

1. Nei *PP*, parte III, § 19: *Che nego il movimento della terra con più cura di Copernico e più verità di Tycho* (AT, VIII-1, 86; Loj, II, 151).

2. Cf. *PP*, parte III, § 28: *a parlar propriamente non si muovono né La Terra né alcun Pianeta, per quanto siano trasportati dal cielo* (AT, VIII-1, 90; Loj, II, 155); § 29: *Alla Terra non si deve neppure attribuire movimento alcuno, anche quando lo si assume impropriamente secondo l'uso comune; in tal caso però è corretto dire che gli altri Pianeti si muovono* (AT, VIII-1, 91; Loj, II, 156).

Descartes al P. Charlet, [Egmond, 9 febbraio 1645] – AT, IV, 156

Mio Reverendo Padre,

Sono molto grato al Reverendo Padre Bourdin perché grazie a lui ho avuto la fortuna di ricevere vostre lettere, che mi hanno rapito di gioia, poiché da esse son venuto a sapere che prendete parte ai miei interessi, e che le mie occupazioni non vi sono sgradite¹. Ho inoltre provato una grandissima soddisfazione nel vedere che il Padre era disposto a rendermi partecipe delle sue grazie, che cercherò di meritare con ogni sorta di servigi. Avendo infatti enormi debiti di riconoscenza verso i membri della vostra Compagnia, e in particolare verso di voi che mi avete fatto da Padre per tutto il tempo della mia giovinezza, sarei estremamente dispiaciuto se fossi in cattivi rapporti con alcuni membri [dell'istituzione] di cui siete il Generale in Francia². La mia propria inclinazione, nonché la considerazione del mio dovere, mi spingono a desiderare appassionatamente la loro amicizia; inoltre, il cammino che ho preso, pubblicando una nuova Filosofia, fa sì che io possa ricevere così tanto vantaggio dalla loro benevolenza, e al contrario tanto danno dalla loro freddezza, che credo basti sapere che non sono del tutto fuori di senno per essere sicuri che farò sempre tutto quel che mi è possibile per rendermi degno del loro favore. Infatti, benché questa Filosofia sia così fondata su dimostrazioni da non poter io dubitare che col tempo non sia generalmente accolta e approvata, tuttavia, poiché essi costituiscono la più gran parte di coloro che possono giudicare in materia, qualora la loro freddezza li trattenesse dal leggerla, non potrei sperare di vivere abbastanza per vedere quel tempo; se invece la loro benevolenza li inducesse ad esaminarla, oso promettere che vi troveranno tante cose che sembreranno loro vere, e che possono facilmente essere introdotte al posto delle opi-

nioni comuni, e servire con profitto a spiegare le verità di Fede senza neppure contraddire il testo di Aristotele, che non potranno non accoglierla, così che in pochi anni questa Filosofia acquisterà tutto il credito che senza di ciò non potrebbe acquistare prima di un secolo. Ammetto di avere in tutto ciò dell'interesse; infatti, essendo uomo come ogni altro, non sono di quegli insensibili che non si lasciano affatto toccare dal successo, ed anche in questo voi potete essermi di grande aiuto. Ma oso credere che vi è anche un interesse del pubblico, e in particolare della vostra Compagnia; essa non deve infatti consentire che verità di qualche importanza siano accolte dagli altri prima che da essa. Vi supplico di perdonarmi la libertà con la quale vi rivelo i miei sentimenti: non è che ignori il rispetto che vi devo, ma, considerandovi come mio Padre, credo che non vi sia sgradito che mi comporti con voi così come farei con lui, se fosse ancora vivo. Sono appassionatamente, ecc.

1. A questa data, la riconciliazione tra Bourdin e D., grazie agli uffici di padri influenti come Charlet, Dinet, Vatièr, era già avvenuta. È proprio Bourdin si impegnò perché i *PP* avessero una buona accoglienza presso la Compagnia.

2. Cf. *supra*, p. 375, n. 1.

Descartes al P. Mesland, [Egmond, 9 febbraio 1645?] – AT, IV, 161

Mio Reverendo Padre,

la vostra lettera del 22 ottobre mi è stata consegnata solo da otto giorni, ed è per questo che non ho potuto testimoniare prima quanto mi senta in obbligo con voi, non perché vi siete preso la briga di leggere ed esaminare le mie Meditazioni: preferisco infatti credere che, non avendomi conosciuto in passato, siate stato spinto a farlo soltanto dalla materia [del libro]; e neppure perché le avete assimilate nel modo in cui l'avete fatto: non sono infatti così vanoso da pensare che l'abbiate fatto per riguardo nei miei confronti, e ho dei miei ragionamenti un'opinione abbastanza buona per convincermi che abbiate ritenuto che meritavano di essere resi intelligibili ai più – e la nuova forma che avete dato loro può essere molto utile a questo scopo. Piuttosto, [mi considero in obbligo con voi] perché, spiegandole, avete avuto cura di farle risaltare in tutta

la loro forza, e di interpretare a mio favore molte cose che avrebbero potuto essere alterate o falsate da altri. È in questo che riconosco particolarmente la vostra lealtà, e vedo che mi avete voluto trattare con favore. Non ho trovato una sola parola, nello scritto che vi è piaciuto di comunicarmi², che non sottoscriva interamente; e benché vi siano molti pensieri che non sono nelle mie Meditazioni, o almeno che non vi sono dedotti allo stesso modo, non ce n'è tuttavia nessuno che non riconoscerei volentieri come mio. Sicché non è di coloro che hanno esaminato i miei scritti come voi che ho parlato nel Discorso sul Metodo, quando ho detto che non riconoscevo i pensieri che mi attribuivano, ma solo di coloro che avrebbero voluto trarli dalle mie parole, pronunciate in conversazioni private³.

Quando parlo, a proposito del S. Sacramento, della superficie che sta fra due corpi, cioè tra il pane (o, dopo la consecrazione, il corpo di Gesù Cristo), e l'aria che lo circonda, non intendo, con la parola: superficie, alcuna sostanza o natura reale, che possa essere distrutta dall'onnipotenza di Dio; intendo invece soltanto un modo, o una maniera d'essere, che non può essere mutata senza che sia mutato ciò in cui o per cui esiste; allo stesso modo, implica contraddizione che un pezzo di cera perda la sua figura quadrata, senza che tuttavia nessuna parte della cera muti posizione. Ora, questa superficie che sta fra l'aria e il pane non differisce realmente dalla superficie del pane, e neanche da quella dell'aria che tocca il pane; queste tre superfici sono, in effetti, una stessa cosa, e differiscono soltanto nel pensiero. Quando cioè la chiamiamo superficie del pane, intendiamo che, benché l'aria che circonda questo pane sia cambiata, essa rimane sempre *eadem numero* finché il pane non cambia, mentre, se cambia, cambia anche la superficie. Quando invece ci riferiamo alla superficie dell'aria che circonda il pane, intendiamo che cambia con [il cambiare dell']aria, e non con il pane. Infine, quando ci riferiamo alla superficie che sta tra l'aria e il pane, noi intendiamo che non cambia né con l'una né con l'altro, ma soltanto con la figura delle dimensioni che separano l'una dall'altro; in questo senso, essa esiste solo grazie a questa figura, e può cambiare solo se essa cambia. Ecco perché quando il corpo di Gesù Cristo è messo al posto del pane, e sopraggiunge altra aria al posto di quella che [prima] circondava il pane, la superficie tra l'aria e il corpo di Gesù Cristo rimane *eadem numero*, quella stessa cioè che era pri-

ma tra l'altra aria e il pane: essa non deve infatti la sua identità numerica all'identità dei corpi in cui esiste, ma solamente all'identità o alla somiglianza delle dimensioni, proprio come possiamo dire che la Loira è lo stesso fiume di dieci anni fa, benché non vi sia più la stessa acqua, ed è possibile anche che non vi sia più nessuna parte della stessa terra [di allora] a circondare l'acqua.

Quanto al modo in cui si può concepire che il corpo di Gesù Cristo sia nel S. Sacramento, credo che non spetti a me spiegarlo, dopo che il Concilio di Trento ha insegnato che vi si trova *ea existendi ratione quam verbis exprimere vix possumus*⁴. Ho citato apposta queste parole alla fine della mia risposta alle quarte obiezioni⁵, per evitare di dirne di più: aggiungete pure che, non essendo io Teologo di professione, la mia paura è che le cose che potrei scrivere siano accolte peggio che se fossero scritte da un altro. Tuttavia, poiché il Concilio non stabilisce che *verbis exprimere non possumus*, ma solo che *vix possumus*, azzarderei a dirvi qui, in confidenza, un modo che mi sembra abbastanza comodo e molto utile per evitare la calunnia degli eretici, che ci rinfacciano di credere ad una cosa interamente incomprensibile e che implica contraddizione. Lo faccio però a condizione che, se la doveste comunicare ad altri, lo facciate, se non vi spiace, senza attribuirmene la paternità, e in più che non la comunicherete a nessuno se riterrete che non sia interamente conforme a quel che è stato stabilito dalla Chiesa⁶.

In primo luogo, comincio col chiedermi che cos'è il corpo di un uomo, e trovo che questa parola corpo è molto equivoca; quando infatti parliamo di un corpo in generale, intendiamo una parte determinata della materia, e insieme della quantità di cui l'universo è composto, sicché non potremmo toglierne la pur minima quantità senza giudicare immediatamente che il corpo è più piccolo, e che non è più intero, nè potremmo cambiare alcuna particella di questa materia senza pensare in seguito che il corpo non è più totalmente lo stesso, o *idem numero*. Quando però parliamo del corpo di un uomo, non intendiamo una parte determinata della materia, nè una parte di grandezza determinata; noi intendiamo soltanto tutta la materia che è unita insieme con l'anima di quest'uomo, dimodoché, anche se questa materia cambia o la sua quantità aumenta o diminuisce, crediamo che sia sempre lo stesso corpo, *idem numero*, finché rimane congiunto e unito sostanzialmente alla stessa anima.

Crediamo anche che il corpo sia tutto intero, finché ha in sé tutte le disposizioni richieste per conservare questa unione. Non c'è infatti nessuno che non creda che abbiamo lo stesso corpo che abbiamo avuto fin dalla nostra infanzia, benché la quantità sia aumentata di molto e non vi sia più – secondo l'opinione comune dei Medici e senza dubbio [anche] secondo verità – alcuna parte della materia che c'era allora, e benché il corpo non abbia più nemmeno la stessa figura. Sicché, se i nostri corpi sono *eadem numero*, lo sono solo perché sono informati dalla stessa anima. Quanto a me, che ho esaminato la circolazione del sangue e credo che [il processo del] la nutrizione non si verifichi che per via di una continua espulsione di parti del nostro corpo che sono cacciate dal loro posto da altre che vi entrano, ebbene non penso che vi sia alcuna particella delle nostre membra, che rimanga la stessa *numero* anche un sol momento, benché il nostro corpo, in quanto corpo umano, rimanga sempre lo stesso *numero*, finché è unito con la stessa anima. Aggiungo che, in questo senso, il corpo è indivisibile: se infatti si taglia un braccio o una gamba ad un uomo, abbiamo ragione di pensare che il suo corpo sia diviso se prendiamo la parola corpo secondo il primo significato, non invece se lo prendiamo nel secondo, e non pensiamo che chi abbia un braccio o una gamba tagliata sia meno uomo di un altro. Insomma, quale che sia la materia, la sua quantità o la sua figura, basta che sia unita con la stessa anima ragionevole, e noi la considereremo sempre il corpo dello stesso uomo: il corpo tutto intero, se non ha bisogno di essere accompagnato da altra materia per rimanere unito a quest'anima.

Di più, ritengo che, quando mangiamo del pane e beviamo del vino, le piccole parti del pane e del vino, sciogliendosi nel nostro stomaco, scivolino immediatamente da lì nelle nostre vene e per il solo fatto che si mescolano col sangue si transustanziano naturalmente, e divengano parti del nostro corpo; per quanto, se avessimo la vista abbastanza sottile per distinguerle dalle altre particelle del sangue vedremmo che sono ancora le stesse *numero* che componevano prima il pane e il vino: se quindi non avessimo riguardo all'unione che hanno con l'anima, le potremmo chiamare ancora pane e vino, come prima.

Orbene, questa transustanziazione avviene senza miracolo. Ma sulla scorta di un tale esempio non vedo alcuna difficoltà a pensare

che il miracolo della transustanziazione che avviene nel S. Sacramento consista solo in questo, che le particelle del pane e del vino che avrebbero dovuto mescolarsi col sangue di Gesù Cristo e dissolversi in certi modi particolari, in modo che la sua anima potesse informarle naturalmente, essa invece le informa senza questo [processo] grazie alla forza delle parole della Consacrazione; e l'anima di Gesù Cristo, che non potrebbe rimanere naturalmente unita con ciascuna delle particelle di pane e vino, se queste non fossero commesse con molte altre così da comporre tutti gli organi del corpo umano necessari alla vita, rimane invece soprannaturalmente unita a ciascuna di esse, anche se le si separa. In questo modo, è facile intendere come il corpo di Gesù Cristo sia una sola volta in tutta l'ostia, quando non è divisa, e tuttavia tutto intero in ciascuna delle sue parti, quando lo è; perché tutta la materia, grande o piccola che sia, che è informata insieme dalla stessa anima umana, è considerata un corpo umano tutto intero.

