



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

Pierre Gassendi
di Tullio Gregory

in *Grande Antologia Filosofica*, diretta da Michele Federico Sciacca, coordinata da Michele Schiavone, XII, Milano, Marzorati, 1968, pp. 723-786.

Parole chiave: filosofia moderna, critica dell'aristotelismo scolastico, critica della filosofia cartesiana, eredità rinascimentale

TULLIO GREGORY

Pierre Gassendi

SOMMARIO

INTRODUZIONE: 1. L'opera di Gassendi. - 2. La polemica contro Aristotele. - 3. Contro Fludd ed Herbert di Cherbury. - 4. La polemica anticartesiana. - 5. Restaurazione della filosofia di Epicuro. - 6. Dalla posizione scettica alla metafisica del « Syntagma ». - 7. La nuova scienza: l'autonomia della fisica. Metafisica e teologia. - 8. Significato dell'opera di Gassendi. - *Bibliografia essenziale.*

TESTI: 1. Educazione umanistica e critica di Aristotele. - 2. Il verbalismo della scienza aristotelica allontana dalla natura. - 3. I peripatetici, senza fiducia nella loro ragione, seguono ciecamente Aristotele. - 4. Impossibilità di una scienza quale la propone Aristotele. - 5. Non esiste vera scienza dell'intima natura delle cose. - 6. Il primo motore di Aristotele è metaforico, non reale. - 7. Critica del *cogito* cartesiano. - 8. Ancora sul *cogito* cartesiano. - 9. Della natura dello spirito umano e che questo sarebbe più facile a conoscersi del corpo. - 10. Della *res cogitans* Cartesio dice ciò che non è e non ciò che è. - 11. Il paralogismo di Cartesio nella deduzione dell'esistenza di Dio. 12. L'idea di Dio si desume *a posteriori*. - 13. L'idea di Dio non è innata, come vuole Cartesio. - 14. Impossibilità della deduzione cartesiana di Dio. - 15. Ancora contro l'idea cartesiana di Dio. - 16. Niente prova che l'idea di Dio è innata. - 17. Dio non ci ha dato una facoltà di giudicare esente da errore. - 18. Sulla fallacia della conoscenza umana. - 19. Sull'essenza ed esistenza in Dio. - 20. Dimostrazione geometrica e dimostrazione dell'esistenza di Dio. - 21. Ancora due obiezioni al *cogito* di Cartesio. - 22. La verità dei fenomeni. - 23. Sulla *res cogitans*. - 24. Non c'è principio o conoscenza che non sia *a posteriori*. - 25. Il metodo di una disciplina comincia dalla risoluzione e procede per composizione. - 26. Nel sistema atomistico principio del moto e materia formano una cosa sola. - 27. Concezione atomistica della materia. - 28. Anche per Cartesio la materia è composta di corpuscoli. - 29. Concretezza e verificabilità della fisica, astrazione ed arbitrarietà della matematica. - 30. Intorno alle cose che procurano la felicità. - 31. Ancora sulla felicità.

INTRODUZIONE

1. *L'opera di Gassendi.* — Nella complessa opera di Gassendi (Champiercier, 1592 - Parigi, 1655) — erudito, sperimentatore, « filosofo » — è opportuno vedere non solo la restaurazione della filosofia epicurea, perseguita pazientemente per oltre un ventennio, ma anzitutto l'intrecciarsi di motivi diversi in rapporto ai problemi che venivano proponendosi agli uomini della sua età impegnati alla costruzione della « nuova scienza ». Così mentre da un lato egli proseguiva (con le *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, 1624) la polemica contro l'aristotelismo scolastico — ancora imperante nelle scuole e forte dell'appoggio di censori e teologi — dall'altro discuteva i problemi posti dalle nuove esperienze che allargavano e continuamente modificavano la concezione del mondo fisico e delle sue leggi: dall'astronomia alla meccanica Gassendi è presente con osserva-



zioni precise, dai primi anni della sua attività (con la lettera a Renieri sui pareli del 1629 cui seguiranno altri scritti su diversi fenomeni celesti) fino alle lettere sulla caduta dei gravi, in difesa di Galilei, per accertarne le ipotesi (*De motu impresso a motore translato*, 1640-1643; *De proportione qua gravia decidentia accelerantur*, 1642 e 1645). Contemporaneamente, oltre alla polemica antiaristotelica, Gassendi si volgeva all'esame critico di altre metafisiche, quella magica e cabalistica di Robert Fludd (*Epistolica exercitatio in qua praecipua Principia Philosophiae Roberti Fluddi retentur*, 1630), quella platonico-scolastica di Herbert di Cherbury (*Ad librum D. Edoardi Herberti de veritate epistola*, 1634) e quella infine di Cartesio (*Objectiones quintae*, 1641; poi ristampate con le *Instantiae* alle risposte di Cartesio nella *Disquisitio metaphysica*, 1644), mentre attendeva a opere storico-erudite che culminarono nel *De vita et moribus Epicuri* (1647) e nelle *Animadversiones in X Librum Diogeni Laertii* (1649): opere in cui compare, oltre la preoccupazione filologico-storica della esatta ricostruzione di testi, il desiderio di far conoscere una filosofia ancora condannata e ignorata (malgrado le prime «apologie» umanistiche) e capace di essere presa a fondamento di un nuovo modo di filosofare non dogmatico, «aperto e sensibile», quello appunto promosso dalla nuova scienza del tempo: tale desiderio si realizzerà nel *Syntagma philosophicum* (edito postumo nelle *Opera omnia*), opera ancora scolastica per la sua struttura, spesso pesantemente dossografica ed erudita, ma anche chiaramente impegnata nei problemi della nuova scienza alla quale cercava di offrire «strutture» sistematiche.

Nel vasto arco di questa varia operosità gassendiana cercheremo di individuare qui certi motivi che ci sembrano centrali e più significativi.

2. *La polemica contro Aristotele.* — Nelle *Exercitationes* Gassendi riprende tutti i motivi svolti dalla polemica umanistica contro l'aristotelismo scolastico, da Erasmo e Vives a Patrizi, accentuandone i motivi scettici che eredita da Montaigne, Charron, Giovan Francesco Pico della Mirandola, suoi autori prediletti: muovendo dalla critica al metodo scolastico — che ha elevato Aristotele a maestro e interprete della natura, «quasi dio caduto dal cielo», e ha ridotto l'insegnamento a una piatta esegesi delle sue opere meno utili (la *Fisica* e la *Metafisica*, trascurando invece i libri di politica e di storia naturale) — Gassendi giunge alla critica del concetto aristotelico di scienza e alla distinzione nettissima tra due tipi di sapere: l'uno dimostrativo «per causas» assolutamente impossibile all'uomo perché fondato sulla conoscenza di «essenze» o «cause» metafisiche, l'altro descrittivo e sperimentale, limitato al fenomenico accadere, adeguato agli strumenti umani di conoscenza e perciò possibile e utile all'uomo. Questo esito della critica gassendiana all'aristotelismo indica tutta la prospettiva delle *Exercitationes* che già si inseriscono nel clima della «nuova scienza» del Seicento e superano quindi la stessa polemica umanistica: emerge infatti la negazione di tutto un modo di filosofare legato ad un impegno speculativo, dimostrativo e sistematico volto a cogliere immutabili tessuti di essenze, mentre si profila una nuova idea di ragione empirica che sostituisce cose a parole e da cui nasce un nuovo modo di filosofare inteso come descrizione e comprensione — *historico stylo* — del variopinto mondo degli uomini e della natura.

Edificazione di un sapere empirico, dunque, che non si pone come unico o assoluto, lasciando spazio anche a realtà metafisiche, fuori dell'ambito della conoscenza umana, descrittiva, storica. Emerge quindi anche la possibilità di distinguere due ambiti — quello della fede e quello della scienza — che la teologia scolastica aveva ambiguamente congiunto con grave « iattura per le cose vere e necessarie »: la polemica di Gassendi non è qui meno tagliente di quella contro l'aristotelismo. Egli vede con chiarezza come il trionfo della filosofia aristotelica lungo il secolo XIII abbia determinato la nascita di una nuova speculazione teologica che, abbandonando la più antica tradizione patristica, ha finito per mescolare filosofia e teologia (« coeperunt doctores reiectam dudum a Patribus sacrae theologiae permiscere philosophiam ») con il risultato di introdurre nella filosofia questioni astrusissime e del tutto allotrie (così da discutere della Trinità trattando della sostanza; del corpo di Cristo e della transustanziazione in fisica; della felicità ultraterrena in etica) e di assumere e quasi canonizzare con la teologia una particolare filosofia per sua natura estranea al cristianesimo, legando tutta la meditazione teologica ai destini della concezione aristotelica del mondo e dell'uomo.

Da qui la nuova esigenza di una netta distinzione degli ambiti e dei metodi relativi alle rispettive discipline (« unaquaeque scientia, ut proprium habet verum cognoscendum, ita proprias habet illius cognoscendi regulas »): problema capitale nella cultura del Seicento che, avendo abbandonato il metodo sillogistico-deduttivo come unico valido strumento di dimostrazione « scientifica » e avendo rinunciato a un ideale unitario di sapere sotto il primato della metafisica, cerca un sapere che riconosca autonomia e dignità a forme « umane » di conoscere, legate al fenomenico mondo dell'accadere, mentre vuole restituire alla fede — una volta abbandonata la « scienza teologica » — il suo slancio verso realtà soprannaturali dietro la guida della rivelazione.

Delle *Exercitationes*, che dovevano essere in sei libri, fu pubblicato solo il libro I, mentre il secondo, incompleto, resterà inedito fino all'edizione postuma delle *Opera omnia*: basterà qui ricordare che nel secondo libro si proponeva, all'interno di una ripresa di motivi nominalistici, insieme alla già accennata critica della scienza aristotelica, la critica delle categorie come « classes realium entium », il primato della conoscenza dell'individua realtà rispetto al conoscere concettuale sempre più povero e di valore « nominale », il rifiuto della dottrina aristotelica della definizione e quindi del metodo sillogistico-deduttivo; e significativo è il proporsi nettissimo della contrapposizione tra una scienza come « notitiam quandam experimentalem et rerum apparentium », e una scienza come « alicuius rei certam, evidentem et per necessariam causam seu demonstrationem habitam notitiam »: delle due solo la prima — la *scientia experientiae vel apparentiae* — è possibile e utile all'uomo, mentre la seconda si rivela impossibile e insieme inutile, niente affatto rispondente a quel « naturale desiderio di sapere » che resta pienamente appagato dalla scienza fenomenica e sperimentale. Questa, proprio nel suo essere non dogmatica e provvisoria, appare a Gassendi come l'unica capace di garantire la *libertas philosophandi*, condizione essenziale dell'esser filosofo, messa necessariamente in crisi da ogni tipo di sapere metafisico dogmaticamente necessario e assoluto: così la prospettiva scettica — con la sua critica a un pacificato

mondo di valori metafisici, etici e religiosi — si pone come presupposto di una concezione integralmente umana del filosofare, che nei suoi consapevoli limiti, e nella sua intrinseca storicità, trova la giustificazione della sua autonomia.

3. *Contro Fludd ed Herbert di Cherbury.* — Interrotte le *Exercitationes*, i temi trattati nei primi due libri torneranno a riproporsi in opere successive, mentre in maniera sempre più netta si andavano precisando gli interessi scientifici di Gassendi: in relazione ormai con i maggiori scienziati del tempo egli si impegnava in puntuali osservazioni celesti, nella risoluzione di problemi di ottica, di astronomia e di meccanica; ma proseguiva anche la sua polemica contro altre metafisiche: anzitutto contro quella magico-occultistica di Fludd della quale denunciava non gli esiti « eterodossi » (come il suo amico Mersenne), ma il carattere arbitrario, iniziatico, la confusione continua di naturale e soprannaturale che annulla il corso delle cause seconde in un soprannaturalismo miracolistico ove tutto è interpretato in funzione di fantastici accostamenti, di qualità occulte, di interventi pneumatici, di magiche operazioni. È significativo diviene l'insistere di Gassendi su una ben diversa *philosophia aperta et sensibilis* che — proprio per la sua « chiarezza » e il suo fondamento empirico — si pone come del tutto estranea — e opposta — alla tradizione magico-occultistica e cabalistica di certo naturalismo rinascimentale.

Non sostanzialmente diversa la posizione del filosofo di Digne verso il sistema di Herbert di Cherbury che presentava eguali tentazioni metafisiche proponendo alla ragione un tessuto di essenze come oggetto proprio del filosofare: anche qui Gassendi ripropone nettamente la definizione di un sapere empirico e fenomenico, « scettico » nella misura in cui rinuncia a quelle essenze per un conoscere fenomenico vicino e utile all'uomo. Ma giova soprattutto sottolineare il presentarsi, in questo scritto contro Herbert, di un motivo che diviene subito essenziale per la fondazione di una gnoseologia empiristica: esser l'uomo capace di conoscere quello che riesce a costruire o di cui può comprendere la *ratio constructionis*; sicché come l'animale è incapace di conoscere l'orologio perché incapace di costruirlo, così l'uomo non può conoscere le essenze o le cause che reggono la realtà fisica di cui Dio è l'autore. Distinzione essenziale che avvia ad una concezione poetica del conoscere e reinterpreta — in un contesto empiristico — l'ideale aristotelico del conoscere *per causas*: se queste cause sono le aristoteliche essenze verticalmente subordinate, esse sono conosciute solo da Dio; l'uomo invece può a suo modo avere una conoscenza *per causas* quando è capace di costruire l'oggetto o intendere i modi del suo prodursi (vichianamente le « guise del nascimento »): il che è possibile quando le cause appartengono ad un ordine che si possa sperimentalmente verificare, ipoteticamente ricostruire o storicamente accertare. Si ritrova così il fondamento di quella distinzione tra conoscenza fenomenica e metafisica che fu già tema centrale delle *Exercitationes*.

4. *La polemica anticartesiana.* — Più celebre, ma condotta secondo questi stessi moduli, la polemica anticartesiana che, ancora una volta, si articola come polemica antimetafisica, sicché si ha l'impressione che tutta la varia operosità di Gassendi trovi uno dei suoi punti nodali nella lotta

alla metafisica come scienza, per impegnare la ragione in un ambito piú positivo e conforme alla misura umana.

Alla pretesa di Cartesio di presentarsi come nuovo, anzi unico « metaphysicus sive theologus naturalis », Gassendi oppone una serie di *obbiezioni* — riprese e sviluppate nelle *Instantiae* — che ripropongono tutti i temi della critica scettica ed empirista già presente negli scritti precedenti. Oggetto della polemica, egli avverte, non è la « verità » delle tesi metafisiche che Cartesio intende dimostrare (esistenza di Dio e immaterialità dell'anima) ma il modo e il valore delle « dimostrazioni » il cui schema — deduttivo e « necessario » — sembrava a Gassendi non diverso da quello proprio della dialettica e della metafisica aristotelico-scolastica.

La sua critica si appunto anzitutto al *cogito* che, se inteso come constatazione immediata, empirica, del proprio pensiero è verità tanto evidente da non richiedere, per esser dimostrata, tutti gli « artifici » messi in opera da Cartesio; mentre d'altra parte se si intende passare dal *cogitare* alla *res cogitans*, allora si compie un passaggio metafisico non giustificato, anzi impossibile, perché l'uomo non conosce le essenze o sostanze muovendo dalla constatazione di una loro operazione o attributo, oltrepassando cioè il fenomenico apparire. Che è un riportare il pensiero cartesiano nell'ambito della distinzione aristotelico-scolastica accidente-sostanza e non comprendere il tentativo di risolvere la *res cogitans* in « sostanza di cui tutta l'essenza o la natura è soltanto di pensare »; così come Gassendi non coglierà il tentativo cartesiano di risolvere la materia estesa nell'estensione con la conseguente geometrizzazione della fisica: applicando lo schema accidente-sostanza ai passaggi cartesiani dal *cogitare* alla *res cogitans*, dall'*extensio* alla *res extensa*, Gassendi toglieva ad essi ogni carattere innovatore, e richiamava ad un tipo di filosofare che Cartesio riteneva di aver superato anche se il suo linguaggio — e certe sue dottrine — mostrano effettivamente legami assai precisi con quella tradizione scolastica sulla quale insiste la polemica gassendiana.

Negata la conoscenza chiara e distinta di *res cogitans* e di *res extensa* — proprio perché questo avrebbe presupposto per Gassendi la conoscenza di « sostanze » — egli nega altresí la distinzione anima-corpo che Cartesio avrebbe presupposto — non dimostrato — accogliendo suggestioni della tradizione platonico-cristiana e riproponendo così un dualismo i cui irrisolti problemi — anche sul piano della vita psichica (è impossibile separare il pensiero dalla corposità delle sensazioni) — Gassendi si compiace di sottolineare. Ma soprattutto interessante è la critica gassendiana al dualismo gnoseologico di Cartesio e alla dimostrazione dell'esistenza di una realtà esterna al pensiero: essa non colpisce il presupposto metafisico della realtà esterna (della quale Gassendi, a differenza di Cartesio, ritiene impossibile dubitare) ma la possibilità di trascendere il rapporto immediato soggetto-oggetto per attingere una conoscenza che colga la realtà fuori del rapporto con il conoscente: è ancora una volta l'esigenza empiristica che porta anche a negare il criterio dell'evidenza se esso è applicato — come da Cartesio — alla verità delle cose in sé, mentre è valido in rapporto alle cose nel loro essere percepite: « non potremo dubitare di questo, cioè che tutte le cose ci appaiano quali ci appaiono e non è possibile che non sia verissimo che esse ci appaiono così ».

Il criterio dell'evidenza così formulato non ha bisogno di un ricorso



a Dio come principio ultimo che garantisca i nostri modi di conoscere: su questo complesso problema della fondazione del criterio dell'evidenza e sull'ambiguità dell'impostazione cartesiana, oscillante tra il primato del *cogito* e il ricorso a Dio come garante delle verità matematiche e della verità del *cogito* stesso, Gassendi fa obiezioni molto acute. Particolarmente significativo soprattutto l'insistente richiamo alla necessità di ricondurre al *cogito* ogni altra verità, una volta che lo si sia riconosciuto come fondamento primo del filosofare: cioè la necessità di porlo come principio incontrovertibile da cui ogni altra verità trae certezza, così l'esistenza di Dio come l'esistenza di una realtà materiale: «*referre te acceptam debere caeterarum rerum certitudinem non ad Deum, ut quidpiam medium, sed ad tuum illud effatum (cioè il cogito), ut quid primum et tanquam fundamentum, ex cuius certitudine quoque medi certitudo dependeat*».

D'altro canto la stessa esistenza di Dio rientra in quelle verità metafisiche di cui è assai dubbio si possa dare una dimostrazione: Gassendi — muovendo dalla critica alla dottrina delle idee e avendole ricondotte tutte alla loro origine sensibile — respinge una ad una tutte le dimostrazioni cartesiane. Non è accettabile la prova che muove dall'idea di essere perfettissimo perché questa, lungi dall'essere innata, si è venuta storicamente formando per via di successive astrazioni e negazioni del finito, con la proiezione di valori affatto umani attorno a un'idea vuota (astratta) di un essere trascendente (Gassendi presenta qui tutte le obiezioni della tradizione scettica e libertina sull'ateismo dei primitivi, sull'origine storica e la finalità politica delle religioni, ecc.).

Né valida appare la seconda prova cartesiana che riutilizza il principio aristotelico-tomista della serie finita delle cause efficienti, applicandolo non al mondo fisico (la negazione meccanicistica delle essenze e quindi della loro subordinazione verticale rendeva inoperante l'argomento), ma all'essere pensante che ha l'idea di Dio: spostamento che non è sufficiente a Gassendi il quale ritrova nella dimostrazione cartesiana il tradizionale principio della serie finita di cause, non applicabile nell'ambito delle cause accidentalmente ordinate (che è l'unico ambito di cui l'uomo abbia scienza) ove è possibile ammettere un regresso all'infinito; a meno che non si voglia presupporre una prima causa creante, con la conseguenza di uscire dall'ambito fisico e rendere inutile la prova (la dottrina della creazione è effettivamente presupposta da Cartesio — nota Gassendi — e legata alla dottrina della creazione continua e della discontinuità del tempo). Né infine Gassendi può accettare l'argomento ontologico, anche ammessa l'idea dell'essere perfettissimo, perché l'esistenza non può considerarsi una perfezione tra le altre, ma il fondamento stesso di tutte le perfezioni («*id sine quo non sunt perfectiones*»).

Non seguiremo più analiticamente le altre critiche gassendiane (dalla considerazione del *cogito ergo sum* come conclusione di un sillogismo, alle sottili pagine sul problema del male e dell'errore la cui esistenza impone irrisolti dilemmi al pensiero metafisico e teologico): basterà avere indicato alcuni motivi essenziali per intendere il senso dell'opposizione di Gassendi a Descartes: di fronte al programma di costruire una nuova metafisica, fondamento di una nuova fisica da svolgere secondo ragionamenti deduttivi *per causas*, Gassendi tende a rigettare la filosofia cartesiana nell'ambito della tradizione metafisica aristotelico-scolastica, in difesa di un cono-

scere fenomenico e sperimentale, libero da preoccupazioni metafisiche e da tentazioni dogmatiche. Sfuggivano a Gassendi certe prospettive che la stessa nuova scienza del secondo Seicento prenderà da Descartes, ma — nel contesto suo storico — egli interpretava con le sue obiezioni la posizione di tutto un vasto schieramento intellettuale, da Hobbes a Roberval, variamente preoccupato dalle pretese della nuova metafisica e dal dogmatismo che ne era legittima conseguenza.

