

Cartesio

Prima meditazione

[*Premessa: Il dubbio e la distruzione delle opinioni*] È da tempo che mi sono reso conto di quanto di falso avevo preso per vero fin dall'infanzia e di come sia dubbio tutto quel che in seguito vi ho costruito sopra; ed è da allora che ho capito che, se aspiravo a stabilire nelle scienze qualcosa di solido, destinato a durare, avrei quindi avuto da buttare all'aria tutto quanto, per una volta nella vita, e ricominciare dalle fondamenta. Ma una simile impresa mi pareva non poco impegnativa, e la rimandai all'età matura, ritenendola la più adatta per raggiungere conoscenze sicure, anche rispetto al tempo che ancora mi fosse stato dato di vivere dopo. Però ora ho già indugiato tanto, per questo motivo, che sarei in colpa se, continuando a rimandare la decisione, facessi passare il tempo che ancora mi resta per dare esecuzione al progetto. Quindi, ora che ho sgombrato l'animo da ogni preoccupazione, mi sono procurato tranquillità e agio, e mi ritrovo in solitudine, mi dedicherò finalmente, con serietà e in libertà [*libere*], ad una distruzione generale delle mie opinioni.

Per ciò non sarà però necessario che di tutte io mostri che sono *false* [*ut omnes esse falsas ostendam*] (del resto, forse neppure ci riuscirei); perché, dal momento che la ragione ci persuade che a quanto non sia del tutto certo e indubitabile si deve rifiutare l'assenso [*assensionem*] non meno che a quanto è manifestamente falso, per respingere tutte quelle vecchie opinioni sarà sufficiente che per ognuna di esse io trovi una ragione di metterla in dubbio [*rationem dubitandi*]. E neppure sarà necessario, per ciò, che io le passi in rassegna una per una (il che sarebbe senza fine): considerando che, una volta scalzate le fondamenta, crolla da sé tutto quanto bisogna stato costruito sopra, attaccherò subito i principi stessi [*ipsa principia*] su cui poggiava tutto quel che ho creduto in passato.

[*Primo livello del dubbio: l'inganno dei sensi*] Or dunque, finora ho ammesso come vero, anzi come vero per eccellenza, tutto quel che ho ricevuto o dei sensi o per mezzo dei sensi [*per sensus*]. Mi sono però anche reso conto che talora essi ingannano; e prudenza vuole che non ci si fidi mai del tutto di chi ci abbia ingannati anche una sola volta.

[*Obiezione al dubbio: il corpo proprio*] Ma – si dirà – è senz'altro vero che talora i sensi ingannano, per esempio su quel che sia troppo piccolo o troppo distante; ma non perciò si può dubitare di molto altro di cui pure si è informati dai sensi, come, per esempio, che ora io sto qui, seduto accanto al fuoco, come addosso una vestaglia da inverno, maneggio questo foglio di carta su cui vado scrivendo, e così via. E per nessuna ragione si potrebbe mai negare che esistano davvero le mie mani, e tutto intero questo corpo che è mio, a meno che io non mi consideri simile a certi pazzi [*quibus insanis*] che hanno il cervello così sconvolto dai pesanti vapori della bile da sostenere fermamente di essere dei re, mentre sono dei poveracci, o di avere indosso vestiti di porpora, mentre sono nudi, o di avere una testa d'argilla, o di essere delle zucchine, o fatti di vetro; ma costoro sono fuori di senno, e non mi sembrerebbe di esserlo di meno se mai li prendessi a esempio per concepire me stesso.

[*Secondo livello del dubbio e replica all'obiezione: l'ipotesi del sogno*] Proprio ben detto! Come se non fossi un uomo, e, quando di notte dormo, nei sogni non mi venissero le stesse fantasie che a quei dementi quando sono desti, e talora anche di più inverosimili! In effetti, quanto mai spesso nel riposo notturno mi persuado di quel che mi è abituale, e cioè appunto che sono qui, in vestaglia, seduto accanto al fuoco, mentre invece sono svestito e disteso sotto le coperte.

Però – si insisterà – è di certo con occhi ben svegli che ora guardo questo foglio di carta, non è addormentata questa testa che muovo, è facendoci attenzione che allungo la mano e so di allungarla; ma niente di altrettanto distinto potrebbe accadere a chi dorma.

Map davvero? Come se non ricordassi di essere stato a volte ingannato, nei sogni, anche da pensieri simili! Così, riflettendoci con più attenzione, tanto chiaramente mi rendo conto che non è mai dato di distinguere la veglia dal sogno con criteri certi, da rimanerne attonito; e proprio questo stupore mi porta quasi a credere di star sognando anche ora.