Una simile spiegazione urterà senza dubbio, a primo acchito, quelli che sono abituati a credere che, affinché il corpo di Gesù Cristo sia nell'Eucarestia, occorre che tutte le sue membra vi siano con la loro stessa quantità o figura, e con la stessa materia *numero* di cui era composto quando è asceso al Cielo², e infine che sia tolta la forma sostanziale del pane. Ma si sbarazzeranno facilmente da queste difficoltà, se considereranno che non c'è a questo proposito nulla di stabilito dalla Chiesa; e che tutte le membra esterne, e la loro quantità e materia, non sono affatto necessarie all'integrità del corpo umano, e non sono per nulla utili o convenienti al [la possibilità del] sacramento, in cui l'anima di Gesù Cristo informa la materia dell'ostia per essere ricevuta dagli uomini, e unirsi più strettamente a loro; e ancora, che ciò non diminuisce in nulla la venerazione del sacramento. Infine, si deve considerare che è impossibile, e sembra manifestamente implicare contraddizione che queste membra vi si trovino; infatti, ciò che ad esempio chiamiamo il braccio o la mano di un uomo, è ciò che ne ha la figura esteriore, la grandezza e l'uso; qualunque cosa si possa immaginare per la mano o il braccio di Gesù Cristo nell'ostia, chiamarli [ancora] braccio o mano significa quindi fare violenza a tutti i dizionari, e cambiare interamente l'uso delle parole, poiché non ne hanno l'estensione, né la figura esteriore, né l'uso.

Per la stessa ragione⁷, è impossibile attribuire al corpo di Gesù Cristo altra estensione o altra quantità se non quella del pane. Le parole di estensione e quantità, infatti, non sono inventate dagli uomini che per significare la quantità eterna che si vede e si tocca. E qualunque cosa possa essere nell'ostia ciò che i Filosofi chiamano la quantità di un corpo che ha la grandezza che aveva Gesù Cristo nel mondo con la sua estensione interna, è senza dubbio tutt'altra cosa da ciò che gli altri uomini han fin qui chiamato quantità o estensione.

Vi sarò obbligato, se mi farete sapere il vostro parere su questa spiegazione; e spererei proprio di conoscere anche quello del Rev. P. Va[tier]; non ho però il tempo di scrivervgli.

1. Probabilmente il compendio delle *Med.* approntate da Mesland (*supra*, p. 369, n. 1).

2. Cf. *DdM*, parte VI, AT, VI, 70, Loj, I, 547.

3. secondo quel modo di esistere che a stento possiamo esprimere a parole.

4. AT, VII, 252; Loj, I, 809.

5. AM, VI, 191 ricorda una lettera dell'oratoriano Poisson a *Clerselier* del 15/12/1667, che cita questo passo e commenta: "Non v'è dubbio che il giudizio del padre Mesland non sia stato favorevole al Sig. Descartes, poiché il suo pensiero sarebbe rimasto sconosciuto senza di voi, Signore, che ho sempre sentito citare come colui dal quale la si era appresa".

6. La proposizione seguente – avverte *Clerselier* – è cancellata nell'originale.

7. Il capoverso seguente – avverte *Clerselier* – figura cancellato, benché leggibile, nell'originale.

Descartes al [P. Mesland?, Egmond, 9 febbraio 1645?] – AT, IV, 172

Quanto alla libertà dell'arbitrio, sono pienamente d'accordo con quel che ha qui scritto il Reverendo Padre. Per esporre però più chiaramente la mia opinione, vorrei che a questo riguardo si notasse che indifferenza significa propriamente – così mi pare – lo stato in cui si trova la volontà, quando non c'è nessuna percezione del vero o del bene che la spinga da una parte piuttosto che dall'altra: così l'ho intesa, quando ho scritto che è il grado più basso della libertà, quello nel quale ci determiniamo per le cose che ci sono indifferenti. Ma forse altri per indifferenza intende la positiva facoltà di determinarsi per uno qualunque dei due contrari: perseguire cioè o fuggire, affermare o

negare. Io non ho negato che vi sia nella volontà una facoltà positiva siffatta. Ritengo anzi che una simile facoltà sia nella volontà non solo quando compiamo atti nei quali non c'è nessuna ragione evidente che spinga la volontà da una parte piuttosto che dall'altra, ma anche in tutti gli altri; a tal punto che anche quando vi sia una ragione del tutto evidente che ci muova da una parte sola, benché, moralmente parlando, ben difficilmente possiamo essere spinti verso la parte contraria, assolutamente parlando tuttavia lo possiamo. Ci è sempre possibile, infatti, recedere dal perseguimento di un bene chiaramente conosciuto, o dall'ammissione di una verità manifesta, se solo pensiamo che sia bene attestare in tal modo la libertà del nostro arbitrio.

Si deve altresì osservare che nelle azioni della volontà possiamo pensare che la libertà si eserciti prima che un'azione venga compiuta, o proprio nel compierla.

Se abbiamo riguardo alla libertà qual è esercitata prima che le azioni vengano compiute, essa comporta indifferenza nel secondo senso, ma non nel primo¹. E benché diciamo, quando opponiamo il nostro giudizio al comando altrui, che siamo liberi di fare le cose in cui gli altri non ci hanno prescritto nulla e nelle quali è lecito seguire il proprio giudizio, più di quanto lo siamo in quelle che ci sono proibite, non possiamo tuttavia parimenti dire che, quando opponiamo gli uni agli altri i nostri giudizi, ossia i nostri pensieri, siamo liberi di fare le cose che non ci sembrano nè buone nè cattive, o quelle nelle quali conosciamo certo molti argomenti a favore, ma anche altrettanti contro, più di quanto lo siamo nelle cose in cui percepiamo che c'è molto più bene che male. Una maggiore libertà consiste infatti o in una maggiore facilità a determinarsi, o in un più grande uso della nostra facoltà positiva di seguire le cose peggiori, anche quando ne vediamo di migliori. Ora però se seguiamo ciò in cui ci appaiono parecchie ragioni a favore, ci determiniamo più facilmente; se invece prendiamo la direzione opposta, facciamo un uso maggiore di codesta positiva facoltà, e così possiamo sempre agire più liberamente nelle cose in cui percepiamo molto più bene che male, che non in quelle che chiamiamo *adiaphora*, ossia indifferenti. Ancora in questo senso, facciamo meno liberamente le cose che altri ci comandano e che senza di ciò non avremmo fatte spontaneamente, che quelle che non ci sono comandate: infatti il giudizio che quelle cose siano difficili a farsi è opposto al giudizio

che sia bene fare le cose che sono comandate, e questi due giudizi, quanto più influiscono ugualmente su di noi, tanto più ci pongono in uno stato di indifferenza, intesa nel primo senso.

Ma la libertà, quando sia considerata nelle azioni della volontà, nell'atto stesso in cui sono compiute, non comporta nessuna indifferenza, nè nel primo nè nel secondo senso, poiché ciò che si fa non può rimanere non fatto, dal momento che lo è già. Essa consiste allora soltanto nella facilità di agire; ma allora libero, spontaneo, volontario sono assolutamente la stessa cosa. In questo senso ho scritto² che tanto più liberamente sono spinto a qualcosa quanto maggiori sono le ragioni che mi costringono, perché è certo che la nostra volontà si muova allora con una maggiore facilità e impeto.

1. Clerselier aggiungeva qui il seguente passo: "vale a dire: prima che la nostra volontà si sia determinata è sempre libera, ossia ha la potenza di scegliere l'uno o l'altro dei due contrari, ma non è sempre indifferente; al contrario, noi non deliberiamo mai che per toglierci da questo stato, in cui non sappiamo quale partito prendere, o per impedirci di cadervi" (AT, III, 382). Cf. *infra*, p. 385.

2. Cf. *Med. IV*, AT, VII, 58; *Loj*, I, 704.

Descartes a Clerselier, [Egmond, 17 febbraio 1645] - AT, IV, 183

[...] Vi sono davvero grato per le vittorie che ottenete per me, quando se ne presenta l'occasione, e la vostra soluzione dell'argomento che *Pagani habuerunt ideam plurium Deorum*, ecc.¹ è verissima. Infatti, benché l'idea di Dio sia talmente impressa nella mente dell'uomo che non v'è nessuno che non abbia in sé la facoltà di conoscerlo, ciò non impedisce che molti abbiano potuto trascorrere tutta la loro vita senza mai rappresentarsi distintamente tale idea. E in effetti quelli che pensano di avere l'idea di molti dèi, non l'hanno per niente affatto: implica infatti contraddizione concepire l'idea di molti dèi sovranamente perfetti, e quando gli Antichi nominavano molti dèi non intendevano molti dèi onnipotenti, ma solamente molti assai potenti, al di sopra dei quali immaginavano un solo Giove come sovrano, e al quale solo, di conseguenza, applicavano l'idea del vero Dio, che si presentava loro confusamente. Sono, ecc.

1. I Pagani ebbero l'idea di molti Dei.

Descartes al P. Mesland, [Egmond, maggio 1645] - AT, IV, 215

Mio Reverendo padre,

La lettera che mi avete fatto l'onore di scrivermi, datata 4 marzo, mi è stata recapitata, insieme ad un'altra del Reverendo Padre Charlet del 3 aprile, soltanto da otto giorni, dimodoché sembra che il corriere da Roma a Parigi abbia impiegato meno tempo di quello d'Orleans. Ma ciò importa poco¹.

Sono in obbligo con voi per avermi fatto il favore di riferirmi il vostro parere sui miei Principi; mi sarei soltanto augurato che avete specificato le vostre difficoltà, e comunque confesso che non ne posso concepire alcuna a proposito della rarefazione. Mi pare infatti non vi sia nulla di più facile da concepire del modo in cui una spugna si dilata nell'acqua, e si restringa seccandosi.

Quanto alla spiegazione del modo in cui Gesù Cristo è nel Santo Sacramento, è certo che non c'è assolutamente bisogno di seguire quella che vi ho scritto per accordarlo con i miei principi. Peraltro non l'avevo proposta per questo motivo, ma in quanto la ritenevo abbastanza utile per evitare le obiezioni degli Eretici, che dicono che è impossibile e contraddittorio quel che la Chiesa crede. Farete della mia lettera quel che vorrete, e poiché non vale la pena che sia conservata, vi prego solamente di distruggerla, senza prendervi il fastidio di rinviarmela.

Per il resto, mi augurerei che abbiate tempo sufficiente per esaminare più dettagliatamente i miei Principi. Oso credere che vi trovereste almeno del legame e della coerenza, di modo che bisogna o negare tutto quanto è contenuto nelle due ultime parti² e prenderlo solo per una pura ipotesi e perfino per una favola, o approvarlo interamente. E anche se lo si prendesse per una ipotesi, così come l'ho proposto, mi sembra tuttavia che non la si debba rigettare finché non se ne sia trovata qualcun'altra migliore per spiegare tutti i Fenomeni della Natura.

Ma non ho motivo di lamentarmi fin qui dei lettori. Infatti, da quando quest'ultimo trattato è stato pubblicato, non sono venuto a sapere di alcuno che abbia preso a biasimarlo; e sembra che abbia almeno ottenuto che in molti sorga il dubbio che quel che ho scritto possa essere vero. Non conosco tuttavia quel che si dice in mia assenza, e sono qui, in un angolo del mondo, in cui continuerai a vi-

vere in gran riposo e con piena soddisfazione, anche se i giudizi di tutti i dotti fossero contro di me. Non nutro alcuna passione verso quelli che mi odiano; ne ho solamente per quelli che mi vogliono bene, che desidero servire in ogni circostanza. E poiché vi ho sempre compreso fra costoro, sono anche con tutto il cuore, Mio R. P., vostro umilissimo e affezionatissimo servitore, Descartes.

1. Le lettere citate sono andate perdute. Charlet era a Roma, Mesland a Orleans.

2. Le parti III ("Sul mondo visibile") e IV ("Della terra") dei *PP* danno la fisica cartesiana dopo che, nelle parti I e II, si è trattato rispettivamente "Dei principi della conoscenza umana" e "Dei principi delle cose materiali".

Descartes a ¹ ² ³, [Egmond, giugno 1645?] – AT, IV, 222

Signore,

Il riguardo che vi è piaciuto di usarmi, di informarvi dei giudizi che si son dati sui miei scritti dalle vostre parti, è un effetto della vostra amicizia, per il quale vi sono molto grato. Ma anche se, quando si è pubblicato un libro, si è sempre lieti di sapere quel che ne pensino i lettori, vi posso tuttavia assicurare che la cosa mi preoccupa molto poco; penso anche di conoscere così bene il valore della maggior parte di coloro che passano per dotti, che mi formerei una cattiva opinione dei miei pensieri se vedessi che le approvano.

Non voglio dire che l'uomo di cui mi avete inviato il giudizio sia fra costoro; ma poiché vedo che sostiene che il modo in cui ho spiegato l'arcobaleno è quello comune, e che i miei principi di Fisica sono tratti da Democrito, credo che non li abbia letti molto. [...]

Quel che trovo più strano è la conclusione del giudizio che mi avete inviato, e cioè che ad impedire che i miei principi siano accolti nella Scuola sia il fatto che non sono confermati abbastanza dall'esperienza, e che non ho confutato le ragioni degli altri. Mi meraviglia infatti che nonostante io abbia dimostrato in particolare quante esperienze quante sono le righe dei miei scritti, e abbia spiegato, dopo aver nei miei Principi reso ragione in generale di tutti i fenomeni della natura, abbia spiegato grazie ad essi tutte le esperienze

che possono essere compiute intorno ai corpi inanimati, nessuna delle quali è stata invece mai spiegata bene dai Principi della Filosofia corrente, nonostante tutto ciò quelli che seguono quest'ultima non smettono di obiettarmi la mancanza di esperienze.