5. *Restaurazione della filosofia di Epicuro.* — Mentre veniva polemizzando contro Fludd, Herbert di Cherbury e Cartesio, Gassendi era venuto allargando la sua attività di scienziato (dalle osservazioni celesti, condotte assiduamente dal 1618 fino alla morte e raccolte nei *Commentarii de rebus coelestibus*, alle ricerche sulla caduta dei gravi con la verifica sperimentale di ipotesi galileiane e la formulazione corretta del principio di inerzia), e di storico (che lo ricollega alla migliore tradizione erudita rinascimentale) e aveva intrapreso la paziente restaurazione della filosofia epicurea: ad essa si era rivolto il suo interesse fin dal tempo delle *Exercitationes*, per affermarsi subito dopo con ricerche filologiche sulle fonti e la tradizione epicurea in vista di una *Vita* di Epicuro, concepita prima come difesa delle sue dottrine morali, e ampliata poi alla ricostruzione dell'intero sistema. Non v'era solo un gusto erudito nell'attenta ricostruzione della filosofia epicurea, che riprendeva e completava precedenti tentativi umanistici limitati prevalentemente alla morale: il sistema di Epicuro appariva a Gassendi non solo come un interessante documento di un antico filosofare ingiustamente escluso dalle scuole, ma soprattutto come una fisica capace di costituire un'attuale alternativa alla filosofia aristotelica e di offrire una generale concezione del mondo più consona alle esigenze e alle esperienze della nuova scienza: una teoria della conoscenza legata all'immediato sentire e all'evidenza sensibile, una fisica libera da essenze o qualità occulte, descrittiva e ipotetica, fondata su una concezione atomistica che era sufficiente a spiegare meccanicisticamente i fenomeni, un'etica naturale fondata sulla *voluptas*, e infine anche l'apertura verso una teologia naturale che nasce dopo il discorso fisico, come una conclusione non necessaria e non condizionante. Si profilava dunque la possibilità di costruire un sistema al di là della critica scettica come della filosofia aristotelico-scolastica o del naturalismo rinascimentale: ma si presentava subito come empirico e non necessario (cioè senza quella necessità « dialettica » contro cui Gassendi non cessava la sua polemica), collegando, anche storicamente, Pirrone con Epicuro, con la preoccupazione di offrire strutture aperte e non dogmatiche alla nuova scienza.

6. *Dalla posizione scettica alla metafisica del « Syntagma ».* — Gassendi nel *Syntagma* svolge ampiamente — e preliminarmente — la *logica* (più breve era la *canonica* delle *Animadversiones*) sottolineando il suo carattere strumentale rispetto al conoscere empirico e rigettando quindi tutto quel bagaglio di sottigliezze scolastiche che avevano finito per erigere la logica in un sistema di conoscenze fini a se stesse: la *logica* di Gassendi sarà dunque essenzialmente empiristica — connessa alla dottrina dell'origine delle idee come rappresentazione sempre più impoverita, in rapporto al loro grado di astrazione, della realtà individuale — ritrovando nell'esperienza la propria *regula summa*: a questa infatti rinvia anche il sil-

logismo le cui premesse non si fondano su concetti o definizioni di « nature » o « essenze » ma sulla congruenza di soggetto e predicato, verificata dall'esperienza sensibile; anche le proposizioni che diciamo « note per se stesse » sono tali per il loro immediato fondamento sensibile; sicché propriamente dovrà dirsi sillogismo *a priori* e scientifico non quello che procede deduttivamente ma quello che indica l'inverso processo sintetico che, in quanto muove dall'esperienza, è veramente *primo*, mentre posteriore è il procedimento deduttivo avente valore esplicativo e non inventivo. Di qui, ancora una volta, il carattere subalterno della *scientia demonstrativa* rispetto alla *scientia experimentalis* la sola capace di attingere la realtà individuale e di conoscerla attraverso l'osservazione sperimentale (onde l'importanza metodologica delle nuove tecniche di osservazione, quali quelle rese possibili dal microscopio e dal telescopio). È una conoscenza, si ricordi, limitata sempre al fenomeno e che non giunge mai alla « natura », presupposta al di là dell'apparire come un quid sconosciuto che Gassendi spesso avvicina o identifica alla *textura* o *conditio atomorum*.

Questa natura presupposta e sconosciuta è il limite dell'empirismo gassendiano che d'altra parte, per restare in un ambito descrittivo e non necessario, diffida anche dei moduli matematici e continua a sottolineare — come gran parte dei suoi contemporanei — quell'eterogeneità tra fisica e matematica che era retaggio del pensiero greco e che Descartes aveva invece tentato di superare con la riduzione della materia ad estensione e la conseguente geometrizzazione della fisica. La prospettiva fondamentale del *Syntagma* resta dunque un tipo di empirismo che — accolte tutte le tecniche delle scienze sperimentali — si pone come descrizione provvisoria (qualche volta « erudita ») e non necessaria dell'accadere fenomenico; esso è il frutto di un'esperienza storica maturata dalla crisi della fisica aristotelica, e indica la necessità di procedere ad un « inventario » delle nuove esperienze (si ricordi il programma baconiano dell'*historia naturalis*) attraverso una metodologia non unica e assoluta ma plurima e relativa alle singole scienze, non necessaria ma descrittiva, non dogmatica ma problematica.

Non sfugge a Gassendi il problema della costruzione critica dei dati dell'esperienza attraverso il lavoro della *ratio* e, affrontando questo problema, egli giunge ad una critica dello scetticismo nelle sue forme più estreme: se infatti esso costituisce sempre un efficace antidoto del dogmatismo metafisico e un positivo richiamo ai limiti della ragione umana (e in questo senso Gassendi continua ad accoglierne gli insegnamenti), ritiene tuttavia che sia possibile stabilire dei *criteria veritatis* e quindi superare la immediatezza fenomenica del sentire in un mediato sapere scientifico che conferisce rilevanza e valore ai *signa sensibilia*. Si costruisce così un sistema di conoscenze scientifiche (impossibile ove si restasse alla constatazione dell'immediato apparire) suscettibile di continuo progresso in rapporto all'ampliarsi e al perfezionarsi dell'esperienza e che non può essere esaustrativo di tutta la realtà perché resta sempre, alla sua radice, legato al mondo fenomenico al di là del quale esiste presupposto il mondo delle « nature » e di realtà trascendenti l'esperienza. Di qui la possibilità anche di una metafisica purché non si proponga come scienza dimostrativa e necessaria, ma come semplice estrapolazione — provvisoria e probabile — degli strumenti conoscitivi dell'uomo: come da certi *signa sensibilia* è possi-

bile affermare l'esistenza del vuoto (realtà non direttamente esperita), così — dice Gassendi — è possibile affermare l'immaterialità dell'anima e la esistenza di Dio movendo dai « segni » che la realtà sensibile quotidianamente ci offre. Viene quindi recuperata nel *Syntagma* una tenue metafisica ridotta alle dottrine centrali della tradizione spiritualistica e della teologia naturale, anima e Dio. L'attività razionale dell'uomo — in quanto operazione propria non condizionata dal corpo — rinvia ad un soggetto spirituale, l'anima; l'ordine cosmico rinvia a un Dio creatore e provvidente. Quegli argomenti scettici e libertini che Gassendi aveva utilizzato nei suoi scritti polemici — dalle *Exercitationes* alle *Obbiezioni* e alle *Instantiae* — contro le prove dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, sono ora confutati e respinti: il legame tra conoscenza sensibile e razionale — che aveva condotto Gassendi a porre tra esse solo una differenza da meno a più e a riconoscere agli animali una capacità conoscitiva non dissimile da quella dell'uomo il cui pensiero non può isolarsi dalla sensazione — non è ora più tale da impedire una distinzione netta tra due facoltà e da negare un'operazione autonoma e propria dell'uomo, l'intendere; mentre il consenso universale (o *anticipatio*) e il naturale desiderio di immortalità e di giustizia ultraterrena divengono prove efficaci per dare una certezza morale all'autonomia dello spirito. Così pure la prova dell'esistenza di Dio (di cui è negli uomini l'*anticipatio* nata dalla contemplazione dell'ordine del mondo) non viene infirmata dall'origine storica e politica delle religioni, dall'ateismo dei primitivi, dalle negazioni dei filosofi.

Tale rovesciamento delle posizioni scettiche pone il problema del rapporto tra lo svolgimento di questi temi nel *Syntagma*, e già prima nelle *Animadversiones*, e le opere anteriormente pubblicate. Ma andrà preliminarmente notato, per comprendere la complessità del problema, che le dottrine relative all'immortalità dell'anima e all'esistenza di Dio si trovavano già svolte nella prima stesura di quella che Gassendi diceva « ma philosophie d'Epicure »: sappiamo infatti che nel 1633 aveva condotto a termine i capitoli relativi alla creazione, alla provvidenza, all'immortalità dell'anima, svolti nell'intento di dare « des responses et addoucissements convenables aux points qui touchent notre foy »; possiamo quindi supporre che i temi erano svolti in modo analogo a quello che ritroviamo nelle *Animadversiones* e nel *Syntagma*. Questa considerazione rende difficile una interpretazione meramente evolutiva del pensiero di Gassendi che sarebbe venuto accettando dottrine prima respinte (l'unico argomento a favore di questa tesi sarebbe il fatto che le parti delle *Animadversiones* e del *Syntagma* relative all'anima e a Dio sono, nell'ultima redazione, in parte posteriori alle *Instantiae*; ma contro questo argomento sta la prima redazione della filosofia epicurea, giunta come si è detto, fin dal 1633, a trattare quegli stessi temi a « correzione » di Epicuro), anche se non è da escludere che l'impegno sistematico abbia portato ad accentuare certi « addoucissements » all'epicureismo secondo gli insegnamenti della tradizione spiritualista (in particolare assai netta è l'opposizione da un lato tra le *Exercitationes* e le *Obbiezioni*, che sottolineano i legami dell'attività razionale e sensibile, con la ripresa dall'altro di argomenti aristotelico-scolastici nelle *Animadversiones* e nel *Syntagma* per provare l'autonomia dell'intendere come operazione « propria » dell'uomo). D'altra parte non sembra accettabile una spiegazione « nicodemita » o libertina che presupporrebbe un tipo di

duplicità tesa a sostenere pubblicamente tesi ortodosse, per esporre invece in privato, o sotto cauti e fuorvianti accorgimenti, tesi eterodosse o comunque contrarie al comune sentire: tale duplicità non è infatti di Gassendi che pubblica e sostiene tenacemente così le opere di polemica antimetafisica come la necessità di correggere Epicuro ove contrasti con certe dottrine cristiane.

Per intendere dunque la posizione di Gassendi si dovrà seguire altra strada e anzitutto comprendere il carattere peculiare delle « dimostrazioni » offerte da lui relativamente all'immortalità dell'anima e all'esistenza di Dio: andrà preliminarmente osservato che esse si inseriscono nella *Physica* (non c'è posto per una *metaphysica* nel sistema epicureo di Gassendi) e si pongono allo stesso livello di mera « probabilità » delle altre argomentazioni fisiche; esse non vogliono dunque essere « dimostrazioni » necessarie quali quelle della dialettica aristotelico-scolastica, o quelle del nuovo metodo cartesiano. La metafisica, la scienza dimostrativa *per causas*, è respinta nel *Syntagma* come nelle opere precedenti. D'altra parte Gassendi aveva sottolineato — nella polemica anticartesiana — che non intendeva negare l'esistenza di certe realtà metafisiche, ma solo il valore delle dimostrazioni usate per provarle, legate come erano a schemi dialettici e metafisici niente affatto utilizzabili dall'uomo. Ora egli ha ritrovato come recuperare quelle realtà in un ambito nuovo, empirico e probabile; di qui il carattere diverso che vogliono avere quelle prove dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, pur nell'affinità delle loro formulazioni: questo è soprattutto chiaro nell'utilizzazione del *consensus gentium* o *anticipatio* nelle *Animadversiones* e nel *Syntagma* che non ha il valore perentorio dell'« idea innata » cartesiana; come pure il riconoscimento di un Dio creatore e provvidente dalla contemplazione dell'ordine cosmico non si appella a nessuna delle « vie » aristotelico-tomiste (il cui sostrato metafisico è rigettato da Gassendi) ma ad una comune esperienza creaturale. Più netto invece il contrasto tra le affermazioni relative all'autonomia dell'intendere e la polemica delle *Exercitationes* e delle *Obbiezioni*: qui Gassendi accoglie gli stessi argomenti prima respinti anche se questa nuova posizione non muta per nulla la sua gnoseologia empiristica e la dottrina dell'anima come *flos materiae*.

7. *La nuova scienza: l'autonomia della fisica. Metafisica e teologia.* — Ma al di là di certe variazioni e — se si vuole — di certe « incoerenze » (segno che è ancora aperta la crisi seguita al tramonto della teologia scolastica), è necessario ritrovare altrove l'« unità » dell'esperienza filosofica gassendiana e della « nuova scienza »: essa non andrà ricercata in una « coerenza » imposta da una concezione del sapere ormai rigettata, quella che classificava le diverse scienze secondo la maggiore o minore dignità e « purezza » del loro oggetto, sotto il primato della metafisica *scientia scientiarum*, quanto piuttosto nello sforzo di liberare le singole scienze da schemi dialettici univoci e onnicomprensivi per dare a ciascuna un metodo proprio, nell'impegno a definire i compiti di una nuova ragione — la ragione storica e empirica — e l'ambito che le è proprio, quello del fenomenico apparire. Si realizzava così un rovesciamento radicale di prospettive: il sapere proposto all'uomo — in rapporto al suo « naturale desiderio di sapere » — non ha più per oggetto il mondo dell'essere, delle es-

senze immutabili, ma il mondo dell'apparire; la scienza sua propria non è dimostrativa *per causas*, ma « *apparentialis* » e « *experimentalis* ».

In questa prospettiva la fisica non viene in alcun modo condizionata da verità di ordine diverso: essa ha acquistato una propria autonomia e non dipende da altro che non siano i dati della conoscenza sensibile. Non più sostanze, forme, qualità occulte, ma modi diversi dell'accadere dei quali si cerca di determinare il nesso orizzontale ricorrendo a schemi adatti al calcolo quantitativo; non più ricerca delle cause prime o degli ultimi perché, ma definizione di ambiti sperimentali in cui è valido solo il discorso ipotetico e probabile, come estensione e interpretazione di dati direttamente verificati. Libera dalla subordinazione alla metafisica, la nuova scienza non si tramuta però in metafisica materialista perché non pretende di risolvere nel proprio ambito ogni ordine di realtà; essa lascia quindi sussistere, anzi presuppone, una realtà diversa, non direttamente sperimentata che non modifica tuttavia il discorso fisico. Così il Dio creatore e provvidente non modifica le leggi del moto meccanico che trovano il loro principio fisico negli atomi (*primum moventem in physicis rebus esse atomos*), l'anima razionale non serve a spiegare i fenomeni vitali, fondati sulla « attuosità » della materia, la prospettiva ultraterrena non cambia l'etica tutta umana della *voluptas*. Si è realizzata una distinzione tra fisica e metafisica che dà alla tenue metafisica gassendiana un significato del tutto diverso dalla metafisica aristotelica o cartesiana i cui legami con le rispettive fisiche (sia pure in prospettive diversissime e antitetiche) sono considerati come legami necessari: essa è una cornice che non muta il quadro della realtà fisica ma offre un'apertura verso quel mondo dell'essere di cui la scienza non ha più bisogno. Non vi è dissidio quindi fra nuova scienza e metafisica (ridotta al nucleo essenziale della tradizione spiritualistica e cristiana) come non vi è tra scienza e religione, perché si è realizzata una distinzione tra ambiti e metodi di discipline e forme di conoscere che garantiscono l'autonomia di ciascuna.

8. *Significato dell'opera di Gassendi.* — Gassendi rappresenta così un'esperienza tipica nella cultura della prima metà del Seicento, che egli condivide con altri pionieri della nuova scienza: legato alla tradizione rinascimentale per la critica dell'aristotelismo, per gli interessi eruditi, per la vena scettica, egli estende il suo gusto per il particolare concreto — per la storia — alla conoscenza della natura, nella concretezza del fenomenico accadere; l'esperienza diviene il principio unificatore di tutto il sapere umano, sempre intrinsecamente storico, quindi provvisorio e progressivo. Abbandonato un sapere che ritrovava il suo vertice nella contemplazione distaccata di essenze eterne subordinando ad essa ogni altra conoscenza, liberata la fede da ogni sovrastruttura teologico-scientifica, Gassendi si impegna nella costruzione di un sistema articolato in una logica empirista e nominalista, in una fisica meccanicista, in un'etica della *voluptas*.

Nella tentata elaborazione sistematica di un sapere che trova il suo centro nella fisica e il fondamento nell'esperienza, oltre che nell'assidua polemica contro il dogmatismo metafisico e le sue estrapolazioni teologiche, sta il significato dell'opera di Gassendi; dopo la crisi dell'aristotelismo e della cultura rinascimentale essa indica e attesta le prospettive possibili di una nuova cultura scientifica, storica, problematica.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

OPERE

Le opere di Gassendi sono riunite in: P. GASSENDI, *Opera omnia*, 6 voll., Lione, 1658 (ristampa anastatica, Stoccarda, 1964); una nuova edizione compare a Firenze nel 1737, sempre in 6 voll.; B. Rochot ha recentemente ripubblicato, in ed. migliorata con traduzione francese a fronte, le *Exercitationes* e la *Disquisitio metaphysica*: P. GASSENDI, *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliens (Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos)*, Parigi, 1959; P. GASSENDI, *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et responsa*, ivi, 1962.

STUDI

- ~ P. F. THOMAS, *La philosophie de Gassendi*, Parigi, 1889.
- ~ H. BERR, *An iure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit*, ivi, 1898 (trad. franc.: *Du scepticisme de Gassendi*, ivi, 1960).
- ~ G. S. BRETT, *The philosophy of Gassendi*, Londra, 1908.
- ~ P. PENDZIG, *Pierre Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie*, Bonn, 1908.
- ~ P. PENDZIG, *Die Ethik Gassendis und ihre Quellen*, ivi, 1910.
- E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, tr. it., II, Torino, 1961, pp. 44-63.
- G. SORTAIS, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, II, Parigi, 1922, pp. 1-178.
- H. BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, ivi, 1933, passim.
- R. PINTARD, *Descartes et Gassendi*, in « Travaux du IX^e Congrès de philosophie - Congrès Descartes, II, Études Cartésiennes », ivi, 1937, pp. 115-122.
- ~ A. KOYRÉ, *Études Galiléennes*, vol. III: *Galilée et la loi d'inertie*, ivi, 1939, pp. 144-157.
- ~ G. HESS, *Pierre Gassendi. Der französische Späthumanismus und das Problem von Wissen und Glauben*, Jena-Lipsia, 1939.
- B. ROCHOT, *Gassendi: sa place dans la pensée philosophique du XVII^e siècle*, in « Revue de synthèse: synthèse historique » (1940-45), pp. 27-45.
- ~ R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, 2 voll., Parigi, 1943.
- R. PINTARD, *La Mothe le Vayer, Gassendi, Guy Patin. Études de bibliographie et de critique suivies de textes inédits de Guy Patin*, ivi, 1943.
- B. ROCHOT, *Introduction a PIERRE GASSENDI, Lettres familières à François Luillier*, ivi, 1944.

- B. ROCHOT, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme: 1619-1658*, ivi, 1944.
- B. ROCHOT, *Le cas Gassendi*, in « *Revue d'histoire littéraire de la France* », XLVII (1947), pp. 289-313.
- P. ROSSO, *Gassendi « Le doux prêtre »*, in « *Filosofia* », I (1950), pp. 593-606.
- B. ROCHOT, A. KOYRÉ, G. MONGRÉDIEN, A. ADAM, *Pierre Gassendi. Sa vie et son œuvre: 1592-1655*, Parigi, 1955.
- A. ADAM, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, vol. I, ivi, 1956, pp. 312-318.
- B. ROCHOT, *Sur les notions de temps et d'espace chez quelques auteurs du XVII^e siècle, notamment Gassendi et Barrow*, in « *Revue d'histoire des sciences* », IX (1956), pp. 97-104.
- G. KONIO, *P. Gassendi, restauratore dell'Epicureismo* (in russo), in « *Voprosy Filosofii* », n. 3, 1956, pp. 87-97.
- Actes du Congrès du Tricentenaire de Pierre Gassendi*, Digne, 1957 (Studi di A. Adam, J. Arnoux, G. Coirault, R. Collier, Ch. Devivaise, E. Escalier, A. Koyré, R. Lebègue, G. Martin Charpenel, F. Meyer, B. Rochot; in app. un'utile cronologia della vita e degli scritti di Gassendi, a cura di B. Rochot).
- L. FEBVRE, *Aux origines de l'esprit moderne: libertinisme, naturalisme, mécanisme*, in « *Au cœur religieux du XVI^e siècle* », Parigi, 1957, pp. 337-358.
- B. ROCHOT, *Gassendi et les mathématiques*, in « *Revue d'histoire des sciences* », X (1957), pp. 67-77.
- O. R. BLOCH, *Un rationaliste du XVII^e siècle: Gassendi*, in « *Cahiers rationalistes* », 1957, n. 160, pp. 26-31.
- A. DEL NOCE, Art. *Gassendi*, in « *Enciclopedia Filosofica* », II, col. 590-596.
- M. H. CARRÉ, *Pierre Gassendi and the new philosophy*, in « *Philosophy* », XXXIII (1958), pp. 112-120.
- J. S. SPINK, *French free-thought from Gassendi to Voltaire*, Londra, 1960, pp. 85-102.
- R. H. POPKIN, *The history of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1960, pp. 101 ss., 142 ss. e passim.
- T. GREGORY, *Scetticismo ed empirismo. Studio su Gassendi*, Bari, 1961.
- T. GREGORY, *Pierre Gassendi*, in « *De homine* », n. 9-10 (1964), pp. 89-114 (trad. it. dell'introduzione alla ristampa anastatica delle *Opera omnia* di Gassendi edita da Frommann di Stoccarda).
- O. R. BLOCH, *Gassendi critique de Descartes*, in « *Revue philos. de la France et de l'Étranger* », CLVI (1966), pp. 217-236.
- P. A. PAV, *Gassendi's statement of the principle of inertia*, in « *Isis* », LVII (1966), pp. 24-34. /

Testi

1. *Educazione umanistica e critica di Aristotele. (*)*

A questo punto sono necessarie poche parole di spiegazione sul genere di filosofia che ho seguito e sull'ordine e la partizione dell'opera intrapresa, come se dovesse essere stesa qui tutta intera. Per quanto riguarda il primo punto debbo dire che mi è rimasto impresso nella memoria che quando giovinetto ero imbevuto di filosofia peripatetica, non c'era parte di essa che mi andasse a genio. Io che ero deciso a consacrarmi alla filosofia, poiché sin dai miei primi studi letterari avevo riposto nel profondo dell'anima questo elogio che ne fa Cicerone: *Non si potrà mai lodare a sufficienza e degnamente la filosofia: chi segue i suoi precetti può vivere ogni istante della sua vita senza pena* (1). Ma mi sembrava abbastanza evidente che questo non c'era da aspettarselo da quella filosofia che veniva impartita nelle Scuole. Allorché mi resi indipendente e cominciai ad esaminare l'intera questione con indagine più approfondita, in breve mi accorsi quanto fosse vana ed inutile per conseguire la felicità. Tuttavia la freccia mortale rimaneva conficcata: quel generale pregiudizio cioè, per il quale vedevo tutte le autorità approvare Aristotele. Ma la lettura di Vives e del mio Charron mi infuse coraggio e rimosse ogni timore, e grazie ad essa mi parve non senza ragione l'argomentazione secondo la quale quella setta non dovesse ottenere una incondizionata approvazione, solo perché la stragrande maggioranza gliela dava. Ma le forze mi si accrebbero ancora per merito di Ramo e del Mirandolano; e li cito perché ho sempre ritenuto onesto riconoscere apertamente a chi debbo i miei progressi. E così, a cominciare d'allora, presi ad indagare le opinioni delle altre sette

(*) Tutti i brani di Gassendi sono tradotti da Giorgio Stabile dal testo latino delle *Opera Omnia*, Lione, 1658, tenendo presente per le *Exercitationes* e la *Disquisitio Metaphysica* l'ed. di B. Rochot. Fanno eccezione le traduzioni delle *Obbiezioni alle Meditazioni* di Cartesio per le quali si è riprodotta — per gentile concessione dell'editore Laterza — la traduzione di A. Tilgher (R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche, Obbiezioni e risposte*, Bari, 1954³, ed. riveduta da F. Adorno) che era stata condotta sul testo francese.

