volontà consiste soltanto nel fatto che noi possiamo fare o non fare una cosa (cioè affermare o negare, perseguire o evitare), o piuttosto soltanto nel fatto che, per affermare o negare, perseguire o evitare le cose che l'intelletto ci propone, agiamo in modo tale che non sentiamo affatto che alcuna forza esteriore ci costringa a fare ciò. Infatti, affinché io sia libero, non è necessario che mi sia indifferente lo scegliere l'uno o l'altro dei due contrari, ma - piuttosto - quanto più mi rivolgo verso l'uno, sia che io sappia che in esso si trovano il bene e il vero in modo evidente, sia che Dio disponga così l'interno del mio pensiero, tanto più liberamente lo scelgo e l'abbraccio. E certamente la grazia divina e la conoscenza naturale, ben lungi dal diminuire la mia libertà, l'aumentano invece, e la rafforzano. In questo modo questa indifferenza che sento, quando non sono affatto spinto dal peso di nessuna ragione verso un lato piuttosto che verso un altro, è il grado più basso della libertà, e sembra anzi più un difetto della conoscenza che una perfezione della mia volontà. Se io infatti sapessi sempre con chiarezza ciò che è vero e ciò che è buono, non sarei mai in difficoltà del deliberare quale giudizio e quale scelta devo fare e sarei così completamente libero, senza mai essere indifferente.

In base a tutto questo riconosco che la facoltà di volere, che ho ricevuto da Dio, non è affatto la causa dei miei errori, poiché essa è vastissima e perfettissima nel suo genere, né lo è la facoltà di capire o di



concepire, poiché - concependo solo per mezzo di quella facoltà che Dio mi ha dato per concepire - tutto ciò che concepisco, senza dubbio lo concepisco come si deve, e non è possibile che in ciò io mi sbagli. Donde nascono dunque i miei errori? Bisogna sapere che, per il solo fatto che la volontà è molto più vasta ed estesa dell'intelletto, io non la contengo entro gli stessi limiti, ma la estendo pure alle cose che non comprendo; e siccome essa è di per sé indifferente a tali cose, si smarrisce molto facilmente e sceglie il male al posto del bene, o il falso per il vero. Questo fa sì che io mi sbagli e pecchi.

Per esempio, esaminando nei giorni scorsi se esistesse qualcosa al mondo, e venendo a sapere che, per il solo fatto che esaminavo tale questione, ne conseguiva in modo evidente che io stesso esistevo, non potei impedirmi di ritenere che una cosa da me concepita così chiaramente fosse vera, senza che fossi forzato da nessuna causa esterna, ma soltanto perché una grande inclinazione della mia volontà era conseguita dalla grande chiarezza che si trovava nel mio intelletto. E io mi sono disposto a credere con tanta maggiore libertà quanta minore era la mia indifferenza. Al contrario, attualmente non solo so che io esisto, in quanto sono qualcosa che pensa, ma alla mia mente si presenta anche una certa idea della natura corporale. Ciò fa sì che io abbia dubbi riguardo al fatto se questa natura che pensa, che è in me, o piuttosto per mezzo della quale io sono ciò che sono, sia diversa da quella natura corporale, o meglio se tutte e due non siano altro che la stessa cosa. E qui suppongo di non conoscere ancora alcun motivo che mi convinca dell'una piuttosto che dell'altra ipotesi, donde ne consegue che io sono totalmente indifferente a negare, o a garantire, o meglio, persino ad astenermi dal dare alcun giudizio.

E tale indifferenza non soltanto si estende alle cose di cui l'intelletto non ha nessuna conoscenza, ma - in generale - anche a tutte quelle che esso non scopre con una perfetta chiarezza, nel momento in cui la volontà delibera a riguardo. Infatti, per quanto probabili siano le congetture che mi rendono incline a giudicare qualcosa, la sola coscienza che ho che siano solo congetture, e non motivazioni certe e indubitabili, basta a darmi l'occasione di affermare il contrario. Tutto questo l'ho sufficientemente sperimentato nei giorni scorsi, quando ho posto come falso tutto ciò che precedentemente avevo considerato verissimo, per il solo fatto che ho notato che se ne poteva in qualche modo dubitare.

Ora, se mi astengo dal dare il mio giudizio su una cosa, quando non la conosco con sufficiente chiarezza e distinzione, è evidente che uso il mio giudizio molto bene, e che non sono affatto ingannato. Ma se mi determino a negarla, o a garantirla, allora non mi servo più come dovrei del mio libero arbitrio. E se do per certo ciò che non è vero, è evidente che mi sbaglio, e anche se giudicassi secondo verità, ciò capiterebbe solo per caso, e non per questo smetterei di fallire e di usare male il mio libero arbitrio. Infatti, la luce naturale ci insegna che la conoscenza dell'intelletto deve sempre precedere la determinazione della volontà. Ed è in questo cattivo uso del libero arbitrio che si trova la privazione che costituisce la forma dell'errore. La privazione, dico, si trova nell'atto, in quanto essa procede da me. Ma essa non si trova nella potenza che ho ricevuto da Dio, né nell'atto, in quanto essa dipende da lui.

Non ho infatti di certo nessun motivo di lamentarmi, per il fatto che Dio non mi ha dato un'intelligenza più capace, o una luce naturale più grande di quella che mi viene da Lui, poiché in effetti è caratteristico dell'intelletto finito di non comprendere un'infinità di cose, e tipico di un intelletto creato di essere finito. Ma ho tutta l'intenzione di rendergli grazie per il fatto che, non avendomi mai dovuto niente, non di meno mi ha dato tutto il poco di perfezione che è in me, e sono ben lungi dal concepire sentimenti tanto ingiusti come l'immaginare che egli mi abbia tolto o trattenuto ingiustamente le altre perfezioni che non mi ha dato.

Non ho neppure intenzione di lamentarmi per il fatto che egli mi ha dato una volontà più estesa rispetto all'intelletto, poiché - consistendo la volontà in una sola cosa, ed essendo il suo soggetto indivisibile - sembra che la sua natura sia tale che non le si possa togliere nulla senza distruggerla. E certamente, più essa è grande, più devo ringraziare la bontà di colui che me l'ha data.

E infine, non devo neppure lamentarmi del fatto che Dio concorra con me a formare gli atti di tale volontà, cioè i giudizi nei quali mi sbaglio, perché quegli atti sono totalmente veri e assolutamente buoni, in quanto dipendono da Dio. E in qualche modo vi è una maggiore perfezione nella mia natura per il fatto che posso formare quei giudizi, di quanta ve ne sarebbe se non lo potessi fare. Riguardo alla privazione, in cui soltanto consiste il motivo formale dell'errore e del peccato, essa non ha bisogno di alcun concorso da parte di Dio, poiché non è una cosa o un essere e se la riconduciamo a Dio come alla sua causa, essa non deve essere chiamata "privazione", ma solo "negazione", secondo il significato che viene dato a queste parole dagli scolastici. Infatti, effettivamente, non è un'imperfezione di Dio, l'avermi dato la libertà di dare il mio giudizio, o di non darlo, su cose di cui egli non ha posto nel mio intelletto una cono-

scienza chiara e distinta. Ma, senza dubbio, vi è in me un'imperfezione per il fatto che io non faccio buon uso di tale libertà, e poiché temerariamente do il mio giudizio su cose che capisco solo in modo oscuro e confuso. Non di meno, vedo che è stato facile per Dio fare in modo che non mi sbagliassi mai, pur restando libero e con una conoscenza limitata, dando cioè al mio intelletto un'intelligenza chiara e distinta di tutte le cose riguardo le quali dovessi mai deliberare, o anche solo con l'incidere così profondamente nella mia memoria la risoluzione di non giudicare mai nessuna cosa senza averla capita chiaramente e distintamente, in modo che non la potessi mai dimenticare. E sottolineo bene che, considerandomi totalmente solo, come se fossi solo al mondo, sarei stato molto più perfetto di quanto sono, se Dio mi avesse creato in modo che non fallissi mai. Non posso però negare che non vi sia in qualche modo una maggiore perfezione in tutto l'Universo, proprio perché alcune delle sue parti non sono esenti da difetti, di quanta ve ne sarebbe se tutte loro fossero simili. E non ho alcun diritto di lamentarmi se Dio, avendomi messo al mondo, non ha voluto mettermi al rango delle cose più nobili e più perfette.