Trovo molto strano anche il fatto che essi desiderino che io confuti gli argomenti della Scuola: credo infatti che se prendessi a farlo renderei loro un cattivo servizio. È da molto tempo che la malignità di qualcuno me ne dà motivo, e forse alla fine mi ci costringeranno. Ma visto che quelli che hanno maggiore interesse a ciò sono i Padri Gesuiti, fino ad ora mi sono astenuto dal farlo, per rispetto verso il Padre C[harlet] – che è mio parente e che al momento, dopo la morte del Generale del quale era Assistente, è il più alto di rango della loro Compagnia¹, e verso il padre D[inet] e qualche altro tra i più in vista del loro Corpo, che credo siano miei veri amici; ho perfino composto i miei Principi in modo tale che si possa dire che essi non contraddicono affatto la comune Filosofia, ma che l'hanno solamente arricchita di parecchie cose che quella non conteneva. Poiché infatti si accolgono in essa un'infinità di altre opinioni che sono contrarie le une alle altre, perché non vi si potrebbero accogliere altrettanto bene le mie? Non vorrei tuttavia pregarli di far ciò: se infatti non false, sarei dispiaciuto che fossero ingannati; se invece son vere, hanno più interesse loro a cercarle, che io a raccomandarle [...].

1. Cf. *supra*, p. 374, n. 1. Il Padre Charlet tenne l'*interim*, dopo la morte del generale Vitelleschi avvenuta il 9/2/1645, fino al 7/1/1646, quando fu eletto il padre Carafa.

Descartes a Regius, [Egmond luglio 1645] – AT, IV, 239

Signore Illustrissimo,

non so cosa abbia impedito che rispondessi prima alla vostra lettera, se non che a malincuore, devo confessarlo, dissento da voi. E poiché non mi sembrava di dover dare il mio assenso a quel che scrivevate¹, prendevo la penna con crescente esitazione. Mi meravigliava infatti che voleste affidare a caratteri indelebili cose che non osavate sottoporre all'esame di una discussione di un momento, e che temeste più le accuse estemporanee e sconsiderate dei vostri avversari, che quelle meditate ed escogitate dopo lungo studio. E ricordandomi di

aver letto nel vostro compendio di Fisica¹ molte cose manifestamente lontane dall'opinione comune, che li sono proposte da sole, senza l'aggiunta di alcuna ragione che le possa rendere probabili agli occhi del lettore, pensavo che dovessero essere tollerate nelle Tesi, dove spesso si accolgono paradossi per dare più ampia materia di disputa agli avversari; ma in un libro, che sembravate voler proporre come Prodomo della nuova Filosofia, ritengo che si debba fare tutto il contrario: debbono infatti essere addotte ragioni con le quali convincere il lettore, ancor prima di esporle, che le cose che volete dimostrare sono vere, affinché la novità non lo offenda. Ma ormai vengo a sapere dal Signor Van Surck² che avete mutato consiglio³, e approvo molto di più le cose cui ora vi dedicate, e cioè Tesi di Fisiologia in ordine alla Medicina. Queste, infatti, ho fiducia che possiate stabilirle più fermamente, e più comodamente difenderle, e così meno facilmente i vostri avversari troveranno ragione di parlarne male. Addio.

1. La datazione proposta da AT è oggi seriamente contestata da T. VERBEEK (in AA. VV. *Descartes et Regius*, cit., p. 6, n. 27), che propone fine marzo 1641.

2. D. sta qui manifestando il suo dissenso dai *Fundamenta Physica*, che Regius tuttavia pubblicherà ad Amsterdam solo l'anno seguente, nel 1646.

3. Regius aveva steso un *Compendium Physicum* ad uso dei suoi studenti. Nel 1641 era inoltre già apparsa la *Physiologia sive Cognitione sanitatis*, Ultraiecti 1641, che raccoglieva tre *disputationes* discusse con i suoi allievi.

4. Antonie Studler van Surck (o: Zurek), nobiluomo olandese morto nel 1666, grande amico di D., non cessò mai di offrirgli i suoi servizi: gli prestò denari, lo mise in contatto con Huygens, intervenne a suo favore nella querelle Stampioen-Wassenaer, tradusse per lui in fiammingo.

5. In realtà Regius provvide solo ad inserire ulteriori chiarimenti. In una successiva lettera a Descartes, 6/7/1645, AT, IV, 241; Carteggio, 241, chiese al filosofo se lo soddisfacesse un avviso al lettore in cui l'autore avrebbe disimpegnato il filosofo da ogni responsabilità. La proposta non ebbe seguito.

Descartes a Regius, [Egmond, luglio 1645] – AT, IV, 248

Illustrissimo Signore,

quando vi mandai la precedente lettera, avevo letto attentamente soltanto poche pagine del vostro libro¹ e credevo di avervi trova-

to motivo sufficiente per giudicare che il modo di scrivere del quale vi siete servito non può essere approvato in nessun caso, se non forse nelle Tesi, in cui si è soliti proporre le proprie opinioni nel modo più paradossale possibile, perché gli altri siano tanto più spinti ad opporvisi. Per quel che però mi riguarda, credo che niente io debba evitare più dell'impressione che le mie opinioni siano paradossali, e mai vorrei che fossero discusse nelle dispute; confido piuttosto che siano così certe ed evidenti, da far venir meno in quelli che le intendano rettamente ogni occasione di disputa. Riconosco che procedendo per definizioni e divisioni, dalle cose generali alle particolari, esse possono essere esposte correttamente, ma non penso che in tal caso debbano essere omesse le prove. So bene che non sono necessarie per i vostri [allievi] più maturi, e sufficientemente versati nella mia dottrina. Ma considerate, ve ne prego, quanto pochi siano i più maturi: a stento se ne trova uno che le intenda tra le migliaia che fanno Filosofia; e certamente coloro i quali intendono le prove non ignorano neanche le asserzioni, e pertanto non hanno bisogno del vostro scritto. Gli altri però che leggono le affermazioni senza le prove, nonché le varie definizioni francamente paradossali in cui fate cenno a globi eteri e altre consimili cose da voi non spiegate da nessuna parte, le derideranno e disprezzeranno, e così il vostro scritto potrà troppo spesso recare danno, e giovare mai.

Queste son le cose cui ho pensato, dopo aver letto le prime pagine del vostro scritto. Quando però sono arrivato al capitolo sull'Uomo, e vi ho visto quel che sostenete sulla Mente umana e su Dio, non vi ho trovato solo la conferma della mia precedente opinione, ma sono rimasto per di più davvero stupefatto e addolorato, sia perché sembra che crediate a tutte quelle cose, sia perché non potete astenervi dallo scriverle e dall'insegnarle, benché non possano procurarvi nessuna lode, bensì gravissimi pericoli e biasimo. Perdonate, ve ne prego, la libertà con cui vi rivelo il mio pensiero, come ad un fratello. Se questi scritti cadranno nelle mani di malintenzionati (ed è facile, dal momento che alcuni vostri discepoli li posseggono), potranno provare su questa base, e persino, me giudice, dimostrare che ripagate Voëtius con la stessa moneta, ecc. Per questo, affinché la cosa non ricada anche su di me, sarò costretto d'ora in poi a dichiarare in ogni occasione che sono totalmente in-

disaccordo con voi in *Metafisica*, e ad attestarlo pubblicamente in uno scritto da dare alle stampe, se il vostro libro dovesse vedere la luce². Vi ringrazio davvero per averlo mostrato a me prima di averlo reso di dominio pubblico, non mi avete fatto però cosa gradita, insegnando privatamente, e a mia insaputa, le cose che vi sono contenute. Ora sottoscrivo interamente l'opinione di quelli che vollero che vi teneste nei termini della *Medicina*³. Che bisogno c'è infatti di mischiare nei vostri scritti le cose che pertengono alla *Metafisica* o alla *Teologia*, visto che non potete occuparvene senza cadere subito in errore da una parte o dall'altra? Dapprima, considerando la mente distinta, in quanto sostanza, dal corpo, avevate scritto che l'uomo è un *ente per accidente*; ora invece, all'opposto, considerando che la mente e il corpo sono strettamente uniti nello stesso uomo, volete che la mente sia soltanto un *modo del corpo*, che è un errore molto peggiore del precedente. Vi domando di nuovo di perdonarmi, e di credere che non vi avrei scritto con tanta libertà se non tenessi seriamente a voi e non fossi interamente il vostro

REN. DESCARTES.

Avrei rimandato indietro il vostro libro con questa Lettera, se non avessi temuto che, cadendo in altre mani, la severità della mia critica potesse nuocerVi; per questo motivo lo conserverò, finché non verrò a sapere che avete ricevuto la Lettera.

1. *Fundamenta Physices*, Amstelodami 1646. Cf. *supra*, p. 388, n. 2.

2. D. prese effettivamente posizione contro Regius nella *Lettre-Préface* all'edizione francese dei *PP.* (1647), AT, IX, 19-20, Loj, II, 489-490, dove, non senza un fondo d'amarrezza, lo sconfessa apertamente, imputandogli di aver "trascritto male, mutato l'ordine e negato alcune verità metafisiche sulle quali tutta la fisica deve fondarsi".

3. Ai tempi della querelle con Voëtius, nella primavera del '42, il Senato Accademico aveva chiesto a Regius di attenersi, nell'insegnamento pubblico e privato, alla sola medicina.

Descartes al [Marchese di Newcastle¹, Egmond, ottobre 1645] - AT, IV, 325

Monsignore,

la lettera che V. E. mi ha fatto l'onore di scrivermi il 19 giugno¹, è stata quattro mesi in cammino, e ho avuto solo oggi la fortuna di

riceverla; il che mi ha impedito di poter avere prima l'occasione di testimoniareVi che ho apprezzato così vivamente i favori che vi è piaciuto farmi, senza che li abbia mai potuto meritare, e le dimostrazioni della vostra benevolenza che ho avuto tramite i Signori N. e M. e altri², che nulla avrò mai più a cuore del cercare di renderVi dei servigi in tutto ciò di cui potrò essere capace. E siccome uno dei principali frutti che ho ricevuto dagli scritti che ho pubblicato, è che ho avuto l'onore, grazie ad essi, di essere conosciuto da vostra Eccellenza, non c'è nulla che mi possa obbligare a pubblicarne altri tanto quanto il sapere che ciò vi sarebbe gradito. Poiché però il trattato sugli animali, a cui ho cominciato a lavorare più di quindici anni fa³, presuppone parecchie esperienze senza le quali non mi è possibile portarlo a termine, e poiché non ho ancora avuto la possibilità di farle, né so quando potrò, non oso promettere di pubblicarlo a breve. Non mancherò tuttavia di obbedirVi in tutto ciò che vi piacerà di comandarmi, e considero un grandissimo favore che gradiate conoscere le mie opinioni su alcune difficoltà in *Filosofia*.

Sono convinto che la fame e la sete si sentano allo stesso modo dei colori, dei suoni, degli odori, e generalmente di tutti gli oggetti dei sensi esterni, cioè per il tramite dei nervi che si estendono come piccoli fili dal cervello a tutte le altre parti del corpo; sicché, quando qualcuna di queste parti è mossa, si muove anche il punto del cervello da cui provengono i nervi, e il suo movimento eccita nell'anima il sentimento che si attribuisce a questa parte. Ho cercato di spiegare lungamente la cosa nella *Diottrica*, e come ho detto lì che sono i diversi movimenti del nervo ottico che fanno sentire all'anima tutte le diversità dei colori e della luce, allo stesso modo credo sia un movimento dei nervi che vanno verso il fondo dello stomaco a causare il sentimento della fame, e un altro degli stessi nervi, e anche di quelli che vanno verso la gola, a causare quello della sete [...]⁴.

Quanto alla causa generale di tutti i movimenti che sono nel mondo, non ne concepisco altra all'infuori di Dio il quale, fin dal primo istante in cui ha creato la materia, ha cominciato a muovere diversamente tutte le sue parti, e ora, con la stessa azione con la quale conserva questa materia, conserva anche in essa tutto il movimento che vi ha impresso. Ho cercato di spiegare la cosa nella se-

conda parte dei miei Principi⁶. E nella terza⁷ ho descritto così particolareggiatamente di quale materia sono convinto che il Sole sia composto, e poi, nella quarta⁸, di quale natura sia il fuoco, che non saprei aggiungere qui nulla che non sia meno intellegibile. Ho anche detto espressamente, nell'articolo 18 della seconda parte⁹, che credo implichino contraddizione che vi sia il vuoto, perché abbiamo della materia la stessa idea [che abbiamo] dello spazio; e poiché questa idea ci rappresenta una cosa reale, ci contraddiremmo da soli e affermeremmo il contrario di ciò che pensiamo, se dicessimo che lo spazio è vuoto, e cioè che ciò che concepiamo come cosa reale non sia nulla di reale.