[*Obiezioni al dubbio: le proprietà oggettive e le evidenze matematiche*] Ebbene – si replicherà – ammettiamo pure che si stia sognando, e quindi non siano veri tutti quei dettagli, come che apriamo gli occhi, muoviamo la testa, allunghiamo le mani, e magari non sia vero neppure che abbiamo delle mani e tutto quanto il corpo. Tuttavia si deve ben riconoscere che quanto si vede nei sogni è simile a delle immagini pittoriche; e, allora, poiché le immagini di questo genere non possono che essere formate a somiglianza di quel che è vero (tant'è che neppure quando si diano a rappresentare, con forme quanto mai inconsuete, delle figure inventate, come per esempio delle sirene o dei satiri, i pittori possono attribuire ad esse forme proprio in tutto nuove, bensì si limitano a mescolare insieme parti di animali diversi), così non saranno immaginarie, ma esisteranno per davvero, almeno delle entità come occhi, testa, mani e l'intero corpo, presi in generale. Potrà anche darsi, sì, che dei pittori inventino qualcosa di così nuovo che assolutamente niente di simile sia mai stato visto, quindi qualcosa di completamente fittizio e falso; però anche in tal caso devono essere veri, di sicuro, almeno i colori con i quali lo rappresentano; e analogamente – anche nel caso che fossero immaginari enti come occhi, testa, mani, e simili, pur se presi in generale – tuttavia non si può non riconoscere che allora sarebbe vero almeno qualcos'altro, ancor più semplice e universale, da cui (come dai colori veri, nel paragone) sarebbero formate tutte quelle immagini di cose che – vere o false che siano, tali immagini – si trovano nel nostro pensiero. Di tal genere appaiono essere, in effetti, la natura corporea, considerata in generale, e l'estensione [*extensio*] di essa; la figura di quel che esteso; la quantità, ossia la grandezza e il numero delle cose estese; il luogo in cui esse si trovano; il tempo in cui durano, e così via. Né si sbaglierà a trarne anche la conseguenza che sono bensì dubbie la fisica, l'astronomia, la medicina e tutte le altre discipline che considerano degli enti composti, ma qualcosa di certo e indubitabile l'hanno l'aritmetica, la geometria e le altre discipline di questo genere, che non trattano se non di quanto è semplice e generale al massimo né fanno conto più che tanto se ciò anche esista in natura oppure no. In effetti, tanto che io sia desto quanto che dorma, la somma di 2 e 3 sarà sempre 5, e il quadrato non avrà più di quattro lati; né pare che possa darsi che verità così chiare incorrano mai nel sospetto di essere false.

[*Terzo livello del dubbio: l'ipotesi del Dio ingannatore*] E tuttavia nella mia mente è radicata una vecchia opinione: che c'è un Dio, che può tutto [*Deum esse qui potest omnia*], e che da lui

io sono creato quale ora esisto; e, allora, come posso sapere se egli non abbia fatto in modo che non ci siano affatto terra, cielo, cosa estese, figure, grandezze, luoghi, e nondimeno tutte queste cose mi sembrino esistere non diversamente da come mi sembra ora? Ed anzi, poiché giudico che talora altri si sbagliano anche in ciò che ritengono di sapere alla perfezione, come posso sapere se Dio non abbia fatto in modo che anch'io mi inganni [*fallar*] ogni volta che sommo 2 e 3, o conto i lati del quadrato [*numero quadrati latera*], o, se si riesca a immaginarlo, in qualcosa di ancor più facile?

[*Prima obiezione all'ipotesi del Dio ingannatore e replica*] Però – si replicherà – forse Dio non ha voluto che io mi ingannassi così, ché di lui si dice anche che sia sommamente buono.

Eppure, se contraddicesse alla sua bontà l'avermi creato tale che io mi inganni sempre, perderebbe in contrasto con tale bontà anche per mettere che io mi sbagli qualche volta; ma questo non si può certo dire che non avvenga.

[*Seconda obiezione all'ipotesi del Dio ingannatore e replica*] Ci sarà magari chi preferirà negare che esista un Dio tanto potente, anziché credere che tutto il resto sia incerto.

Ebbene, per ora non prendiamo di petto chi la pensasse così, ammettiamo che sia inventato tutto quel che si dice di Dio; e chi lo vuole supponga pure che io sia pervenuto ad essere quel che sono in virtù del fato, o del caso, o di una serie continuata di cose, o in qualsiasi altro modo; ma, poiché ingannarsi ed errare appare essere un'imperfezione, quanto meno potente sarà l'autore che si assegnerà alla mia origine tanto più sarà probabile che io sia così imperfetto da ingannarmi sempre.

A questi argomenti non ho proprio di che rispondere; per cui alla fine sono costretto ad ammettere che, di quanto ritenevo vero un tempo, non c'è niente di cui non sia lecito dubitare, e non per avventatezza o leggerezza, bensì per ragioni valide e meditate, e quindi che, sentendo scoprire qualcosa di certo, devo aver cura di rifiutare l'assenso a quel che mi appare dubitabile non meno che a quel che è palesemente falso.