Ho anche intenzione di accontentarmi del fatto che, sebbene egli non mi abbia dato la virtù di non fallire mai, con il primo mezzo che ho dichiarato sopra, che dipende da una chiara ed evidente conoscenza di tutte le cose di cui posso deliberare, ha almeno lasciato in mio potere l'altro mezzo, quello della possibilità di essere fermamente risoluto a non dare mai il mio giudizio sulle cose la cui verità non mi sia nota in modo chiaro. Infatti, sebbene io noti nella mia natura la debolezza di non potere rivolgere continuamente il mio spirito al medesimo pensiero, posso - tuttavia - attraverso un'attenta e sovente reiterata meditazione, imprimermelo nella memoria tanto fortemente da non dimenticarmene mai, tutte le volte che ne avessi bisogno, e di acquisire in tal modo l'abitudine a non fallire mai.

E poiché proprio in questo consiste la maggiore e principale perfezione dell'uomo, ritengo, avendo scoperto la causa delle falsità e degli errori, di non aver guadagnato poco attraverso questa Meditazione. E certamente non vi può essere altra causa che quella che ho spiegato. Infatti, non può essere che io mi sbagli, ogni volta che trattengo a tal punto la mia volontà entro i limiti della mia conoscenza, tanto che essa giudica solo le cose che le sono rappresentate chiaramente e distintamente dall'intelletto. Ogni concetto chiaro e distinto è infatti senza dubbio qualcosa di reale e di positivo, e pertanto non può trarre le proprie origini dal niente, ma deve necessariamente avere in Dio il proprio autore che, essendo sovraneamente perfetto, non può essere causa di alcun errore. Conseguentemente, bisogna concludere che un tale concetto o un tale giudizio è vero. Oggi del resto non ho soltanto appreso ciò che devo evitare per non fallire più, ma anche ciò che devo fare per giungere alla conoscenza della verità. Infatti vi perverrò certamente se concentrerò sufficientemente la mia attenzione su tutte le cose che capirò perfettamente, e se le separerò dalle altre che comprendo solo in modo confuso ed oscuro. E di questo, d'ora in avanti, mi curerò scrupolosamente.

## QUINTA MEDITAZIONE

### DELL'ESSENZA DELLE COSE MATERIALI; E, DI NUOVO, DI DIO E DELLA SUA ESISTENZA

Mi restano molte altre cose da esaminare, riguardo agli attributi di Dio e alla sua natura, cioè quella del mio spirito, ma ne riprenderò la ricerca un'altra volta, forse. Adesso (dopo avere sottolineato ciò che bisogna fare o evitare per giungere alla conoscenza della verità), ciò che devo fare principalmente, è cercare di uscire da tutti i dubbi in cui sono caduto, sbarazzarmene e vedere se non si può conoscere niente riguardo le cose materiali.

Ma prima che esamini se vi sono simili cose esistenti fuori di me, devo considerare le loro idee, in quanto esse sono nel mio pensiero, e vedere quali sono distinte e quali sono confuse.

In primo luogo, immagino distintamente quella quantità che i filosofi chiamano volgarmente la "quantità continua", ovvero l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità, che vi è in tale quantità, o piuttosto nella cosa cui la si attribuisce. Inoltre, posso enumerare in essa più parti diverse e attribuire a ciascuna di esse ogni sorta di grandezza, forma, situazione e movimento. E infine posso assegnare a ognuno di tali movimenti ogni sorta di durata.

E non conosco queste cose con distinzione soltanto quando le considero in generale, ma anche, per poco che vi applichi la mia attenzione, concepisco un'infinità di particolarità che riguardano i numeri, le forme, i movimenti, e altre cose simili, la cui verità appare con tanta evidenza e si accorda così bene alla mia natura, che quando inizio a scoprirle non mi sembra di apprendere niente di nuovo, ma mi sembra piuttosto di ricordarmi qualcosa che già sapevo in precedenza, cioè mi sembra di percepire cose che già erano nella mia mente, benché ancora non avessi rivolto ad esse i miei pensieri.

E quello che qui riscontro di più notevole, è che trovo in me un'infinità di idee di cose certe, che non possono essere considerate un puro niente, anche se forse esse non hanno alcuna esistenza al di fuori dei miei pensieri, e che non sono inventate da me, anche se io sono libero di pensarle o di non pensarle. Esse invece hanno la loro natura vera e immutabile. Come, per esempio, quando immagino un triangolo: se anche non vi fosse e non vi sia mai stata una tale figura in nessun luogo del mondo al di fuori dei miei pensieri, non cessa tuttavia di esserci una certa natura, o forma, o essenza determinata da tale figura, la quale è immutabile ed eterna, che io non ho affatto inventato e che non dipende in alcun modo dal mio spirito. Ciò appare dal fatto che si possono dimostrare diverse proprietà di tale triangolo, come che i tre angoli sono uguali a due retti, e che l'angolo maggiore è sotteso dal lato maggiore, e altre simili, le quali adesso, che io lo voglia o che io non lo voglia, riconosco essere in esso in modo chiarissimo ed evidentissimo, anche se quando, per la prima volta, mi sono immaginato un triangolo, non vi abbia pensato in alcun modo. E pertanto non si può dire che io abbia finto o inventato tali proprietà.

E forse qui posso obiettare che tale idea del triangolo mi è venuta in mente attraverso i miei sensi, perché ho visto a volte dei corpi di forma triangolare. Ma posso formare nella mia mente un'infinità di altre figure, delle quali non si può avere il minimo sospetto che mi siano mai capitate sotto i sensi, e io non cesso tuttavia di potere dimostrare diverse proprietà riguardanti la loro natura, nello stesso modo in cui dimostro quelle inerenti al triangolo, le quali devono certamente essere tutte vere, poiché io le concepisco chiaramente. E pertanto esse sono qualcosa e non un puro niente. Infatti è evidentissimo che tutto ciò che è vero è qualcosa e ho già dimostrato ampiamente prima come tutte le cose che conosco chiaramente e distintamente siano vere. E anche se non l'avessi dimostrato, tuttavia la natura del mio spirito è tale che non mi potrei impedire di reputarle vere, fintanto che le concepisco chiaramente e distintamente. E mi ricordo che, anche quando ero ancora fortemente legato agli oggetti sensibili, contavo tra le verità più costanti quelle che concepivo chiaramente e distintamente in merito alle forme, ai numeri e ad altre cose che appartengono all'aritmetica e alla geometria.

Ora, se dal solo fatto che posso ricavare dai miei pensieri l'idea di qualcosa, consegue che tutto ciò che riconosco appartenere chiaramente e distintamente a tale cosa gli appartiene effettivamente, da ciò non posso ricavare un'argomentazione e una prova dimostrante l'esistenza di Dio? È certo che la sua idea, cioè l'idea di un essere sovranamente perfetto, non è meno presente in me dell'idea di una figura o di un numero qualsiasi. E io so che un'esistenza attuale ed eterna appartiene alla sua natura in modo non meno chiaro e distinto, della maniera in cui so che tutto ciò che posso dimostrare di una figura o di

un numero, appartiene effettivamente alla natura di tale figura o di tale numero. E pertanto, se anche tutto ciò che ho concluso nelle precedenti Meditazioni non fosse affatto vero, l'esistenza di Dio deve passare nella mia mente almeno come altrettanto certa di quanto ho reputato certe fino a qui tutte le verità della matematica, le quali riguardano soltanto i numeri e le figure.