La conservazione della salute è sempre stata il principale fine dei miei studi, e non dubito affatto che vi sia modo di acquisire in Medicina molte conoscenze finora ignorate. Poiché però il trattato degli animali cui penso, e che non ho ancora potuto terminare, non è che una via per pervenire a tali conoscenze, mi guardo [bene] dal vantarmi di averle: tutto quel che posso dire a tutt'oggi è che sono dell'opinione di Tiberio, il quale voleva che quelli che hanno raggiunto l'età di trent'anni avessero abbastanza esperienza delle cose che possono loro nuocere o giovare per essere medici di loro stessi. In effetti, mi sembra non vi sia nessuno che non abbia sufficiente ingegno per poter notare quel che è utile alla sua salute meglio di quanto i più sapienti dottori potrebbero insegnargli, purché però voglia prendersene cura [almeno] un po'. Prego Dio con tutto il cuore perché conservi la vostra [salute] e quella del Sig. vostro fratello¹⁰, e sono, ecc.

1. Guillaume Cavendish (1592-1676), conte (1627) poi marchese di Newcastle (1647), esule tra Olanda e Francia dal 1644 al 1660, rientrò in patria solo nel 1660 al seguito di Carlo II, che lo fece duca. Apprezzava la compagnia di letterati e filosofi: fu lui, nel 1648, a far sedere ad una stessa tavola Hobbes, Gassendi e D.

2. Lettera perduta.

3. AM, VI, 215 avanza solo il nome di Claude Mydorge.

4. A. BAILLET, *Vie*, II, 272-273, ci informa del proposito di D. di riprendere le osservazioni di anatomia e di comporre un *Traité des animaux*.

5. Cf. *Diottrica*, Discorso IV (Sui sensi in generale), AT, VI, 129; R. DESCARTES, *Opere scientifiche*, 228ss.; Discorso VI (Sulla Visione), AT, VI, 130; R. DESCARTES, *Opere scientifiche*, 252.

6. *PP*, parte II, § 36, AT, VIII, 61-62; *Loj*, II, 124-125.

7. *PP*, parte III, § 54, AT, VIII, 107-108; *Loj*, II, 172.

8. *PP*, parte IV, § 80, AT, VIII, 249; *Loj*, II, 310-311.

9. AT, VIII, 50; *Loj*, II, 113-114.

10. Charles Cavendish, di otto anni più giovane di Guillaume, era entrato in contatto con D. prima del fratello, in ragione dei suoi interessi fisici e matematici.

Descartes al Padre Mesland, [Egmond, fine 1645 - inizio 1646] - AT, IV, 344

Mio Reverendo Padre,

ho letto con molta emozione l'addio per sempre che ho trovato nella lettera che vi siete preso il disturbo di scrivermi¹; mi avrebbe commosso ancora di più, se non vivessi in un paese in cui vedo tutti i giorni persone di ritorno dagli Antipodi. Questi esempi così consueti non mi permettono di perdere del tutto la speranza di rivedervi prima o poi in Europa; e benché il vostro proposito di convertire i selvaggi sia molto generoso e molto santo, tuttavia, poiché immagino ci sia bisogno solo di molto zelo e di molta pazienza per realizzarlo, e non certo di molta intelligenza o sapere, mi sembra che i talenti che Dio vi ha dato potrebbero essere impegnati più utilmente nella conversione dei nostri Atei, che si piccano di avere uno spirito arguto e non vogliono arrendersi che all'evidenza della ragione: il che mi fa sperare che dopo che avrete portato a termine una [prima] missione nei luoghi in cui vi recate, e conquistato parecchie migliaia di anime a Dio, lo stesso spirito che [ora] vi conduce li vi riporterà qui: me lo auguro di tutto cuore.

Troverete qui delle brevi risposte alle obiezioni che mi avete fatto il favore di inviarmi a proposito dei miei Principi²: le avrei stese con maggiore ampiezza, se non fossi fermamente convinto che la maggior parte delle difficoltà che son sorte all'inizio, a lettura del libro appena cominciata, svaniranno certamente da sole, quando l'avrete terminato.

Mi sembra che anche la difficoltà che voi trovate nella spiegazione del S. Sacramento possa essere facilmente rimossa; in primo luogo, infatti, come non cessa di essere assolutamente vero dire che ho lo stesso corpo che avevo dieci anni fa, benché la materia di cui è composto sia mutata, poiché l'unità numerica del corpo di un uo-

mo non dipende dalla sua materia ma dalla sua forma, che è l'anima; allo stesso modo non cessano di essere assolutamente vere le parole di nostro Signore: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis traditur*¹, e non vedo in quale altro modo avrebbe potuto parlare, per significare la Transsustanziazione nel senso in cui l'ho spiegata.

In secondo luogo, per ciò che riguarda il modo in cui il corpo di Gesù Cristo sarebbe stato in una ostia consacrata durante il tempo della sua morte, non so se la Chiesa abbia mai stabilito nulla al riguardo; mi sembra comunque che bisogna fare molta attenzione a distinguere le opinioni stabilite dalla Chiesa da quelle che sono comunemente accolte dai Dottori, fondate su una fisica maliscura. Tuttavia, anche se la Chiesa avesse stabilito che l'anima di Gesù Cristo non sarebbe stata unita al suo corpo in un'ostia consacrata al tempo della sua morte, è sufficiente dire che la materia di questa ostia sarebbe stata in tal caso predisposta ad essere unita all'anima di Gesù Cristo, tanto quanto quella del suo corpo che era nel sepolcro, per essere sicuri che era veramente il suo corpo; infatti, la materia che era nel sepolcro era in quel frangente chiamata il corpo di Gesù Cristo solo per via delle disposizioni a ricevere la sua anima. Ed è sufficiente anche dire che la materia (di questa ostia o del pane avrebbe avuto le disposizioni del corpo senza il sangue, e la materia del vino quelle del sangue senza la carne, per essere sicuri che il solo corpo, senza il sangue, sarebbe stato allora nell'ostia, e il solo sangue nel calice. Allo stesso modo, si può intendere molto bene quel che si dice, che cioè è solo per concomitanza che il corpo di Gesù Cristo è nel calice, se si pensa che, benché l'anima di Gesù Cristo sia unita alla materia contenuta nel calice come ad un corpo umano intero, e questa materia sia quindi veramente tutto il corpo di Gesù Cristo, non gli è tuttavia unita che in virtù delle disposizioni che ha il sangue ad essere unito con l'anima umana, e non in virtù di quelle della carne. Così non vedo alcun ombra di difficoltà in tutto ciò. Ma tuttavia mi tengo molto volentieri, insieme a voi, alle parole del Concilio, che Gesù Cristo si trova nell'ostia *en existendi ratione quam verbis exprimere vix possumus*².

1. Mesland fu inviato missionario in Martinica (*supra*, p. 369, n. 1).

2. Forse si allude alla lettera a ¹⁶⁴⁵, 1645 o 1646?, *infra*, p. 395, ma la congettura è men che probabile.

3. Questo è il mio corpo, dato per voi.

4. Le parole tra parentesi sono della mano di Clerelier.

5. Secondo quel modo di esistere che a stento possiamo esprimere a parole.

Descartes a ¹⁶⁴⁵, [Egmond, 1645 o 1646?] – AT, IV, 348

Per quel che riguarda la distinzione tra l'essenza e l'esistenza, non ricordo il luogo in cui ne ho parlato¹, ma distingo tra i Modi propriamente detti, e gli Attributi senza i quali le cose di cui sono attributi non possono esistere, ovvero tra i modi delle cose stesse, e i modi di pensare (perdonatemi se cambio qui la lingua [in cui scrivo], per cercare di esprimermi meglio). Così, la figura e il moto sono modi propriamente detti della sostanza corporea, poiché il medesimo corpo può esistere ora con questa figura ora con un'altra, ora in movimento, ora senza movimento, mentre al contrario né la figura né il movimento possono esistere senza il corpo. Allo stesso titolo, l'amore, l'odio, l'affermazione, il dubbio, ecc., sono veri modi nella mente. Invece l'esistenza, la durata, la grandezza, il numero, e tutti gli universal: non mi sembrano possano essere chiamati modi in senso proprio, come neppure la giustizia, la misericordia, ecc., in Dio. Sono detti piuttosto, in senso lato, Attributi, ovvero modi di pensare, poiché di certo intendiamo l'essenza di una cosa in un modo quando astraiano dal fatto che esista o meno, e in un altro considerandola come esistente; ma la cosa stessa senza l'esistenza non può esistere fuori dal nostro pensiero, come neppure senza la sua durata, o la sua grandezza, ecc. E per questo dico che la figura e gli altri modi simili sono certamente distinti in senso proprio secondo la modalità dalla sostanza di cui sono modi, mentre tra gli attributi c'è una distinzione minore che solo usando il nome modo in senso lato può essere chiamata Modale, così come l'ho chiamata alla fine della mia risposta alle prime obiezioni²; forse sarebbe meglio chiamarla Formale. Per evitare però la confusione, nella prima parte della mia Filosofia, art. 60, nella quale si tratta espressamente di ciò³, la chiamo distinzione di ragione (e precisamente di ragione *Ragionata*); e poiché non ammetto nessuna distinzione di ragione *Ragionante*, che non abbia cioè un fondamento nelle cose (infatti, non possiamo pensare nulla senza fondamento), in quell'articolo non aggiungo la parola *Ragionata*. Non mi sembra che in questa

materia vi sia altro che faccia difficoltà, se non che non distinguiamo a sufficienza tra le cose che esistono fuori dal nostro pensiero e le idee delle cose, che sono nel nostro pensiero. Così, quando penso l'essenza del triangolo, e l'esistenza del medesimo triangolo, questi due pensieri, in quanto pensieri, e in quanto sono assunti oggettivamente, differiscono modalmente nel senso stretto del termine; ma non si può dire lo stesso del triangolo che esiste fuori dal nostro pensiero, nel quale mi sembra manifesto che l'essenza e l'esistenza non si distinguono in nessun modo. Lo stesso vale per tutti gli universali. Ad esempio, quando dico che Pietro è un uomo, il pensiero col quale penso Pietro differisce modalmente da quello col quale penso uomo, ma in Pietro non sono cose diverse essere Pietro ed essere uomo, ecc. E così pongo insomma tre distinzioni: la distinzione Reale, che esiste fra due sostanze; la distinzione Modale, e quella Formale, ossia di ragione *ragionata*; tuttavia tutte e tre possono essere dette Reali, in opposizione alla distinzione di ragione *Ragionante*, e in questo senso si sarà potuto dire che l'essenza è distinta realmente dall'esistenza. Così ancora, quando per essenza intendiamo la cosa, in quanto è oggettivamente nell'intelletto, e per esistenza la stessa cosa, in quanto è fuori dall'intelletto, è manifesto che le due cose sono realmente distinte.

Così quasi tutte le controversie della Filosofia dipendono solo dal fatto che non ci si intende bene gli uni con gli altri. Perdonate se questo discorso è troppo confuso; il Messaggero sta per partire e mi dà il tempo di aggiungere soltanto che mi considero estremamente in obbligo con voi per il ricordo che avete di me, e che sono, ecc.

1. *Med.* V, AT, VII, 66; Loj, I, 712-713. Di qui in avanti, D. scrive in latino.

2. AT, VII, 122; Loj, I, 751.

3. AT, VIII-1, 28-30; Loj, II, 93-94.

4. Queste ultime parole sono in francese.

Descartes a Clerselier¹, Egmond, 2 marzo 1646 – AT, IV, 371

Signore,

son passati solo otto giorni dall'ultima volta che ho avuto l'onore di scrivervi, ma le vostre ultime [lettere] che ho ricevuto oggi mi danno un nuovo motivo di ringraziarvi per il disturbo che vi

siete voluto prendere di ricevere le lettere di mia sorella², che prima le indirizzava al Padre Mersenne. Non le scrivo che due o tre volte l'anno; spero così che non sarete troppo importunato.

Quanto alla difficoltà che proponete a proposito del Santo Sacramento, non ho altro da rispondervi se non che, se Dio pone una sostanza puramente corporea al posto di un'altra, anch'essa corporea, ad esempio un pezzo d'oro al posto di un boccone di pane, o un boccone di pane al posto di un altro, egli cambia solo l'unità numerica della loro materia, facendo in modo che la stessa materia *numero*, che era oro, riceva gli accidenti del pane, o che la stessa materia *numero*, che era il pane A, riceva gli accidenti del pane B, e cioè che sia posta sotto le stesse dimensioni e che la materia del pane B sia tolta. Ma nel Santo Sacramento c'è qualcosa di più: infatti, oltre alla materia del corpo di Gesù Cristo, che è posta sotto le dimensioni in cui era il pane, c'è anche l'anima di Gesù Cristo che informa questa materia.

Vi ho inviato la copia del privilegio, e vi ho scritto la mia opinione a proposito delle quinte obiezioni, otto giorni fa³. Sono il vostro umilissimo e obbedientissimo servitore Descartes

Non avendo che una piccola lettera da inviare al Padre Mersenne, ancora più breve di questa, ho creduto di non dover fare due pacchetti.

1. Claude Clerselier (1614-1684), avvocato del Parlamento di Parigi, cognato di Chanut, primo editore della *Correspondance cartésienne* (tre volumi: 1657, '59, '67), de *L'Homme de René Descartes et la formation du foetus* (1664) e de *Le Monde ou Traité de la Lumière* (1667), traduttore delle obiezioni alle *Med.* e revisore della traduzione francese dei *PP.* curata dall'abate Picot, fu carissimo amico di D. e uno dei più strenui difensori della sua opera e della sua memoria.