(1) CICERONE, *De Senectute*, 1, 2.

per provare se mai esse proponessero qualcosa di piú ragionevole. E nonostante che dappertutto sorgessero difficoltà, tuttavia francamente dirò che niente di tutto ciò mi fu mai tanto gradito quanto la famosa ἀκαταληψίαν raccomandata dagli Accademici e dai Pirroniani. Infatti dopo che mi fu dato di vedere con tutta chiarezza quanto spazio dividesse il genio della natura dall'intelligenza umana, che altro mi rimaneva da pensare se non che le cause profonde degli effetti naturali sfuggono completamente alla capacità indagatrice dell'uomo? Per questo mi prese pietà e vergogna della superficialità e dell'arroganza dei filosofi dogmatici, che da un lato si gloriano d'aver in mano la scienza e dall'altro ne fanno mostra con tanto sussiego. Quasi che a loro non fosse necessario restar rigidi e muti come le rocce di Marpeso se appena li si incalzasse per costringerli a spiegare seriamente con quale abilità e con quali mezzi sono state costituite le membra e le funzioni di un semplice acaro, che tuttavia è una parte minima in mezzo alle opere di madre natura. Senza dubbio si comportavano piú saggiamente i filosofi che poco fa ho nominato: essi infatti per dimostrare ad un tempo la vanità e l'incertezza della scienza umana, si disponevano in modo da poter argomentare tanto pro quanto contro ogni cosa.

(*Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, Praef., in *Opera omnia*, Lione, 1658, vol. III, pp. 99-100).

2. Il verbalismo della scienza aristotelica allontana dalla natura.

Quanto sarebbe utile conoscere la storia delle pietre, dei metalli, delle piante, degli animali, e di tutte le altre cose di questo genere, la cui varietà è così piacevole a conoscersi! Ma queste cose, dicono loro, saranno oggetto di conoscenza per i tagliatori di pietre, gli orefici, gli erboristi, i cacciatori. Ché non le considerano un fico secco, in quanto sarebbero troppo volgari, mentre si vantano di scegliere le cose che spettano propriamente alla filosofia. Ovviamente allora Aristotele, Democrito e gli altri grandi uomini, la cui erudizione è tanto stimata, non coltivavano la filosofia quando indirizzavano le loro ricerche su quelle cose? Ovviamente questi uomini dabbene, lasciando da parte cose di questo genere, sono migliori osservanti della filosofia, dal momento che ricercano con tanto zelo se *esista la forma della corporeità; se e quali proprietà abbia quella che vien detta forma del cadavere; se i gradi inferiori contengano i superiori formalmente o in modo eminente; se la facoltà animale sia separabile dal suo soggetto realmente o soltanto razionalmente; se inoltre la facoltà visiva, posta che sia in una pietra, possa produrre*

l'atto del vedere; e lascio da parte un numero enorme di altre futilità ed inezie. E, pur trascurando le altre, ecco dunque le cose che ricercano con tanto interesse, in quanto propriamente filosofiche. Ma vediamo dunque, ciò premesso, una volta terminato il corso di fisica, quale sicuro possesso avranno di ciò che si trova in natura? Minerali, vegetali ed animali non sono stati esaminati a fondo, come s'è detto. Poi ignorano quali siano gli elementi e di quale natura: né può essere diversamente per chi ha esercitato soltanto il proprio scilinguagnolo in frivole e vane combinazioni di qualità. Delle cose celesti poi hanno tentato a mala pena di conoscere il sole e la luna e, ozian-do nelle scuole o in stanze ben riscaldate, hanno discusso di cose che non hanno mai scrutato in cielo di persona; ed hanno inventato mille frottole con le quali tenere in piedi i loro sogni: vale a dire la solidità e la reale esistenza delle sfere celesti, i canali attraverso cui passano gli astri, il rifiuto d'attribuire ad essi le qualità che diciamo alteratrici e corruttrici e ogni altra cosa di questo genere che non può essere comprovata da nessuna osservazione od esperienza. Per dirla in una parola, della natura che ci sta di fronte non hanno esaminato un bel niente; quando sono entrati nelle loro scuole, sono entrati in un'altra natura che non ha niente a che vedere con quella che sta qui fuori di noi. E perciò non ti devi meravigliare se, sentendoli discutere di cose naturali, ti accorgi che sono assai lontane da quelle che ci si parano innanzi, fuori delle scuole. Così quando loro di persona giungono di fronte a questa vera realtà delle cose, navigano nel buio piú completo e rimangono storditi, sempre che ovviamente siano guidati da coloro che in tutte le loro ricerche non seguono ragionamenti fallaci, ma hanno come maestra l'esperienza e l'osservazione della realtà. Come potrebbe essere diversamente? costoro infatti sono simili a quelli che, cresciuti nei boschi, sono introdotti in una magnifica e vastissima città [...].

Un'altra non lieve iattura viene ad aggiungersi nella ricerca delle cose vere e necessarie, per il fatto che essi inseriscono ed infarciscono dappertutto cose assolutamente estranee. Essi infatti temono a tal segno che venga loro a mancare materia di discussione, da non smuovere pietra senza che possano trarne argomento di controversia. Non starò qui a ricordare quello che son capaci di tirar fuori dalla grammatica, specialmente in dialettica: ciò potrà essere esaminato in seguito a suo luogo. Voglio solo avvertire che dalla teologia, o scienza divina, sono finite nella filosofia questioni astru-sissime. Infatti trattano estesamente dei misteri della Trinità e dell'incarnazione nella metafisica, quando trattano dell'ipostasi o sostanza

in sé. Parimenti sono soliti esporre quanto riguarda la felicità soprannaturale nella filosofia morale, laddove parlano del fine ultimo. Ed arrivano a disputare dell'esistenza del corpo di Cristo e della sua presenza nella specie eucaristica in fisica, laddove parlano del luogo e del vuoto. Ed ancora, della creazione delle cose e della resurrezione dei morti dove trattano del moto, del mondo, della generazione e corruzione. Sarebbe lungo riferire tutto. Non conoscono i loro scritti coloro che non sono in grado di discutere ad ogni piè sospinto delle più svariate questioni teologiche, di fronte alle quali la scienza e la ragione naturale sono nel buio più completo. Così *il bue pigro desidera la sella, così il cavallo desidera arare* ⁽²⁾. Come se non fosse necessario prescrivere ed osservare delle leggi per contenere nei loro limiti anche le scienze, affinché tutto possa essere insegnato e capito distintamente! Ma costoro credono di doversi ritenere filosofi profondi soltanto quando abbiano declamato con aria di grandezza intorno a questioni elevatissime e lontanissime dalla comprensione comune. Chi potrà allora stupirsi se la nostra attuale filosofia, di filosofia ormai non ha più niente? dal momento che, lasciate in disparte le cose propriamente filosofiche, se ne introducono altre talmente estranee. Veramente, mi pare, la causa è che il più delle volte coloro che professano la filosofia sono teologi. E certamente qualcosa bisogna concedere all'amore della professione, ma intanto però quella che va in completa rovina è la vera filosofia, e tanto meno ci si fa caso quanto più sono pochi quelli che se ne avvedono.

(*Ibidem*, l. I, Ex. I, 7-10, pp. 107 b-108 a, 108 b).

3. *I peripatetici, senza fiducia nella loro ragione, seguono ciecamente Aristotele.*

Più e più volte mi sono chiesto da quale sorgente potesse sgorgare e scorrere per così lungo tratto questo corrotto modo di far filosofia, che ha inondato le scuole: e l'unica giustificazione soddisfacente che mi è venuta in mente è quella sfiducia da gente effeminata e pigra, per la quale i filosofi aristotelici, sicuri più del necessario che la verità è stata già da tempo conquistata da Aristotele, non si sono più dati pena di ricercarla sul serio. Così infatti, sollevando lo sguardo verso il loro predecessore Aristotele, come se fosse un Dio sceso dal cielo a svelare la verità, non hanno osato discostarsi da lui di un'unghia; e così, diffidando delle loro forze, hanno rinunciato

(2) ORAZIO, *Epistole*, I, XIV, 43.

del tutto allo studio diretto delle cose e si sono limitati soltanto ad un vano chiacchierio intorno agli scritti e alle parole di Aristotele [...].

E stando così le cose chi potrà più contestare che questi peripatetici sono talmente alla mercé della dottrina aristotelica, da aver perso completamente quel bene preziosissimo che è la libertà del filosofare? Quale benché minima ombra di una simile libertà può rimanere per gente come questa che guarda con tanto religioso rispetto ad Aristotele, e non osa avanzare di un solo passo oltre i limiti del dominio aristotelico? È davvero incredibile come facciano, proprio loro, a sentenziare pomposamente: *Ognuno deve essere libero di filosofare come vuole*. Ma è fuor di dubbio che se piacciono loro le parole, la cosa in sé deve dispiacere. Allo stesso modo tutti approvano il nome della virtù, mentre poi ben pochi la seguono. Costoro condannano la servitù dell'animo non diversamente dai cortigiani che criticano la corte nella quale tuttavia diventano vecchi. D'altronde come possono essere liberi loro che sono rinchiusi senza scampo nelle carceri aristoteliche? [...].

Ma invero, dicono alcuni, la più grande libertà non consiste forse nel poter noi passare via via dall'opinione dei Nominalisti a quella dei Tomisti, degli Scotisti ed abbracciare quella formula che apparirà più verosimile? Ma, ve ne prego, che libertà è mai questa? Costoro sono proprio simili a quelli che potendo correre come vogliono qua e là per il carcere, si vantano di essere completamente liberi. Questi sono soltanto e unicamente gli ergastoli del carcere peripatetico. Siano Scotisti o siano Tomisti è sempre Aristotele il carceriere che li tiene sotto la sua sferza e, come uccelli chiusi in gabbia, permette sí che saltellino da una bacchetta all'altra, ma non concede che distendano le ali nel cielo aperto [...].

Comunque sia, costoro non sono affatto autonomi se dipendono a tal punto da un altro che, dopo aver giurato solennemente su Aristotele, giurano ancora e si votano o a S. Tommaso o a Scoto, o addirittura (il che fa ancor più meraviglia) ad alcuni subalterni che sono capofila dei seguaci. Infatti tra i Tomisti chi sostiene Capreolo e chi Caietano, e gli uni e gli altri si guardano in cagnesco: e così in tutto.

A questo punto, io domando, in nome del venerabile genio della Santa Sapienza, è questo il modo di far filosofia? Questo significa esser filosofo? Nelle cose riguardanti l'ordinamento della religione bisogna sí essere religiosi. In questo ambito infatti è glorioso sottomettere l'intelletto in ossequio alla fede, la quale ci propone da credere misteri che possono essere accolti solo in forza dell'autorità divi-

na. Mentre invece nelle cose riguardanti la natura e che sono proprie della speculazione filosofica, come è indegno per un uomo che si professa filosofo sottomettere così la propria mente all'autorità di questo o di quell'uomo! E cosa farà di più l'uomo della strada? e cosa possederà il filosofo al di sopra del comune intendimento? Ché il volgo sprovveduto segue con facilità quelli che gettano polvere negli occhi e che hanno fama di essere importanti. Ma siccome il filosofo deve soppesare ogni cosa con la ragione, come potrà lasciarsi ingannare in questo modo?

(*Ibidem*, l. I, Ex. II, 1-5, pp. 111 a-b, 112 a, 112 b).

4. *Impossibilità di una scienza quale la propone Aristotele.*

Potresti quindi ammettere che bisogna chiamare scienza una conoscenza sperimentale e delle cose che appaiono, come quando si dice che io adesso so di star seduto piuttosto che in piedi, di giorno piuttosto che di notte, digiuno piuttosto che sazio, a casa piuttosto che in piazza. E parimenti che io so che il miele mi appare dolce piuttosto che amaro, il fuoco caldo piuttosto che freddo, la neve bianca piuttosto che nera e il sole brillante piuttosto che scuro. Peraltro, affinché qualcuno ora non tenti di crearci intorno malevolenza poiché noi negheremmo recisamente e prenderemmo di mira cose tanto chiare ed evidenti, è necessario avvertire preliminarmente che noi qui non combattiamo un tal genere di scienza. E che essa era fuori discussione già lo si poteva capire dal titolo. Ma se tu insisti nel considerare scienza la conoscenza certa ed evidente di qualche cosa, ottenuta mediante la causa necessaria o la dimostrazione, allora quella conoscenza sperimentale o di ciò che appare non conseguirà il nome di *scienza*. Tuttavia siccome, non appena contestiamo unicamente la tua scienza aristotelica, tu allora, abbassandoti dall'uso della Scuola a quello volgare e confondendo una scienza con l'altra, subito ribatti: *E che dunque, se non esiste scienza noi allora ignoriamo che il fuoco è caldo oppure che il sole risplende a mezzogiorno?* e cose simili, perciò è stato necessario aggiungere quale tipo di scienza noi qui combattiamo. Dunque affinché appaia con maggior evidenza la differenza che corre tra le due, e la ragione del nostro proposito, farò un esempio: quando sono interrogato sulla dolcezza del miele, io rispondo che il miele effettivamente a me appare dolce, poiché tutte le volte che esperisco la sua dolcezza la sento con la lingua e col palato. Donde se mi chiedi ancora se io so che il miele mi appare dolce o che degustando io ho esperito la dolcezza del miele, risponderò che lo so, e in questo modo posso concedere che si abbia scienza di questa

data cosa. Ma se tuttavia poi mi chiedi se so che il miele di propria natura, in se stesso e realmente è dolce, questo allora è proprio quello che confesso apertamente di non sapere, giacché non sono in possesso di una causa necessaria o di una dimostrazione che spieghino perché la cosa stia così, mentre al contrario mi si offrono una quantità di argomenti con i quali avanzare l'ipotesi che il miele di sua natura non è dolce piuttosto che amaro, quale che mi possa apparire a seconda della mia disposizione o quale che si trovi rispetto a me. Questa dunque è la scienza che ci avviamo a combattere, di modo che, una volta abbattuta la dimostrazione che è ritenuta il suo principale elemento costitutivo, noi possiamo accingerci subito a dimostrare più specificatamente che non possiamo né sapere o conoscere con certezza ed evidenza né asserire infallibilmente e al riparo da errori in qual modo una cosa sia per sua natura, in se stessa e per cause intime, necessarie ed infallibili.

Poiché, dunque, prima di ogni altra cosa risulta evidente che ogni conoscenza che è in noi o è propria dei sensi o deriva dai sensi, di conseguenza appare ugualmente certo che su nessuna cosa si può pronunciare giudizio alcuno, senza la testimonianza dei sensi.

(*Ibidem*, l. II, Ex. VI, 1-2, p. 192 a-b).

5. *Non esiste vera scienza dell'intima natura delle cose.*

Prima di tutto non mi sembrano ingiusti con la natura quelli che, come non le tolgono niente, così non le attribuiscono più di quanto è giusto (poiché sembra pari ingiustizia tanto dire ciò che non è, quanto non dire ciò che è) e che perciò ammettono che la natura ha certamente infuso in tutti gli uomini il desiderio di sapere, non però di sapere qualsiasi cosa in qualsiasi modo. Vale a dire, fintantoché tutti gli uomini desiderano conoscere quante più cose possono mediante l'esperienza e in quanto esse appaiono, è vero che desiderano conoscerle per tendenza naturale; ma non appena, oltre a ciò, vogliono conoscere le nature intime e le cause necessarie, già questo è un tipo di scienza che riguarda la natura angelica, se non divina, e della quale noi miseri uomini non siamo degni: per la qual cosa non si può dire che anche questo desiderio proviene dalla natura. Certamente tutti gli uomini desiderano allo stesso modo l'immortalità; ma chi potrebbe ritenere questo desiderio infuso dalla natura, la quale piuttosto ha stabilito che tutti gli uomini, un giorno o l'altro, moriranno? Per cui, a quel modo che, per quanto grande sia negli uomini la volontà di non morire mai, tutta-

via, dal fatto che non c'è nessuno che consegua l'immortalità, concludiamo che tale desiderio non è affatto naturale; così possiamo concludere che, siccome non c'è nessun uomo che sia riuscito ad osservare nell'intimo la natura della benché minima cosa, non è un desiderio di natura quello per cui desidera fortemente di possederne una conoscenza completa. In secondo luogo può, di conseguenza, anche darsi che esistano cause oggetto di scienza, ma della scienza bensì sperimentale e, per così dire, apparenziale, proprio perché il nostro intelletto sa e conosce, mediante l'esperienza di molte cose apparenti. Quanto poi alla dimostrazione, essa può essere fatta in molteplici modi: o indicando con il dito, o spiegando con un discorso, o in altro modo simile. Ma tuttavia né l'intelletto sa alcunché alla maniera aristotelica, né per giunta si dà dimostrazione quale la descrive Aristotele. Quindi può ammettersi anche che si diano molte cose conoscibili, ma non tuttavia che si sia in grado di conoscerle secondo la scienza aristotelica, bensì solamente in modo sperimentale o secondo apparenza. Ché se tu dici che l'intelletto è capace, per mezzo di ciò che rientra nell'esperienza o appare ai sensi, di dedurre altre cose molto più intime, risponderò tuttavia che col ragionamento non si può procedere oltre ciò che è possibile esperire di nuovo o di cui può indicarsi una qualche apparenza. Perché in ogni caso ciò che noi neghiamo è che si possa penetrare fin nell'intima natura delle cose. Ciò può trovare una spiegazione altrettanto fondata se ci riferiamo alle faticose ricerche di filosofi notevolissimi: non bisogna infatti pensare che costoro abbiano fallito il loro scopo per il fatto di non averci finora procurato nessuna scienza uguale a quella aristotelica; poiché ne hanno prodotta un'altra più vera e più utile, come ad esempio quella sperimentale e delle cose apparenti (3). Quindi oltretutto bisogna essere sommamente grati a questi uomini sommi, poiché si sono degnati di trasmetterci quasi di mano in mano, e per di più con metodo ed ordine, tutto ciò che hanno osservato o sperimentando o accumulando notizie o ragionando. Mi domando infatti sino a che punto riuscirebbero mai a spingersi coloro che si dedicano alla filosofia se non fossero portati a spalla da tanti uomini di così grande statura? perciò non ci sentiamo di negare che costoro sono stati come scelti per spazzar via l'ignoranza, poiché oltretutto la scienza della quale abbiamo parlato si oppone all'ignoranza. Infatti, per altro verso, l'ignoranza quale l'immaginano costoro non è disdicevole per l'uomo più di quanto lo sarebbe il non avere un centinaio di dita in una mano, giacché, come la natura non è in di-

(3) Corrogo la lezione *rerum apparentiam in rerum apparentium*.

fetto con lui per un così gran numero di dita, così sembra che neppure lo sia per la scienza delle nature intime delle cose. Vedi perciò quanto è immeritato il rimprovero fatto da Aristotele; né per questo coloro che intendono darsi alla filosofia debbono esser indotti alla disperazione, poiché vedono grandi filosofi confessare apertamente che niente si può conoscere — intendo di ciò che riguarda l'intima natura delle cose, poiché è per questa parte che si riconoscono ignoranti — nondimeno d'altro lato si riconoscono conoscitori profondissimi, poiché di ciò che possono conoscere non c'è quasi nulla che rimanga loro nascosto; al punto che, non a torto, qualcuno ha detto che la loro è una dottissima ignoranza, quasi a voler dire che non è perfezione raggiungibile da qualsiasi uomo volgare l'elevarsi sino al punto da stimare ignoranza ciò che gli altri reputano scienza, e di riconoscere in buona fede di non sapere ciò che effettivamente non si sa.

(*Ibidem*, l. II, *Ex.* VI, 7, p. 207 a-b).

6. *Il primo motore di Aristotele è metaforico, non reale.*

Così, dato che in una serie di motori mossi l'uno dall'altro non è possibile procedere all'infinito, sembra assolutamente necessario che si pervenga ad uno che sia il primo, non però che muova rimanendo immobile, ma che muova se stesso da solo. Certo Aristotele, pervenendo al motore immobile, volle che esso movesse soltanto come un fine, perciò gli negò ogni azione fisica reale sulle cose mosse e persino qualsiasi nozione di altra cosa che non fosse se stesso; e proprio per questo, andando al di là di una considerazione fisica, negò che esso realmente fosse un motore. Al di là dunque di un motore morale e metaforico, si vuol sapere quale sia il principio primo dell'azione o del movimento in ciascuna cosa naturale, che agisce e si muove da sola. E infatti quando un fanciullo, mostratogli un frutto, corre verso di esso, non si ricerca solo quale sia il moto metaforico per cui il frutto attira il fanciullo, ma anche e soprattutto quale sia la forza fisica o naturale all'interno del fanciullo stesso, grazie alla quale egli vien diretto e portato verso il frutto. Quindi, più chiaramente, è opportuno dire che, siccome in ciascuna cosa il principio dell'azione e del moto è quella parte mobilissima ed attivissima e quasi fiore della materia, che è identica a quella che sogliono chiamare forma, e che può essere ritenuta quasi un esilissimo intreccio di atomi sottilissimi e mobilissimi, perciò la causa prima motrice nelle cose fisiche sono gli atomi, i quali, dal momento che si muovono da soli e secondo la forza ricevuta in

origine dall'artefice loro, forniscono il moto a tutte le cose ed anzi sono origine, principio e causa di tutti i movimenti che si hanno in natura.