Ciò inizialmente non sembra completamente manifesto, ma sembra avere qualche somiglianza di sofisma. Infatti, essendo abituato a distinguere l'esistenza dall'essenza in tutte le altre cose, mi convinco facilmente del fatto che l'esistenza può essere separata dall'essenza di Dio e che così si può concepire Dio come non esistente in modo attuale. Ma, non di meno, quando ci penso con più attenzione, scopro con evidenza che l'esistenza non può essere separata dall'essenza di Dio più di quanto non lo possa dall'essenza di un triangolo piano l'eguaglianza dell'ampiezza dei suoi tre angoli alla somma dell'ampiezza di due retti, o l'idea della valle dall'idea di una montagna. In tal modo che non vi è meno ripugnanza nel concepire un Dio (cioè un essere sovranamente perfetto) al quale manchi l'esistenza (cioè al quale manchi una perfezione) di quanta ve ne sia nel concepire una montagna che non abbia una vallata.

Ma sebbene in realtà io non possa concepire un Dio senza esistenza, più di una montagna senza valle, tuttavia, come dal solo fatto che concepisco una montagna non ne consegue che vi sia alcuna montagna al mondo, allo stesso modo, sebbene io concepisca Dio con l'esistenza, sembra che non per questo ne consegua che ve ne sia alcuno che esista. Infatti, il mio pensiero non impone nessuna necessità alle cose, e come posso benissimo immaginare un cavallo alato, sebbene non ve ne sia alcuno che abbia ali, allo stesso modo potrei forse attribuire l'esistenza a Dio, sebbene non vi fosse alcun Dio che esistesse.

C'è un sofisma nascosto sotto l'apparenza di questa obiezione. Infatti, dal fatto che non posso concepire una montagna senza valle, non consegue che vi sia alcuna montagna al mondo, né alcuna valle, ma soltanto che la montagna e la valle, sia che esistano, sia che non esistano, non si possono in alcun modo separare l'una dall'altra. Mentre, dal solo fatto che non posso concepire Dio senza l'esistenza, ne consegue che l'esistenza è inseparabile da lui, e pertanto che egli esiste effettivamente. Non che il mio pensiero possa far sì che sia così, o che possa imporre alle cose qualche necessità, ma - al contrario - la necessità della cosa stessa, cioè dell'esistenza di Dio, determina il mio pensiero a concepirla in tale modo. Infatti, non fa parte della mia libertà concepire un Dio senza esistenza (cioè un essere sovranamente perfetto senza una sovrana perfezione), mentre sono libero di immaginare un cavallo senza o con le ali.

Qui non dobbiamo dire che in verità sia necessario che io ammetta che Dio esiste, dopo che ho supposto che egli possiede ogni sorta di perfezione, poiché l'esistenza è una perfezione, ma che - in effetti - la mia prima supposizione non era necessaria, come pure non è affatto necessario pensare che tutte le figure con quattro lati si possano iscrivere in un cerchio. Ma, supponendo che io abbia un simile pensiero, sono costretto ad ammettere che il rombo si può iscrivere in un cerchio, poiché è una figura con quattro lati, e così sarò costretto ad ammettere una cosa falsa. Non bisogna affatto, dico, sostenere ciò: infatti, anche se non è necessario che io cada in alcuna idea di Dio, non di meno tutte le volte che mi capita di pensare a un essere primo e sovrano e di ricavare, per così dire, la sua idea dal tesoro della mia mente, è necessario che io gli attribuisca ogni sorta di perfezione, anche se io non giungo a enumerarle tutte e ad applicare la mia attenzione a ognuna di esse in particolare. E tale necessità è sufficiente a farmi concludere (dopo che ho riconosciuto che l'esistenza è una perfezione) che questo essere primo e sovrano esiste veramente. Nello stesso modo non è necessario che io immagini un triangolo, ma tutte le volte che voglio considerare una figura piana composta solo da tre angoli, è assolutamente necessario che io le attribuisca tutte le cose che servono a concludere che i suoi tre angoli non sono maggiori di due retti, sebbene io forse non consideri in quel momento questo requisito in particolare. Ma quando esaminiamo quali figure possano essere iscritte in un cerchio, non è in alcun modo necessario che io pensi che tutte le figure con quattro lati siano comprese in questo numero. Al contrario, non posso nemmeno fingere che ciò sia, fin quando vorrò accettare tra i miei pensieri solo quanto posso concepire chiaramente e distintamente. E, di conseguenza, vi è una grande differenza tra le supposizioni false, come questa, e le idee vere che sono nate con me, di cui la prima e principale è quella di Dio. Infatti, effettivamente, io riconosco in più modi che tale idea non è affatto qualcosa di finto o di inventato, unicamente dipendente dal mio pensare, ma che è l'immagine di una natura vera e immutabile. In primo luogo, per il motivo che saprei concepire solo Dio, tra gli esseri alla cui essenza appartenga l'esistenza con necessità. Poi, anche perché non mi è possibile concepire due o più Dei nello stesso modo. E, posto che adesso ve ne sia uno che esiste, vedo chiaramente che è necessario che egli sia esistito prima di qualsiasi eternità e che egli esista eternamente in futuro. E infine, poiché io conosco un'infinità di altre cose in Dio, delle quali non posso né togliere né cambiare nulla.

Del resto, di qualsiasi prova o argomentazione io mi serva, bisogna sempre che torni allo stesso punto, e cioè al fatto che solo le cose che io concepisco chiaramente e distintamente hanno la forza di convincermi completamente. E sebbene tra le cose che concepisco in questo modo, ve ne siano in verità alcune conosciute chiaramente da tutti, e anche altre che si rivelano soltanto a coloro che le considerano più da vicino e che le esaminano più esattamente, tuttavia, dopo che esse sono state scoperte una volta, esse non sono considerate meno certe delle altre. Come, per esempio, in ogni triangolo rettangolo: sebbene non sembri inizialmente così evidente che il quadrato della base è uguale al quadrato degli altri due lati, come invece è evidente che tale base è opposta all'angolo maggiore, non di meno, dopo che ciò è stato riconosciuto una volta, si è altrettanto convinti della verità dell'uno come dell'altro teorema. E, per quanto riguarda Dio, certamente, se la mia mente non fosse prevenuta a causa di alcuni pregiudizi, e se il mio pensiero non si trovasse distratto dalla continua presenza di immagini di cose sensibili, non vi sarebbe niente che io non conosceri più facilmente di lui. Infatti, vi è forse qualcosa di più chiaro e di più manifesto del pensiero che vi è un Dio, cioè un essere sovrano e perfetto, nella cui idea è compresa l'esistenza necessaria o eterna e che, conseguentemente, esiste?

E sebbene per ben concepire questa verità io abbia bisogno di una grande applicazione dello spirito, tuttavia, attualmente, non solo ne sono sicuro come di tutto ciò che mi sembra più certo, ma - oltre a questo - noto che la certezza di tutte le altre cose dipende da lei in modo così assoluto, che senza tale conoscenza è impossibile potere mai sapere niente in modo perfetto.

Sebbene infatti io sia di una tale natura che, dal momento stesso in cui capisco una cosa molto chiaramente e molto distintamente, sono naturalmente portato a crederla vera, nondimeno, dato che sono anche di una tale natura che non posso tenere lo spirito sempre fisso sulla stessa cosa, e che spesso mi ricordo di avere giudicato una cosa come vera, senza considerare i motivi che mi hanno obbligato a considerarla tale, può capitare che nel frattempo mi si presentino altri motivi, che mi facciano facilmente cambiare opinione, se ignorassi che vi fosse un Dio. E così non avrei mai una scienza vera e certa di nessuna cosa che esista, ma solo opinioni vaghe e incostanti. Come, per esempio, quando considero la natura del triangolo, so in modo evidente, io che sono un po' esperto di geometria, che i suoi tre angoli sono eguali a due angoli retti, e non mi è possibile non crederlo nel momento in cui applico il mio pensiero a tale dimostrazione. Ma, non appena io lo distolgo, benché mi ricordi di aver compreso quel concetto chiaramente, tuttavia può capitare facilmente che io dubiti della sua verità, se ignoro che vi è un Dio.