2. Anne Descartes, di quindici anni più giovane del filosofo.

3. Il privilegio concesso a D. al tempo della pubblicazione del *DdM*, si estendeva a "tutte le opere che ha composto e che comporrà". Le quinte obiezioni di Gassendi erano state da questi ripubblicate, insieme con le risposte cartesiane e una lunga controreplica, nella *Disquisitio Metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam*, Amstelodami 1644. D. replicò a sua volta con una lettera a Clerselier del 12/1/1646 (AT, IX-1, 202; Loj, II, 422). Qui si allude invece ad una successiva lettera del 23/2/1646, andata perduta.

Quanto alla difficoltà di cui mi parlate, non vedo come possa essere, rispetto alla mia filosofia, diversa da come si pone rispetto alla filosofia della Scuola. Vi sono infatti due questioni principali che riguardano questo mistero. La prima è come sia possibile che tutti gli accidenti del pane rimangano in un luogo in cui il pane non c'è più, e dove c'è un altro corpo al suo posto; l'altra è come il corpo di Gesù Cristo possa trovarsi sotto le stesse dimensioni in cui era il pane.

Alla prima questione ho dovuto rispondere diversamente dalla Scuola, perché ho un'altra opinione sulla natura degli accidenti. Ma sulla seconda non ho bisogno di cercare alcuna nuova spiegazione; e benché possa trovarne una, non vorrei renderla pubblica, poiché in simili materie le opinioni più comuni sono le migliori. Così, si può domandare a tutti i Teologi, così come a me: quando una sostanza corporea è mutata in un'altra e tutti gli accidenti della prima rimangono, cosa c'è di mutato? Essi devono rispondere, come me, che assolutamente nulla è mutato di ciò che cade sotto i sensi, né, di conseguenza, è mutato nulla di ciò per cui si sono dati nomi diversi a queste sostanze; è certo infatti che la diversità dei nomi che abbiamo dato loro dipende solo dal fatto che abbiamo notato in esse le diverse proprietà che cadono sotto i sensi.

1. Il fatto che D. neghi in questa lettera una spiegazione sul mistero eucaristico che ha già reso a Mesland (*supra*, p. 377) non obbliga a datarla prima del 9/2/1645: D. mantenne infatti ancora, dopo d'allora, tutto il riserbo su questo delicatissimo punto. Tannery (AT, IV, 374) avanza perciò l'ipotesi che la lettera, situata nel manoscritto di seguito alla precedente, fu inviata come quella a Clerselier, visto che con lui forse non c'era ancora la confidenza necessaria per proporre una simile spiegazione.

Descartes a Clerselier, [primavera 1646]¹ – AT, IV, 741

...come possiamo dire che la Senna è lo stesso fiume di dieci anni fa, benché non vi sia più la stessa acqua e forse non vi sia più neppure una parte della terra che allora circondava l'acqua, così, benché sia vero che la fiamma di una candela e l'aria che la circon-

da cambino ad ogni istante, tuttavia la superficie che separa l'una dall'altra rimane sempre la stessa che c'era prima tra l'altra aria e l'altra fiamma; infatti, la fiamma che succede a quella che svanisce e l'aria che, sopraggiungendo a quella che circondava prima la fiamma, prende precisamente il posto dell'altra, non mutano affatto la somiglianza delle dimensioni; e poiché hanno le stesse disposizioni e gli stessi movimenti suscitano di conseguenza le stesse impressioni.

Da ciò voi vedete che, se rimane la stessa superficie, anche tutti gli accidenti del pane devono rimanere gli stessi, senza che [si debba pensare che] si sostengano miracolosamente da soli. Tra gli stessi accidenti del pane distingo poi due specie: i primi sono quelli che non sono affatto nel corpo a cui li riferiamo, nel modo in cui li percepiamo, ma sono soltanto impressioni in noi, proprio come le impressioni che abbiamo dei colori, dei suoni, degli odori, e di tutti gli altri sensibili propri: e poiché tutti questi accidenti non sono mai stati nel pane quali noi li sperimentiamo, ma soltanto in noi, non si fa grande fatica a concepire come rimangano nel Santo Sacramento, poiché non sono che effetti in noi di ciò che rimane veramente (e cioè la superficie intermedia [tra l'aria e il pane]), e non suppongono nulla di reale o di simile nel pane. Quanto agli altri accidenti che erano prima nel pane e che rimangono ancora gli stessi dopo la consacrazione, cioè dopo la conversione del pane nel Corpo di Nostro Signore, vale a dire la grandezza, la posizione, la figura, la suddetta superficie intermedia ecc., siccome non erano che modi o maniere d'essere del pane e non qualcosa di reale differente dal pane, è facile concepire che, dato che non si verifica alcun cambiamento in quei modi per il fatto che il corpo di Nostro Signore Gesù Cristo prende precisamente il posto del pane, essi devono apparire ancora gli stessi e produrre gli stessi effetti, vale a dire eccitare in noi le stesse impressioni.

Va qui notato che quanto si dice della specie del pane va detto allo stesso modo della specie del vino.

Ecco, Signore, tutto ciò che mi è venuto sotto la penna per dare risposta alla prima parte della difficoltà che riguarda gli accidenti. So bene che mi sono così allontanato un poco dalla mia materia e che avrei potuto cominciare per prima cosa a dare risposta alle dif-

ficoltà che mi avete proposto riguardanti il fondo stesso del mistero, ma poiché quelle che riguardano gli accidenti sono di solito più soggette a contestazione, colpiscono di più lo spirito e si ha l'abitudine di presentarle per prime, ho voluto affrontare le une e le altre insieme, non solo al fine di chiarire per quanto mi fosse possibile tutta la materia, ma anche perché l'intelligenza delle prime potrà servire al chiarimento delle altre.

1. Il testo qui presentato è di discussa paternità, essendo contenuto in una lettera di Clerselier al padre Viogué del 22/5/1654. P. Costabel (AT, IV, 744ss.) propende comunque per l'attribuzione a D. Noi includiamo questo testo a completamento del dossier cartesiano sull'eucarestia.

Descartes a Clerselier, [Egmond, giugno o luglio 1646] - AT, IV, 442

Signore,

poiché spero di essere presto a Parigi¹ sono meno puntuale nello scrivere a quelli che spero di avere l'onore di incontrare. Così, ho ricevuto già da qualche tempo la [lettera] che vi siete preso il disturbo di scrivermi; ma ho pensato che non sarete granché preoccupato di avere risposta alla questione che vi è piaciuto di propor-mi, a proposito di quel che si deve assumere come *principio primo*, poiché voi stesso vi avete già risposto meglio di quanto non saprei fare io.

Aggiungo soltanto che la parola *principio* si può assumere in diversi sensi: una cosa è cercare *una nozione comune*, che sia così chiara e così generale da poter servire come principio per provare l'esistenza di tutti gli Esseri, gli *Entia* che si conosceranno in seguito; altra cosa è cercare *un Essere* la cui esistenza ci sia più nota di quella di qualunque altro, così che possa servire da *principio* per conoscerli.

Nel primo senso, si può dire che *impossibile est idem simul esse et non esse*² è un principio, e che può servire in generale non propriamente a far conoscere l'esistenza di qualcosa, ma soltanto a far sì che, quando la si conosca, se ne confermi la verità con un ragionamento del genere: *È impossibile che ciò che è non sia; ora, so che la tal cosa è; dunque so che è impossibile che non sia*. Tutto ciò ha ben poca importanza, e non ci rende più sapienti.

Nell'altro senso, il principio primo è *che la nostra Anima esiste*, perché non c'è nulla la cui esistenza sia più nota.

Aggiungo anche che non si deve richiedere come condizione perché il primo principio sia tale che tutte le altre proposizioni si possano ricondurre ad esso e provare per suo mezzo; è già abbastanza che possa servire a trovarne parecchie, e che non ve ne siano altre da cui esso dipenda, nè che si possano trovare prima. Può darsi infatti che al mondo non vi sia un solo principio a cui tutte le cose si possano ricondurre; e il modo in cui si riconducono le altre proposizioni a questa: *impossibile est idem simul esse et non esse*² è superfluo e di nessun uso. È invece di grandissima utilità che ci si cominci ad assicurare dell'*esistenza di Dio*, e in seguito di quella di tutte le creature, *grazie alla considerazione della propria esistenza*.

[...]

L'Achille di Zenone³ non sarà di difficile soluzione, se si bada a ciò, che se alla decima parte di una quantità si aggiunge un decimo di questo decimo, ossia un centesimo, e ancora un decimo di quest'ultimo, ossia un millesimo, e così all'infinito, tutti questi decimi uniti insieme, per quanto li si supponga realmente infiniti, non compongono tuttavia che una quantità finita, ossia un nono della quantità iniziale [...].

Ora [...], se qualcuno dice che una tartaruga che ha dieci leghe di vantaggio su un cavallo che va dieci volte più veloce di lei non potrà mai essere superata dal cavallo perché, mentre il cavallo percorre le dieci leghe, la tartaruga ne fa una in più, e mentre il cavallo fa questa lega la tartaruga avanza ancora della decima parte di una lega e così all'infinito, bisogna rispondere che è vero che il cavallo non la supera, finché percorrerà questo lega, poi un decimo di lega, poi un centesimo e un millesimo, ecc., ma da ciò non segue che non la supererà mai, perché questi decimi, centesimi, millesimi non assommano che ad un nono di una lega, in capo al quale il cavallo comincerà a superare la tartaruga. Il punto capzioso sta in ciò, che si immagina che questa nona parte di una lega sia una quantità infinita per il fatto che la si divide con l'immaginazione in parti infinite. Sono infinitamente, ecc.

1. D. si recherà un'ultima volta in Francia solo nel 1648.

2. È impossibile che la stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo.

3. D. si cimenta nel seguito con il noto paradosso proposto dal filosofo eleatico Zenone: Achille non supererà mai la tartaruga, se le avrà concesso in partenza un sia pur piccolo vantaggio. Infatti, per quanto velocemente percorrerà lo spazio che lo separa dalla tartaruga, questa si sarà sia pur di poco mossa in avanti, e di nuovo si sarà mossa (sia pur di meno) mentre Achille percorrerà la nuova distanza, e così all'infinito.

Descartes al Padre [Charlet, agosto 1646] – AT, III, 269

Mio Reverendo Padre,

So che avete così tante occupazioni, più importanti della lettura delle lettere di una persona che non è in grado di rendervi alcun favore, che mi faccio scrupolo di importunarvi con le mie, quando non ho altro motivo di scrivervi che non sia l'assicurarvi dello zelo con cui vi onoro. Il fatto è però che ci sono qui alcune persone che mi vogliono convincere che diversi Padri della vostra Compagnia parlano in termini poco favorevoli dei miei scritti, e ciò spinge un mio amico a scrivere un trattato nel quale vuol condurre un ampio confronto della Filosofia che si insegna nelle vostre scuole con quella che ho pubblicato, e mostrare quel che pensa sia cattivo nell'una, per far meglio risaltare ciò che giudica migliore nell'altra¹. Ho creduto perciò di non dover consentire ad un simile disegno, senza prima avervi avvertito, e supplicato di ordinarvi quel che ritenete che io debba fare. L'obbligo di riconoscenza che ho verso i vostri Padri per tutta l'educazione ricevuta durante la mia giovinezza², l'inclinazione particolarissima che ho sempre avuto ad onorarli, nonché la preferenza per le vie dolci ed amabili piuttosto che per quelle che possono dispiacere, sarebbero ragioni abbastanza forti per obbligarmi a pregare questo amico di voler esercitare la sua penna su qualche altro argomento, in cui non fossi minimamente coinvolto, se non fossi quasi costretto, per dir così, a inclinare dall'altro lato, per il torto che si dice che questa vicenda mi arreca, e per la regola di prudenza che mi insegna che è molto meglio avere nemici dichiarati che nascosti; soprattutto in una occasione come questa in cui, non essendo in gioco che l'onore, quanto più la disputa farà scalpore, tanto più sarà vantaggiosa per colui che avrà ragione. Ma il rispetto che vi devo, e l'affetto che mi avete sempre

gentilmente dimostrato, hanno su di me più forza di qualunque altra cosa, e fan sì che io desideri attendere a questo riguardo i vostri ordini; non mi auguro nulla tanto quanto di potervi mostrare, nei fatti, che sono, ecc.

3. L'amico è senz'altro D. medesimo. Poiché di un analogo progetto D. aveva già parlato a Mersenne, 30/9/1640, *supra*, p. 259, e a Mersenne, dicembre 1640, *supra*, p. 274, AT, III, 269, aveva inizialmente proposto come data il 1640, ma Ch. Adam ha mostrato trattarsi invece di una ripresa (soltanto ventilata) dell'antico proposito.