[*Sulle opinioni*] Ma non basta che di ciò mi sia reso conto; devo anche badare di ricordarmene, perché le opinioni a cui ero abituato ritornano di continuo nella mia mente e si impadroniscono della mia credenza, che è quasi asservita ad esse, anche contro la mia volontà, per la lunga abitudine, cioè come per un diritto di familiarità. D'altra parte, non mi disabituerò certo dall'assentire e prestare fiducia ad esse fino a che supporrò che siano sì in qualche modo dubbie – come in effetti sono, si è appena visto – però nondimeno anche alquanto probabili, per cui è molto più ragionevole crederle che rifiutarle. Penso quindi di far bene se, piegata interamente la mia volontà in senso contrario, mi ingannerò di proposito fingendo per un po' che quelle opinioni siano del tutto false e immaginarie, fino a che, una volta pareggiati in tal modo i pesi dei due pregiudizi, alla fine nessuna cattiva abitudine svii più il mio giudizio da una corretta percezione delle cose. E penso di far bene così [...] dal momento che ora ho a che fare non con l'agire, ma soltanto col conoscere.

[*L'ipotesi del genio maligno*] Supporrò dunque che, anziché un Dio ottimo, fonte di verità, vi sia un genio malvagio [*genium aliquem malignum*], che, sommamente potente ed astuto, ce la metta tutta per ingannarmi. Riterrò quindi che cielo, aria, terra, colori, figure, suoni e tutto il resto di esterno a me non siano che illusioni oniriche con cui quel genio tenda trappole alla mia credulità; considererò me stesso come se non avessi mani, occhi, carne, sangue né alcun senso, e quindi falsa l'opinione di avere queste cose. Rimarrò ostinatamente fermo in questa supposizione; e in tal modo non sarò certo in grado di conoscere alcunché di vero, ma in

compenso mi guarderò con risolutezza dall'assentire al falso – poiché questo, invece, dipende senz'altro da me – ed è così che eviterò anche di rimanere vittima di un simile ingannatore, per quanto potente e astuto fosse. [...]

Seconda Meditazione: *La mente umana, e come la si conosca meglio che i corpi*

1. Struttura del *cogito*

Dopo la meditazione di ieri sono in preda a tanti dubbi. [...]

Suppongo dunque che tutto quello che vedo ora sia falso, e anche la memoria mi inganni, ossia che non sia mai esistito niente di quel che essa mi rappresenta; e cioè suppongo di non avere affatto i sensi, e che siano chimere il corpo, la figura, l'estensione, il movimento ed il luogo. [...] Ma, allora, non sarò qualcosa almeno io? È a questo punto che rimango incerto, perché è vero che ho supposto di non avere affatto sensi né corpo, e tuttavia – mi chiedo – sono forse io così legato al corpo e ai sensi da non poter esistere senza di essi? Mi sono bensì persuaso che non esiste proprio nulla al mondo, né cielo né terra né menti né corpi; ma perciò anche che non esistono neppure io punto? No di certo! Esistevvo di certo, se mi sono persuaso di qualcosa [*Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi*]! Ma se ci fosse un non so quale ingannatore, quanto mai potente ed astuto, che si dia da fare ad ingannarmi sempre? Ebbene, nel caso che lui mi inganni, allora non c'è dubbio che esisto anch'io [*Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit*]; e, mi inganni pure quanto ne è capace, non potrà però mai far sì che io non sia niente, fintantoché penserò di essere qualcosa [*quamdiu me aliquid esse cogitabo*]. Così, una volta ben bene ponderato tutto quanto, alla fine si ha da stabilire che l'asserto *io esisto* [*hoc pronunciatum, ego sum, ego existo*] è necessariamente vero [*necessarie esse verum*], ogni qualvolta io lo pronuncii o lo concepisca con la mente [*quoties a me profertur, vel mente concipitus*].

2. La natura dell'io

Però, se ora so che è impossibile che io non esista non perciò ancora so *che cosa* mai io sia. [...]

Che cosa mai dunque ritenevo di essere prima d'ora? Di certo un uomo. Ma che cos'è un uomo? Dirò che è un animale razionale? No perché allora dovrei poi chiedermi cosa sia *animale* e cosa *razionale*, e così da una questione sola mi smarrirei in molte altre, e più difficili. È per questo che, non intendendo perdere tempo con sottigliezze di questo genere, qui mi rivolgerò invece a considerare quel che prima d'ora mi veniva in mente spontaneamente, o, per così dire, naturalmente, allorché consideravo che cosa io fossi. Anzitutto, di certo, mi veniva in mente che avevo un volto, delle mani, delle braccia e tutto quel congegno di membra, quale si vede anche in un cadavere, che chiamavo *corpo*. Ma poi mi veniva in mente anche che mi nutro, camminavo, sentivo e pensavo; e, per la verità, riportavo queste azioni a quel che chiamavo *anima*, però non mi preoccupavo di cosa questa fosse o tutta il più la immaginavo come un non so che di sottile, simile ad un vento o ad un fuoco o ad un etere, infuso fra le parti più grossolane del mio essere. Quanto ai corpi, invece, non avevo dubbi su quel che fossero, ritenevo di conoscerne la natura distintamente; e, se avessi cercato di formularla come la concepivo con la mente, l'avrei spiegata più o meno così: per *corpo* intendo tutto quanto sia suscettibile di essere delimitato da una figura e circoscritto in un luogo, di riempire uno spazio in modo da escluderne ogni altro corpo, di venire percepito con il tatto, la vista, l'udito, il gusto o lo odorato, e divenire mosso in molti modi [...].