Posso infatti persuadermi d'essere stato fatto dalla natura in modo tale da potermi sbagliare facilmente, persino riguardo le cose che credo di capire con maggiore evidenza e certezza, visto soprattutto che mi ricordo d'aver spesso ritenuto vere e certe molte cose, che poi altri motivi mi hanno condotto a giudicare assolutamente false.

Ma dopo che ho riconosciuto che c'è un Dio, dato che nel frattempo ho anche ammesso che tutte le cose dipendono da lui, e che egli non è affatto ingannatore, e di conseguenza ho ritenuto che tutto ciò che concepisco chiaramente e distintamente non può non essere vero, non mi si può portare nessuna motivazione contraria, che me lo faccia mai mettere in dubbio, visto che mi ricordo di averlo compreso chiaramente e distintamente, anche se non penso più ai motivi per i quali ho ritenuto che tutto questo fosse vero. E così ne ricavo una scienza vera e certa. E questa stessa scienza si estende anche a tutte le altre cose che ricordo di avere dimostrato in passato, come pure si estende alle verità della geometria e ad altre simili. Cosa infatti mi si può obiettare per obbligarmi a metterle in dubbio? Mi si dirà che la mia natura è tale che io sono fortemente soggetto a sbagliarmi? Ma già so di non potermi sbagliare nei giudizi di cui conosco chiaramente le motivazioni. Mi si dirà che in passato ho ritenuto vere e certe molte cose che in seguito ho riconosciuto essere false? Ma non avevo conosciuto chiaramente e distintamente nessuna di tali cose e, non sapendo ancora affatto la regola attraverso la quale mi garantisco la verità, fui portato a crederle grazie a motivi che poi ho riconosciuto come meno forti di quanto me li fossi allora immaginati. Cosa mi si potrà allora obiettare ancora? Forse che dormo (come io stesso m'ero obiettato in precedenza), o meglio che tutti i pensieri che ho ora non sono più veri dei sogni che ci immaginiamo mentre dormiamo? Ma quand'anche dormissi, tutto ciò che si presenta alla mia mente con evidenza è assolutamente vero.

E così riconosco assai chiaramente che la certezza e la verità di qualsiasi scienza dipendono solo dalla conoscenza del vero Dio, di modo che prima che io lo conoscessi, non potevo sapere perfettamente nessun'altra cosa. E adesso che lo conosco ho mezzo di acquisire una scienza perfetta in merito a un'infinità di cose, non soltanto in merito a quelle che sono in lui, ma anche a quelle che appartengono alla natura corporale, in quanto essa può servire da oggetto alle dimostrazioni dei geometri, i quali non si curano affatto della sua esistenza.

## SESTA MEDITAZIONE

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

Ora non mi resta che esaminare se vi siano cose materiali. Certamente, almeno, so già che ve ne possono essere, in quanto le si considera oggetto di dimostrazioni geometriche, visto che in questo modo io le concepisco molto chiaramente e distintamente. Non vi è infatti alcun dubbio che Dio abbia il potere di produrre tutte le cose che io sono in grado di concepire con distinzione, e ho ritenuto che gli fosse impossibile fare qualcosa solo qualora trovasse una contraddizione nel poterla concepire bene. Inoltre, la facoltà di immaginazione che è in me e della quale, per esperienza, vedo che mi servo quando mi applico alla considerazione di cose materiali, è in grado di persuadermi della loro esistenza. Quando infatti considero con attenzione ciò che l'immaginazione è, scopro che essa non è altro che una certa applicazione della facoltà conoscitiva al corpo che le è intimamente presente e pertanto che esiste.

E per rendere ciò assai manifesto, sottolineo in primo luogo la differenza che c'è tra l'immaginazione e il puro intelletto o concezione. Per esempio, quando immagino un triangolo, non lo concepisco solo in quanto figura composta e compresa entro tre linee, ma oltre a ciò considero quelle tre linee come presenti grazie alla forza e all'applicazione interiore del mio spirito. Questo è ciò che propriamente chiamo "immaginare". Così, se voglio pensare a un chiliagono, in realtà so altrettanto bene che è una figura composta da mille lati, quanto so che un triangolo è una figura composta da solo tre lati. Ma non posso immaginare i mille lati di un chiliagono come invece immagino i tre del triangolo, né - per così dire - li posso guardare con gli occhi della mente, come se fossero presenti. E sebbene, seguendo la consuetudine che ho di servirmi sempre della mia immaginazione, quando penso alle cose corporali, capita che, concependo un chiliagono, mi raffiguri confusamente una figura, tuttavia è evidentissimo che tale figura non è affatto un chiliagono, poiché essa non differisce affatto da quella che mi raffigurerei se pensassi a un miriagono, o a qualche altra figura con molti lati. Ed essa non serve in nessun modo a scoprire le proprietà che fanno la differenza tra il chiliagono e gli altri poligoni. Se occorresse invece considerare un pentagono, è ben vero che posso concepire la sua figura altrettanto bene di quella di un chiliagono, senza ricorrere all'immaginazione, ma la posso pure immaginare applicando l'attenzione del mio spirito a ciascuno dei suoi cinque lati, oppure all'area complessiva o allo spazio che racchiudono. Così so chiaramente che ho bisogno di una particolare tensione di spirito per immaginare, della quale invece non mi servo per concepire. E questa particolare tensione mostra evidentemente la differenza che c'è tra l'immaginazione e l'intelletto o concezione pura.

Noto inoltre che tale facoltà immaginativa che è in me, non è in nessun modo necessaria alla mia natura o alla mia essenza (cioè all'essenza del mio spirito), in quanto differisce dalla facoltà concettuale. Anche se non l'avessi affatto, infatti, senza dubbio rimarrei lo stesso che sono ora. Da questo sembra che possiamo concludere che essa dipende da qualche cosa diversa da me. E capisco facilmente che, se esiste un corpo cui lo spirito sia congiunto e unito in modo tale che esso si possa applicare a considerarlo a suo piacimento, può essere che per suo mezzo esso immagini le cose corporali. Cosicché tale modo di pensare differisce dalla pura intellesione solo per il fatto che nell'atto concettuale la mente si rivolge a se stessa in qualche modo e considera alcune idee che ha in sé. Ma nell'atto immaginativo si rivolge al corpo e in esso considera qualcosa di conforme all'idea che essa si è fatta di lui o che ha ricevuto dai sensi. Elaboro facilmente l'idea che l'immaginazione possa realizzarsi così, se è vero che vi siano dei corpi, e poiché non posso trovare nessun'altra via per spiegare come essa si realizza, da ciò suppongo che probabilmente esistono dei corpi. Ma questo è solo probabile e - per quanto io esamini con cura ogni cosa - non scopro tuttavia di poter ricavare da questa idea distinta della natura corporea che ho nella mia immaginazione, alcuna argomentazione che porti necessariamente a concludere che esiste qualche corpo.

Ora, sono abituato a immaginare molte altre cose - anche se meno distintamente - oltre a tale natura corporea che è l'oggetto della geometria; per esempio i colori, i suoni, i sapori, il dolore e altre cose simili. E siccome percepisco molto meglio tali cose attraverso i sensi, per mezzo dei quali e della memoria esse sembrano essere pervenute fino alla mia immaginazione, credo che per esaminarle più comodamente sia opportuno che io esamini contemporaneamente cos'è il sentire, e che io veda se - dalle idee che ricevo nella mia mente attraverso tale modo di pensare, che chiamo "sentire" - posso ricavare una prova certa dell'esistenza delle cose corporali.