(*Syntagma*, Inst. Log., p. III, in *Opera Omnia*, Lione, 1658, vol. I, p. 337 a).

7. Critica del « cogito » cartesiano.

Dunque tu dici *Io penso?* ⁽⁴⁾ ma cosa pensi? ogni pensiero infatti è pensiero di qualche cosa. Sarà il cielo? oppure la terra? oppure qualche altra cosa, o invece te stesso? ma ormai tu hai reputato falsa ogni cosa né hai mutato parere: per cui qualsiasi cosa pensi, pensi il falso, e perciò falso è il tuo pensiero. Quindi falsi saranno anche tutti i pensieri che ne trarrai di conseguenza. Ed ancora: tu dici *Io penso*; ma quando dici *Io* conosci te stesso oppure no? Senza dubbio ti conosci, altrimenti non ti nomineresti. Ma sai di essere oppure no? se sai di essere, tu allora possiedi un giudizio già formulato che contraddice la supposizione. Se non sai di essere, allora non sai neppure di agire, poichè l'azione, come dicono, presuppone l'esistenza. Dunque non sai neppure di pensare, perché pensare è agire; dunque quando dici *io penso* ignori ciò che dici; e quel che è di più, tutto ciò che, a partire di qui, conoscerai e dedurrai si fonderà su un principio completamente ignorato. Per giunta quando dici *io penso*, enunci qualcosa su di te e però in questo momento presente, perciò è lo stesso che se tu dicessi *Io sto pensando*, dove tu sei il soggetto ed il pensiero l'attributo. Ma non puoi dire che tu stai pensando senza dire che *Tu sei*; e ciò lo dicono chiaramente i dialettici quando spiegano che il verbo denota il tempo, che è τὸ νῦν ὑπάρχειν *l'essere adesso*. Perciò quando dici *Io penso* dici *io sono* e dicendo poi nella conseguente *dunque Io sono* non deduci altro che ciò che hai presupposto e così provi una cosa con sé medesima. Inoltre siccome quando dici *Io penso dunque io sono*, questo è un entimema e non ha valore di prova, se non in forza di una deduzione, che tragga fondamento da quel principio che in un altro luogo non ti sei lasciato sfuggire, cioè *Chi pensa è*; perciò bisogna costruire necessariamente un sillogismo o, come vogliono, nella forma della prima figura, che è quella perfetta, nel modo seguente:

Chi pensa è, Io penso, dunque io sono,

(4) *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam e P. Tannery, vol. VII (*Meditationes de prima philosophia*), Parigi 1904, pp. 25, 18-27, 16 e 19, 8-20, 15. Cfr. R. DESCARTES, *Meditazioni Metafisiche*, Bari 1954, trad. Tilgher, pp. 27-29, 21.

oppure nella forma della quarta figura, comunemente rifiutata, e che chiamano galenica, nel modo seguente:

Io penso, chi pensa è, dunque io sono

ma nell'uno e nell'altro modo il punto debole è evidente. Infatti, se trai le conclusioni nella prima forma, la proposizione *Chi pensa è* è un giudizio già formulato e precedente a quello che tu vuoi stabilire come il primo giudizio. Se le trai nella seconda forma, allora la premessa minore *Chi pensa è* è un giudizio che non dipende dalla tua proposizione *Io penso* né segue la tua conclusione *Io sono*, dalla quale tu vuoi che dipendano tutti i giudizi tranne questo: *Io penso*. Da ciò ne consegue che, qualsiasi delle due forme tu scelga, la verità, la conoscenza e la certezza di quella espressione *Chi pensa è* non può essere in alcun modo dedotta dalla verità, dalla conoscenza e dalla certezza né del tuo punto archimedeo *Io sono*, né del suo fondamento *Io penso*. O invece credi che sono deducibili da nozioni ancora precedenti ad esso? Infatti lo stesso può esser dedotto dalle precedenti anche in tal modo: *Chi agisce è, chi pensa agisce, quindi chi pensa è*. Oppure nozioni che sono addirittura precedenti a queste? poiché mentre la premessa maggiore *Chi agisce è* è dedotta da queste: *Il posteriore non esiste senza il precedente, ora l'essere è precedente, l'agire posteriore*; la minore da queste altre: *Il moto è azione e il pensiero è moto*, e così di seguito. Da tutto ciò appare infine manifesto di qual fallace ragionamento ti sei avvalso per provare una cosa altrimenti vera evidente e certa, vale a dire che *Tu esisti*; non perché quel principio *Io penso* non possa valere a provarla, ma perché non lo può se usato con quella tua supposizione. Ma affinché risulti evidente con qual nesso necessitante tu hai legato quello a questa, sarà necessario rendere il tutto chiaro con il seguente sillogismo:

Se qualcuno mentre sogna, ingannato da Dio e raggirato da un Genio maligno reputa false tutte le precedenti conoscenze e si spoglia di ogni giudizio assunto in precedenza, egli conclude di esistere perché pensa: orbene io mentre sogno, ingannato da Dio e raggirato da un Genio maligno reputo false tutte le precedenti conoscenze e mi spoglio di ogni giudizio assunto in precedenza:

quindi io concludo di esistere, perché penso.

Nella premessa riconosca, chi è capace, la necessità della conseguenza, quasi che non possa concludere di esistere perchè pensa, senza bisogno di quella ipotesi; oppure non possa non trarre la conclusione, una volta postala come premessa. Riguardo poi al giudizio da dare

sulla premessa minore, lo si può vedere da quanto ci siamo soffermati a considerare contro la precedente meditazione.

(*Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam*, in *Med. II, Dub. I*, in *Opera omnia*, vol. III, pp. 289 b-290 a).

8. Ancora sul « cogito » cartesiano.

Voi fingete di dormire per aver occasione di revocar tutto in dubbio e di poter prendere per illusioni tutto quel che succede quaggiù. Ma avete voi, per questo, sufficiente potere su voi stesso da credere che non siate sveglio, e che tutte le cose che sono e che succedono davanti ai vostri occhi, siano false ed ingannatrici? Checché ne diciate, non vi sarà nessuno che sia convinto che voi siate pienamente persuaso che non v'è nulla di vero in tutto quel che avete mai conosciuto, e che i sensi o il sonno o Dio o un cattivo genio vi abbiano continuamente ingannato.

Non sarebbe stato più degno del candore d'un filosofo e dello zelo per la verità di dire le cose semplicemente, in buona fede, e come sono, anziché — come vi si potrebbe obbiettare — ricorrere a quell'artificio, fabbricare quelle illusioni, ricercare quegli arzigogoli e quelle novità.

(*Ibidem*, in *Med. I, Dub. I*, p. 278 a; trad. Tilgher, p. 270).

9. Della natura dello spirito umano e che questo sarebbe più facile a conoscersi del corpo.

Riguardo alla seconda, vedo che voi non siete ancora libero dal vostro incantamento ed illusione, e tuttavia che, attraverso quei fantasmi, vi accorgete che, almeno, è vero che voi, che siete così fascinato ed incantato, siete qualche cosa; ecco perché *concludete che questa proposizione: io sono, io esisto, quante volte la proferite o la concepite nel vostro spirito, è necessariamente vera* ⁽⁵⁾. Ma io non vedo perché abbiate avuto bisogno d'un sí grande apparato, quando eravate già certo, per altre vie, della vostra esistenza, e potevate arguire la stessa cosa da qualunque altra delle vostre azioni, essendo manifesto per la luce naturale che tutto quel che agisce è, o esiste.

Voi aggiungete a ciò *che, nondimeno, non sapete ancora abbastanza ciò che siete* ⁽⁶⁾. Io so che lo dite sul serio, e ve l'accordo

(5) *Oeuvres de Descartes*, cit., VII, p. 25, 11-13. Per le citazioni seguenti cfr. trad. Tilgher, pp. 27-28.

(6) *Ibidem*, p. 25, 14.

assai volentieri; poiché in ciò consiste tutto il nodo della difficoltà; ed in effetti era questo, tutto quel che bisognava che voi ricercaste, senza tanti rigiri e senza usare di tutta quell'ipotesi.

Dopo di ciò, voi vi proponete d'esaminare *ciò che avete pensato di essere fin qui, affinché, dopo averne tolto tutto quel che può soffrire il menomo dubbio, non resti nulla che non sia certo ed incrollabile* (7). E, di certo, voi potete farlo con l'approvazione di ciascuno. Avendo tentato questo bel disegno, ed avendo in seguito trovato che avete sempre creduto d'essere un uomo, voi vi fate questa domanda: *che cosa è, dunque, un uomo?* (8), dove dopo aver respinto di deliberato proposito la definizione ordinaria, vi fermate alle cose che vi s'offrivano un tempo di primo acchito: per esempio, *che avete un viso, delle mani, e tutte quelle altre membra che chiamate col nome di corpo; come anche che vi nutrite, che camminate, che sentite e pensate, le quali cose voi riferivate all'anima* (9). Io vi accordo tutto ciò, purché ci guardiamo dalla distinzione che mettete fra lo spirito e il corpo. Voi dite *che non vi arrestavate allora a pensare quel che fosse l'anima; oppure, se vi ci fermavate, immaginate che fosse qualcosa di sottilissimo, simile al vento, al fuoco o all'aria, infuso e diffuso nelle parti più grossolane del vostro corpo* (10). Questo, di certo, è degno di nota; ma, per il corpo, voi non dubitavate in nessun modo che non fosse una cosa, la natura della quale consistesse nel poter essere figurata, compresa in qualche luogo, nel riempire uno spazio ed escluderne ogni altro corpo, nel poter essere percepita dal tatto, dalla vista, dall'udito, dall'odorato e dal gusto, ed esser mossa in più modi (11). Voi potete ancor oggi attribuire al corpo le stesse cose, purché non le attribuiate tutte a ciascun corpo: perché il vento è un corpo, e, nondimeno, non è percepito dalla vista; e non ne escludiate le altre cose che riferivate all'anima: perché il vento, il fuoco, e molti altri corpi si muovono da se stessi, e han la virtù di muovere gli altri.

Quanto a quel che dite in seguito, *che non accordavate allora al corpo la virtù di muoversi da se stesso* (12), non vedo come potreste adesso difenderlo; come se ogni corpo dovesse essere di sua natura immobile, e niun movimento potesse procedere che da un principio incorporeo, e né l'acqua potesse scorrere, né l'animale camminare, senza il soccorso d'un motore intelligente o spirituale.

(7) *Ibidem*, p. 25, 19-25.

(8) *Ibidem*, p. 25, 26.

(9) *Ibidem*, p. 26, 3-8. Per le citazioni seguenti cfr. trad. Tilgher, pp. 28-29.

(10) *Ibidem*, p. 26, 8-11.

(11) *Ibidem*, p. 26, 11-18.

(12) *Ibidem*, p. 26, 18-22.

In appresso, voi esaminate *se, supposta la vostra illusione, potete asserire che vi sia in voi qualcosa delle cose che credevate appartenere alla natura del corpo; e, dopo lungo esame, dite di non trovar nulla di simile in voi* ⁽¹³⁾. È qui che cominciate a non considerarvi piú come uomo completo, ma come quella parte piú intima e piú nascosta di voi stesso, quale pensavate per lo innanzi che fosse l'anima. Ditemi, di grazia, o *Anima*, o chiunque voi siate, avete fin qui corretto quel pensiero pel quale v'immaginavate di essere qualcosa di simile al vento, o a qualche altro corpo di questa natura, infuso e diffuso in tutte le parti del vostro corpo? Certo, voi non l'avete fatto. Perché, dunque, non potreste essere un vento, o, piuttosto, uno spirito sottilissimo e delicatissimo, eccitato dal calore del cuore o da qualsiasi altra causa, e formato dalla parte piú pura del vostro sangue, che, diffuso in tutte le vostre membra, dia loro vita, e veda con l'occhio, oda con l'orecchio, pensi col cervello, e cosí eserciti tutte le funzioni, che vi sono comunemente attribuite? Se è cosí, perché non dovrete avere la stessa figura del vostro corpo, proprio come l'aria ha la stessa figura del vaso nel quale è contenuta? [...].

Poi, continuando il vostro esame, trovate anche, dite voi, *che, tra le cose che sono attribuite all'anima, queste, e cioè nutrirsi e camminare, non sono in voi* ⁽¹⁴⁾. Ma, innanzi tutto, una cosa può essere corpo, e non ricevere nutrimento. In appresso, se voi siete un corpo quale noi abbiamo descritto per lo innanzi gli spiriti animali, perché — dato che le vostre membra grossolane sono nutrite d'una sostanza grossolana — non potreste, voi che siete sottile, essere nutrita con una sostanza piú sottile? Di piú, quando questo corpo, di cui esse sono parti, cresce, non crescete forse anche voi? E quando esso è indebolito, non siete indebolita forse anche voi stessa? Per quel che riguarda il camminare, poichè le vostre membra non si muovono e non si portano in nessun luogo, se voi non le fate muovere, e non ve le portate voi stessa, in che modo può accader questo senza alcun movimento da parte vostra? Voi risponderete: *ma, se è vero che io non ho punto corpo, è vero anche che non posso camminare*. Se, dicendo ciò, il vostro scopo è di prendervi beffe di noi, o se siete vittima voi stessa di un inganno, non bisogna affliggersene molto; ché se lo dite sul serio, è d'uopo non solo che proviate di non avere un corpo che sia da voi informato, ma anche che non siete della natura di quelle cose che camminano e si nutrono [...].

Infine, voi notate di pensare ⁽¹⁵⁾. Certamente, questo non si può

(13) *Ibidem*, pp. 26, 24-27, 2.

(14) *Ibidem*, p. 27, 2-4.

(15) *Ibidem*, p. 27, 7-8.

negare; ma vi resta sempre a provare che la facoltà di pensare è talmente al di sopra della natura corporea, che né quegli spiriti che si chiamano animali, né alcun altro corpo, per delicato, sottile, puro ed agile ch'esso possa essere, potrebbe essere così ben preparato a ricevere tali disposizioni, da poter essere reso capace del pensiero. Bisogna anche provare, in pari tempo, che le anime delle bestie non son corporee, poiché esse pensano, o, se volete, oltre le funzioni dei sensi esteriori, conoscono qualche cosa interiormente, non solo quando vegliano, ma anche quando dormono. Infine, bisogna provare che questo corpo grossolano e pesante non contribuisce in nulla al vostro pensiero (benché, nondimeno, voi non siate mai esistita senza di lui, e non abbiate mai pensato nulla standone separata); e, pertanto, che pensate indipendentemente da lui, in guisa tale da non poter essere impedita dai vapori, o da quei fumi neri e spessi, che producono, nondimeno, talvolta tanto turbamento al cervello [...].

Dopo di che, voi concludete così: *Io non sono, dunque, precisamente se non una cosa che pensa, cioè uno spirito, un'anima, un intelletto, una ragione* ⁽¹⁶⁾. Io riconosco qui di essermi ingannato, perché credevo di parlare ad un'anima umana, ossia a quel principio interno, in forza del quale l'uomo vive, sente, si muove ed intende, e, nondimeno, non parlavo che ad un puro spirito: poiché vedo che non solo vi siete spogliato del corpo, ma anche d'una parte dell'anima.

(*Ibidem*, in *Med.* II, *Dub.* I-IV, pp. 284 b, 290 b-291 a, 293 b-294 a, 297 b; trad. Tilgher, pp. 270-75, *passim*).

10. *Della « res cogitans » Cartesio dice ciò che non è e non ciò che è.*

Voi concludete: *Ma, infine, eccomi, senza accorgermene, ritornato dove volevo; poiché, siccome adesso conosco che lo spirito ed anche i corpi non sono propriamente concepiti dai sensi o dalla facoltà immaginativa, ma dal solo intelletto, e che essi non sono conosciuti pel solo fatto d'esser visti o toccati, ma solo pel fatto di essere intesi o ben compresi dal pensiero, so con tutta evidenza che non v'è nulla che mi sia piú facile a conoscere del mio spirito* ⁽¹⁷⁾. Per voi, è detto bene; ma, quanto a me, non vedo donde possiate inferire che si possa conoscere chiaramente altra cosa del vostro spirito, se non che esso esiste. Donde viene che io non vedo neppure che sia stato mantenuto ciò che era stato promesso dal titolo stesso di questa meditazione, cioè che per essa *lo spirito umano sarebbe*

(16) *Ibidem*, p. 27, 13-14.

(17) *Ibidem*, pp. 33, 30-34, 6. Cfr. trad. Tilgher, pp. 35-36.

reso piú facile a conoscersi che il corpo ⁽¹⁸⁾; infatti il vostro disegno non è stato di provare l'esistenza dello spirito umano, o che la sua esistenza è piú chiara di quella del corpo, poiché è certo che nessuno mette in dubbio la sua esistenza; voi avete, senza dubbio, voluto rendere la sua natura piú manifesta di quella del corpo, e, nondimeno, non vedo che l'abbiate fatto in alcun modo. Parlando della natura del corpo, avete detto voi stesso, o Spirito, che noi ne conosciamo parecchi aspetti, come l'estensione, la figura, il movimento, l'occupazione di luogo, e così via. Ma voi, che altro avete detto, se non che non siete un'accolta di parti corporee, né un'aria o un vento o una cosa che cammina o che sente, ecc.? Ma quando vi si accordassero tutte queste cose (benché voi stesso ne abbiate confutate alcune), non è quel che noi attendevamo. Poiché, a dir vero, tutte queste cose non sono se non negazioni, e non vi si domanda che ci diciate quel che non siete, ma che c'insegniate quel che siete.

Ecco perché dite infine *che voi siete una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, ecc.* ⁽¹⁹⁾. Ma, innanzi tutto, dire che siete una cosa non è dir nulla di noto dal momento che questa parola è un termine generale, vago, indeterminato, e che non conviene a voi piú che a tutto quel che è al mondo, e a tutto quello che non è un puro nulla. Voi siete una cosa, cioè voi non siete un nulla, o, per parlare in altri termini, ma che significano lo stesso, voi siete qualcosa. Ma anche una pietra non è già un nulla, o, se vi piace, è qualcosa; ed una mosca parimente, e tutto quello che è al mondo. In appresso, dire che siete *una cosa che pensa*, è, in verità, dire qualche cosa di noto, che non era per lo innanzi ignoto, e che non era neppure quello che si domandava; poiché chi dubita che voi non siete una cosa che pensa? Ma quel che non sappiamo, e che perciò desideriamo d'apprendere, è conoscere e penetrare nell'interno di questa sostanza, la cui caratteristica è il pensare. Ecco perché, dato che noi cerchiamo questo, sarebbe d'uopo concludere, non già che voi siete una cosa che pensa, ma qual'è questa cosa che ha per proprietà di pensare.

(*Ibidem*, in Med. II, Dub. VIII, p. 311 a; trad. Tilgher, pp. 287-88).

11. *Il paralogismo di Cartesio nella deduzione dell'esistenza di Dio.*

Ora toccherò molto in breve alcuni punti. Prima di tutto: passando tu dalla considerazione di te stesso alla proprietà della considerazione, cioè la certezza, la deduzione appare pura-

(18) *Ibidem*, p. 23, 20. Cfr. trad. Tilgher, p. 26.

(19) *Ibidem*, p. 28, 20-21. Cfr. trad. Tilgher, pp. 30-31.

mente accidentale (come è quella, altrettanto inaspettata, che tu cogli al volo per parlare di Dio), mentre invece un metodo rispettoso delle regole esigerebbe che le condizioni della conoscenza fossero addotte separatamente dalle vere e proprie cose conosciute e non che, dopo aver preso a parlare delle une, si colga l'occasione per fare una digressione sulle altre. In secondo luogo il fatto che da questo punto in poi sembra cominciare un circolo vizioso, in quanto tu sei certo che Dio esiste e che non è ingannatore, poiché di ciò hai una conoscenza chiara e distinta; e tu sei certo che questa conoscenza chiara e distinta è vera, poiché sai che esiste un Dio che non può essere ingannatore. Terzo fatto: sembra che qui tu, invertendo l'ordine e travalicando le leggi dell'induzione, deduci una proposizione universale dalla considerazione di un unico caso particolare; quando dal solo fatto d'aver osservato che la certezza della proposizione *Io penso* proviene da una percezione chiara e distinta, deduci una conclusione di questo genere: *Quindi è vero tutto ciò che percepisco in modo chiaro e distinto* ⁽²⁰⁾; al punto che non c'è quindi da meravigliarsi che ci sia tanta propensione da parte tua a scivolare nei paralogismi. In quarto luogo quando tu dici *se si ignora ciò che bisogna sapere di Dio, di nessuna cosa si può avere assoluta certezza* ⁽²¹⁾, o vi comprendi anche la certezza di quella proposizione *Io penso* o non ve la comprendi: se ve la comprendi non hai concluso ancora niente e sei stato temerario a fare una enunciazione e dei ragionamenti intorno al fatto che tu pensi, che tu esisti e tutto il resto; ed anzi sei destinato nuovamente a non concludere nulla, dal momento che tutto ciò che disputerai ed asserirai in merito a tutte le altre cose, presuppone la certezza e la fondatezza di quel tuo punto piú che archimedeo. Se poi non ve la comprendi, allora quella tua principale certezza non dipenderà né da Dio né dalla conoscenza che di lui si ha; anzi la certezza della conoscenza di Dio sortisce la sua saldezza da quella, e addirittura ogni certezza riguardo qualsiasi altra cosa può essere ricondotta non alla certezza dell'esistenza e veracità di Dio, ma alla certezza di quella tua proposizione *Io penso*.

(*Ibidem*, in *Med.* III, *Dub.* I, p. 316 a).

12. *L'idea di Dio si desume « a posteriori ».*

Donde inferisco che si può, bensí, avere un'idea distinta e vera degli accidenti, ma che non si può avere tutto al piú che un'idea confusa e contraffatta della sostanza, che ne è velata. Sí che quando

(20) *Ibidem*, p. 35, 14-15. Cfr. trad. Tilgher, p. 38.