Ma che ne è di tutto ciò, ora che suppongo che un certo ingannatore potentissimo e (se lo si può dire) malvagio metta sempre tutto il suo impegno e il suo potere a farsi gioco di me? potrei forse mai affermare di possedere la benché minima cosa di tutte quelle che dicevo or ora appartenere alla natura del corpo? mi concentro, ci penso e ripenso, ma non mi viene in mente niente; riconsidero tutto, fino a stancarmene, ma sempre senza risultati. E, quanto a quel che attribuisco all'*anima*, posso forse affermare che mi appartengono il nutrirsi o il camminare? Poiché ora non ho corpo (secondo quanto supposto), anche queste non sono che finzioni. E il sentire? Ma neanche questo si dà senza corpo (e poi nei sogni mi è sembrato di sentire moltissime cose che successivamente mi rendevo conto di non aver percepito con i sensi). Il pensare [*cogitare*], infine? Qui sì, ho trovato: è il pensiero quel che cercavo, ché questo solo non può esser separato da me. Io esisto, è certo; ma fino a quando? Finché penso, di certo; ché, se mai cessassi di pensare, potrebbe darsi che con ciò stesso cessassi interamente di esistere. Ora non ammetto se non quanto sia vero necessariamente [*nisi quod necessario sit verum*]: sono dunque, precisamente, soltanto [*tantum*] una cosa che pensa [*res cogitans*], e cioè una *mente*, o un *animo*, o un *intelletto*, o una *ragione* [*id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*]; parole di cui prima d'ora ignoravo il significato.

Sono quindi una cosa vera, veramente esistente; ma quale cosa? L'ho appena detto: *una cosa che pensa* [*sed qualis res? Dixi: cogitans*]. E che altro ancora? Per quanto mi sforzi con l'immaginazione, non trovo nient'altro. Non sono di certo quel complesso di membra che vien chiamato corpo umano, e neppure una qualche aria sottile, o un vento, un fuoco, un vapore, un soffio, infusi in tali membra, né quant'altro di simile io possa immaginare; poiché ho supposto che le cose di questo genere non esistano, eppure rimane che nondimeno io sono ben qualcosa. È bensì vero che tali cose che suppongo che non esistano, ancora non le conosco; e non potrebbe darsi, allora, che in realtà non siano affatto differenti da quel *me* che già conosco [*tamen in rei veritate non differant a beo me quem novi*]? Ebbene, questo non lo so, e per ora non ne discuto, ché posso giudicare soltanto di quel che conosco. Quel che sono venuto a conoscere è che esisto, ora sto ricercando che cosa sia, io che già so di esistere; e non c'è alcun dubbio che la conoscenza di me stesso, considerato così precisamente, non può dipendere da cose che io non so ancora neppure se esistano o no. [...]

3. Cosa significhi pensare

So dunque che cosa sono: una cosa che pensa. Ma che cos'è una cosa che pensa? di certo una cosa che dubita, intende intellettualmente, afferma, nega, vuole, non vuole, e anche immagina e sente. [...] In effetti, è tanto manifesto che sono io a dubitare, ad intendere, a volere, che non c'è neanche modo di trovare come renderlo ancora più chiaro attraverso una qualche spiegazione. Ma anche ad immaginare sono io, perché – pur se si desse che, come ho supposto, niente affatto di quanto io immagino sia vero – tuttavia in se stessa la capacità di immaginare è reale e fa parte del mio pensiero. Infine, sono io a sentire, ossia a percepire delle cose corporee come se ciò accadesse attraverso i sensi; al modo in cui ora, per esempio, vedo la luce, odo dei rumori, sento caldo. Ma questo è falso – si dirà – perché ora, invece, io sto dormendo. Eppure di certo mi sembra di vedere, udire, aver caldo; ed è questo che non può essere falso, ma è anche quel che in me vien chiamato, propriamente, *sentire*, che, preso così rigorosamente, non è poi altro che pensare.

Terza Meditazione: Esistenza di Dio

1. Il problema della verità e del criterio di chiarezza e distinzione

[...] Sono dunque, io, una cosa che pensa, vale a dire che dubita, afferma, nega, intende con l'intelletto (anche se per ora ben poco), ignora (di certo ancora molto), vuole, non vuole, ed anche immagina e sente (*anche immagina e sente*, perché, come ho già notato, io sono certo che, pur nel caso che quel che immagino o sento non esistesse fuori di me [*extra me*], in me ci sono tuttavia quei modi di pensare [*illos ... cogitandi modos*] che chiamo immaginazioni e sensazioni, in quanto sono appunto soltanto dei modi di pensare). Questo, in breve, è tutto quel che so, o almeno tutto quel che finora mi sono reso conto di sapere, con verità. E adesso ricercherò con maggiore accuratezza se in realtà non ci sia in me anche altro, a cui io non abbia ancora rivolto l'attenzione.