In primo luogo richiamerò alla memoria quali sono le cose che in precedenza ho ritenuto vere, poiché le avevo ricevute dai sensi, e sulle cui fondamenta si basava la mia convinzione. Poi esaminerò i motivi che, in seguito, mi hanno obbligato a metterle in dubbio. Infine considererò che cosa devo credere adesso.

In primo luogo dunque ho sentito di avere una testa, mani, piedi e tutte le altre membra di cui si compone questo corpo che consideravo come una parte di me stesso, o forse anche come il tutto. Inoltre ho sentito che tale corpo era posto tra molti altri, dai quali esso era in grado di ricevere diversi vantaggi e danni. Avvertivo quei vantaggi attraverso una certa sensazione di piacere o di voluttà e quei danni attraverso una sensazione di dolore. Oltre a quel piacere e a quel dolore sentivo in me anche la fame, la sete e altri simili appetiti, come pure certe inclinazioni corporali verso la gioia, la tristezza, la collera e altre simili passioni.

E al di fuori, oltre all'estensione, alle forme, ai movimenti dei corpi, notavo in essi durezza, calore e tutte le altre qualità che vanno sotto il tatto. Inoltre notavo luce, colori, odori, sapori e suoni la cui varietà mi dava modo di distinguere il cielo, la terra, il mare e - in generale - tutti gli altri corpi gli uni dagli altri. E certamente, considerando le idee di tutte queste qualità che si presentavano ai miei pensieri, e le quali sole io sentivo propriamente e immediatamente, non senza ragione credevo di sentire cose completamente diverse dal mio pensiero, cioè i corpi da cui provenivano tali idee. Esperimentavo infatti che esse si presentavano ai miei pensieri senza che fosse richiesto il mio consenso, di modo che io non potevo sentire alcun oggetto, per quanta volontà avessi, se non si trovava presente a un mio organo sensoriale. E non era affatto in mio potere di non sentirlo quando vi si trovava presente. E siccome le idee che ricevevo attraverso i sensi erano molto più vive, più espresse e - a modo loro - persino più distinte, di tutte quelle che potevo creare da me meditando, o di quelle che trovavo impresse nella mia memoria, sembrava che esse non potessero provenire dalla mia mente. In tal modo era necessario che esse fossero causate in me da qualcos'altro. Non avendo alcuna conoscenza di tali cose, oltre a quella che mi fornivano quelle stesse idee, mi poteva solo venire in mente che quelle cose fossero simili alle idee che esse causavano. E siccome mi ricordo pure che mi ero servito dei sensi piuttosto che della ragione, e che riconoscevo che le idee che formavo dentro di me non erano espresse come quelle che ricevevo attraverso i sensi, e anche che esse erano più spesso composte da parti rispetto a queste ultime, mi convincevo facilmente di non avere in mente nessuna idea che prima non fosse passata attraverso i miei sensi. Non senza ragione credevo che questo corpo (il quale chiamavo "mio" per un certo diritto particolare) mi appartenesse più propriamente e più strettamente di qualsiasi altro. In effetti non ne potevo infatti essere mai separato come dagli altri corpi.

Avvertivo in esso e per esso tutti i miei appetiti e tutti i miei desideri e infine ero toccato dalle sensazioni di piacere e di dolore nelle sue parti, e non nelle parti degli altri corpi che ne sono separati. Ma quando esaminavo il perché a una certa sensazione di dolore seguisse la tristezza dello spirito, e dalla sensazione di piacere nascesse la gioia, o meglio perché quella certa sensazione allo stomaco, che chiamo fame, ci fa venire voglia di mangiare, e la secchezza della gola ci fa venire voglia di bere, e così via, non sapevo darne nessun motivo, se non che la natura me l'aveva insegnato. Certamente non vi è, infatti, alcuna affinità, né alcun rapporto (almeno, che io possa comprendere) tra quella sensazione allo stomaco e il desiderio di mangiare, come non ne esiste tra la sensazione della cosa che causa dolore e il pensiero della tristezza che fa nascere tale sensazione. E - allo stesso modo - mi sembrava di avere imparato dalla natura tutte le altre cose che ritenevo riguardassero gli oggetti dei miei sensi, poiché notavo che i giudizi che ero solito dare di quegli oggetti si formavano in me prima che avessi il tempo di pesare e di considerare alcuni motivi che mi potessero obbligare a darli.

Ma, in seguito, parecchie esperienze hanno poco a poco rovinato tutta la fiducia che avevo dato ai sensi. Ho infatti più volte osservato che le torri, che da lontano mi erano sembrate rotonde, da vicino apparivano quadrate, e i colossi, innalzati sulle cime più alte di quelle torri, mi sembravano piccole statue, guardandole dal basso. Così, in un'infinità d'altri casi, ho trovato errori nei giudizi fondati non solo sui sensi esterni, ma anche su quelli interni. Vi è infatti cosa più intima o più interiore del dolore? E tuttavia in passato ho saputo da qualcuno cui erano state tagliate braccia e gambe, che talvolta sembrava loro di sentire ancora dolore nella parte che era stata tagliata loro. Ciò mi diede occasione di pensare che anch'io non potevo essere certo di avere male a una delle mie membra, per quanto sentissi dolore in essa. A tali motivi di dubbio, ne ho aggiunti dopo poco altri due ancora di carattere molto generale. Il primo è che io non ho mai creduto di sentire niente da sveglio che non potessi pure sentire a volte mentre dormivo. E siccome non credo che le cose che mi sembra di sentire dormendo provengano da oggetti fuori di me, non vedevo perché invece dovessi avere tale convinzione riguardo a quelle che mi sembra di sentire da sveglio. Il secondo è che, non conoscendo ancora, o piuttosto fingendo di non conoscere, l'autore del mio essere, non vedevo nulla che potesse impedire alla natura di avermi fatto tale da sbagliarmi persino nelle cose che mi sembravano più vere. E per quanto riguarda i motivi che prima d'ora mi avevano per-

suaso della verità delle cose sensibili, non avevo molte difficoltà a rispondervi. Poiché sembrava infatti che la natura mi portasse verso molte cose dalle quali la ragione mi distoglieva, non credevo di dover confidare molto nei suoi insegnamenti. E sebbene le idee che ricevo attraverso i sensi non dipendano dalla mia volontà, non pensavo che si dovesse per ciò concludere che esse provenissero da cose diverse da me, dato che forse si possono trovare in me delle facoltà - benché esse mi siano fino ad ora sconosciute - che ne siano la causa e che le producano.

Ma adesso che comincio a conoscermi meglio e a scoprire più chiaramente l'autore della mia origine, in verità non penso di dover ammettere temerariamente tutte le cose che i sensi sembrano insegnarci, ma non penso neanche di doverle mettere tutte in dubbio, senza eccezioni.

In primo luogo, siccome so che tutte le cose che concepisco in modo chiaro e distinto possono essere prodotte da Dio tali e quali a come le concepisco io, 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, dato che esse possono essere poste separatamente, dall'onnipotenza di Dio, almeno. E non importa quale potere operi tale separazione, affinché io sia obbligato a reputarle diverse. E pertanto? In base al fatto stesso che so con certezza di esistere, e che tuttavia non noto affatto che alla mia natura o essenza appartenga necessariamente niente altro se non che io sono una cosa che pensa, concludo assai bene che la mia essenza consiste solo nel mio essere una cosa che pensa, o una sostanza la cui intera essenza o natura è solo il pensiero. E sebbene forse (o piuttosto, certamente, come dirò tra poco) io abbia un corpo al quale sono strettamente congiunto, non di meno, dato che da un lato ho un'idea chiara e distinta di me stesso - essendo io soltanto una cosa non estesa che pensa - e dall'altro ho un'idea distinta del corpo - essendo esso soltanto una cosa estesa che non pensa affatto - è certo che questo io, cioè la mia anima - per mezzo della quale io sono quello che sono - è completamente e veramente distinto dal mio corpo e può essere o esistere senza di esso.