(21) *Ibidem*, p. 36, 28-29. Cfr. trad. Tilgher, p. 39.

voi dite che vi è piú realtà oggettiva nell'idea della sostanza che in quella degli accidenti ⁽²²⁾, si deve, in primo luogo, negare che si possa avere un'idea vera della sostanza e quindi che possa esservi in essa una qualche realtà oggettiva; e, di piú, quando tale realtà sia stata accordata, non si può dire ch'essa sia piú grande di quella che s'incontra nelle idee degli accidenti; visto che quel tanto che essa ha di realtà lo trae dalle idee degli accidenti, sotto i quali, o alla maniera dei quali, noi abbiamo detto di sopra che la sostanza era concepita, facendo vedere che essa non può essere concepita che come qualche cosa di esteso, di figurato, colorato, e cosí via.

Riguardo a ciò che voi aggiungete dell'idea di Dio ⁽²³⁾, ditemi, di grazia, poich  voi non siete ancora certo della sua esistenza, come potete sapere che esso ci   rappresentato dalla sua idea come un Essere eterno, infinito, onnipotente e creatore di tutte le cose, ecc.? Quest'idea che ve ne formate non viene piuttosto dalla conoscenza che avete avuto per lo innanzi di lui, in quanto esso vi   stato piú volte rappresentato sotto questi attributi? Poich , a dir vero, lo descrivereste voi cos , se non ne aveste mai nulla udito dire di simile? Voi mi direte, forse, che questo non   ora portato che come esempio, senza che definiate ancor nulla di lui. Io l'ammetto; ma badate di non farne dopo un presupposto.

Voi dite che v'ha piú realtà oggettiva nell'idea di un Dio infinito che nell'idea di una cosa finita ⁽²⁴⁾. Ma, innanzi tutto, lo spirito umano, non essendo capace di concepire l'infinit , non pu  neppure avere, n  figurarsi, un'idea, che rappresenti una cosa infinita. E, pertanto, colui che dice una cosa infinita attribuisce ad una cosa che non comprende un nome che egualmente non intende, poich , siccome la cosa si estende al di l  di ogni sua comprensione, cos  questa infinit , o questa negazione di termini, che   attribuita a questa estensione, non pu  essere intesa dalla sua intelligenza che   sempre ristretta e rinchiusa da limiti. Di piú, tutte quelle alte perfezioni che siamo soliti attribuire a Dio, sembrano tratte dalle cose che ammiriamo ordinariamente in noi, come la durata, la potenza, la scienza, la bont , la felicit , e cos  via, alle quali avendo dato tutta l'estensione possibile, noi diciamo che Dio   eterno, onnipotente, onnisciente, sovraneamente buono, perfettamente felice, e cos  via.

E cos  l'idea di Dio rappresenta, s , in verit , tutte queste cose, ma essa non ha per questo piú realt  oggettiva di quanta ne hanno

(22) *Ibidem*, p. 40, 12-15. Per le citazioni seguenti cfr. trad. Tilgher, pp. 42-43.

(23) *Ibidem*, p. 40, 15-18.

(24) *Ibidem*, p. 40, 18-20.

le cose finite prese tutte insieme, dalle idee delle quali è stata composta questa idea di Dio, e di poi ingrandita nel modo che testé ho descritto.

(*Ibidem*, In Med. III, Dub. IV, p. 323 b; trad. Tilgher, pp. 298-99).

13. *L'idea di Dio non è innata, come vuole Cartesio.*

Orbene ci sono autori i quali dichiarano che i primi uomini vedendo il sole, la luna e tutti gli altri astri *ἀεὶ θεόοντα incessantemente scorrenti*, li chiamarono *θεοὺς Dei* e prima degli altri il sole stesso, poiché il suo corso era particolarmente visibile. Poi, siccome riconoscevano il sole come sommamente benefico, ritennero che esso svolgesse il suo corso tutt'intorno alla terra per esercitare il suo beneficio, uno dopo l'altro, su tutti i popoli e lo chiamarono a sua volta *θεόν Dio ἀπὸ τοῦ θεᾶσται* poiché *vedeva* tutte quante le cose e *provvedeva* a tutto. Quindi, poiché per essi Dio era benefattore, questo nome di Dio lo attribuirono tanto agli uomini quanto a tutte le altre cose dalle quali derivavano qualche beneficio; e così non soltanto furono detti Dei e ritenuti nel novero di essi uomini come Cerere, Bacco, Ercole, bensì anche fonti, fiumi ed altre cose utili alla vita. E tra gli uomini, invero, particolarmente degni di questo nome furono ritenuti i principi, giacché essendo più potenti potevano anche beneficiare di più, come Giove e gli altri; anzi li giudicarono degni anche d'avere, come il sole, il dominio in cielo. In seguito vennero poi quei poeti adulatori e imitatori che riempivano il cielo di simili divinità e intanto mescolavano tutto questo con un'infinità di favole. E siccome volevano che tutti i principi, anche i più cattivi, si considerassero come Dei, si crearono degli Dei nocivi; al punto che, essendosi moltiplicato, diremo così, il regno degli Dei, fu necessario che i loro compiti verso gli uomini fossero ripartiti, e perciò uno solo fu considerato come il re e tutti gli altri come i ministri, o Dei minori, dei quali mentre alcuni conferivano i benefici, altri infliggevano le pene. E perciò fu creduto che il mondo fosse amministrato ad un tempo dalla provvidenza del Dio supremo e degli Dei minori (soprattutto quando venne ad aggiungersi la contemplazione dell'ordine secondo il quale le cose andavano incontro ai loro destini) e che né le eclissi, né le comete, né i fulmini, né le mostruosità, né i prodigi, né qualsiasi altra benché minima cosa accadesse senza un loro comando od intervento. Ed alcuni di qui presero l'avvio per filosofare e giudicare il mondo simile ad un animale, cosicché tutti gli effetti che prima si attribuivano alla natura degli Dei furono attribuiti ad una sorta di anima unica soffusa

nel tutto, della quale una certa parte principale era destinata, come un principio, a dettare gli ordini, mentre le restanti fungevano da facoltà, tramite le quali veniva portato a compimento tutto. Stando così le cose i legislatori, vedendo che c'erano uomini malvagi i quali, mentre si astenevano dal compiere apertamente azioni contro la giustizia per timore delle pene, non se ne astenevano tuttavia in segreto, insinuarono allora la convinzione che la natura divina arrivasse sin nelle cose più segrete ed inoltre osservasse i crimini compiuti di nascosto, i quali, se non in questa vita, per lo meno punirebbe negli Inferi con le Furie e i supplizi colà predisposti. Ma non c'è nessun bisogno di continuare in queste argomentazioni, non più che non lo sia il seguire passo passo certe particolarità di metodo e di esposizione in Aristotele, in Democrito e negli altri. Basti qui aver toccato questi argomenti, poiché particolarmente conosciuti ai più, grazie ai quali tu puoi vedere che i primi uomini si sono potuti fare una certa idea di Dio, benché non l'avessero, come tu vuoi, innata. Perciò non ti giova a niente il chiedere: *Se loro la ebbero da soli, perché non possiamo averla da soli anche noi?* ⁽²⁵⁾, poiché vedi bene che ti si può rispondere che né essi l'hanno avuta da soli, né noi l'abbiamo da soli, ma che come l'hanno potuta avere loro, con analogo ragionamento possiamo averla anche noi, e cioè con la vista del sole e dell'ordine dell'universo verso il quale Dio volle che noi volgessimo lo sguardo, quando ci ordinò di dirigere l'attenzione non ad un'idea ingenita, bensì all'esercito dei cieli, all'arco celeste, a tutte le altre opere, dalla contemplazione delle quali riconosciamo e benediciamo colui che le ha create. E voglio aggiungere che dopo aver avuto una certa cognizione di Dio, l'idea di lui viene perfezionata dagli uomini pii e sapienti, i quali mutano aggiungono o tolgono ora questo ora quello, a seconda di ciò che riconoscono o apprendono essere maggiormente conveniente alla maestà divina; e tu non hai di che gloriarti d'aver ottenuto da solo piuttosto che aver appreso dagli altri quell'idea di Dio che ora hai, la quale mostra l'immagine di un Dio sommo, eterno, infinito, onnipotente ecc. secondo quanto è stato precedentemente mostrato.

(*Ibidem*, Dub. IV, pp. 326 b-327 a).

14. *Impossibilità della deduzione cartesiana di Dio.*

Voi concludete: *E, pertanto, non resta che la sola idea di Dio, nella quale si debba considerare se vi sia qualche cosa che non sia*

(25) *Ibidem* (*Responsio authoris ad quintas objectiones*), p. 364, 22-24. Cfr. P. Gassendi, *Disquisitio Metaphysica*, cit., p. 324 a.

potuta 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 e prodotte. Tutte le quali cose sono in effetto tali che, piú attentamente le considero, e meno mi persuado che l'idea che ne ho possa trarre la sua origine da me solo; e, per conseguenza, da tutto quello che è stato detto qui avanti, bisogna concludere necessariamente che Dio esiste ⁽²⁶⁾. Eccovi giunto alfine dove aspiravate; quanto a me, come abbraccio la conclusione che avete tratta, cosí non vedo donde possiate dedurla. Voi dite *che le cose concepite di Dio sono tali, che non sono potute venire da voi stesso, per inferire di là che esse han dovuto venire da Dio*. Ma, innanzi tutto, non vi è nulla di piú vero che esse non sono venute da voi stesso, e che voi non ne avete avuto l'intelligenza da voi solo. Poiché, oltre che gli oggetti esteriori stessi ve ne hanno inviato le idee, esse sono anche partite, e voi le avete apprese, dai vostri genitori, dai vostri maestri, dai discorsi dei saggi, ed infine da quelli con i quali avete conversato. Ma voi risponderete forse: Io non sono che uno spirito, che non sa se vi è nulla al mondo fuori di sé; io dubito anche di avere delle orecchie con cui abbia potuto udire qualche cosa, e non conosco uomini con i quali abbia potuto conversare. Voi potete rispondere questo: ma lo direste voi, se non aveste di fatto orecchie per udirci, e se non ci fossero uomini che vi avessero insegnato a parlare? Parliamo seriamente e non mascheriamo la verità: quelle parole che dite su Dio, non le avete apprese frequentando gli uomini con cui siete vissuto? E poiché voi dovete loro le parole, non dovete loro anche le nozioni designate ed intese con queste stesse parole? E pertanto, benché vi si accordi che esse non possono venire da voi solo, non perciò segue che debbano venire da Dio, ma solamente da qualche cosa fuori di voi. In appresso, che v'è in queste idee, che voi non abbiate potuto formare e comporre da voi stesso, in occasione delle cose da voi altra volta viste ed apprese? Credete voi perciò di concepire qualche cosa che sia al disopra dell'intelligenza umana? Certamente, se concepiste Dio qual'è, avreste ragione di credere di essere stato istruito ed erudito da Dio medesimo; ma tutti questi attributi che date a Dio non sono altro che un ammasso di certe perfezioni da voi notate in certi uomini o in altre creature, che lo spirito umano è capace d'estendere, d'unire e d'amplificare come gli piace, com'è stato già piú volte osservato.

(26) *Ibidem*, p. 45, 9-18. Per le citazioni seguenti cfr. trad. Tilgher, pp. 47-48.

Voi dite che, benché possiate avere da voi stesso l'idea della sostanza, poiché siete una sostanza, non potete, nondimeno, avere da voi stesso l'idea della sostanza infinita, poiché non siete infinito ⁽²⁷⁾. Ma v'ingannate grandemente, se credete avere l'idea della sostanza infinita, che non può essere in voi che di nome solamente, e alla maniera in cui gli uomini possono comprendere l'infinito, e che, di fatto, è non comprenderlo; sí che non è necessario che tale idea sia emanata da una sostanza infinita, poiché essa può essere formata congiungendo ed amplificando le perfezioni che lo spirito umano è capace di concepire come già è stato detto. A meno che, forse, voi non vogliate dire che quando gli antichi filosofi, moltiplicando le idee che avevano di questo spazio visibile, di questo mondo e di quei pochi principi di cui esso è composto, hanno formato quelle d'un mondo infinitamente esteso, di un'infinità di principi e di un'infinità di mondi; essi non abbiano formato queste idee con la forza del loro pensiero, ma esse siano state inviate loro nello spirito da un mondo veramente infinito nella sua estensione, da una vera infinità di principi e da una infinità di mondi realmente esistenti.

Quanto a ciò che voi dite, che concepite l'infinito per mezzo di una vera idea ⁽²⁸⁾, certamente, se essa fosse vera, vi rappresenterebbe l'infinito come è in sé, e quindi comprendereste ciò che in esso v'è di piú essenziale, e di cui si tratta adesso, cioè l'infinità stessa. Ma il vostro pensiero termina sempre in qualche cosa di finito, e voi dite solo il nome d'infinito, poiché non sapreste comprendere ciò che supera la vostra comprensione, sí che si può dire con ragione che voi non concepite l'infinito che per la sola negazione del finito.

(*Ibidem*, In Med. III, Dub. VII, pp. 335 b-336 a; trad. Tilgher, pp. 305-307).

15. Ancora contro l'idea cartesiana di Dio.

Per parlare inoltre della premessa minore o assunzione, tu dici *Prima di tutto* che hai un'idea capace di rappresentarti Dio come una sostanza infinita ecc. ⁽²⁹⁾. Ma quando mai l'hai avuta? Forse prima assolutamente che udissi qualcosa su Dio, sulla sostanza, sull'infinito? Senza dubbio prima che ti accingessi a questo ragionamento hai appreso dagli altri le parole ed i significati delle parole, in conformità ai quali nella tua mente si sono formate le nozioni o idee delle cose significate, e si sono fissate in essa e in essa tuttora rimangono fissate; né hai serbato nella memoria nozione o idea al-

(27) *Ibidem*, p. 45, 18-21.

(28) *Ibidem*, p. 45, 23.

(29) *Ibidem*, p. 45, 11-14, il brano riguarda le citazioni fino all'ottavo luogo.

cuna che rappresentasse le cose significate da quelle parole, e che avevi nella tua mente, prima che avessi udito altri parlar di Dio, della sostanza, dell'infinito. Dici poi *In secondo luogo* che tu hai nozione di una certa sostanza; e fai bene a dire *una certa*, poiché di che natura sia né lo capisci né puoi capirlo e spiegarlo con le parole. Poiché non conosci neppure la reale natura della sostanza corporea, e neppure della stessa cera, per quanto tu la abbia manipolata in svariatissime guise, ma la puoi immaginare — o, se ti piace, intendere — soltanto in modo approssimato, oscuro e confuso. Dunque come potresti comprendere in modo chiaro e distinto di quale tipo è quella sostanza, della quale viene così ben detto che ha fatto delle tenebre il suo nascondiglio ⁽³⁰⁾, ed anche che abita sí la luce, ma non di meno una luce inaccessibile ⁽³¹⁾? Torno a ripetere che fai bene a dire *una certa*, poiché essa certamente non è tale quali sono sicuramente tutte quelle sostanze che comprendiamo o riteniamo di comprendere: essa che non sottostà ad alcun accidente, che non sta a fondamento assolutamente di nessuna cosa; che propriamente non è una sostanza, ma che piuttosto è una sovra-sostanza; che è qualcosa di gran lunga piú eccellente di qualsiasi cosa che intendiamo come sostanza; che insomma è qualcosa che non possiamo comprendere. Tu dici *In terzo luogo* d'intenderla *infinita*; ma è appunto questo che ti viene assolutamente negato, dal momento che è proprio soltanto di un intelletto infinito concepire una cosa infinita, poiché solo esso ha capacità intellettuale proporzionata alla intelligibilità della cosa. E benché noi usiamo la parola infinito, non per questo tuttavia comprendiamo in tutta la sua ampiezza quella immensità, attraverso la quale questa cosa si diffonde secondo ciò che è in sé; ma noi, avanzati fino a un certo punto col nostro intelletto e riconoscendo che non ci è permesso avanzare ulteriormente, benché in quel punto non scorgiamo il limite estremo, allora quasi ritornando sui nostri passi verso di noi, chiamiamo infinito ciò di cui non conoscemmo il limite; e quindi con questa parola vogliamo significare non ciò che comprendiamo della cosa, ma piuttosto ciò che non comprendiamo. Ed è proprio come se qualcuno, inoltrandosi in una caverna, si sforzasse di penetrare con la vista attraverso tutta la profondità del monte; sicuramente, giunto che fosse fino ad un certo punto e non essendo in grado di veder piú oltre, dirà che il monte è impenetrabile alla vista e con questa parola vorrà significare non ciò che ha visto, ma piuttosto ciò che non ha visto. Ma a tal riguardo già molte cose son state dette ed

(30) Cfr. *Salmi*, CIII, 2; XVII, 12.

(31) Cfr. S. PAOLO, *I Ep. a Timoteo*, VI, 16.

alcune ancora ci son da dire tra poco, allorché prenderò in esame la tua risposta. Dici poi *In quarto luogo* d'intenderla *eterna*, ma anche questo ti è negato; l'eternità infatti non è altro che l'infinità della durata; e come non può essere compresa l'infinità secondo il luogo o secondo la perfezione, così neppure può esserlo l'infinità secondo la durata. Per questo diciamo che una cosa eterna manca di principio e di fine, ma non per questo riusciamo ad intendere tutta quanta l'ampiezza della durata; ma invero che, avanzati fino ad un certo punto secondo la durata precedente, ad un certo punto ci fermiamo secondo la durata seguente e torniamo indietro e, siccome non abbiamo scorto né l'inizio né la fine, diciamo che una data cosa è eterna, cioè che non ha né principio né fine. Perciò con questa parola ancora una volta indichiamo non ciò che comprendiamo ma ciò che non comprendiamo. Tu dici *In quinto luogo* d'intenderla *indipendente*; ma come puoi far questo se non comprendi l'infinità e l'eternità, affinché ti possa apparire non dipendente né da alcun luogo, né da alcuna cosa, né da alcun tempo? *In sesto luogo* tu dici d'intenderla *sommamente intelligente ovvero onnisciente*; ma come puoi far ciò se non sei intelligente tanto quanto lo è Dio stesso? Poiché se tu comprendi una parte soltanto di ciò che lui comprende, tu non lo puoi comprendere né sommamente intelligente né onnisciente. Dici *In settimo luogo* d'intenderla *sommamente potente ovvero onnipotente*; ma come puoi far ciò se non comprendi quanti mai sono gli effetti che ha prodotto e produrrà e che ha potuto, può e potrà produrre in eterno? Se infatti comprendi una parte soltanto di tali effetti, certamente non puoi intenderla sommamente potente o onnipotente. Dici ancora *In ottavo luogo* di intenderlo *come creatore sia di te che di tutte le altre cose esistenti, se ne esistono*. Ma come puoi far ciò, prima di tutto per quanto riguarda te, se di te sai solamente che pensi, che esisti e che sei una cosa pensante? Hai forse provato che tu sei stato creato? Forse che ti ricordi di quando non esistevi? O forse ti ricordi del momento in cui sei passato dal non essere all'essere? E in che modo sei passato? E qual'è stata la causa agente del tuo passaggio? E sei stato generato da una qualche materia o dal niente, dai tuoi genitori, col concorso dei tuoi genitori o senza bisogno dei tuoi genitori? Come puoi inoltre far ciò per quanto riguarda le altre cose se le reputi tutte quante false, se ignori se qualcosa è stata o no creata? Dal momento che ti sembra che niente è creato, puoi forse comprendere cosa è esser creato, cosa è esser una cosa creata, cosa è l'esser tutte le cose create? Forse che esistevi al tempo in cui tutte le cose furono create, là dove furono create, e

hai visto il modo in cui furono create? Ma se non esistevi, se non hai visto, comprendi realmente ciò che dici di comprendere? *In nono luogo* quindi ciò che dici dell'idea grazie alla quale intendi Dio essere una realtà obiettiva tanto grande da non poter ecc...⁽³²⁾ potrebbe certamente ammettersi, qualora tu dicessi di intendere Dio come una sostanza *infinita, eterna ecc.*, in modo confuso, oscuro, umano, anzi umanissimo, cioè imperfettissimo; ma poiché ti vanti, e non una volta sola, di comprendere in modo chiaro, distinto, e poco manca che lo sia allo stesso modo degli angeli, ovvero di coloro che ormai non vedono più come in uno specchio o per enigmi, ma faccia a faccia, come dice la Sacra Scrittura⁽³³⁾; perciò succede che quella parola *tanto grande* non può essere accettata nel senso in cui tu la usi. Non diversamente, quando tu dici *In decimo luogo* che essa è *tanto grande, da non poter provenire da te*⁽³⁴⁾, ciò potrebbe senz'altro ammettersi se tu intendessi quest'idea tale da non poterla avere in te senza prima aver parlato con i tuoi genitori, precettori, sacerdoti e tutti gli altri uomini, dai quali spesso udisti chiamare Dio infinito, eterno, onnipotente, creatore del cielo e della terra; oppure se immaginassi d'essere stato tale quale sappiamo che i pagani s'immaginavano fossero stati i primi uomini; in tal caso non potresti avere un'idea come questa, senza l'esistenza e il corso degli astri, senza le bellezze l'ordine e la perfezione dell'universo e delle sue parti. Ma siccome tu intendi *tanto grande* in modo tale da non poter provenire da te neppure nel modo suddetto (cioè mediante le cose esterne che illuminano la strada alla tua mente), per questo dunque non si può ammettere.

(*Ibidem*, Dub. VII, pp. 338 a-339 a).

16. Niente prova che l'idea di Dio è innata.

A dire il vero le storie e le relazioni delle navigazioni nel Nuovo Mondo ci ricordano non solo che uomini singoli (come sempre ce ne sono stati) ma addirittura intere popolazioni (come già da tempo si era raccontato anche di certe isole) lungo i secoli trascorsi non hanno avuto nessuna nozione e sospetto di Dio. Perciò ho voluto accennare al fatto che l'idea non è impressa da Dio a tutti gli uomini e che, dal momento che la ragione non è valida più per gli uni che per gli altri, essa non fu impressa in nessuno e neppure in te. Cosicché, se sia te che me che gli altri abbiamo nella mente l'idea

(32) *Oeuvres de Descartes*, cit., vol. VII, p. 40, 16-20. Cfr. trad. Tilgher, p. 43.

(33) S. PAOLO, *I Ep. ai Corinzi*, XIII, 12.