Allora, in quanto io sono certo di essere una cosa che pensa, non sarà che così so già anche che cosa è richiesto perché io sia certo di qualcosa? Di sicuro in quella conoscenza, che ho per prima [*in hac prima cognitione*], non c'è altro che una percezione chiara e distinta [*clara ... et distincta perceptio*] di quel che affermo, e cioè appunto che io sono una cosa che pensa; ma di sicuro essa non basterebbe a rendermi certo [*non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum*] che quel che affermo è vero anche di fatto, se potesse mai accadere che fosse falso qualcosa che io percepissi con altrettanta chiarezza e distinzione; e quindi mi sembra di poter già stabilire come regola generale che è vero tutto quel che io percepisco molto chiaramente e distintamente.

Tuttavia, in passato prendevo per assolutamente certo e chiaro [*manifesto, evidente; manifesta*] molto di cui in seguito mi sono invece reso conto che era dubbio; come, per esempio, che esistano la terra, il cielo, gli astri e tutto il resto che coglievo con i sensi. A proposito di cose come queste, c'era bensì qualcosa che io percepivo chiaramente [*clare*], e cioè che alla mia mente erano senz'altro presenti i pensieri, o le idee [*ideas, sive cogitationes*], di esse; e, beninteso, questo non lo contesto neppure ora. Però asserivo anche ben altro – e ritenevo anzi di percepirlo chiaramente, per l'abitudine che avevo a crederlo, mentre in realtà non lo percepivo affatto –, e cioè che fuori di me esistessero delle cose dalle quali mi venivano tali idee, e che queste idee fossero in tutto somiglianti a quelle cose; ed era in ciò che mi ingannavo, oppure, anche nel caso che il mio giudizio fosse vero, non lo era però in virtù della mia percezione.

Ma si obietterà allo che consideravo qualcosa di molto semplice e facile in aritmetica o in geometria, come per esempio $2 + 3 = 5$, almeno cose come queste non le intuivo forse tanto chiaramente [*in modo abbastanza perspicuo; satis perspicue*] da poter affermare che erano vere?

Ebbene, sì, se dipoi ho giudicato che si deve dubitare anche di cose come queste, non è stato per altra ragione che perché mi veniva in mente che potrebbe darsi che un Dio mi abbia dotato di una natura tale che io mi inganni anche a proposito di quanto mi sembri chiarissimo [*completamente manifesto, evidentissimo; manifestissima*]; senonché, ogni qualvolta mi si presenta alla mente appunto questa vecchia opinione della somma potenza di Dio, non posso non riconoscere che, solo che egli lo voglia, gli sarebbe ben facile far sì che io mi sbagli anche in quel che ritengo di vedere, con gli occhi della mente, quanto mai chiaramente [con la

massima evidenza; *evidentissime*). Viceversa, ogni qualvolta sposto l'attenzione proprio su ciò che ritengo di percepire con molta chiarezza [*valde clare*] ne vengo convinto tanto pienamente che mi viene da esclamare: Mi inganni pure chi ne abbia il potere, ma non potrà mai far sì che io non sia niente, finché penserò di essere qualcosa, o che un giorno sia vero che io non sono mai esistito, se ora è vero che esisto, od anche forse [*vel forte etiam*] che la somma di 2 e 3 sia più o meno di 5, o che siano veri altri asserti simili, nei quali riconosco cioè una contraddittorietà evidente [*repugnantiam ... manifestam*]! – E, poiché non ho alcun motivo per supporre che esista un Dio che sia ingannatore, dal momento che finora non sono neppure se un Dio esista certo la ragione di dubbio fondata soltanto su questa opinione è ben esile e meramente metafisica. Tuttavia, per rimuoverla, dovrò esaminare – non appena se ne presenterà l'occasione – appunto se Dio esista e se, nel caso che esista, possa darsi che sia ingannatore; perché, fino a che non lo sappia, mi pare che non potrò mai essere completamente certo [*plane certus*] neppure di nient'altro [che qualcosa possa essere; *esse unquam posse*].

2. Sulle idee

Ora, però, l'ordine dell'indagine richiede piuttosto che io cominci col distribuire tutti i miei pensieri in generi precisi, e che ricerchi in quali di questi sia pertinente ritrovare la verità oppure la falsità. Ebbene, alcuni dei miei pensieri sono paragonabili a immagini di cose [*rerum imagines*], come, per esempio, quando penso un uomo, o una chimera, o il cielo, o un angelo, o Dio; e questi pensieri soltanto è appropriato chiamarli *idee*. Invece, altri pensieri hanno in più anche forme ulteriori: quando per esempio voglio, o temo, o affermo, oppure nego, io concepisco bensì sempre qualcosa come oggetto del mio pensiero, ma, oltre a questa rappresentazione di qualcosa, nel mio pensiero è compreso anche altro; e questi altri pensieri sono chiamati, rispettivamente, *volontà*, *affetti* e *giudizi*.

Ma, per quanto riguarda le idee, se le si considerano in sé sole, senza riferirle ad altro, è impossibile che siano mai false, in senso proprio; ché, sia che io immagini una capra sia che immagini una chimera, non è meno vero che immagino questa di quanto lo è che immagino quella. [...] Quindi non restano che i giudizi [*judicia*], nei quali io debba guardarmi dall'ingannarmi. E l'errore principale e quanto mai frequente che si riscontra in essi consiste nel giudicare che le idee che si trovano in me siano *simili*, o *conformi*, a cose fuori di me [*rebus quibusdam extra me positis similes esse sive conformes*]; ché di sicuro, se considerarsi queste stesse idee soltanto come modi del mio pensiero [*cogitationis meae quosdam modos*], senza riferirle a nient'altro, quasi non mi potrebbero dare occasione di errare.