Per di più, trovo in me facoltà di pensare del tutto particolari e distinte da me, cioè le facoltà di immaginare e di sentire, senza le quali posso comunque concepirmi in modo chiaro e distinto globalmente, ma non posso concepire esse senza di me, cioè senza una sostanza intelligente alla quale esse siano legate. Infatti nella nozione che abbiamo di tali facoltà, o (servendomi della terminologia scolastica) nel loro concetto formale, esse racchiudono una sorta d'intelletto. Da questo capisco che esse sono distinte da me, come lo sono le figure, i movimenti e gli altri modi o accidenti dei corpi, rispetto ai corpi stessi che li sostengono. Riconosco anche in me altre facoltà come quella di cambiare luogo, di mettermi in diverse posture e altre simili, che non possono - più delle precedenti - essere concepite senza qualche sostanza cui esse siano legate, né - conseguentemente - possono esistere senza di essa. Ma è evidentissimo che, se è vero che esistono, tali facoltà devono essere legate a una sostanza corporale o estesa, e non a una sostanza intelligente, poiché nel loro concetto chiaro e distinto vi è contenuto un tipo di estensione, ma non vi è contenuta affatto l'intelligenza. Inoltre, in me si trova 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 in nessun modo, se in me, o in altri, non vi fosse un'altra facoltà attiva, in grado di formare e di produrre tali idee. Ora, questa facoltà attiva non può essere in me nella misura in cui io sono solo una cosa che pensa, dato che essa non presuppone affatto il mio pensiero, e dato pure che quelle idee a volte mi si rappresentano senza che io vi contribuisca in alcun modo, a volte persino contro la mia volontà. Bisogna dunque necessariamente che tale facoltà si trovi in qualche sostanza diversa da me, in cui (come già ho sottolineato prima) sia contenuta formalmente o eminentemente tutta la realtà, che è oggettivamente nelle idee che sono prodotte da quella facoltà stessa. E quella sostanza è un corpo, cioè una natura corporale, in cui è contenuto formalmente ed effettivamente tutto ciò che è nelle idee oggettivamente e tramite rappresentazione, oppure è Dio stesso, o qualche altra creatura più nobile del corpo, in cui questo stesso sia contenuto eminentemente. Ora, non essendo Dio ingannatore, è assai manifesto che egli non mi invia affatto tali idee direttamente da lui stesso, come neppure per mezzo di qualche creatura in cui la loro realtà non sia contenuta formalmente, ma solo eminentemente. Non avendomi infatti dato nessuna facoltà per sapere che è così, ma - al contrario - un'enorme inclinazione a credere che quelle idee mi siano inviate o provengano dalle cose corporali, non vedo come si potrebbe perdonargli l'inganno se, in effetti, tali idee partissero o fossero prodotte da cause diverse dalle cose corporali. E pertanto bisogna confessare che vi sono cose corporali che esistono. Tuttavia forse esse non sono identiche a come le percepiamo attraverso i sensi, poiché la percezione dei sensi è assai oscura e confusa riguardo a molte cose. Ma bisogna almeno ammettere che tutte le cose che concepisco chiaramente e distintamente, cioè tutte le cose che, parlando in generale, sono oggetto della geometria speculativa, si ritrovano veramente.

Ma per quanto concerne le altre cose, che sono solo particolari, come per esempio il sole che è di tale grandezza e di tale forma ecc., o che sono concepite in modo meno chiaro e meno distinto, come la luce, il suono, il dolore e altre simili, credo di potere concludere con sicurezza di avere in me i mezzi per conoscerle con certezza - per quanto assai dubbie e incerte - per il solo fatto che Dio non è ingannatore e che, di conseguenza, non ha affatto permesso che vi potesse essere alcuna falsità nelle mie opinioni, per cui egli non mi avesse fornito la facoltà di correggerla. E in primo luogo non vi è affatto dubbio che tutto quello che la natura mi insegna contenga una qualche verità. Infatti, in generale per natura intendo ora solo Dio stesso, o meglio l'ordine e la disposizione che Dio ha stabilito tra le cose create. E per la mia natura in particolare, intendo solo il complesso o l'assemblaggio di tutte le cose che Dio mi ha dato.

Ora, non vi è nulla che tale natura mi insegni più esplicitamente, né più sensibilmente del fatto che ho un corpo malato quando avverto dolore, bisognoso di mangiare o di bere, quando ho la sensazione della fame o della sete ecc. E pertanto non devo affatto dubitare che vi sia della verità in questo.

La natura mi insegna anche, attraverso sensazioni quali il dolore, la fame, la sete ecc., che non solo sono alloggiato in un corpo, come un pilota nella sua nave, ma che - oltre a questo - sono ad esso congiunto assai strettamente e con esso a tal punto confuso e mischiato, da comporre con lui una cosa unica. Infatti, se non fosse così, non sentirei dolore quando il mio corpo è ferito, io che non sono altro che una cosa che pensa, ma percepirei quella ferita solo attraverso l'intelletto, come un pilota percepisce con la vista che qualcosa si rompe sulla sua nave. E quando il mio corpo ha bisogno di bere o di mangiare, semplicemente saprei anche questo, senza esserne avvertito da confuse sensazioni di fame e di sete. Infatti, tutte queste sensazioni di fame, sete, dolore ecc. non sono effettivamente altro che modi confusi di pensare, che provengono e dipendono come dall'unione e dalla mescolanza dello spirito con il corpo.

Inoltre, la natura mi insegna che esistono molti altri corpi intorno al mio. Tra di essi io devo perseguire gli uni e sfuggire gli altri. E certamente, dato che percepisco diversi tipi di colori, odori, sapori, suoni, caldo, durezza ecc., concludo sicuramente con esattezza che nel corpo, donde provengono queste diverse percezioni dei sensi, ci sono qualità che rispondono ad esse, benché tali qualità forse non siano in effetti simili ad esse. E anche, dal fatto che tra queste diverse percezioni dei sensi, le une mi siano gradite e le altre sgradite, posso ricavare la conseguenza certissima che il mio corpo (o piuttosto io tutt'intero, in quanto composto dal corpo e dall'anima) può ricevere diversi vantaggi o svantaggi dagli altri corpi che lo circondano.

Ma vi sono parecchie altre cose che la natura sembra avermi insegnato, che io tuttavia - per la verità - non ho ricevuto da essa, ma che si sono introdotte nella mia mente grazie alla consuetudine che ho di giudicare sconsideratamente le cose. Così può facilmente capitare che esse contengano falsità. Come, per esempio, la convinzione che ho che qualsiasi spazio in cui niente si muova o impressioni i miei sensi, sia vuoto; o quella che in un corpo caldo vi sia qualcosa di simile all'idea di calore che vi è in me; o ancora che in un corpo bianco o nero vi sia la stessa bianchezza o nerezza che sento io; che in un corpo amaro o dolce vi sia lo stesso gusto o lo stesso sapore, e così via, che gli astri, le torri e tutti i corpi lontani abbiano la stessa forma e la stessa grandezza con cui appaiono da lontano ai nostri occhi ecc. Ma affinché io concepisca tutto questo distintamente, devo definire in modo preciso ciò che intendo propriamente quando dico che la natura mi insegna qualcosa. Considero infatti qui un'accezione più ristretta di natura, rispetto a quando la definisco come un assemblaggio o un complesso di tutte le cose che Dio mi ha dato, dato che tale assemblaggio o complesso comprende molte cose che appartengono esclusivamente allo spirito, di cui non intendo affatto parlare qui, a proposito della natura. Come, per esempio, la nozione che ho di questo assioma, che ciò che è stato fatto una volta, non può più non essere stato fatto, e un'infinità di altre simili, che conosco grazie alla luce naturale, senza l'aiuto del corpo, e che ne comprende molte altre che appartengono solo al corpo, e che neppure esse sono qui contenute sotto il termine "natura". Come la qualità che il corpo ha di essere pesante, e molte altre simili, di cui neppure parlo, ma parlo solo delle cose che mi ha dato Dio, in quanto composto di spirito e di corpo. Ora, questa natura mi insegna bene a evitare le cose che provocano in me la sensazione del dolore, e mi spinge a rivolgermi a quelle che mi comunicano sensazioni piacevoli. Ma non mi sembra che - oltre a questo - essa mi insegni che da queste varie percezioni sensoriali noi dobbiamo concludere qualcosa riguardo alle cose al di fuori di noi, senza che la mente le abbia esaminate scrupolosamente e con maturità. Mi sembra infatti che conoscere la verità di quelle cose sia compito esclusivo della mente, e non del composto di spirito e corpo. Così, sebbene una stella non provochi ai miei occhi un'impressione maggiore di quella del fuoco di una candelina, non vi è tuttavia in me alcuna facoltà reale o naturale che mi porti a credere che essa non sia più grande di quel fuoco, ma l'ho giudicata così fin dai miei primi anni