(34) *Oeuvres de Descartes*, cit., vol. VII, p. 45, 15-16. Cfr. trad. Tilgher, p. 48.

di Dio, essa tuttavia appare avventizia, e ciò grazie soprattutto all'udito, mediante il quale Dio ha voluto bearci del suo nome, egli che, come dice la Scrittura ⁽³⁵⁾, non fece per ogni popolo altrettanto, né rese manifesti i suoi segreti. Quanto poi al modo in cui in altri tempi anche i pagani poterono pervenire alla nozione di Dio, senza averne impressa l'idea, è stato affermato sopra; del resto è da attribuirsi alla grazia e alla generosità divina il fatto che essi abbiano avuto un intelletto di tale capacità da poter giungere sin là. Tu però non hai detto nulla di coloro nei quali non c'è alcuna nozione di Dio, mentre non bisognava passarli sotto silenzio con il pretesto di quel tuo paragone. E benché forse ti disponga a dire di costoro o che non prestano sufficiente attenzione a se stessi, o che hanno l'idea di Dio, ma sopita e capace di destarsi alla minima parola o in qualche altra circostanza; questa è pur sempre divinazione e congettura e non quella dimostrazione non solo evidentissima ma certissima da te promessa e attesa. Si tratta, dico, di pura divinazione, e soprattutto perché, quale che sia la nozione che essi posseggono in seguito, sarà tale che anche se tu supponessi l'idea come non avuta in precedenza, tuttavia la si può ugualmente ottenere; poiché essi sono destinati ad avere esperienza di tale idea e non necessariamente quale è la tua, ma quale verrà suggerita ad essi a seconda di quelli che insegneranno loro qualcosa di Dio e a seconda del modo in cui glielo insegneranno; e comunque essi, giunti in età matura e sani sia di corpo che di mente, svegli, capaci di ragionare, non sembrano meno capaci di conoscere tale idea e il Dio da essa rappresentato, di te rinchiuso nell'utero materno o sprofondato nel letargo. Quanto a coloro che sentono diversamente da te, non è affatto la stessa cosa parlare delle loro idee e dell'idea del triangolo. Poiché di tutti coloro che hanno nozione del triangolo, non c'è nessuno che non capisca o non ammetta che la natura del triangolo consista in ciò che, di per sé, è una figura compresa in tre linee: sia quel che sia delle proprietà che uno può non aver notato o anche non avere abbastanza bene notato; ma di coloro che hanno la nozione di Dio, forse vorresti dire che non c'è nessuno che dissente sulla sua natura? Tanto per dire, alcuni lo fanno corporeo, altri incorporeo e fra i primi gli uni di forma umana, gli altri di un'altra, fra i secondi invece certi lo fanno anima del mondo, mentre alcuni vogliono che sia una sostanza separata. Certuni ritengono che sia uno, tutti gli altri molteplice: questi infinito, quelli finito; costoro mobile, altri immobile; certi di potenza immensa, certi limitata; e chi eterno, chi

(35) *Salmi*, CXLVII, 20.

nato; chi autore dell'universo, chi l'universo stesso o una parte di esso; per certi ha scienza e provvidenza, per altri è ignaro di moltissime cose e compie solo ciò che riguarda se stesso; per certi è privo di passioni, per altri è soggiogato da esse. A farla breve, descrivi pure comunque vuoi la natura di Dio; descrivi pure la tua idea conforme, come vuoi, all'essenza divina, tuttavia non arrecherei assolutamente niente che possa essere universalmente accettato e di fronte al quale i piú non abbiano un'opinione opposta.

(*Ibidem*, Dub. X, pp. 357 b-358 a).

17. *Dio non ci ha dato una facoltà di giudicare esente da errore.*

Continuando dopo di ciò il vostro ragionamento, voi dite *non essere possibile che Dio v'inganni mai* ⁽³⁶⁾ e per scusare quella facoltà fallace e soggetta all'errore, che dovete a lui, ne riversate la colpa *sul niente, di cui dite che l'idea si presenta spesso al vostro pensiero, e di cui siete in certo modo partecipe, sí che vi collocate a mezzo fra Dio ed esso* ⁽³⁷⁾. Certo, questo ragionamento è bellissimo, ma, senza fermarmi a dire ch'è impossibile spiegare quale sia l'idea del nulla, o come la concepiamo, né in che cosa noi partecipiamo del niente e parecchie altre cose, osservo soltanto che questa distinzione non impedisce che Dio non abbia potuto dare all'uomo una facoltà di giudicare esente da errore. Poiché, anche se essa non fosse stata infinita, poteva, nondimeno, esser tale da impedirci di consentire all'errore; sí che quel che avessimo conosciuto, l'avremmo conosciuto con tutta chiarezza e certezza; e su quel che non avessimo conosciuto, non avremmo portato alcun giudizio che ci obbligasse a crederne qualcosa di determinato.

Il che obbiettando a voi stesso, voi dite *che non vi è luogo di meravigliarsi, se non siete capace di comprendere perché Dio fa quello che fa* ⁽³⁸⁾. Questo è detto assai bene ma, nondimeno, v'è di che meravigliarsi che abbiate in voi un'idea vera, che vi rappresenta Dio onnisciente, onnipotente ed ottimo, e che vediate, nondimeno, alcune delle sue opere che non sono interamente perfette; sí che, avendo almeno potuto farne di piú perfette, e non avendole fatte, sembra che sia questo un segno ch'egli abbia mancato di conoscenza o di potere o di volontà, e che, almeno, sia stato imperfetto in questo; che se poi, sapendolo e potendolo, non l'ha voluto, egli ha preferito l'imperfezione a quel che poteva essere piú perfetto.

(36) *Oeuvres de Descartes*, cit., vol. VII, p. 53, 23-24. Cfr. trad. Tilgher, p. 57.

(37) *Ibidem*, p. 54, 15-17. Cfr. trad. Tilgher, p. 57.

(38) *Ibidem*, p. 55, 14-16. Per tutto il brano seguente cfr. trad. Tilgher, pp. 58-59.

Quanto a ciò che voi dite, che *tutto quel genere di cause che suole essere tratto dal fine, non è d'alcun uso nelle cose fisiche* ⁽³⁹⁾, avreste potuto forse dirlo con ragione in un'altra occasione; ma quando si tratta di Dio, è da temere che non rifiutate il principale argomento, per il quale la saggezza di un Dio, la sua provvidenza, ed anche la sua esistenza, possono essere provate per ragion naturale.

(*Ibidem*, In Med. IV, Dub. I, p. 358 b; trad. Tilgher, pp. 320-21).

18. Sulla fallacia della conoscenza umana.

Ecco perché, quando voi dite un poco dopo che è, *in certo modo, una maggior perfezione nell'universo il fatto che alcune delle sue parti non sono esenti da errore, che se fossero tutte simili* ⁽⁴⁰⁾, è lo stesso che se diceste che è, in certo modo, una più grande perfezione in una repubblica il fatto che alcuni dei suoi cittadini siano cattivi, che se tutti fossero persone dabbene. Donde accade che, come sembra esser augurabile ad un buon principe di non avere che delle persone dabbene per cittadini, egualmente sembra che avrebbe dovuto essere conveniente al disegno ed alla dignità dell'Autore dell'universo di fare in modo che tutte le sue parti fossero esenti da errore. E benché possiate dire che la perfezione di quelle che ne sono esenti sembra maggiore per il contrasto con quelle che vi sono soggette, questo, tuttavia, non accade che per accidente; proprio come, se la virtù dei buoni risplende, in certo modo, per l'opposizione dei cattivi, non è, pertanto, che per accidente che essa splende di più così. Di guisa che, come non è a desiderare che vi siano dei malvagi in una repubblica, affinché i buoni ne sembrino migliori, egualmente sembra che non fosse conveniente che alcune parti dell'universo fossero soggette all'errore, per dar maggior lustro a quelle che ne erano esenti.

Voi dite di *non avere nessun diritto di lamentarvi, se Dio, avendovi messo al mondo, non ha voluto che foste dell'ordine delle creature più nobili e più perfette* ⁽⁴¹⁾. Ma questo non toglie la difficoltà, che sembra vi sia, di sapere perché non gli sarebbe bastato darvi posto fra le meno perfette, senza mettervi nell'ordine di quelle fallaci e difettose. Poiché, precisamente come non si biasima un principe, perché non eleva tutti i suoi cittadini ad alte dignità, ma ne riserba alcuni per gli uffici mediocri, ed altri ancora per gl'infimi, tuttavia sarebbe estremamente colpevole, e non potrebbe esentarsi dal biasi-

(39) *Ibidem*, p. 55, 23-25.

(40) *Ibidem*, p. 61, 20-23. Per tutto il brano seguente cfr. trad. Tilgher, p. 64.

(41) *Ibidem*, p. 61, 23-26.

mo, se non soltanto ne destinasse alcuni alle funzioni piú vili e piú basse, ma ne destinasse anche ad azioni malvage e perverse.

Voi dite *che non vi è in effetti nessuna ragione, che possa provare che Dio avrebbe dovuto darvi una facoltà di conoscere piú grande di quella che vi ha dato; e che, per quanto destro e dotto operaio ve l'immaginate, non dovete, per questo, pensare che egli avrebbe dovuto mettere in ognuna delle sue opere tutte le perfezioni che può mettere in alcune* ⁽⁴²⁾. Ma ciò non risponde alla mia obbiezione, e voi vedete che la difficoltà non è tanto di sapere perché Dio non vi ha dato una piú ampia facoltà di conoscere, quanto di sapere perché ve ne ha data una fallace; né si mette in questione perché un operaio perfettissimo non voglia mettere in tutte le sue opere tutte le perfezioni della sua arte, ma perché voglia mettere in alcune anche dei difetti.

Voi dite che, *benché non possiate trattenervi dall'errare per mezzo di una chiara ed evidente percezione di tutte le cose, che possono cadere sotto la vostra deliberazione, avete, tuttavia, in vostro potere un altro mezzo per impedirvene, che è di ritenere fermamente la risoluzione di non dar mai il vostro giudizio sulle cose, di cui la verità non vi è nota* ⁽⁴³⁾. Ma quando anche aveste ad ogni momento un'attenzione abbastanza intensa per badare a ciò, non è forse sempre un'imperfezione, non conoscere chiaramente le cose, sulle quali abbiamo a dare il nostro giudizio, ed essere continuamente in pericolo di errare?

Voi dite che *l'errore consiste nell'operazione in quanto procede da voi, e che essa è una specie di privazione, e non nella facoltà che avete ricevuto da Dio, e neppure nell'operazione in quanto dipende da lui* ⁽⁴⁴⁾. Ma io concedo che non vi sia errore nella facoltà considerata come proveniente immediatamente da Dio; ve n'è, tuttavia, se la si considera piú da lontano, in quanto essa è stata creata con questa imperfezione di poter errare. Così, come dite benissimo, *voi non avete motivo di lamentarvi di Dio, che, in effetti, non vi ha mai dovuto nulla; ma avete motivo di ringraziarlo di tutti i beni che vi ha concesso* ⁽⁴⁵⁾. Ma v'è sempre di che stupirsi perché non ve ne abbia dati di piú perfetti, se è vero ch'egli sapeva farlo, poteva farlo, ed era immune da invidia [...].

Poiché, benché Dio non concorra alla privazione che si trova nell'atto, la quale è propriamente ciò che si chiama errore e falsità, concorre, nondimeno, all'atto, cui se non concorresse, non ci sarebbe

(42) *Ibidem*, p. 56, 21-26. Cfr. trad. Tilgher, p. 59.

(43) *Ibidem*, pp. 61, 27-62, 2. Cfr. trad. Tilgher, p. 64.

(44) *Ibidem*, p. 60, 7-10. Per tutto il brano seguente cfr. trad. Tilgher, pp. 62-63.

(45) *Ibidem*, p. 60, 11-16.

privazione; e, d'altronde, egli stesso è l'autore della potenza che s'inganna o che erra, e, pertanto, egli è l'autore di una potenza impotente, e così sembra che il difetto che si trova nell'atto non debba tanto essere riferito alla potenza, che di per sé è debole ed impotente, quanto a colui che ne è l'autore, e che, avendo potuto renderla potente, o anche più potente di quel che fosse necessario, l'ha voluta fare qual'è.

(*Ibidem*, in *Med.* IV, *Dub.* II, pp. 363 a-b; trad. Tilgher, pp. 323-326, *passim*).

19. *Sull'essenza ed esistenza in Dio.*

Bisogna in seguito notare che voi ponete l'esistenza tra le perfezioni divine, e non la ponete tra quelle di un triangolo o di una montagna, benché, nondimeno, essa sia, secondo la maniera d'essere di ciascuno, la sua perfezione. Ma, a dir vero, sia che consideriate l'esistenza in Dio, sia che la consideriate in qualche altro oggetto, essa non è per nulla una perfezione, ma solamente una forma o un atto, senza cui perfezioni non ce ne possono essere.

E, difatti, quello che non esiste affatto non ha né perfezione, né imperfezione; ma quello che esiste, e che, oltre l'esistenza, ha parecchie perfezioni, non ha l'esistenza come una perfezione singolare, fra le altre, ma solamente come forma o atto, per il quale la cosa stessa e le sue perfezioni sono esistenti, e senza il quale né la cosa, né le sue perfezioni sarebbero.

Di là viene che non si dice che l'esistenza sia in una cosa come una perfezione; e, se una cosa manca d'esistenza, non si dice tanto che è imperfetta, o priva di qualche perfezione, ma piuttosto che è nulla, o che non esiste affatto.

Ecco perché, come numerando le perfezioni del triangolo non vi comprendete l'esistenza, e non concludete così che il triangolo esiste, egualmente, numerando le perfezioni di Dio, non avreste dovuto comprendervi l'esistenza per concluderne che Dio esiste, se non volevate assumere per provato ciò che è in questione, e fare del problema un principio.

Voi dite che *in tutte le altre cose l'esistenza è distinta dall'essenza, eccetto che in Dio* ⁽⁴⁶⁾. Ma in che modo, di grazia, l'esistenza e l'essenza di Platone sono distinte fra loro, se non dal pensiero? Supposto che Platone non esista più, che diventerà la sua essenza? E, parimente, in Dio l'essenza e l'esistenza non sono forse distinte dal pensiero? [...]

(46) *Ibidem*, p. 66, 4-8. Cfr. trad. Tilgher, pp. 68-69.

Voi dite che non ci è lecito concepire un Dio senza esistenza, cioè un Essere sovranamente perfetto senza una sovrana perfezione, come ci è lecito immaginare un cavallo senza ali o con le ali ⁽⁴⁷⁾. Non v'è nulla da aggiungere a questo, se non che, come ci è lecito immaginare un cavallo che ha delle ali senza pensare all'esistenza, la quale, se gli sopravviene, sarà, secondo voi, una perfezione in lui; così ci è lecito concepire un Dio avente in sé la scienza, la potenza e tutte le altre perfezioni, senza pensare all'esistenza, la quale se gli sopravviene, la sua perfezione allora sarà del tutto compiuta. Ecco perché, come, dal fatto ch'io concepisco un cavallo che ha la perfezione di aver delle ali, non s'inferisce per questo che ha quella dell'esistenza, la quale, secondo voi, è la principale di tutte; così pure, dal fatto che io concepisco un Dio che possiede la scienza e tutte le altre perfezioni, non può concludersi per questo che esista, ma la sua esistenza ha ancora bisogno di prova.

(*Ibidem*, In Med. V, Dub. II, pp. 379 b-380 a; trad. Tilgher, pp. 335-36).

20. Dimostrazione geometrica e dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Infine voi dite che la certezza e la verità di ogni scienza dipende così assolutamente dalla conoscenza del vero Dio, che senza è impossibile aver mai alcuna certezza e verità nelle scienze ⁽⁴⁸⁾. Ne portate questo esempio: Quando considero — dite voi — la natura del triangolo, conosco evidentemente, io che sono un po' versato nella geometria, che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, e non mi è possibile non crederlo, mentre applico il mio pensiero alla sua dimostrazione; ma, tostoché ne lo distolgo, ancorché mi risovvenga di averla chiaramente compresa, tuttavia può facilmente accadere che dubiti della sua verità, se ignoro che vi è un Dio. Perché posso convincermi di essere stato fatto tale dalla natura, che mi possa facilmente ingannare, anche nelle cose che credo di comprendere con la maggiore evidenza e certezza; visto principalmente che mi ricordo di avere sovente stimato molte cose come vere e certe, che, in appresso, altre ragioni mi hanno portato a giudicare come assolutamente false. Ma dopo che ho riconosciuto che vi è un Dio, per il fatto che, in pari tempo, ho riconosciuto anche che tutte le cose dipendono da lui, e che egli non è ingannatore, ed in seguito a ciò ho giudicato che tutto quel ch'io concepisco chiaramente e distintamente non può non essere vero, sebbene non pensi più alle ragioni per le quali ho giudi-

(47) *Ibidem*, p. 67, 8-11. Cfr. trad. Tilgher, pp. 69-70.

(48) *Ibidem*, p. 69, 13-15. Per tutto il brano seguente cfr. trad. Tilgher, pp. 71-73.

cato ciò esser vero, purché mi ricordi di averlo chiaramente e distintamente compreso, non mi si può portare nessuna ragione contraria, che me lo faccia mai revocare in dubbio; e così ne ho una vera e certa scienza. E questa stessa scienza si estende anche a tutte le altre cose che mi ricordo di avere altra volta dimostrate, come le verità di geometria, e simili (49). A questo, Signore, vedendo che parlate così seriamente, e credendo anche che lo diciate per davvero, io non vedo che altro potrei rispondere, se non che sarà difficile che troviate qualcuno che si convinca che voi siate stato altra volta meno certo della verità delle dimostrazioni geometriche di quanto lo siete ora, che avete acquistato la conoscenza di un Dio. Poiché in effetti, queste dimostrazioni sono di tale evidenza e certezza, che, senz'attendere la nostra deliberazione, ci strappano da loro stesse il consenso; e una volta comprese, non permettono al nostro spirito di restare più oltre sospeso, riguardo all'opinione che ne deve avere; sí che io credo che voi abbiate tanta ragione di non temere in questo le astuzie di quel cattivo genio, che cerca incessantemente di sorprendervi quanta ne avevate quando avete sostenuto così affermativamente ch'era impossibile che poteste ingannarvi riguardo a quest'antecedente ed alla sua conseguenza: *Io penso, dunque esisto*; benché allora non foste ancor certo dell'esistenza di un Dio.

Ed anzi, benché sia verissimo, e non vi sia nulla di più vero, che vi è un Dio, autore di tutto e non ingannatore; tuttavia, poiché questo non sembra essere così evidente come lo sono le dimostrazioni di geometria (del che non ci vuole altra prova, se non che vi sono molti che mettono in dubbio l'esistenza di Dio, la creazione del mondo e una quantità d'altre cose, che si dicono di Dio, mentre nessuno revoca in dubbio le dimostrazioni di geometria), chi sarà colui che potrà lasciarsi persuadere che queste mutuano la loro evidenza e la loro certezza dalle altre? E chi potrà credere che Diagora, Teodoro e tutti gli altri atei non possano essere resi certi della verità di queste specie di dimostrazioni? Ed infine, dove troverete voi chi, interrogato sulla sua certezza che in ogni triangolo rettangolo il quadrato della base è uguale ai quadrati dei lati, risponda che ne è sicuro perché sa che v'ha un Dio che non può ingannare, e che è l'autore di questa verità e di tutte le cose che sono al mondo? Ma, piuttosto, dov'è colui che non risponderà che egli ne è certo perché sa ciò certamente, e ne è fortemente persuaso da una dimostrazione affatto infallibile? Come, a maggior ragione, è da presumere che Pitagora, Platone, Archimede, Euclide e tutti gli altri antichi matematici da-

(49) *Ibidem*, pp. 69, 27-70, 20.

rebbero la stessa risposta, non essendovi, mi sembra, neppure uno tra loro che abbia pensato in qualche modo a Dio per assicurarsi della verità di tali dimostrazioni!

(*Ibidem*, In Med. V, Dub. III, p. 383 a-b; trad. Tilgher, pp. 338-40).

21. Ancora due obiezioni al « cogito » di Cartesio.

Questo solo voglio ripetere e cioè che siccome la certezza di questa tua proposizione *io penso, dunque esisto* è stata prodotta in te da una conoscenza chiara e distinta, anteriore alla stessa conoscenza di Dio e ha rappresentato per te il fondamento sopra il quale hai costruito tutto ciò che sei andato ragionando di Dio e della conoscenza chiara e distinta; perciò, oltre quanto è stato piú volte ripetuto a proposito della tua petizione di principio circa la conoscenza chiara e distinta, seguono altre due conseguenze. Una è che tu, per lo meno, della tua proposizione *io penso, dunque sono* non sei reso sicuro in forza del ragionamento testé sviluppato, dal momento che questa certezza l'hai avuta prima ancora di conoscere Dio e d'aver argomentato che egli esiste, è verace ed è creatore; e neppure puoi dire di essere stato confermato in essa in seguito, poiché è il fondamento che fornisce saldezza alla cosa fondata, e non la cosa fondata al fondamento stesso. L'altra è che siccome ciò in virtù del quale ciascuna cosa è di una data natura, possiede tale natura in misura maggiore, la certezza acquisita riguardo a tutte le cose restanti tu devi riferirla non a Dio, come se fosse un termine medio, ma a quella tua proposizione, come al termine primo e quasi fosse il fondamento dalla cui certezza dipende la certezza anche dello stesso termine medio.

(*Ibidem*, In Med. V, Dub. II, p. 385 a).

22. La verità dei fenomeni.

Cosí, benché possiamo pensare che noi siamo di una natura tale da potersi ingannare anche nelle cose che ci sembrano le piú vere, tuttavia sappiamo anche che dalla natura abbiamo la facoltà di poter conoscere la verità; e come c'inganniamo qualche volta, per esempio quando un sofisma ci vince, o un bastone è a mezzo nell'acqua, cosí qualche volta conosciamo la verità, come nelle dimostrazioni geometriche o in un bastone che è fuori dell'acqua; poiché queste verità sono cosí manifeste, che non è possibile che possiamo dubitarne; e benché avessimo motivo di diffidare della verità di tutte le nostre altre conoscenze, almeno non potremmo dubitare di que-

sto, e cioè che tutte le cose ci appaiono quali ci appaiono, e non è possibile che non sia verissimo che esse ci appaiono così. E benché la ragione ci distolga sovente da molte cose, a cui la natura sembra portarci, tuttavia ciò non toglie la verità dei fenomeni, e non impedisce che non sia vero che noi vediamo le cose come le vediamo. Ma non è questo il luogo di considerare in qual modo la ragione s'opponga all'impulso del senso, se non forse nella stessa maniera in cui la mano destra sosterrrebbe la sinistra che non avesse la forza di sostenersi da sé, ovvero in qualche altro modo.