Delle idee, poi, alcune mi sembrano [*mihi videntur*] innate, altre avventizie ed altre fatte da me. Infatti, di comprendere che cosa sia una *cosa*, Che cosa la *verità*, che cosa il *pensiero*, e così via, mi sembra che non mi sia dato se non dalla mia natura stessa; ma, quanto all'udire ora un rumore, o vedere il sole, o sentire il calore di un fuoco, e così via, finora ho giudicato che ciò abbia origine da cose al di fuori di me; e infine, quanto a sirene, ippogrifi, e così via, ritengo che siano finti da me stesso [*a me ipso finguntur*]. Senonché, dal momento che ancora non ho esaminato quali origini le idee abbiano effettivamente, potrei anche supporre che invece siamo tutte quante innate [*innatas*], oppure tutte quante avventizie [*adventitias*], oppure tutte quante fattizie [*factas*].

A proposito, in particolare, delle idee che considero derivare da cose fuori di me [*a rebus extra me existentibus*], si hanno da considerare, qui, le ragioni che mi inducono a ritenerle *somiglianti* [*similes*] a tali cose. Esse sono due: mi sembra che ciò me lo insegni la natura

[*natura*], ed inoltre faccio esperienza che tali idee non dipendono dalla mia volontà, e quindi non da me stesso, dal momento che spesso mi si presentano anche mio malgrado, come, per esempio, ora io sento caldo sia che lo voglia sia che non lo voglia. È per queste ragioni che ritengo che si è fatta sensazione, o idea, del caldo, mi provenga da una cosa diversa da me, e cioè dal calore del fuoco presso il quale sto seduto [...]. Ma ora vedrò se tali ragioni siano affidabili.

Quando dico, dunque, che è la natura ad insegnarmi che quelle mie idee assomigliano alle cose fuori di me, intendo soltanto che io sono indotto a crederlo per un impulso spontaneo [*spontaneo quodam impetu me ferri ad hoc credendum*], e non già che sia la luce naturale a mostrarmelo come vero [*lumine aliquo naturali mihi ostendit esse verum*]. Ma c'è una bella differenza fra queste due cose, impulsi spontanei e luce naturale; ché tutto quel che mi è mostrato da quest'ultima – come, per esempio, che dal fatto che dubito segue che esisto – non può essere in alcun modo dubbio, dal momento che non si dà in me alcun'altra facoltà, di cui mi possa fidare altrettanto, dalla quale io possa mai venire ad apprendere che ciò non è vero [...].

È vero poi che quelle idee non dipendono dalla mia volontà. Ma, intanto, non ne segue affatto che non possono provenire se non da cose fuori di me; ché [...] a produrre tali idee potrebbe anche essere una qualche facoltà, in me, di cui ancora io non abbia conoscenza, non diversamente da come finora m'è sempre sembrato che, quando io sogno, le idee si formino in me senza alcun concorso di cose esterne. Comunque, poi, anche se quelle idee provenissero da cose diverse da me, non perciò ne seguirebbe che debbano essere *somiglianti* ad esse. Anzi, in molti casi mi sembra di aver notato una grande differenza fra le cose e le idee corrispondenti. Così, per esempio, trovo in me due idee diverse del sole; una, che si presenta come se derivasse dai sensi (un buon esempio delle idee che chiamo *avventizie*), per la quale il sole mi appare come alquanto piccolo, ed un'altra derivata dai calcoli astronomici [...], dalla quale il sole mi è mostrato come parecchie volte più grande della terra; ma di certo, allora, non possono essere entrambe somiglianti al sole che si trovi fuori di me, ed anzi la ragione mi persuade che semmai gli somiglia meno proprio quella che invece sembra derivare direttamente da esso.

E tutto ciò basta dimostrare che, se finora ho creduto che esistano cose diverse da me, e che siano esse ad inviarmi le loro idee, o immagini [*ideas sive imagines*], attraverso gli organi di senso o in qualsivoglia altro modo, non l'ho creduto per un giudizio certo [*ex certo iudicio*], bensì soltanto per un impulso cieco.

Mi si presenta però ancora un'altra strada, per ricercare se fuori di me non esista pur qualcosa, di ciò di cui ho in me le idee.

Per cominciare, in quanto le idee sono soltanto modi di pensare [*cogitandi quidam modi*], fra di esse non riconosco differenza alcuna, ché sembrano procedere da me tutte nella stessa maniera; però è chiaro che sono alquanto diverse l'una dall'altra in quanto una rappresenta [*repraesentat*] una cosa ed un'altra rappresenta un'altra cosa. Senza dubbio, infatti, quelle che mi rappresentano delle *sostanze* sono qualcosa di più, o, per dir così, contengono in sé più in realtà «oggettiva» [*plus realitatis objectivae*], che non quelle che mi rappresentano soltanto dei *modi*, ossia degli accidenti; e, fra le idee di sostanze, a sua volta quella con cui concepisco un Dio sommo, eterno, infinito, onnisciente, onnipotente, creatore di tutto quanto sia fuori di lui, di certo ha in sé più realtà «oggettiva» che non le idee che mi rappresentano sostanze finite.