di vita, senza alcun fondamento razionale. E anche se avvicinandomi al fuoco sentissi caldo, anche se avvicinandomi un po' troppo avvertissi dolore, non vi sarebbe tuttavia alcun motivo che mi possa convincere che nel fuoco vi sia qualcosa di simile a quel calore, e tanto meno a quel dolore. Ho solo motivo di credere che vi sia qualcosa in esso, qualunque cosa sia, che suscita in me tali sensazioni di caldo o di dolore. Così, sebbene vi siano spazi nei quali io non trovo niente che ecciti e muova i miei sensi, non devo concludere per questo che tali spazi non contengano in sé nessun corpo. Vedo invece che, in questa come in altre cose simili, mi sono abituato a invertire e confondere l'ordine della natura, perché essendo state messe in me queste sensazioni o percezioni dei sensi al solo scopo di significare al mio spirito quali cose convengano o nuocciano al composto del quale esso fa parte, ed essendo queste ultime fino ad ora abbastanza chiare e distinte, me ne servo invece come se esse fossero regole certissime, attraverso le quali posso conoscere immediatamente l'essenza e la natura dei corpi che sono fuori di me, della quale tuttavia tali regole non mi possono insegnare niente che non sia assai oscuro e confuso.

Ma prima ho già esaminato a sufficienza come, nonostante la sovrana bontà divina, capiti che vi sia della falsità nei giudizi che io do in questo modo. Qui si presenta solo un'altra difficoltà riguardante le cose che la natura mi insegna che devo seguire o evitare, e anche riguardante i sentimenti interiori che essa ha messo in me. Mi sembra infatti di avervi già evidenziato errori, cosicché io sono ingannato direttamente dalla mia stessa natura. Come, per esempio, il gusto piacevole di alcune carni, nelle quali magari è stato messo del veleno, può invitarmi a prendere tale veleno, e così a sbagliarmi. È vero tuttavia che in ciò la natura può essere scusata, perché essa mi porta solo a desiderare la carne in cui trovo un sapore piacevole, e non a desiderare il veleno, che le è sconosciuto. In tal modo, a partire da questo, posso concludere solo che la mia natura non conosce tutte le cose in modo universale e completo. Certamente non vi è per questo motivo di stupirsi, dato che l'uomo, essendo per sua natura finito, può soltanto avere una conoscenza di limitata perfezione.

Ma noi ci sbagliamo anche abbastanza sovente, persino nelle cose cui siamo direttamente portati dalla natura, come capita ai malati, quando desiderano bere o mangiare cose che possono nuocere loro. Si dirà forse qui che ciò che fa sì che si sbagliano, è la loro natura corrotta. Ma ciò non elimina la difficoltà, perché un uomo malato non è meno creatura di Dio di un uomo in piena salute. Pertanto, che vi sia una natura ingannatrice e soggetta all'errore, ripugna altrettanto alla bontà divina. Prendiamo un orologio, composto di ruote e contrappesi: esso non osserva in modo meno esatto tutte le leggi della natura quando è mal costruito e non mostra bene l'ora, di quando invece soddisfa appieno i desideri dell'orologiaio. Allo stesso modo, posso considerare il corpo umano come una macchina costruita e composta d'ossa, nervi, muscoli, vene, sangue e pelle, che seppure non avesse un'anima, non cesserebbe per questo di muoversi proprio come fa adesso, in quanto esso non si muove affatto seguendo la propria volontà, né - conseguentemente - con l'ausilio dello spirito, ma solo tramite la disposizione dei propri organi. Allora riconoscerai facilmente che sarebbe altrettanto naturale per questo corpo, se fosse, per esempio, idropico, il soffrire di gola secca, il che di solito significa per lo spirito la sensazione della sete, e di essere da tale secchezza spinto a muovere i propri nervi ed altre parti nel modo necessario per bere, e ad aumentare così il proprio male, e a nuocere a se stesso, quanto è naturale al corpo stesso, quando non soffre di alcuna indisposizione, l'essere spinto a bere per sua utilità da un'analogia secchezza alla gola. E anche se, in merito all'uso cui è destinato l'orologio dall'orologiaio, posso dire che esso devia dalla propria natura, in quanto non segna bene le ore, e allo stesso modo, considerando la macchina del corpo umano come formata da Dio allo scopo di avere in sé tutti i movimenti che di solito vi sono, ho motivo di pensare che essa non segua l'ordine della propria natura, quando la gola è secca, e il bere nuoce alla sua conservazione, tuttavia riconosco che questo ultimo modo di spiegare la natura è molto diverso dall'altro. Quest'ultimo, infatti, non è altro che una semplice denominazione, che dipende interamente dal mio pensiero, il quale paragona un uomo malato e un orologio mal fatto, all'idea che ho di un uomo sano e di un orologio ben fatto, e il quale non significa niente che si trovi nella cosa a cui si riferisce. Invece, con l'altro modo di spiegare la natura, intendo qualcosa che realmente si trova nelle cose, e pertanto che non è del tutto privo di verità.

Ma certamente, sebbene quando si dice che la natura del corpo idropico è corrotta - in quanto pur non avendo bisogno di bere, esso non cessa di avere la gola secca e arida - si tratti solo di una denominazione esteriore, tuttavia, in merito a tutto il composto, cioè al composto dello spirito, o anima, unito a tale corpo, non è una pura denominazione, ma piuttosto un reale errore di natura, in quanto esso ha sete, quando gli è assai nocivo il bere. Pertanto, bisogna ancora esaminare in che modo la bontà di Dio non impedisce che la natura dell'uomo, considerata sotto questo punto di vista, sia soggetta a errore e ingannatrice.

Per cominciare questo esame, sottolineo dunque qui che, in primo luogo, vi è una grossa differenza tra lo spirito e il corpo, in quanto il corpo, per sua natura, è sempre divisibile, mentre lo spirito è assolutamente indivisibile. Infatti, effettivamente, quando considero lo spirito, cioè me stesso in quanto sono soltanto una cosa che pensa, non posso distinguere in esso nessuna parte, ma mi concepisco come un'unica cosa intera. E sebbene tutto lo spirito sembri essere unito a tutto il corpo, tuttavia se un piede, o un braccio, o un'altra parte fossero separati dal mio corpo, è certo che non per questo vi sarebbe qualche mutilazione nel mio spirito. E le facoltà di volere, sentire, concepire ecc., non possono essere propriamente dette sue parti. Lo stesso spirito, infatti, impiega tutto se stesso nel volere, e anche nel sentire, nel concepire ecc. Ma è tutto il contrario per quanto riguarda le cose corporali o estese: non ve ne è infatti una che io, con facilità, non faccia a pezzi per mezzo del mio pensiero, o che la mia mente non divida assai facilmente in più parti e che, conseguentemente, io non sappia essere divisibile. Ciò basterebbe a insegnarmi che lo spirito o l'anima dell'uomo è completamente diverso dal corpo, se non l'avessi già appreso abbastanza in precedenza.