4. D. era stato, com'è noto, allievo dei gesuiti a La Flèche: cf. a ^{***}, 12/9/1638, *supra*, p. 228, n. 2.

Descartes a Mersenne. Egmond 5 ottobre 1646 – AT, IV, 508

Mio Reverendo Padre,

[...] in questi giorni ho visto inoltre un libro che mi dà motivo per essere d'ora in avanti, nel comunicare i miei pensieri, molto meno libero di quanto non sia stato fino ad ora. È un libro del Professore di Utrecht, Regius, dal titolo *Fundamenta Physices*¹, in cui, ripetendo la maggior parte delle cose che ho messo nei miei Principi di Filosofia, nella mia Diottrica e nelle mie Meteore, vi ammucchia tutto ciò che ha mai potuto avere da me in privato, e anche tutto quello che ha potuto avere per vie indirette e che io non avevo voluto affatto che gli fosse comunicato. Per il resto, contrabbanda tutto ciò in modo così confuso, e aggiunge così pochi argomenti, che il suo libro può servire soltanto a far giudicare simili opinioni ridicole e a prendersela con me in due modi. Quanti infatti sanno che fin qui Regius ha fatto gran professione d'amicizia verso di me e seguito ciecamente tutte le mie opinioni vorranno rendermi colpevole di tutti i suoi errori. E per le cose che non ho ancora pubblicate, se mai pensassi di pubblicarle, vedendo che avranno qualche somiglianza con quel che egli scrive diranno che le ho prese da lui. Quel che è peggio, però, è che mentre in Fisica egli ha seguito esattamente tutto quel che ha creduto fosse conforme alla mia opinione (nel che si è sbagliato di gran lunga in più di un punto), in Metafisica ha fatto tutto il contrario; e nei 4 o 5 punti in cui ne parla, contraddice completamente quel che ho scritto nel-

le mie Meditazioni². Di ciò ho voluto qui avvertirvi perché, se il libro cadesse nelle vostre mani, sappiate il giudizio che ne dò, che cioè è stato pubblicato mio malgrado e a mia insaputa e che non considero mio amico chi lo ha composto; e perché possiate risparmiare il denaro che costerà, nel caso non ne foste ancora in possesso [...].

Non posso rifiutare lo scambio epistolare che il Signor Torricelli vuole avere con me³. Considererò sempre un onore fare conoscenza con persone del suo valore, e cercherò di rendermi degno della loro amicizia per tutto quanto mi sarà possibile.

Sono in obbligo anche con il Signor de Carcavi⁴, perché vuole inviarmi alcuni scritti di Geometria; ma vi dirò che sono ora così lontano dal pensare alla Matematica, che non me ne ricordo quasi più; e vorrei che il Signor Roberval potesse convincere tutti che le ho interamente dimenticate [...].

Sono, Mio Rev. Padre, vostro umilissimo e zelantissimo servitore, Descartes

1. Il libro era uscito in corso d'anno: cf. *supra*, p. 388, n. 2.

2. Errori del genere sono segnalati a Mersenne il 23/11/1646, AT, IV, 566: "Avete ragione di giudicare che non sono dell'opinione di Regius in ciò, che egli dice che *mens est principium corporeum* [la mente è un principio corporeo], e neanche in ciò, che dice che *nihil scimus secundum apparentiam* [non conosciamo nulla se non in base alle apparenze], perché ho scritto esattamente il contrario". D. proseguiva poi denunciando gli errori nella descrizione delle funzioni del corpo umano, dovuti al fatto che Regius si era servito, contro il suo volere, di una copia piuttosto imbrogliata (non riletta né corretta da D.) di quanto il filosofo aveva scritto "12 o 13 anni fa" (*ibid.*), su cose che desiderava pubblicare senza che alcuno togliesse loro "la grazia della novità" (AT, IV, 567). Ne trae perciò la conclusione di non far più vedere a nessuno quel che viene scrivendo.

3. Era stato Mersenne a sollecitare più volte il contatto con Evangelista Torricelli. La morte dello scienziato italiano, sopravvenuta il 25/10/1647, impedì che si stabilissero contatti epistolari.

4. Pierre de Carcavi (Lione, inizi del secolo - 1684), consigliere al Parlamento di Tolosa dal 1632, matematico in contatto con Fermat, Beau-grand, Roberval, Mersenne, dopo la morte del Minimo si offrì a D. come corrispondente (*infra*, p. 453); concluse la sua esistenza come bibliotecario del Re.

Descartes al [Marchese di Newcastle], [Egmond, 23 novembre 1646] - AT, IV, 568

Monsignore,

i favori che ricevo dalle lettere che a vostra Eccellenza è piaciuto di scrivermi, e i segni in esse contenuti di un ingegno che dà all'altissimo rango della sua nascita più lustro di quanto da essa non ne riceva, mi obbligano a tenerle in grandissimo conto; oltretutto, sembra che la fortuna voglia mostrare di annoverarle tra i beni più grandi che io possa possedere, perché le trattiene lungo il cammino, e non permette che le riceva se non dopo aver compiuto ogni sforzo per impedirlo. Così, ebbi l'onore di riceverne una l'anno scorso, dopo che ebbe impiegato quattro mesi per arrivare da Parigi fin qui, mentre quella che ricevo ora è del 5 Gennaio. Poiché però il Signor di B.¹ mi assicura che siete già stato messo al corrente del loro ritardo, non ho bisogno di scusarmi per non avervi risposto prima. E poiché le cose su cui vi è piaciuto di scrivermi sono soltanto considerazioni che riguardano le scienze, che non dipendono dai mutamenti del tempo o della fortuna, spero che quel che potrò rispondere ora non vi sarà meno gradito che se l'aveste ricevuto dieci mesi fa.

Condivido interamente il giudizio che vostra Eccellenza dà dei Chimici, e credo che si limitino a dire parole estranee all'uso comune, per far mostra di sapere quel che ignorano. Credo anche che quanto dicono della resurrezione dei fiori per mezzo del loro sale non sia che un [parto dell']immaginazione senza fondamento, e che i loro estratti abbiano virtù diverse da quelle delle piante da cui sono ricavati. Se ne può fare chiaramente esperienza: il vino, l'aceto e l'acquavite, tre estratti diversi che si possono ricavare dalla stessa uva, hanno gusto e proprietà affatto diverse. Infine, il loro sale, il loro zolfo e il loro mercurio non differiscono tra loro, secondo la mia opinione, più di quanto differiscano i quattro Elementi dei Filosofi, nè molto più di quanto l'acqua differisca dal ghiaccio, dalla spuma o dalla neve; penso infatti che tutti i corpi siano fatti della stessa materia, e che non vi sia nulla che determini proprietà diverse tra loro, se non il fatto che le piccole parti della materia che compongono gli uni hanno figure diverse, o son diversamente disposte, da quelle che compongono gli altri. Spero che vostra Eccel-

lenza potrà vedere quanto prima spiegato tutto ciò abbastanza a lungo nei miei Principi di Filosofia che stanno per uscire in Francese³ [...].

Per quanto riguarda l'intelletto o il pensiero che Montaigne e qualche altro attribuiscono alle bestie, non posso essere del loro stesso avviso³. Non è che stia a quel che si dice, che cioè gli uomini hanno un potere assoluto su tutti gli altri animali; riconosco infatti che ve ne sono di più forti di noi, e credo sia possibile ve ne siano anche alcuni dotati per natura di astuzie in grado di ingannare gli uomini più furbi. Ritengo però che essi ci imitino, o superino, solo nell'ambito di quelle azioni che non sono guidate dal pensiero; capita sovente, infatti, che camminiamo e mangiamo senza pensare in alcun modo a quel che facciamo, e respingiamo le cose che ci sono nocive o pariamo i colpi che ci sono inferti senza il minimo ricorso alla ragione, a tal punto che, quand'anche decidessimo espressamente di non mettere le mani davanti alla testa quando ci capita di cadere, non ci riusciremmo. Sono anche del parere che mangeremmo come le bestie, senza avere imparato [a farlo], se non avessimo alcun pensiero: si dice persino che quelli che camminano dormendo attraversino qualche volta a nuoto fiumi dove annegherebbero da svegli. Quanto ai movimenti delle nostre passioni, benché siano accompagnati in noi dal pensiero, in quanto abbiamo la facoltà di pensare, è del tutto evidente, tuttavia, che non dipendono dal pensiero, poiché si producono spesso nostro malgrado, e di conseguenza possono essere [presenti] nelle bestie con una violenza persino maggiore di quanto non si verifichi negli uomini, senza che si possa in base a ciò concludere che abbiano pensieri.

Infine, non c'è nessuna nostra azione esterna che possa assicurare chi la esamina che il nostro corpo non sia soltanto una macchina che si muove da sé ma che ci sia in esso anche un'anima che ha dei pensieri, all'infuori delle parole, o di altri segni fatti in relazione agli oggetti che si presentano, senza che si riferiscano ad alcuna passione. Dico parole o altri segni, poiché i muti si servono di segni proprio come noi ci serviamo della voce. Dico poi che i segni sono fatti in relazione agli oggetti, per escludere il modo di parlare dei pappagalli, ma non quello dei folli, che non manca di riferirsi agli oggetti che si presentano, benché non secondo ragione. Aggiungo pure che queste parole o segni non si devono riferire ad al-

cuna passione, per escludere non soltanto le grida di gioia o di tristezza e simili, ma anche tutto ciò che può essere insegnato artificialmente alle bestie. Se infatti si insegna ad una gazza a dire buongiorno alla sua padrona quando la vede arrivare, ciò è possibile solo se la pronuncia della parola divenga il movimento [conseguente a] qualche sua passione: sarà ad esempio un movimento della speranza di mangiare, se si ha l'abitudine di darle sempre qualche leccornia, quando la dice; e così tutte le cose che si fanno fare ai cani, ai cavalli e alle scimmie, sono solo movimenti del loro timore, della loro speranza, o della loro gioia, sicché essi possono compierli senza alcun pensiero. Orbene, è davvero notevole, mi sembra, che la parola, così definita, non convenga che all'uomo soltanto. Benché infatti Montaigne e Charron⁴ abbiano detto che c'è più differenza tra uomo e uomo che tra uomo e bestia, non si è tuttavia mai trovata una bestia così perfetta, che si sia servita di qualche segno per far intendere ad altri animali qualcosa che non avesse alcun rapporto con le sue passioni; e non c'è invece uomo così imperfetto che non se ne serva, tant'è vero che i sordomuti inventano segni particolari con i quali esprimere i loro pensieri. Mi sembra questo un argomento molto solido per provare che la causa per cui le bestie non parlano come noi è che non hanno alcun pensiero, e non che mancano degli organi [necessari]. Neppure si può dire che parlino tra loro, e che noi non li capiamo; infatti, come i cani e alcuni altri animali ci esprimono le loro passioni, così potrebbero esprimere altrettanto bene i loro pensieri, se ne avessero.

So bene che le bestie fanno molte cose meglio di noi, ma non me ne stupisco; proprio questo, infatti, è utile per provare che agiscono naturalmente e meccanicamente, come un orologio, che mostra che ora è molto meglio di quanto non insegni il nostro giudizio. Le rondini che vengono in primavera agiscono come un orologio, non c'è dubbio. Tutto quel che fanno le api ha la stessa natura, così anche l'ordine che tengono le gru in volo, e quello che osservano le scimmie quando si battono, se è poi vero che ne osservano qualcuno; e infine l'istinto di seppellire i loro morti non è più strano di quello dei cani e dei gatti, che scavano la terra per seppellire i loro escrementi, benché non lo facciano quasi mai: il che mostra che lo fanno solo per istinto, senza pensarci. Si può dire soltanto che, benché le bestie non compiano alcuna azione che ci assi-

curi che pensano, tuttavia, poiché gli organi del loro corpo non sono molto diversi dai nostri, si può congetturare che vi sia qualche pensiero unito a tali organi, benché sia molto meno perfetto [del nostro]. Al che non ho nulla da rispondere se non che, se pensassero come noi, avrebbero come noi un'anima immortale, il che è inverosimile, perché non c'è ragione di crederlo di qualche animale senza crederlo di ogni altro, e ve ne sono molti: le ostriche ad esempio, o le spugne, ecc., troppo imperfetti per poterlo credere di loro. Ma temo di importunarvi con simili discorsi, mentre desidero soltanto dimostrarvi che sono, ecc.

1. AT, IV, 569, ipotizza si tratti del residente del re d'Inghilterra all'Aia, W. Boswell, su cui *supra*, p. 162, n. 1.

2. Cf. *PP.* parte IV, §§ 200-203, AT, VIII, 323-326; *Loj.*, II, 384-388. L'opera uscì in francese, tradotta da Picot, nel 1647.

3. Cf. *DdM.*, parte V, AT, IV, 56-59; *Loj.*, I, 538-540.

4. È forse il caso di segnalare che questa lettera è l'unica nella quale occorrono i nomi di Montaigne e Charron.