(*Ibidem*, In Med. VI, Dub. II, p. 388 b; trad. Tilgher, p. 345).

23. Sulla « *res cogitans* ».

Ma — dite — da un lato io ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante e inestesa; e, da un altro lato, ho un'idea distinta del corpo, in quanto è solamente una cosa estesa e che non pensa (50). Ma, in primo luogo, per quanto riguarda l'idea del corpo, mi sembra che non bisogna preoccuparsene molto; poiché, se diceste ciò dell'idea del corpo in generale, sarei obbligato a ripetere qui ciò che vi ho già obbiettato, e cioè che dovete prima provare come il pensiero non possa convenire all'essenza o alla natura del corpo; e così ricadremmo nella nostra prima difficoltà, poiché la questione è di sapere se, voi che pensate, non siate un corpo sottile e delicato, come se fosse cosa repugnante alla natura del corpo di pensare.

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

Poiché, di grazia, diteci come pensate che la specie o l'idea del corpo, che è esteso, possa essere ricevuta da voi, e cioè da una sostanza che non è estesa? Infatti, o questa specie procede dal corpo, ed allora è certo che è corporea, e che ha le sue parti le une fuori delle altre, e quindi è estesa; oppure viene d'altrove e si fa sentire per un'altra via. Tuttavia, poiché è sempre necessario ch'essa rappresenti il corpo che è esteso, bisogna anche che abbia delle parti, e così che sia estesa. Altrimenti, se non ha parti, come potrà rappresentarsele? Se non ha estensione, come potrà rappresentare una cosa che ne ha? se è senza figura, come farà sentire una cosa figurata? se non ha situazione, come ci farà concepire una cosa che ha parti, le

(50) *Ibidem*, p. 78, 15-17. Cfr. trad. Tilgher, p. 80.

une alte, le altre basse, le une a destra, le altre a sinistra, le une davanti, le altre di dietro, le une curve, le altre diritte? se è senza varietà, come rappresenterà la varietà dei colori? e così via. Dunque, l'idea del corpo non è del tutto inestesa; ma se ha estensione, e voi non ne avete, in che modo la potrete ricevere? in che modo potrete aggiustarvela ed applicarvela? come ve ne servirete? e come, infine, la sentirete a poco a poco cancellarsi e svanire?

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

(*Ibidem*, In Med. VI, Dub. IV, pp. 399 b-400 a; trad. Tilgher, pp. 348-50).

24. *Non c'è principio o conoscenza che non sia « a posteriori ».*

Perciò, solendosi distinguere due tipi di dimostrazione (infatti chiamano così, con un solo termine, il sillogismo dimostrativo) una, che chiamano *a priori*, cioè dal più generale (quando appunto ambedue le premesse o una di esse sono generali) l'altra, che dicono *a posteriori*, cioè dal meno generale, od anche dal particolare (quando le premesse sono particolari, o almeno una di esse) si vede chiaramente che bisogna chiamare *a priori* piuttosto quella che procede dai parti-

colari e *a posteriori* quella che procede dai generali, poiché si conoscono prima le cose particolari e poi quelle generali; e non si vede affatto perché dover tenere in minor conto la prima rispetto alla seconda, dal momento che ogni evidenza e certezza che si ha in una proposizione generale dipende da quella che si è ottenuta per induzione dai casi particolari.

Difatti che noi conosciamo con evidenza e certezza che ogni uomo ad es. è animale, dipende dal fatto che in precedenza abbiamo percepito con i sensi che sia Platone sia Socrate sia ad uno ad uno tutti gli altri sono animali. E senza dubbio anche quel principio che tutti ritengono sopra ogni altro il più noto e di per sé certo ed evidente, vale a dire *il tutto è maggiore della parte*, non per altro incontra l'assenso della nostra mente se non per il fatto d'aver noi osservato uno per uno sin dall'infanzia che un uomo intiero è maggiore della sua testa, che tutta la casa è maggiore di una sola camera, che tutto il bosco è maggiore di un solo albero, che tutto il cielo è maggiore di una sola stella, e così via.

(*Syntagma, Inst. Log.*, p. III, Can. XVI, in *Opera omnia*, vol. I, p. 116 b).

25. *Il metodo di una disciplina comincia dalla risoluzione e procede per composizione.*

Orbene, poiché ogni dottrina riguarda o cose operative o cose speculative, donde pure deriva l'uso comune di dividerla in pratica, o attiva e in teorica, o speculativa, la cosa risulta evidente prima di tutto nelle arti che sono dottrine riguardanti cose che si possono fare od operare. Nelle arti difatti viene proposto un fine che, in quanto opera, deve essere eseguito e, in quanto scopo, deve essere perseguito; inoltre viene insegnato di quali parti più grandi e più piccole si compone, con quali mezzi sia generali che particolari si può ottenere: cose queste che avvengono tutte mediante la risoluzione. E poi si insegna in qual modo occorre procedere — una volta iniziato dalle parti più piccole e con i mezzi particolari — con le parti più grandi e con i mezzi generali, e come finalmente ne risulti l'opera completa e lo scopo desiderato: il che avviene mediante la composizione. Non è dunque senza ragione il detto secondo cui ciò che è ultimo nella risoluzione è primo nella composizione.

Così, ad esempio, chi insegna l'arte di fabbricare, indica prima quali sono le parti della casa come le pareti, le fondamenta, il tetto, i piani, i soffitti, le stanze, i gradini, le porte, le finestre ecc.; e così pure con che, donde e in qual modo bisogna preparare i diversi ma-

teriali occorrenti per quelle specifiche parti, come pietre, cemento, travi, legname, chiodi, tegole ecc., che sono le parti piú piccole e semplici. Poi, compiuta una siffatta risoluzione in parti, indica il modo di comporle, adoperando le pietre e il cemento per gettare le fondamenta ed erigere le pareti; le travi ed il legname per i piani, e cosí ogni altra cosa finché la casa sia tutta costruita. Né diversamente, un grammatico che voglia esporre accuratamente una orazione ben fatta, prima la divide nelle sue parti, come il nome, il verbo ecc. (per non parlare delle piú piccole come sillabe e lettere), e poi, mostrate le particolarità e le proprietà di ciascuna, insegna a comporle in frasi e periodi appropriati.

Cosí nell'insegnamento della medicina o arte della salute, prima di tutto si insegna cosa sia la salute e i vari modi e le cause per le quali essa è danneggiata, e poi, descritta la varietà dei rimedi, si indica da quali bisogna cominciare e con quali continuare affinché, debellati i mali, la salute possa tornare e conservarsi. Anche nell'insegnare l'etica, cioè l'arte della vita e dei costumi, prima si dichiara in cosa consista lo stato della vita beata e si insegna che i mezzi atti a conseguirlo e conservarlo sono gli onesti costumi o virtù, e le azioni che nascono dalla virtù; e poi si adduce il modo di acquisire le virtù, di compiere azioni oneste e di raggiungere il perfetto stato della vita beata.

La cosa inoltre è evidente nelle scienze, le quali sono dottrine riguardanti le cose speculative o contemplative. Infatti, benché non siamo noi, con la nostra attività, a produrre tali cose, tuttavia poiché riteniamo causa di esse la natura o l'artefice della natura, filosofiamo intorno ad esse come di cose delle quali siamo noi stessi gli autori (anzi persino tra coloro che ritennero il mondo increato, non mancò chi se lo rappresentò come creato, per poter piú acconciamente filosofare intorno alla sua struttura o costituzione), perciò riguardo ad esse non procediamo in modo dissimile.

Di qui il fisico che insegna la scienza naturale, ha posta dinanzi agli occhi questa immagine della natura o macchina del mondo. Egli considera il cielo, la terra e tutto ciò che è in essi come le parti maggiori e minori di un grande edificio, e giungendo a scomporle fino alle piú piccole, assume queste ultime come principi di cui sono costituite tutte le cose; e successivamente ricerca in che modo e di quali parti riunite assieme possano esser composti il cielo, ed in esso il sole, la luna e le altre stelle e cosí pure la terra, ed in essa i tanti esseri inanimati, vegetali, senzienti che tuttora vediamo propagarsi e generarsi, fino a che non abbia accuratamente descritto e

reso chiara tutta quanta la gigantesca costruzione del mondo, come chi esplori ed ispezioni un edificio che tuttavia non fu lui a costruire.

E, come è ovvio, in quelle parti della natura ove possiamo, ci serviamo dell'anatomia, della chimica e di simili aiuti, affinché, dividendo e quasi scomponendo i corpi per quanto possibile, riusciamo a comprendere di quali parti e in che modo essi sono stati composti e se gli altri corpi siano potuti o possano esser composti in modo simile o diverso.

Anche il geometra scompone la grandezza considerata in generale ed afferma che essa è profonda, larga, lunga; e poi inizia la composizione dal punto, rispetto al quale non può concepirsi niente di più piccolo, mentre ritiene che il punto quasi fluisca per descrivere, mediante quella che potremmo considerare la ripetizione di se stesso, una linea continua o una grandezza soltanto lunga; e che la linea fluisca per descrivere una superficie ovvero una grandezza che è anche larga; ed infine che la superficie fluisca per formare un corpo ovvero una grandezza che è anche profonda e spessa. E dopo insegna che varie forme si formano o si delineano e costruiscono, oppure, supponendole già fatte o delineate e costruite, considera quelle che si ottengono con un procedimento di questo tipo.

(*Ibidem*, p. IV, Can. V, pp. 122 b-123 a).

26. *Nel sistema atomistico principio del moto e materia formano una cosa sola.*

Sembra quindi che abbiano fatto meglio coloro i quali considerarono corporeo il principio dell'azione e ritennero per di più che la materia non sia inerte ma attuosa. Tali furono, almeno in parte, gli stessi Stoici, per quel tanto che affermarono essere corporea anche la causa e sebbene attribuissero alla materia, ma non a tutta, l'inerzia. Ora, dal momento che la causa era corporea, doveva essere anche materiale e, una volta ritenutala un corpo, era necessario ritenerla anche materia, secondo quanto già detto. Donde consegue che la sola controversia possibile tra costoro e quanti ritennero la causa non distinta dalla materia riguardasse il problema se tutta la materia o soltanto una parte sia attuosa e mobile, e se si possa anche ritenere causa. E inoltre, poiché prima è stato affermato che l'opinione secondo cui gli atomi sono la materia è più probabile delle altre, non c'è nulla che vieti di supporre che vi siano alcuni atomi inerti e che non tutti siano ugualmente mobili; e siccome tutta la mobilità che è in essi è stata infusa per mano di Dio, è possibile che alcuni furono creati da Dio con una mobilità straordinaria.

naria, alcuni con una mediocre, altri con una scarsa, ed altri infine con nessuna. Ciò può spiegare inoltre perché esistano corpi solidi mobilissimi come il fuoco, altri assolutamente inerti come la pietra o altri disposti gradualmente tra di essi, come le varie specie di animali. Ma nulla vieta altresí di supporre, unitamente agli stessi atomisti, che gli atomi siano tutti ugualmente dotati di grandissima mobilità; infatti che i corpi solidi mostrino una maggiore o minore mobilità oppure inerzia, può dipendere dal fatto che alcuni atomi, per la forma e grossezza particolare di ciascuno, sono piú liberi e sciolti e capaci di svincolarsi piú facilmente da quelli che li trattengono, e di trovare o aprirsi piú facilmente delle vie tramite le quali, trascorrendo per il corpo e spingendo laddove le parti sono piú aderenti, possano imprimere il moto e far muovere la massa; mentre altri rimangono impigliati ed impediti, legandosi strettamente l'uno all'altro e trattenendosi a vicenda; e dal momento che non possono passare qui o lí per niente affatto o lo possono, ma a gran fatica, rendono la massa immobile ed inerte. Una cosa però è senz'altro giusto supporre, e cioè che negli atomi si conserva costantemente tanta mobilità quanta è stata infusa in essi, di modo che possono sí impedirsi di muovere, ma non di essere in un continuo stato, diremmo cosí, di tensione e di conato a liberarsi e ad iniziare il proprio moto.

Ciò dunque per determinare la causa di tanto grande costanza nei movimenti e nei cambiamenti dell'universo; e di come mai avvenga che alcuni atomi si muovono sempre e ininterrottamente ed altri invece, destati dal torpore, si rimettono in moto dopo uno stato di quiete; ed altri ancora si liberano spontaneamente e se ne vanno in aria ecc.

Né c'è ragione che tu subito adduca il pretesto che in tal modo materia ed agente vengono confusi assurdamente in un'unica cosa e che perciò una stessa cosa può fare se stessa ovvero farsi da sola e che persino l'artefice e l'opera, come il costruttore e la casa, sono la medesima cosa, ed altri esempi del genere. Bada bene dunque come ha da intendersi la questione. Prima di tutto, in realtà, ciò che in questo caso crea l'impressione di assurdità è proprio il paragonare le cose naturali con quelle artificiali. In queste ultime infatti l'artefice, che opera dal di fuori, è veramente del tutto distinto dalla materia, e non può divenire parte dell'opera da lui elaborata; perciò il costruttore non può essere la materia o una parte della casa, che costruisce, con la pietra, la calce, la rena, e le altre cose delle quali egli non è nessuna, e con le quali egli non si mescola. Nelle prime

invece l'agente agisce all'interno e si differenzia certo dalla materia, ma in parte, non del tutto, essendo la parte piú mobile e attuosa della materia, capace di muovere e trascinare la restante in modo da mescolarsi con essa e comporre un'opera unica, della quale rimane la parte veramente importante e dalla quale non si separa (come invece fa il costruttore) cosí da restarsene disgiunta, quasi fosse un qualcosa di estraneo. Per tal motivo dunque non bisogna paragonare le opere della natura con quelle la cui materia è inerte e come morta, bensí con quelle le cui parti di materia, se non tutte, almeno alcune sono non completamente prive di movimento e di azione. Se poi piace il paragone, paragona l'opera della natura non con la casa, ma con l'esercito; la materia non con le pietre, ma con i soldati; l'agente non con il costruttore, ma con il comandante. Il comandante cioè, pur essendo uno dei combattenti, tuttavia dispone tutto l'esercito in schiere ed in file, e tutti i soldati si muovono ad un suo cenno, di modo che egli forma insieme a loro un esercito, mentre ne è la parte piú eccellente ed importante. E che dire poi se immagini che tutti i soldati siano istruiti e compresi dei loro compiti cosí bene che ciascuno, come se fosse comandato, si rechi spontaneamente al suo posto nella propria fila e compia tutti i movimenti dovuti? Comprenderai allora che l'esercito può schierarsi da solo e che nessun agente che non sia la materia è istruito sul moto di ciascuna parte? Inoltre a suo luogo diremo che allo stesso modo è anche possibile concepire la generazione di esseri viventi mediante un moto non dissimile, insito nelle singole parti di materia, cioè nei semi. E la cosa sarebbe certo ugualmente concepibile nel caso tu volessi attribuire moto ed intelligenza alle pietre, in modo tale che ciascuna si rechi al posto che le spetta nella casa da costruire; in tal modo infatti sia la materia che l'artefice sarebbero una cosa sola. Diversa è invece, come ho detto, la condizione delle cose artificiali. Per non dire che, se dovessero venir paragonati alle opere della natura oggetti artificiali, questi sarebbero gli automi, nei quali in corrispondenza di ciò che compiono c'è un qualcosa che agisce all'interno e che insieme alla materia è parte dell'opera, cioè la macchina, la quale col proprio peso e con la propria resistenza diviene il principio delle azioni che appaiono all'esterno, come il battito della campana o il girare delle lancette negli orologi o il camminare nelle statue di Dedalo o il volare nella colomba di Archita ed altre cose del genere.

O forse vuoi seguitare a discutere ribattendo che una stessa cosa non può essere motore e mosso, che ogni cosa che si muove è

mossa da altro ed ogni altra affermazione di questo tipo? A dire il vero in Aristotele sono proprio queste affermazioni ad andare incontro a svariate difficoltà; il che non è invece per gli Stoici, i quali, secondo Stobeo ⁽⁵¹⁾, considerano mobile anche la prima causa; né per Platone, che non soltanto ritiene l'anima mobile di per sé ma la considera anche immortale, per il fatto che muove se stessa eternamente; e neppure per coloro che suppongono la materia mobile di per sé, senza cercare al di fuori di essa il principio del suo moto.

(*Ibidem*, Phys., Sect. I, l. IV, cap. VIII, pp. 335 b-336 b).

27. Concezione atomistica della materia.

Quanto detto di per sé ci invita ad esaminare infine con cura l'opinione di coloro che parlarono apertamente di atomi e ritennero che fossero i principi primi e la materia prima delle cose. Costoro appunto sostennero pure che una tale materia fosse *ἄποιον* senza-qualità, in quanto negarono agli atomi tanto le cosiddette prime qualità: caldo, freddo, umido, secco, quanto pure le cosiddette seconde qualità come colore, odore, sapore e simili; e se sotto una grandezza tanto piccola e mobile attribuirono loro una figura, ciò lo fecero solo nel senso in cui è stato spiegato lo facesse anche Platone. Mi limiterò solamente a dire che essi sono stati chiamati anche non solamente, come abbiamo visto poco fa, *μονάδας* unità e *σωμάτια* corpuscoli (così infatti traduce anche Cicerone) ⁽⁵²⁾ ma anche *κατ' ἐξοχήν τὰ σώματα* corpi in quanto totalmente privi di natura incorporea, cioè di vuoto, *ἀμέτοχα κενού*, nel qual caso saranno detti anche *πλήρη, μεστά, ναστά, pieni*; come pure *στερεὰ καὶ σκληρὰ, solidi e duri*. Ed ancora, poiché ogni cosa è formata da essi, son chiamati non soltanto *ἀρχάς* principi, primordi e *στοιχεῖα* elementi, ma anche *πρῶτα σώματα* primi corpi e *πρῶτα μεγέθη* prime grandezze, come pure *σπέρμα, seminario* πανσπερμίων e *σπέρματα* semi generatori delle cose, e *τῶν ὄντων ὕλην, ammasso* cioè materia delle cose. Ma effettivamente il termine adoperato molto più spesso è *ἄτομα*, intendendo *σώματα* corpi, o piuttosto *ἄτόμους*, intendendo *φύσεις* nature, in quanto, come dice Servio ⁽⁵³⁾, non subiscono *τὴν τομήν*, cioè divisione. Un tantino diversa è la ragione per la quale *ἄτομος* viene chiamato *σταγονίας*, cioè goccia di incenso maschio; infatti non viene così chiamato perché

(51) STOBEO, Ecl., I, 13, 7, in *Doxographi Graeci*, ed. H. Diels, Berlino 1879, 310 b, 12-13.

(52) CICERONE, *De natura deorum*, II, 37, 94; I, 24, 66 e 67.

(53) SERVIO, *Scholia in Ecl.*, VI, 31.

non ammette divisione ma perché scoppia spontaneamente senza bisogno di tagli; questo però è termine raro. Dionigi d'Alessandria ha lasciato scritto in Eusebio ⁽⁵⁴⁾ che gli *ἀτόμους* son detti così *διὰ τὴν ἄλυτον στερρότητα*, per la indissolubile solidità: cosa questa che aveva osservato in precedenza anche Cicerone ⁽⁵⁵⁾. Naturalmente i corpi compatti o composti, dato che non sono perfettamente solidi in quanto sono mescolati con il vuoto, si dividono e suddividono variamente finché non si giunge sino a questi primi corpi; questi però non possono in nessun modo dividersi ulteriormente; perciò vengono detti anche *individui, indivisibili, inseparati, inscindibili, inscomponibili, ἀδιαίρετα, ἀμερῆ* e poiché la natura non conosce nulla di più piccolo *ἀνεπαίσθητα καὶ ἀόρατα, λόγω θεωρετά, corpuscoli insensibili e indivisibili percepiti dalla mente.*

Ci piace infine osservare che si dice *ἄτομον* non, come volgarmente si crede (del resto intendono così anche certi eruditi), perché manchi di parti e sia privo di ogni dimensione, così da essere niente altro che un punto matematico, ma perché è tanto solido e, per così dire, duro e compatto, da non lasciar posto alcuno a divisione taglio o spaccatura di sorta, ovvero perché non esiste forza in natura capace di dividerlo.

(*Ibidem*, Sect. I, l. III, cap. V, p. 256 a-b).

28. Anche per Cartesio la materia è composta di corpuscoli.

In questa nostra epoca è sorto un uomo illustre, Renato Cartesio, il quale non ritenendo il mondo né finito, né infinito, ma indefinito, tale ritiene anche la materia, la quale poiché occupava sin dalle origini tutti quanti gli spazi, o piuttosto essendo essa stessa lo spazio (dal momento che egli non distingue lo spazio dalla estensione corporea e perciò non ammette niente che sia vuoto), è stata da Dio frantumata in modo tale da esser ridotta in particelle che sarebbero una specie dei frammenti empedoclei o delle briciole eraclitee. E mentre Epicuro riteneva che la mobilità fosse ingenita negli atomi e che rimanesse in essi eternamente, egli ritiene che sia stato Dio ad infondere il moto in questi piccoli frammenti e che esso rimane nella natura costantemente. Infatti benché quando un frammento ne urta un altro perde tanto moto quanto ne imprime in quello, tuttavia questo moto non va perduto, ma perdura in qualche altro luogo. Inoltre suppone che questi piccoli frammenti fossero all'inizio tutti uguali, e si rifiuta di chiamarli ato-

(54) EUSEBIO DI CESAREA, *Praeparatio Evangelica*, XIV, 23, 3.