D'altra parte, è manifesto per luce naturale [*lumine naturali*] che in una causa efficiente totale [*in causa efficiente et totali*] ci deve essere almeno tanta realtà quanta ce ne sia in un suo

effetto; ché – chiedo – donde mai l'effetto potrebbe derivare la propria realtà, se non la derivasse dalla sua causa, e come questa potrebbe mai dargliela, se già non l'avesse di suo? Ne segue che è impossibile che qualcosa sia prodotto dal nulla [*sequitur nec posse aliquid a nihilo fieri*], e quindi neppure che quel che sia maggiormente perfetto [*magis perfectum*], e cioè contenga in sé più realtà [*plus realitatis*], sia prodotto da quanto ne contenga di meno. Ciò, poi, è chiaramente vero non soltanto di quegli effetti la cui realtà è «attuale» o «formale» [*formalis*], bensì anche delle idee, considerando adesso la realtà «oggettiva» [*objectiva*] contenuta in esse. Per esempio, non soltanto è impossibile che una pietra prima inesistente cominci ora ad essere, a meno che non sia prodotta da qualcosa in cui sia già presente, «formalmente» oppure «eminentemente» [*vel formaliter vel eminenter*], tutto quanto si trovi poi nella pietra; e non soltanto è impossibile che in un oggetto ancora non caldo venga immesso del calore, se non da qualcosa che sia ad un livello almeno altrettanto perfetto quanto lo è il calore, e così via: ma è impossibile anche che io abbia l'idea della pietra o l'idea del calore, se non a condizione che mi venga da una causa in cui vi sia almeno altrettanta realtà quanta concepisco essercene nel calore o nella pietra. E bensì vero che niente della realtà «attuale» o «formale» di questa causa passa nella mia idea, la quale, per sua natura, non richiede altra realtà «formale» oltre a quella che ha dal mio pensiero [*illam quam mutuatur a cogitatione mea*], del quale è un modo [*modus*]; però, perché è un'idea contenga questa o quella realtà «oggettiva» anziché un'altra, di sicuro questo deve venirle da qualche causa nella quale vi sia almeno altrettanta realtà «formale» quanta è la realtà «oggettiva» che l'idea stessa contiene; ché, se si supponesse che nell'idea si trovi alcunché che non si trovi già nella sua causa, allora lo avrebbe nel nulla, e – per quanto imperfetto sia questo modo d'essere per cui qualcosa è «oggettivamente» nell'intelletto mediante un'idea – tuttavia non è di certo nulla affatto, e quindi non può derivare dal nulla.

Né avrebbe fondamento il dubbio che, dal momento che la realtà che ora io considero nelle mie idee è soltanto «oggettiva», non sia necessario che nelle loro cause ci sia altrettanta realtà «formalmente», ma sia sufficiente che anche in esse ci sia «oggettivamente»; poiché, come questo modo d'essere «oggettivo» è proprio delle idee per la loro natura, così il modo d'essere «formale» è proprio delle cause di esse per la natura di queste. O quantomeno delle loro cause prime e principali; perché è vero che può darsi che un'idea nasca da un'altra idea, però qui non si dà un regresso all'infinito [*progressus in infinitum*], e alla fine si deve pervenire ad una prima idea, la causa della quale sia come un originale in cui sia contenuta «formalmente» tutta la realtà che nell'idea è soltanto «oggettivamente». [...]

Ma alla fine che ne concluderò? Questo: che, se qualcuna delle mie idee ci fosse tanta realtà «oggettiva» che io sia certo che non possa darsi che in me ci sia altrettanto realtà né «formalmente» né «eminentemente», e quindi che non può darsi che la causa di tale idea sia io stesso, ne seguirebbe necessariamente che nel mondo non ci sono soltanto io, ma esiste anche qualche altro ente, che è la causa di quell'idea. [...]

3. Dimostrazione dell'esistenza di Dio (prima prova)

[a] *Posizione del problema: se l'idea di Dio possa derivare da me stesso*] Non rimane che l'idea di Dio, nella quale considerare se vi sia qualcosa che non possa derivare da me stesso.

[b) *Definizione dell'idea di Dio*] Ora, per *Dio* intendo una sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente, e dalla quale siamo creati sia io stesso sia tutto quanto d'altro esista (nel caso che esista anche qualcos'altro);

[c) *Enunciazione della tesi*] ma le idee di attributi come questi sono tali che, quanto più accuratamente vi rivolgo l'attenzione, tanto meno mi appare possibile che possano aver avuto origine da me soltanto; e, quindi, in forza di tutto quel che ho detto finora, s'ha da concludere che è impossibile che Dio non esista. [...]