Descartes a [Huygens?, fine 1646?]¹ - AT, IV, 782

Signore,

so che avete così tante occupazioni più importanti che non fermarsi a leggere gli omaggi di un uomo che frequenta qui soltanto contadini, che non oso intromettermi, scrivendovi, se non quando ho motivo di importunarvi. Quello che si presenta ora vi dà modo di esercitare la vostra carità verso la persona di un povero contadino del mio vicinato, che ha avuto la sventura di ucciderne un altro. I suoi familiari hanno intenzione di rivolgersi alla clemenza di sua Altezza per tentare di ottenere la grazia, e han voluto anche che ve ne scrivessi, per supplicarvi di voler assecondare la loro richiesta con una buona parola, nel caso si presenti l'occasione. Quanto a me, che non cerco nulla quanto la sicurezza e la quiete, sono ben felice di trovarmi in un paese dove i crimini siano puniti con rigore, perché l'impunità dà ai malvagi troppa licenza; ma poiché i movimenti delle nostre passioni non sono sempre tutti in nostro potere, capita a volte che gli uomini migliori commettano crimini gravissimi, e in questo caso l'esercizio della grazia è più utile di quello delle leggi: è meglio infatti che un uomo dabbene sia salvato, che

non che mille malvagi siano puniti; perdonare è così l'azione più gloriosa e più augusta che i Principi possano compiere. Il contadino per il quale vi rivolgo preghiera ha qui la reputazione di non essere per niente attaccabrighe, e di non aver mai fatto male ad alcuno, prima di questa disgrazia. Tutto ciò che al più si può dire a suo sfavore, è che sua madre era sposata con la vittima; ma se aggiungiamo che il marito esagerava nel picchiarla, durante i molti anni nel corso dei quali aveva vissuto con lei, finché lei non se ne era una buona volta separata, e che quindi non lo considerava più suo marito ma il suo persecutore e il suo nemico, il quale poi, per vendicarsi della separazione, la minacciava di uccidere i suoi figli (e questi è uno di loro); se si aggiunge tutto ciò si troverà che anche questa circostanza serve a giustificarlo, e di molto. E siccome voi sapete che ho l'abitudine di filosofare su tutto quel che si presenta, vi dirò che ho voluto cercare la causa che ha potuto portare questo pover'uomo a commettere un'azione dalla quale era lontanissimo per carattere, e ho saputo che al tempo in cui gli capitò la disgrazia era terribilmente afflitto per la malattia di un suo figlio di cui attendeva la morte da un momento all'altro, e che, mentre era con lui, qualcuno lo venne a chiamare in soccorso del cognato, aggredito dal loro comune nemico. Per questo, non trovo affatto strano che in tale circostanza non fosse padrone di sé: quando infatti si prova una grande afflizione, e si è condotti alla disperazione dalla tristezza, è certo che, se d'improvviso ne sorge il motivo, ci si lascia trasportare dalla collera ben più di quanto non lo si sarebbe in un altro momento. E di solito sono gli uomini migliori che, vedendo da un lato la morte di un figlio e dall'altro il pericolo per un fratello, ne sono più violentemente scossi. È per questo che gli sbagli commessi così, senza alcuna malizia premeditata, sono, mi sembra, i più scusabili. Fu anche perdonato da tutti i più stretti parenti della vittima, il giorno stesso in cui si erano riuniti per la sepoltura. E per di più i Giudici del posto l'hanno assolto, rendendogli però il favore con un eccesso di precipitazione, il che ha obbligato il Magistrato ad appellarsi contro la loro sentenza, sicché ora non osa presentarsi di nuovo davanti alla Giustizia, la quale deve seguire il rigore delle leggi senza aver riguardi per nessuno: ma egli vi supplica perché l'innocenza della sua vita passata gli faccia ottenere la grazia da sua Altezza. So bene che è molto utile lasciare qualche

volta che facciano da esempio, ma mi sembra che il caso presente non sia adatto a ciò, perché, a parte il fatto che, non essendoci il criminale, tutto ciò che gli si può fare non è che impedirgli di far ritorno nel paese, e così punire sua moglie e i suoi figli più che lui, ma io so che in queste Province c'è una gran quantità d'altri contadini che han commesso assassini meno giustificabili e la cui vita è meno innocente, i quali continuano a risiedere qui, senza aver ricevuto alcun perdono da sua Altezza (la vittima era tra questi), il che mi fa credere che se si cominciasse dal mio vicino a dare l'esempio, quelli che sono più abituati di lui a tirar fuori il coltello direbbero che solo gli innocenti e gli idioti cadono nelle mani della Giustizia, e si confermerebbero nella loro condotta licenziosa. Infine, se potrete contribuire un poco a far sì che questo pover'uomo possa far ritorno dai suoi figli, posso dire che compirete una buona azione, e questa sarà un ulteriore motivo di riconoscenza, ecc.²

1. AT, X, 617 avanza dubbi sulla prima indicazione del destinatario: è possibile si tratti di Huygens come di Alphonse Pollot, o di Johan van Foreest, nipote di quel Nanning van Foreest che, insieme ad altri due membri, sedeva nella *Revenement* chiamata a decidere su un ricorso di Aechte Jacobsz, moglie del contadino Meeus Jacobsz, avverso la confisca dei beni del marito, per il quale D. aveva intercesso con questa lettera. Quanto alla data, Roth (in AT, IV, 782) proponeva l'inizio del 1646.

2. Il contadino fu graziato. Più tardi, D. si rivolse nuovamente: a J. van Foreest, 5/1/1647, AT, X, 613, perché la Corte dei Conti revocasse il provvedimento di confisca dei beni di Meeus; ad Huygens, 27/12/1647, AT, V, 655, per intercedere per il pubblico ufficiale che "aveva voluto in forza della sua autorità concedere la grazia" al contadino, senza però osservare le debite forme di giustizia.

Descartes a Mersenne, [Egmond, 25 gennaio 1647] – AT, IV, 593

Mio Reverendo Padre,

[...] nella vostra lettera precedente mi dite che i Predicatori sono contrari alla mia Filosofia perché fa loro perdere le loro belle metafore sulla luce. Se però volessero pensarci su, potrebbero ricavarne di più belle dai miei Principi, poiché, mentre gli effetti da cui sono tratte rimangono gli stessi, è solo il modo di spiegarli che è diverso, e penso che il mio sia più intellegibile e più facile. Ad esempio, per spiegare le qualità dei corpi gloriosi, possono dire che

sono simili a quelle della luce, e cercare di far ben concepire quali sono queste qualità e come si trovano in essa, senza dire per questo che i raggi sono corpi, perché sarebbe dire una falsità, e senza voler dare ad intendere che i corpi gloriosi hanno le qualità che si attribuiscono loro grazie alla sola forza della Natura, perché sarebbe altrettanto falso. Basta però che i raggi siano corporei, cioè che siano proprietà di qualche corpo, perché sia convincente che qualità simili possano essere poste, per miracolo, nei corpi dei Beati. Mi hanno detto che a Leida c'è un Ministro, il suo nome è Hay[danus]¹, che è considerato il più eloquente del paese ed è nella sua professione la persona più a modo che io conosca, il quale si serve spesso della mia Filosofia dalla cattedra, e ne ricava metafore e spiegazioni che sono accolte molto bene; ciò perché l'ha ben studiata, cosa che forse non hanno fatto quelli che si lamentano che son loro tolte le loro vecchie metafore, mentre dovrebbero rallegrarsi perché [la mia Filosofia] ne fornirà loro di nuove [...].

1. Abraham (Heydanus) Van der Heyden (Frankenthal 1597 – 1678) pastore protestante, "il primo cartesiano di Leida" (P. DIBON, *Regards*, 619), professore di teologia a Leida dal 1648, conobbe e frequentò il filosofo. Fu protagonista di uno dei più celebri episodi di persecuzione del cartesianismo: il 4/5/1676 fu costretto ad abbandonare la sua cattedra, per aver violato (con le *Considerationes ad res quasdam nuper gestas in Academia Lugduno-Batava*, *Hambourg* 1678, ma la prima edizione a Leida, del 1676, è in fiammingo) l'editto del 16/1/1676 con il quale le autorità accademiche di Leida avevano interdetto l'insegnamento della filosofia cartesiana.

Descartes ai Curatori dell'Università di Leida¹, Egmond, 4 maggio 1647 – AT, V, 1

Ai Nobilissimi e Stimatissimi Signori, Illustri Curatori dell'Università di Leida.

Nobilissimi e Stimatissimi Signori,

Se fosse solo mio interesse che veniate a conoscenza di quel che sto per scrivere, userei minore libertà nel rivolgermi a voi con la presente lettera; ma poiché credo riguardi anche la reputazione e l'onore dell'Università di cui avete la responsabilità, ho fiducia che vi sarà gradita.

Fino a poco tempo fa, quando mi si diceva che a Leida erano state presentate delle Tesi di Teologia in cui venivano contestati alcuni punti dei miei scritti, ed io stesso venivo espressamente nominato, me ne rallegravo: ritenevo infatti che in questo modo mi si invitasse ad una rispettabile gara di ingegni, e benché in precedenza non avessi sentito dir nulla della dottrina di chi sosteneva queste Tesi, poiché tuttavia mi si diceva che fosse il primo Professore della più importante Università di queste Province² credevo che probabilmente non sarebbe stato un indegno avversario. Quando però ho visto le Tesi, confesso che sono rimasto indignato e addolorato: indignato perché non vi veniva confutata alcuna mia opinione, ma si accusava direttamente me di un crimine odiosissimo, che le leggi puniscono con la massima severità, la bestemmia; addolorato poi, perché pensando fosse mio dovere respingere con un pubblico scritto una ingiuria così grave, e così pubblicamente scagliatami contro, non vedevo come potessi farlo incolpando dinanzi a tutti il primo Teologo [dell'Università] di una calunnia così sfacciata e ingiustificabile, senza che un gran disonore ricadesse in tal modo sulla vostra Università, il cui prestigio, per quanto mi è possibile, vorrei risparmiare, e in cui sono Professori molti uomini esimi, che considero miei carissimi amici³. Per questo, al fine di seguire le vie più concilianti, non voglio intraprendere nulla del genere senza prima avere esposto a voi tutta la cosa, e aver tentato di ottenere dalla vostra prudenza e umanità che vi adoperiate perché abbia adeguata soddisfazione per le ingiurie di cui vi dirò, e che provvediate acché non ne spuntino daccapo di nuove, o almeno consideriate, nel caso sia costretto in seguito a prendere altre vie per tutelare la mia onorabilità, quanto ciò sia giusto e corretto.

Resomi conto che mi era stata rivolta una gravissima ingiuria da uomini cui mai, neppure in sogno, avevo recato danno, ho pensato che forse le radici del male erano altrove. A chi chiedeva notizie di tutto quel che era stato fatto contro di me presso la vostra Università è stato detto che erano forse trascorsi tre mesi da quando il Reggente del vostro Collegio di Teologia⁴ aveva cominciato a istruire, sotto il titolo di Raccolte Teologiche, dispute *sulla conoscenza di Dio, e su Dio in quanto ente per se*⁵, in cui contesta apertamente le mie Meditazioni, e che nel corso stesso delle dispute, abbandonata e gettata dietro le spalle la Bibbia, si era impegnato soltanto a sban-

dierare le contraddizioni della Metafisica Cartesiana, e ciò con non poca furia. Vi è stato in verità chi ha fatto presente al Presidente [della seduta] il *metabainein eis allo ghenos*, perché si prendeva a trattare di Filosofia sotto il titolo di dispute Teologiche. Ma questo è il meno: altri infatti han mostrato che egli non sciupava semplicemente, ma violentava la purezza delle mie Meditazioni allorché, non comprendendo il nesso delle ragioni, argomentava con foga contro alcuni periodi e alcune conclusioni (*Disp. 21, Th. 2*). Alla fine qualcuno ha messo a nudo la sua ignoranza e la sua mala fede, nel punto in cui ha citato, nella *Th. 13, Disp. 23*, dalle mie Meditazioni, p. 55, parole che non si trovano lì e il cui senso è tutt'altro: quando infatti ha scovato del Pelagianesimo nelle parole della pag. cit.: *Sola est voluntas sive arbitrij libertas, quam tantam in me experior ut nullius maioris ideam apprehendam*⁶ - [che ha] intese a questo modo, che se non afferro l'idea di nessuna cosa più grande, neppure l'idea di Dio sarà dunque più grande dell'idea della mia libertà, e di conseguenza il mio libero arbitrio sarà più grande di Dio - gli è stato gentilmente chiesto dall'opponente di leggere le cose che erano scritte prima e dopo, e di riferire, secondo le regole della grammatica, l'aggettivo *nullius maioris* al suo sostantivo, che ha riconosciuto non esser *rei*, ma *facultatis* o *libertatis*: col che l'opponente ha dimostrato che in questo punto egli adduceva i suoi argomenti per mancanza di scienza o, ed è peggio, di carità. A quel che si dice, cose del genere sono accadute nel corso di quattro dispute, le cui Tesi allego a questa lettera affinché vediate con tutta evidenza, se vorrete degnarvi di esaminarle e se per caso vorrete leggere un giorno anche le mie Meditazioni, quanto siano vere le cose che sono state osservate dagli stessi studenti sul conto del Reggente, e che gli sono state rimproverate pubblicamente nel corso delle dispute.

Ma se avrò modo di aggiungere mie note alle Tesi già edite, con facilità dimostrerò più diffusamente molte altre cose: si vedrà fra l'altro quanto egli sia stato sempre in male fede, e quanto superficiale nell'interpretare le mie parole. Sembra però che sia voluto arrivare poco alla volta a calunniarmi; nei primi tre libretti contenenti le Tesi, infatti, non ha fatto espressamente il mio nome: nel primo ha tentato soltanto di dimostrare che mi contraddico, nel secondo che ho reso falsa testimonianza, nel terzo che sono peggio che Pelagiano, e finalmente nel quarto ha fatto il mio nome.

Dopo che nel Collegio si sono poste simili premesse, è seguita, nella stessa Università, la più terribile di tutte le calunnie: sono state infatti pubblicate altre Tesi, che dovevano esser difese sotto la presidenza del primo Teologo [dell'Università], in cui sono contenute, a difesa del settimo Corollario del rispondente, queste parole: *Internum S. Spiritum testimonium de certitudine salutis ad tempus negare sub quocumque praetexta non licet; multo minus ipsum Spiritum Sanctum (seu ipsum Deum, ut male Cartesius) pro impostore ac deceptore habere seu fingere, quod plane blasphemum est*¹.