Nota anche che lo spirito non riceve immediatamente l'impressione da tutte le parti del corpo, ma soltanto dal cervello, o forse anche da una delle sue parti più piccole, cioè da quella dove viene esercitata la facoltà che chiamano "il senso comune". Tale facoltà fa sentire allo spirito la stessa cosa tutte le volte che viene disposta nello stesso modo, anche se nel frattempo le altre parti del corpo possono essere disposte diversamente, come testimoniano un'infinità di esperienze, che non c'è bisogno che riporti qui.

Nota inoltre che la natura del corpo è tale che nessuna delle sue parti può essere mossa da un'altra parte che si trovi un po' lontana da essa, senza che essa possa essere mossa nello stesso modo anche da tutte le parti che si trovano tra le due coinvolte, anche nel caso in cui la parte più lontana non agisca affatto. Come se, per esempio, viene tirata e mossa l'ultima parte D della corda ABCD, che è completamente tesa: la prima parte A non sarebbe mossa in modo diverso, che se si tirasse una delle parti intermedie, B o C, e l'ultima parte D rimanesse invece immobile. Allo stesso modo, quando avverto dolore a un piede, la fisica mi insegna che tale sensazione viene comunicata per mezzo dei nervi dislocati nel piede, i quali, trovandosi tesi come corde dal piede fino al cervello, quando vengono tirati nel piede, tirano anche contemporaneamente quel luogo del cervello da cui provengono e cui fanno capo e suscitano in esso un certo movimento istituito dalla natura, per far sentire dolore allo spirito, come se tale dolore fosse nel piede.

Ma siccome questi nervi - per estendersi dal piede fino al cervello - devono passare attraverso la gamba, la coscia, i reni, la schiena e il collo, può capitare che sebbene le loro estremità che si trovano nel piede non vengano mosse, ma vengano invece mosse solo alcune delle loro parti che passano attraverso i reni o il collo, ciò provochi comunque nel cervello i medesimi movimenti che potrebbero essere suscitati da una ferita al piede. Di conseguenza, lo spirito avvertirà necessariamente nel piede lo stesso dolore che avvertirebbe se il piede fosse stato ferito. E bisogna ragionare analogamente in merito a tutte le nostre altre percezioni sensoriali.

Nota infine che, poiché ognuno dei movimenti che si fanno in quella parte del cervello donde lo spirito riceve immediatamente l'impulso, causa solo una certa sensazione, non si può desiderare né immaginare niente di meglio se non che quel movimento faccia avvertire allo spirito, tra tutte le sensazioni che è in grado di causare, quella più adatta e più normalmente utile alla conservazione di un corpo umano in perfetta salute. Ora, l'esperienza ci consente di sapere che tutte le sensazioni che la natura ci ha dato sono come ho appena detto. Pertanto, in esse si trova solo ciò che permette la manifestazione della potenza e della bontà di Dio che le ha prodotte. Così, per esempio, quando i nervi che si trovano nel piede vengono mossi violentemente, più del solito quindi, il loro movimento - passando dalla schiena al cervello attraverso il midollo della spina dorsale - produce nello spirito un'impressione che le fa sentire qualcosa, cioè dolore, come se fosse nel piede. Attraverso quest'impressione lo spirito è avvertito e sollecitato a fare quanto è in suo potere per eliminarne la causa, in quanto molto pericolosa e nociva al piede. È vero che Dio poteva creare la natura dell'uomo di modo che quello stesso movimento nel cervello facesse sentire tutt'altro allo spirito: per esempio, che si facesse sentire o in quanto è nel cervello, o in quanto è nel piede, o anche in quanto è in qualche altro posto tra il piede e il cervello, o infine in qualsiasi altro luogo. Tuttavia, niente di tutto ciò avrebbe potuto contribuire così bene alla conservazione del corpo, quanto ciò che esso gli fa sentire. Analogamente, quando abbiamo bisogno di bere, nella gola nasce una certa secchezza, che muove i suoi nervi e per mezzo loro le parti interne del cervello. Tale movimento fa avvertire allo spirito la sensazione della sete, perché in una simile occasione non vi è niente che ci sia più utile del sapere che per conservare la nostra salute abbiamo bisogno di bere. E così per il resto.

Ciò rende completamente manifesto che, nonostante la sovrana bontà di Dio, la natura dell'uomo, in quanto composta di spirito e corpo, non può non essere a volte fallace e ingannatrice. Se vi è infatti una causa che provoca, non nel piede, ma in qualche parte del nervo teso dal piede al cervello, o anche nel cervello stesso, il medesimo movimento che normalmente si fa quando il piede è malato, si sentirà il dolore come se fosse nel piede, e il senso sarà ingannato, naturalmente. Siccome lo stesso movimento nel cervello può provocare solo la stessa sensazione nello spirito, ed essendo tale sensazione molto più spesso provocata da una causa che ferisce il piede che da una causa che si trovi altrove, è molto più ragionevole che quel movimento porti allo spirito il dolore del piede che quello di un'altra parte. E sebbene la secchezza delle fauci non si manifesti sempre perché il bere è necessario alla salute del corpo, come è normale, ma capitati a volte per una causa del tutto contraria, come provano gli idropici, tuttavia è molto meglio che essa inganni in questa occasione, piuttosto che, al contrario, inganni sempre quando il corpo è sano. E così per ogni situazione analoga.

E certamente questa considerazione mi serve molto, non solo per riconoscere tutti gli errori cui è soggetta la mia natura, ma anche per evitarli, o per correggerli più facilmente. Sapendo infatti che tutti i miei sensi mi indicano il vero più frequentemente del falso, in merito alle cose che riguardano ciò che giova o nuoce al mio corpo, e potendomi quasi sempre servire di molti di questi sensi per esaminare una stessa cosa, e potendo inoltre usare la mia memoria per legare e congiungere le conoscenze presenti a quelle passate, non devo più temere ormai - riguardo al mio intelletto che ha già scoperto tutte le cause dei miei errori - che si trovi della falsità nelle cose che i sensi mi raffigurano più comunemente. E devo respingere tutti i dubbi dei giorni scorsi, in quanto iperbolici e ridicoli, in particolare quella generale incertezza in merito al sonno, che non sapevo distinguere dalla veglia. Attualmente infatti trovo tra loro una notevole differenza, dato che la nostra memoria non saprà mai legare e unire i sogni tra loro e al resto della nostra vita, come invece è solita unire le cose che ci capitano da svegli. E, in effetti, se quando sono sveglio mi apparisse improvvisamente qualcuno e poi sparisse nello stesso modo, come fanno le immagini che vedo dormendo, di modo che non potessi sapere né donde veniva, né dove andava, non senza motivo lo considererei uno spettro o un fantasma formatosi nel mio cervello, simile a quelli che vi si formano quando dormo, piuttosto che un vero uomo. Ma quando percepisco cose di cui conosco in modo distinto il luogo di provenienza e quello in cui si trovano, e il tempo in cui mi appaiono, e la cui sensazione io posso legare al resto della mia vita senza alcuna interruzione, sono completamente certo di percepirle da sveglio, e non nel sonno. E non devo in alcun modo dubitare della verità di quelle cose, se, dopo aver richiamato tutti i miei sensi, la mia memoria e il mio intelletto per esaminarle, alcuni di essi non mi riferiscono niente che sia incompatibile con quello che mi riportano gli altri. Poiché infatti Dio non è ingannatore, ne consegue necessariamente che in ciò io non sono affatto ingannato. Ma poiché la necessità degli affari spesso ci obbliga a essere determinati, prima che abbiamo avuto il tempo di analizzarli così accuratamente, bisogna ammettere che la vita dell'uomo è soggetta a fallire spessissimo nelle cose particolari, e bisogna infine riconoscere la precarietà e la debolezza della nostra natura.