[d) *Dimostrazione dell'esistenza di Dio*] [...] Dal momento che sono finito, l'idea di una sostanza *infinita* [*ideae substantiae infinitae*] non sarebbe in me se non mi venisse da una sostanza che infinita lo sia effettivamente [*nisi ab aliqua sub stantia quae revera esset infinita procederet*].

[e) *Prima puntualizzazione: carattere positivo dell'idea di Dio*] E non è a credere che io concepisca [*precipere*] l'infinito, anziché con una idea vera, soltanto per negazione del finito, al modo in cui percepisco, ad esempio, la quiete e le tenebre per negazione del movimento e della luce; ché, al contrario, intendo chiaramente [*manifeste intelligo*] che in una sostanza infinita c'è più realtà che non in una finita, e che di conseguenza, anzi, in me la percezione [*perceptionem*] dell'infinito precede in qualche modo quella del finito, vale a dire la percezione di Dio quella di me stesso. In effetti, come mi renderei mai conto che io dubito, desidero, ecc., e cioè che mi manca qualcosa, ossia che non sono in tutto perfetto, nel caso che in me non ci fosse l'idea di un ente più perfetto di me, per confronto con la quale riconoscere i miei difetti? [...]

[f) *Seconda puntualizzazione: l'idea di Dio in quanto chiara e distinta*] L'idea di Dio è quanto mai chiara e distinta e contiene più realtà «oggettiva» di qualsiasi altra, per cui nessun'altra è di per sé più vera o meno sospettabile di falsità. [...] Dico inoltre che tale idea è massimamente chiara e distinta, perché in essa è contenuto tutto quanto io percepisco chiaramente è distintamente come reale e vero è dotato di un qualche grado di perfezione. Né¹ questo è contraddetto dal fatto che io non *comprendo* [*comprehendam*] l'infinito, o dal fatto che in Dio è presente molto altro che non posso comprendere e forse neanche attingere [*atingere*] in alcun modo col pensiero; infatti è nella natura dell'infinito che esso non possa venir compreso da me, che sono finito, e mi è sufficiente comprendere questo, e giudicare che tutte quelle cose che percepisco chiaramente e che so implicare una certa perfezione, e anche forse moltissime altre che ignoro, sono formalmente o eminentemente in Dio, perché l'idea che ho di lui sia la più vera e più chiara e più distinta di tutte quelle che si trovano in me.

[g) *Terza puntualizzazione: l'idea di Dio non può essere prodotta dall'io per «incremento graduale»; infinito potenziale e infinito attuale*] Ma non sarà forse che io sia di più di quanto penso di essere e tutte quelle perfezioni che attribuisco a Dio siano in me in potenza, in qualche modo, anche se finora non si siano date a vedere passando in atto? In effetti, sperimentando che la mia conoscenza già aumenta a poco a poco, non vedo che cosa impedirebbe che essa

¹ Da qui alla fine del capoverso mi discosto dalla traduzione di Landucci, cercando di seguire più da vicino il testo cartesiano.

aumenti sempre di più, all'infinito; né perché, una volta che fosse aumentata appunto sino all'infinito, mercé di essa non potrei acquisire tutte le perfezioni di Dio; e comunque non vedo perché, nel caso che queste perfezioni siano in me in potenza, ciò non basti a che possa essere io a produrre me stesso l'idea di esse [non sufficiat ad illarum ideam producendam]. Ma nient'affatto! Nulla di ciò è possibile. In primo luogo, infatti, per quanto sia vero che in me c'è molto in potenza che ancora non è in atto e che la mia conoscenza aumenta gradualmente, tuttavia niente di simile è pertinente all'idea di Dio, di certo, perché in questa non c'è assolutamente alcunché di meramente potenziale, e, al contrario proprio un incremento graduale di qualcosa è prova certissima della sua imperfezione. In secondo luogo, anche se la mia conoscenza aumentasse sempre di più, nondimeno capisco bene che non perciò sarebbe mai infinita, perché non arriverebbe mai ad un punto tale da non essere più suscettibile di un accrescimento ancora maggiore, mentre giudico che Dio è infinito in atto [*judico esse actu infinitum*], in modo tale, cioè, che alla sua perfezione niente può essere aggiunto. Il terzo luogo, mi rendo conto che di nessuna idea l'essere «oggettivo» può essere prodotto da un essere meramente potenziale (il quale, propriamente parlando, è un bel nulla [*proprie loquendo nihil est*]), bensì soltanto da un essere «attuale» o «formale». [...]

4. La veracità divina

Tutta la forza di questa prova dell'esistenza di Dio sta nel riconoscere impossibile che io esista, con la natura che di fatto ho, e cioè avendo in me l'idea di Dio, se anche Dio non esistesse effettivamente; ma – si badi – proprio il Dio del quale ho in me l'idea, e cioè dotato di tutte quelle perfezioni che ho detto (perfezioni che, anche se non posso comprenderle [*comprehendere*], posso però per così dire, toccare [*atingere*] col pensiero) né soggetto assolutamente ad alcun difetto. Da ciò risulta già a sufficienza l'impossibilità che gli sia ingannatore; ché è palese per luce naturale che ogni frode o inganno dipende da qualche difetto. [...]