(55) CICERONE, *De finibus*, I, VI, 17.

mi, perché vuole che siano divisibili indefinitivamente e non già finitamente o infinitamente. E che all'inizio non fossero rotondi, perché così tra di essi si sarebbero formati piccoli spazi vuoti, ma che lo fossero diventati con l'andar del tempo: ché essendo spigolosi e muovendosi circolarmente, gli spigoli furono raschiati, dando luogo così a sfere differenti. Ed ancora che la minuta congerie dei rimasugli raschiati via abbia riempito tutti i piccoli spazi interposti tra una sfera e l'altra. Tuttavia ritiene che alcuni frammenti non siano stati torniti tanto in sfere, quanto piuttosto, col passare fra tre sfere, abbiano assunto una forma triangolare e perciò, rispetto agli altri di materia sottile, fossero più grandi, più spigolosi, più aderenti l'un l'altro e più lenti; e che diversamente alcuni prendessero forma di colonnine scavate da tre scanalature ritorte, a mo' di chiocciola, potendo così altri simili, ma di materia ancor più sottile, esser spinti per gli stessi passaggi. Perciò si formarono frammenti quasi di tre gradi o, come dice lui, elementi. Primo elemento egli chiama quella sottile materia raschiata; secondo elemento le sfere; terzo elemento la materia scanalata alla quale abbiamo testé fatto cenno. Col primo si sono formati il sole e le stelle fisse, in quanto la materia sottile, portata variamente in giro di qua e di là, creò quelli che sull'esempio di Epicuro ha chiamato vortici, i quali girano tuttora continuamente. Col secondo si è formato il cielo, in quanto col vorticare della materia sottile, le sfere furono spinte via e per la sua energia furono fatte girare attorno. Col terzo elemento infine si sono formate, quasi fatte di spuma confinata all'estremo della circonferenza, le macchie, quali sono le solari e quali potrebbero essere quelle che avvolgessero tutt'intorno una stella, cosicché, diminuita la velocità del suo giro, essa si lasci attrarre dal vortice di una vicina. In tal caso allora o essa ruota intorno a quest'ultima e diventa un pianeta, così come fanno Mercurio, Venere, la Terra e gli altri intorno al Sole, oppure attraversa il vortice in linea retta, e diventa una cometa. Inoltre sia per questi corpi che per tutti quelli più piccoli esistenti in natura, e per tutte le loro qualità e tutti quanti i fenomeni, non richiede nulla di diverso nei suoi frammenti da quello richiesto da Epicuro per i suoi atomi, vale a dire, in una grandezza tanto piccola, moto e figura con posizione ed ordine appropriato, come spiegheremo in seguito. Quanto poi al problema se egli possa a buon diritto rigettare la scomposizione della materia in parti indivisibili; o se sia in grado di sostenere che all'inizio i frammenti poterono mettersi in moto in modo tale da assumere un movimento rotatorio e da

spezzettarsi, senza l'interposizione di spazi vuoti in cui si realizzasse una qualche deviazione; oppure ancora se i frammenti di materia sottile, pur essendo di forma diversa, possano toccarsi tra di loro o con le sfere, senza che tra di essi rimangano dei piccoli spazi vuoti, ed altre cose simili; tutto ciò si può capire in parte da quanto detto sopra e in parte da quanto dovremo dire tra poco ed ancora in seguito.

Per il momento infatti, anche se la piú probabile di tutte le altre appare l'opinione secondo cui gli atomi sono i principi naturali, si presenta tuttavia una difficoltà pregiudiziale e cioè se in natura si diano gli atomi, o addirittura, in assoluto, se possano darsi. Poiché contro questa tesi stanno tutti coloro che ritengono che il continuo non può dividersi così da pervenire a delle piccolissime parti che non siano scomponibili ulteriormente, ma che invece è divisibile all'infinito, ovvero divisibile in parti sempre divisibili. Tali furono i seguaci di Talete e di Pitagora, come ci ricorda Plutarco e, dopo di lui, Stobeo (dove, giacché ci siamo, devi notare che nel passo di Plutarco dopo le parole *τμητὰ εἰς ἄπειρον* è necessario aggiungere le seguenti *Δημόκριτος δὴ καὶ Ἐπίκουρος τὰς ἀτόμους* ecc., vale a dire il passo chiaramente corrotto del primo libro *De Placitis*) (56). Seguirono poi Aristotele e tutti i Peripatetici, particolarmente nel terzo libro della Fisica, dove Aristotele trae anche Platone nel numero di coloro che sostennero la divisione all'infinito. E, secondo Laerzio e Sesto Empirico, anche gli Stoici e, per dirlo con una parola, i matematici e tutti coloro che ravvisarono quali inconvenienti derivassero dalla composizione per mezzo degli indivisibili. Perciò prima di tutto è opportuno conoscere a fondo le ragioni mediante le quali i sostenitori degli atomi provano l'esistenza di essi (Epicuro in particolare e il suo imitatore Lucrezio; di altri, come si sa, non ci rimangono altrettanti documenti) e in seguito occorre esaminare di quale natura siano e a quali inconvenienti vadano incontro.

(*Ibidem*, pp. 257 b-258 b).

29. Concretezza e verificabilità della fisica, astrazione ed arbitrarietà della matematica.

Dunque, da quanto precedentemente addotto, risulta senz'altro evidente che tutte queste difficoltà possono venir dissolte senza grande fatica con Epicuro. Infatti quel punto piccolissimo o inse-

(56) STOBEO, *Ecl.*, I, 14, 1, in *Doxogr. Gr.*, cit., 314 b, 30-31; PLUTARCO, *Epit.*, I, 15, 16, *ibid.*, 314 a, 1-2. Il passo corrotto è forse PLUT., *Epit.*, I, 18, 3, *ibid.*, 316 a, 4-7.

parabile ammesso da Epicuro è fisico e di un tipo di gran lunga diverso da quello matematico o da quale suppongono costoro. Perciò non c'è nulla da dire a Cicerone, in particolare quando afferma che non è proprio del fisico ammettere il minimo ⁽⁵⁷⁾; poiché sembra piuttosto proprio del fisico definire un qualche minimo naturale, dal momento che la natura, come abbiamo detto prima, non procede all'infinito nelle proprie scomposizioni. Proprio del fisico, dico, in quanto spetta a lui occuparsi delle cose sensibili e che esistono realmente nella natura in quanto tale, e non invece valersi di astrazioni (così le chiamano) separate dalla materia; mentre peraltro non c'è dubbio che è piuttosto proprio del matematico rigettare quel minimo a cui si può giungere mediante la divisione. È lui senza dubbio che suppone e considera la quantità separata dalla materia, ed è certo che se la supponesse e se ne avvalesse come se potesse esser divisa in parti indivisibili così da esserci, nel continuo, un numero definito di parti e di punti possibili; è certo, dico, che egli non potrebbe eseguire delle impeccabili dimostrazioni geometriche e gli potrebbero recare imbarazzo le obiezioni di Sesto Empirico e degli altri. E cioè quello che dice Aristotele quando, nell'affermare che un errore piccolo all'inizio diventa immenso via via che si procede, dice che questo accade se uno ammette che si dia un minimo per i matematici τοῦλάχιστον γὰρ τὰ μέγιστ' ἂν κινήσειε τῶν Μαθηματικῶν ⁽⁵⁸⁾.

È certamente a causa di ciò che i matematici, e soprattutto i geometri, astraendo la quantità dalla materia, si sono creati con essa quasi una specie di regno assolutamente arbitrario, in quanto privo di ogni impedimento prodotto dalla grossolanità e compattezza della materia. Epperciò, per entità tanto astratte, supposero prima di tutto dimensioni di tal fatta che il punto, che sarebbe del tutto privo di parti, fluendo creerebbe la linea ovvero una lunghezza priva di larghezza; quest'ultima fluendo formerebbe la superficie ovvero una larghezza priva di profondità; e questa infine fluendo produrrebbe il corpo (matematico beninteso, non fisico) che ha profondità. Ma poiché di qui sembrava derivare che la linea sarebbe composta di punti, la superficie di linee e il corpo di superfici, cosicché ne conseguirebbero quelle fastidiose obiezioni; perciò, accettata quella supposizione sul generarsi delle dimensioni quasi unicamente come necessaria a concepire la loro essenza, e siccome oltretutto, una volta messa da parte la materia, poteva essere liberamente immaginata qualunque cosa; perciò, dico, supposero in secondo

(57) CICERONE, *Academicorum*, I, 8.

(58) ARISTOTELE, *De coelo*, I, v, 271 b, 10-11.

luogo che non per questo vi fosse qualche dimensione composta di parti inscomponibili; ma che ciascuna è composta di parti piú piccole, e piú piccole del medesimo genere, cioè il corpo di corpi, la superficie di superfici e la linea di linee; e di conseguenza ciascuna è divisibile in parti sempre divisibili, oppure, il che è lo stesso, all'infinito.

E queste invero sono le supposizioni con le quali i matematici, standosene entro i cancelli della pura ed astratta geometria, quasi in un regno, tessono quelle loro famosissime dimostrazioni, ed alcune mirabili a tal punto da star lí lí per superare addirittura il credibile, come quella recente dei famosi Cavalieri e Torricelli su un certo solido acuto infinitamente lungo e tuttavia uguale ad un certo parallelepipedo o cilindro finito. Perciò fanno benissimo, al fine di proteggere questo loro regno nel quale escogitano cose tanto ammirevoli e divertenti, a guardarsi dal mescolarvi la benché minima parte di materia (per questo Platone rimprovera Eudosso, Archita, Menecmo e gli altri, che mettevano in rapporto speculazioni geometriche e realtà sensibile, e cosí allora *διαφθείρεται τὸ γεωμετρίας ἀγαθόν* si corrompe il bene stesso della geometria, come è detto in Plutarco) ⁽⁵⁹⁾ o dall'ammettere che il continuo è composto di indivisibili, quasi di parti determinate finite di numero. Senza dubbio quando, or non è molto, l'egregio Cavalieri ha introdotto la Geometria degli Indivisibili, si guardò bene dal dire che essi sono finiti nel continuo, ma postulò soltanto che nel continuo non esistesse nessun punto che non fosse lecito intendere come prolungabile in una linea, nessuna linea che non potesse generare una superficie e che addirittura fosse possibile prendere un numero indefinito di linee da cui si possano intendere formate le superfici, e di superfici da cui possa intendersi formato un solido (purché ciò avvenisse secondo sezioni parallele e con spostamento nella direzione perpendicolare). Però quando disse indefinitamente non pensò di impedire che si intendessero eventualmente come infiniti, ma volle affermare che per la sola dimostrazione bastava intenderli indefiniti. E qui cadono a giusto proposito le parole di Aristotele, quando parlando dei matematici dice *οὐδὲ νῦν δέονται τοῦ ἀπείρου, οὐδὲ χρώνται, ἀλλὰ μόνον εἶναι ὄσσην ἂν βούλονται πεπερασμένην* ⁽⁶⁰⁾ non hanno bisogno né si avvalgono dell'infinito: ma a loro basta la quantità finita, purché sia di una grandezza a piacere. E certo benché alle volte la presumono infinita, non lo fanno per-

(59) PLUTARCO, *Vita di Marcello*, XIV, 11 (ed. K. Ziegler, Lipsia 1933, p. 139).

(60) ARISTOTELE, *Physica*, III, VII, 207 b 29-31.

ché sia percorribile all'infinito, ma per potersi avvalere di essa quanto serve o fa piacere a loro. Per dirla in una parola, dunque, i matematici sono coloro che racchiusi in quel loro regno dell'astrazione, suppongono come indivisibile ciò che è privo di parti di lunghezza e di larghezza, e come pluralità e divisione delle parti quella che non giunge mai alla fine; questo non è davvero il caso dei fisici, ai quali, occupati come sono nel regno della materia, nulla di simile è permesso.

Da quanto detto risulta intanto chiaro che non c'è motivo che ci soffermiamo a sciogliere le obiezioni fatte sia da Sesto Empirico sia dai moderni, dal momento che esse riguardano soltanto i geometri, per i quali esistono indivisibili privi di lunghezza e larghezza, ma non hanno alcuna attinenza con i fisici, e specialmente poi con Epicuro, per il quale non esiste nessun indivisibile, cioè nessun atomo, che non abbia delle parti, anche se non dissociabili, e che non abbia pure una lunghezza con una larghezza e una larghezza con una profondità. Purtuttavia, tu dirai, quelle supposizioni formulate tra matematici o sono vere o sono false: se sono false, per ciò stesso da esse non potranno derivare delle conclusioni necessarie; se sono vere, potranno allora essere verificate nella natura o nella materia fisica, dopo aver assunto un continuo sensibile. Se infatti non è possibile trasferire nella materia fisica e sensibile le dimostrazioni fatte dai geometri, allora a cosa mai servirà l'arte loro? A questo si può rispondere prima di tutto dicendo che quelle supposizioni sono certamente false se vengono riferite alla natura, ma poiché, come si suppone una quantità astratta dalla materia, senza che ci sia, così è lecito supporre conseguentemente tutte le altre cose che, pur <non esistendo> in natura, sono ugualmente poste quasi a fondamento di conclusioni vere e necessarie. E ciò accade per quella legge che insegnano i dialettici, secondo la quale da principi falsi, supposti però come veri, si possono trarre conclusioni necessarie e vere, come si può constatare dalla seguente argomentazione: *Tutte le stelle sono alberi; tutte le stelle stanno in cielo; quindi tutti gli alberi stanno in cielo.* Questa, ridotta in briciole, è quella che nella aritmetica comune vien detta la regola del *falso* e cioè il dedurre da false tesi una vera conoscenza del quesito ignorato, e non diversamente nell'algebra il dedurre da falsi dati o da una radice inventata. Così pure in astronomia è evidente che tra un numero tanto grande di ipotesi o supposizioni di cui si servono gli astronomi, o assolutamente nessuna è vera o sono false tutte tranne una (infatti i corpi celesti non stanno che in un sol modo) e tuttavia è

noto che da tutte queste ipotesi deriva la medesima certezza e verità nel calcolo dei moti osservati negli astri.

In secondo luogo poi si può rispondere dicendo che la geometria di per sé è una scienza speculativa e perciò non si cura dell'uso che se ne possa fare, ma che ha come unico fine la verità delle sue conclusioni ed il piacere che si prova per il fatto che esse conseguano con tanta evidenza e certezza, essendo tanto mirabili: e proprio per questo si è visto pure quanto Platone rifuggisse dal riferirla alla materia fisica ovvero sensibile. Di essa tuttavia ho detto che di per sé è scienza speculativa, ché per altro verso il suo uso, quasi per accidente o piuttosto per abbondanza, può essere di prim'ordine. E questo lo capì anche Platone, quando applicò la sua mente al raddoppiamento del cubo per raddoppiare l'ara, secondo quanto aveva comandato l'oracolo. Questo capì prima degli altri il sommo Archimede quando impiegò la geometria a tanti usi e alle finalità stesse della vita e che risultavano vantaggiosi al bene della patria. È dunque possibile utilizzare anche in fisica quelle supposizioni geometriche, ma tuttavia in questo senso e a tal fine, cioè che sebbene in questo campo non esista né una tale indivisibilità di dimensioni né una tale infinità di parti, ma solamente una notevole sottigliezza delle prime e un immenso numero delle seconde, ciò supposto, tuttavia, si ottiene una certa qual maggiore ἀκρίβεια. Infatti fu così che lo stesso Archimede, come poco prima riferivamo, suppose che il diametro di un grano di papavero fosse formato da dieci migliaia di particelle; non che ci sia un'arte capace di discernere in tanta piccolezza un così gran numero di parti, ma soltanto allo scopo di essere in grado, ripetendo lo stesso ragionamento per una grandezza maggiore, di conseguire ciò che ci si era proposti, con tanta maggior approssimazione quanto minore è la possibilità di errore, assumendo o tralasciando in più o in meno una od alcune di tali particelle. Così per poter fare i calcoli è uso comune intendere il semidiametro o, come dicono, il raggio di un circolo, come diviso in molte migliaia di parti; non che esse possano distinguersi realmente nel raggio, ma per il fatto che allorché si fa il confronto tra il raggio e le altre rette che non sono esattamente corrispondenti ad esso per un numero qualsiasi di parti o espresse in numeri interi, tali particelle sono tanto esigue che, anche se una di esse o una frazione di esse fosse trascurata, tuttavia non nascerebbe da ciò nessun sensibile errore. Ciò che dico dunque è solo nel senso e al fine di comprendere che non si può trasferire continuamente nella fisica tutto ciò che i geometri dimostra-

no astrattamente. Ciò può essere comprovato anche dal fatto che quando sono loro a toccare quelle parti del sapere matematico che hanno qualche aggancio con la fisica, spesso sono costretti a postulare delle supposizioni completamente opposte. Per fare un esempio Euclide stesso nell'Optica postula la possibilità di un angolo piccolissimo e in modo simile Vitellione considera una luce piccolissima che, se si intende ulteriormente divisa, non ha più l'atto della luce. Ovviamente costoro nell'ottica accettano che avvenga una divisione sino in parti minime, mentre in geometria ammetterebbero che essa procede all'infinito.

(*Ibidem*, pp. 264 a-265 b).

30. *Intorno alle cose che procurano la felicità.*

Giacché, per consenso di tutti quanti gli uomini, fine di questa vita è la felicità, è opportuno meditare intorno alle cose che rendono la vita beata; specialmente per il fatto che, lei presente, non c'è nulla che non abbiamo e, lei assente, non c'è nulla che non facciamo per poterla conseguire; giacché si può intendere che la felicità, come si identifica col sommo bene, così pure si identifica col fine dei beni. Invero sulle prime la felicità e il sommo bene sembrano due cose da tener distinte, nel senso che la felicità rappresenterebbe quello stato del quale non si potrebbe desiderare uno migliore nel quale risiederebbe il godimento, ovvero che sarebbe esso stesso il godimento del sommo bene; mentre invece il sommo bene o il sommo tra i beni, τ'ἀγαθόν, ἄριστον, μέγιστον τῶν ἀγαθῶν, non sarebbe tanto la felicità, quanto piuttosto l'oggetto stesso o le cose col godimento delle quali siamo resi felici. Ma poiché la felicità, ovvero quello stato o godimento, comprende lo stesso sommo bene, di conseguenza è avvenuto che essa è stata chiamata anche sommo bene. E poiché dunque la felicità è un bene tanto grande e tanto eccellente da essere, per chi è felice, pari al valore di tutte le cose che possono venir mostrate nel mondo, e perciò è sommo perché non si può desiderare nulla di più; per tutti questi motivi Epicuro dice che, una volta in possesso della felicità, non c'è più nulla che non abbiamo, ovvero che noi abbiamo tutto ciò che ci interessa e ci giova avere.

(*Syntagma*, Ethica, l. I, cap. I, in *Opera omnia*, vol. II, p. 661 a).

31. *Ancora sulla felicità.*

Per altro proprio perché la felicità è un bene tanto grande, è desiderata da tutti quanti gli uomini (infatti Platone, non sen-

za fondamento, accenna a quanto è ridicolo e stolto cercare se ci sia qualcuno che non desideri *agire bene εἶ πράττειν* ⁽⁶¹⁾ *od essere felice*. E S. Agostino dopo aver premesso che l'aspirazione alla vita beata è comune ai cristiani ed ai filosofi, poi quasi correggendosi soggiunge *dovevo dire a tutti gli uomini, infatti se potessi chiedere ai malvagi: volete essere beati? nessuno direbbe no* ⁽⁶²⁾. Tuttavia sembra che la questione debba essere presa secondo la divisione della felicità tramandata nei suoi detti da Epicuro. Infatti è indubbiamente e assolutamente vero che col nome di felicità comunemente si intende quello stato a confronto del quale non se ne può immaginare uno migliore, più soave e più desiderato; nel quale non c'è nessun male da temere e nessun bene che non si abbia; nulla che si abbia voglia di fare e non sia lecito; il quale infine è più durevole rispetto alla possibilità di perderlo. Vero è che una simile felicità, finché viviamo la vita mortale, rimane piuttosto nelle aspirazioni che nella realtà e può porsi al di sopra di tutto, come una idea o un modello, a cui secondo che lo stato della vita si avvicini più o meno, può esser ritenuto di maggiore o minore felicità. E dico vita mortale per far capire che oltre questa vita ce n'è un'altra immortale nella quale, secondo quanto insegna la santa religione, attende i buoni una felicità che eccede infinitamente ogni capacità dell'intelletto, vale a dire il godimento o la chiara visione e l'ineffabile amore di quel bene sommo ed eccellentissimo oltre ogni dire, che altro non è se non lo stesso tre volte massimo, tre volte ottimo, tre volte gloriosissimo Dio. Certamente gli stessi pagani disperarono di poter ottenere in questa vita quella felicità tanto perfetta ed assoluta, e prima di tutti Platone, che tuttavia sperò ci fosse altrove: poiché disse *c'è una luminosa speranza che dopo la morte uno consegua tutte le cose per il desiderio ardente delle quali ha intrapreso e portato a termine la vita quanto meglio ha potuto* ⁽⁶³⁾. Ed anzi può sembrare che in certa misura egli abbia intuito quello stato della beatitudine futura, se non che, mettendosi a parlare delle favole degli Elisi, va a finire in quella che tratta del rifluire delle nostre anime nell'anima del mondo, che con altro nome chiamò Dio, come è facile capire sia da quanto è stato detto sopra intorno all'anima, sia da ciò che ritiene in particolare Plotino, quando spiegò che l'animo sarà perfettamente beato *allorché sarà emigrato di qui sino a Dio, e sarà infine divenuto quasi un altro*

(61) PLATONE, *Eutidemo*, 278 e.

(62) AGOSTINO, *Sermones*, 150, III (P.L. 38, col. 809).

(63) PLATONE, *Epinomide*, 973 c.

e non piú se stesso, tutto posseduto da quello, a questo congiungendosi proprio ὡσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας come un centro ad un centro (64), cioè indivisibilmente e senza differenziazione alcuna.

E infatti poiché qui si tratta della felicità di questa vita e non certo di quella che i santi dottori chiaramente descrissero, spiegandoci cioè quanto sia felice colui che con l'ausilio soprannaturale si dedica al sincero culto di Dio e pieno di fede, di speranza e di carità supera con animo sereno qualsiasi evento della vita, ma si tratta invece di quella che possiamo chiamare naturale, quasi paragonabile alle forze stesse della natura e quale i filosofi non disperarono di poter conseguire; poiché, come dicevo, qui si tratta soltanto di questa felicità, allora sembra che col nome di felicità si possa almeno intendere lo stato in cui tutto ciò che è lecito è al suo grado piú alto; ovvero quello in cui ci siano il maggior numero possibile di beni necessari e il minor numero possibile di qualsiasi male; e, ancora, quello in cui sia dato trascorrere la vita in continua letizia e tranquillità, nella misura in cui lo permetterà la condizione stessa del luogo, della società, del tipo di vita, della costituzione fisica, dell'età e di altre simili circostanze. E non c'è dubbio che questa è la sola felicità alla quale gli uomini possono giustamente aspirare secondo natura.

(*Ibidem*, pp. 661 b-662 a).

(64) PLOTINO, *Enneadi*, VI, IX, 10.