Le tesi sono state preparate per il 27 marzo, ma ho saputo che la loro discussione è stata rinviata al 6, e a chi ha chiesto il motivo della cosa è stato detto che il Signor Heereboord², Professore di Filosofia e Collega di colui che aveva già discusso contro di me quattro volte nella direzione del Collegio Teologico, avendo visto per puro caso il Corollario, ha anzitutto ammonito il rispondente perché si guardasse dal difenderlo, visto che avrebbe potuto essere da me chiamato in giudizio, e gli ha poi mostrato i punti delle mie Meditazioni in cui affermo a chiarissime lettere esattamente il contrario di quel che a torto mi si attribuisce; e contemporaneamente ha biasimato (così come doveva, visto infatti che siede nello stesso Collegio, ed è corresponsabile della sua direzione) il fatto che contro la mia intenzione e la mia conclusione si attribuisse falsamente a me, che sono Cristiano, un proponimento assolutamente opposto. Ma a ciò quegli ha risposto che non aveva visto nè considerato per l'innanzi tali cose, che ringraziava però dell'avviso, che avrebbe fatto in modo che il Corollario non fosse difeso; [e infine], che gli autori erano stati il Reggente del Collegio e il Presidente della Seduta.

Mi è stato detto anche che poco dopo il Sig. Heereboord si è rivolto al Presidente della seduta per parlare con lui della cosa; e quando il Presidente ha detto, tra le altre cose, che aveva sostenuto la [proposizione] maggiore del Corollario, *nempe eum esse blasphemum, qui Deum pro deceptore habet*³, e non la minore, *ut male Cartesius*⁴, e ha dichiarato apertamente di non aver mai letto le mie Meditazioni, il Sig. Heereboord ha ribattuto (o almeno così mi è stato detto: potete chiedere a lui stesso se ciò sia vero) che faceva invece propria tanto la minore quanto la maggiore, visto che la minore è presentata a chiare lettere, e benché dicesse che il Corollario

è del rispondente e non del Presidente, tuttavia [nella sua posizione] avallava i Corollari non meno che le Tesi, e inoltre il rispondente gli aveva riferito che il Corollario era stato proposto su istigazione del Presidente. Alla fine, dopo vari Colloqui, il Presidente ha chiesto al Sig. Heereboord di dire al rispondente di cancellare il Corollario, visto che le Tesi non erano ancora state distribuite, perché non aveva intenzione di difenderlo.

Ciononostante però, pochi giorni dopo, mutata di nuovo opinione, ha difeso le Tesi insieme con il Corollario, e in tutta quella disputa di null'altro si è trattato se non della minore del Corollario, *nempe an Cartesius esset blasphemum*⁵, e se spettasse ad un tribunale così presieduto di discuterne. Quando poi il Rispondente, agitando da attore le braccia, ha preso ad inveire contro di me e le mie Meditazioni, e il Presidente a dire gridando forte che la mia Metafisica è orrenda, empia e blasfema, per primi due giovani molto competenti con proprie argomentazioni, e in un secondo momento anche il Sig. Heereboord (cui devo davvero la più viva gratitudine per quanto fatto) hanno assunto le difese della verità e della [mia] innocenza con un ammonimento dal tono serio e grave.

Benché abbia avuto egregi difensori, e benché la mia causa si sia già dimostrata di per sé evidente, mi chiedo però se sia stato giusto che io, assente [alle dispute], mai prima messo sull'avviso, e del tutto ignaro di quel che accadeva, fossi condotto in questo modo dinanzi al tribunale inquisitorio del vostro primo Teologo, in modo da far credere che mi ero macchiato del crimine più esecrabile, e da condannarmi con grandissimo clamore come orrendo, empio e blasfemo. Forse si addurrà come scusa la libertà delle Università, e il fatto che in esse ciascuno dia in autonomia il proprio giudizio non sulle persone, ma soltanto sulle opinioni, senza voler offendere nessuno, o pretendere che le cose che si dicono siano prese per decreti emessi da legittimi giudici. In un'altra regione, e nel caso di una calunnia meno evidente, meno scellerata, e non preparata proprio al fine di spegnere la libertà delle Università, una simile scusa potrebbe trovare facilmente spazio; ma una calunnia così evidente, così premeditata, così atroce, è inaccettabile ovunque; in queste Province, poi, non può esserlo neppure la più piccola calunnia, che venga da questo genere di uomini.

Ma affinché questa calunnia risalti in tutta la sua enormità, aggiungerò qui che mi è stato riferito che quando, nel corso della disputa, l'opponente ha chiesto al Presidente e al rispondente in base a qual luogo dei miei scritti potessero provare che io considerassi Dio ingannatore, il primo luogo che hanno citato (e al quale si riferiscono tutti gli altri argomenti che hanno aggiunto a difesa della loro tesi) è stato il seguente (Med., p. 13): *Supponam igitur non optimum Deum fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse ut me falleret*¹², ecc. E quando l'opponente ha mostrato che in quel luogo io avevo distinto espressamente *optimum Deum fontem veritatis, et malignum genium*¹³, e negato che io volessi, o anche solo potessi (avevo aggiunto infatti che Dio è fonte di verità, per mostrare che questo suo attributo è incompatibile con l'inganno) non dirò considerare (perché la cosa era lì assolutamente fuori questione), ma neppure supporre che il Dio perfetto sia ingannatore, e negato anche che una tale supposizione avesse trasformato Dio in un genio maligno; essi han risposto che io chiamavo l'ingannatore *summe potentem* e tale non poteva essere nessun altro se non il vero Dio. Di fronte ad una simile risposta potrei esclamare che in questo modo essi considerano vero Dio, o veri dèi, tutti i demoni, tutti gli idoli, tutti gli dèi dei Gentili, perché non ve n'è nessuno nella cui descrizione non sia contenuto qualche attributo che convenga in verità al solo Dio. Potrei aggiungere anche, a buon diritto, che questo si è *orrendo, empio, blasfemo*, soprattutto perché non lo si suppone soltanto, ma lo si afferma, e si fornisce un pessimo esempio dinanzi ad un pubblico uditorio formato da giovani, e ciò senza dubbio per metter su una calunnia. Dirò però soltanto che, sapendo che *il bene si trova in una causa senza imperfezioni, il male viene invece da qualche deficienza* e richiedendo il punto in questione che supponessi un ingannatore potentissimo, col distinguere in quel punto tra il Dio buono e il genio maligno ho mostrato che se per impossibile un tale ingannatore potentissimo esistesse, costui non sarebbe tuttavia il Dio buono, poiché vi sarebbe in esso l'imperfezione che l'ingannare comporta, ma si dovrebbe considerare soltanto come un genio maligno. Non si può dire neppure, per impugnare la supposizione di cui li mi servo, che *non si deve fare del male perché accada il bene*; infatti una

simile supposizione non ha in sé alcuna malizia né bontà morale, se non in ragione del fine al quale si riferisce, perché è un'azione dell'intelletto, non della volontà, e per di più lascia intendere che non è questione né di credere né di essere creduti. Il mio fine inoltre era ottimo, poiché non mi sono servito di questa supposizione se non per meglio distruggere lo Scetticismo e l'Ateismo, e provare che Dio non è ingannatore, e stabilire ciò stesso come fondamento di ogni umana certezza; al punto che oserei gloriarmi che di nessun uomo più che di me si può immaginare meno giustamente e con meno fondatezza che consideri Dio ingannatore, poiché nessuno prima di me (o perlomeno nessuno di cui possediamo gli scritti) ha dimostrato così espressamente, così seriamente e scrupolosamente che il vero Dio non è ingannatore.

E certo mi stupirei di un tal genere di calunnia, così impudente, e penserei che mai se ne son viste di simili, se non ne avessi un esempio recentissimo con altri della stessa farina che mi hanno accusato di Ateismo, non provando l'accusa con altro argomento se non con quanto avevo scritto contro gli Atei. E quando considero che vi sono molte altre cose nei miei scritti che avrebbero potute essere criticate con più ragione, o in riferimento alle quali la calunnia sarebbe apparsa meno grave, e mi chiedo le ragioni per le quali siano state scelte proprio queste, posso trovarne due soltanto: la prima è che in questo modo mi hanno accusato dei due crimini più gravi, quelli che la legge punisce col massimo della pena: la bestemmia e l'Ateismo; l'altra, che sembra vogliano mostrare di non preoccuparsi che siano verosimili le cose che affermano, poiché non ripongono alcuna speranza nelle loro ragioni, ma confidano che la spunteranno grazie al solo rumore che faranno, all'autorità, all'arroganza, ai pregiudizi. La loro intenzione è quella di spaventare gli altri con l'asprezza delle loro accuse, così da sopprimere completamente la libertà di pensiero e quella delle Università; in verità, infatti, se il diritto, se l'equità, se le evidenze della ragione non servono a nulla contro le grida infondate di questi uomini, che bisogno avrebbero le Università di coltivare il lume naturale dell'ingegno? Cosa rimane allora, se non che, abbandonato ogni raziocinio, rinunciato cioè alla stessa umanità, ad occhi chiusi abbracciamo qualunque cosa costoro vorranno dettare, e compiaciamo senza alcuna vergogna le loro sfrenate passioni?

Ora comunque non è necessario che provi come sia soprattutto in queste Province che un simile genere di maldicenze [diffuse] attraverso le dispute e le Tesi sia quanto mai pericoloso: conoscete meglio di me queste cose. Non posso però omettere il motivo per cui a me più che a chiunque altro non convenga tacere, allorché vengo in tal modo messo alle strette. È infatti pronto ad accusarmi G. Voëtius, il primo Teologo dell'altra Università (cosa che non vorrei fosse detta a disdoro dell'Ordine; altri infatti ne ho conosciuti di Teologi dotti, probi, onesti, moderati); ma mi è così nemico che a Groninga Schoock ha dichiarato, in legittimo giudizio, di essere stato sollecitato da lui e da Dematius perché rendesse una falsa testimonianza, della quale Voëtius potesse servirsi in un altro giudizio contro di me¹⁴. E in quella sede ha provato con ogni evidenza la cosa, adducendo diversi atti scritti da Voëtius e Dematius, la maggior parte dei quali è riportata dietro autorizzazione degli stessi giudici nel *Bonae fidei sacro*¹⁵, sicché non ho più dubbi che chi ha cercato [di procurarsi] con tanta sollecitudine false testimonianze con le quali tentare di distruggermi, sarà pronto ad impadronirsi con la più grande avidità, se non le confuterò prontamente, di siffatti atti pubblici di Dispute e Tesi in cui son detto più che Pelagiano e blasfemo. Non c'è da avere dubbi neppure sul fatto che, per accrescere l'autorità di simili testimonianze, darà grande rilievo al fatto che chi mi ha giudicato blasfemo è il primo Teologo della vostra Università, e l'altro, che mi ha chiamato più che Pelagiano, è il Reggente del vostro Collegio di Teologia ed è anche stato uno dei delegati alla traduzione della Bibbia; dirà quindi che nessuno può dubitare che non abbia interpretato molto fedelmente e con grande perizia le mie parole, o ritenere che sia maldicente colui alla cui responsabilità sono affidati tutti i giovani che sono da voi educati nella speranza che diventino [bravi] oratori, e foggino queste Province, non solo con l'erudizione, ma anche e particolarmente con la carità, l'integrità e le altre loro virtù.

Nel frattempo i miei scritti sono nelle mani di tutti, e se anche tacesi, o fossi sopraffatto, l'equità delle mie ragioni sarà in ogni tempo conosciuta in molte regioni della terra anche solo grazie ad essi; sta a voi stimare se ciò avverrà a lode della vostra Università. Ma con tutte le mie forze vi chiedo, e per quanto posso vi scongiuro appassionatamente che, nel prendervi cura di essa, vi curiate an-

che che riceva soddisfazione dai due membri della vostra Università, il Reggente del Collegio e il primo Professore di Teologia, così che non debba daccapo temere che i miei nemici possano servirsi a mio danno delle loro calunnie. Così facendo, mi renderete un grandissimo favore, Nobilissimi e Stimatissimi Signori, il vostro ossequiosissimo Descartes

Post-Scriptum¹⁶

Nobilissimi e Stimatissimi Signori,

Permettetemi, vi prego, di domandarvi qui in termini ancor più espliciti di non rimettere la mia causa al giudizio dei vostri Teologi: innanzitutto, perché io, vivendo in questo paese con la speranza di poter godere della libertà di religione, non devo soggiacere ai loro abrutiti; poi, perché nei miei scritti non c'è la sia pur minima parola che riguardi le controversie religiose; infine, perché non si tratta di blasfemia, o di Pelagianesimo o di una qualunque altra materia di dottrina, bensì [di sapere] se non siano state [pronunciate] calunnie atroci e assolutamente ingiustificabili: la prima, che il vostro primo Professore di Teologia affermi che io considero Dio impostore e ingannatore, quando al contrario in tutti i miei scritti nego, più esplicitamente di quanto sia stato mai fatto da alcuno, che Dio sia ingannatore, ed anche solo che lo si possa immaginare tale; la seconda, che il Reggente del vostro Collegio Teologico si inventi nella sua Disputa 23, Tesi 13, d'aver io scritto nelle mie Meditazioni, a p. 55, che noi abbiamo un'idea del nostro libero arbitrio, in senso formale e assoluto, più grande dell'immagine di Dio, un'empia assurdità della quale non c'è la sia pur minima traccia nella pagina citata, né in alcun altro luogo dei miei scritti. Queste sono soltanto questioni di fatto, le sole che siano in causa; e queste torno a chiedervi nuovamente che vi degniate di esaminare, e che vi preoccupiate di dare soddisfazione, per ingiurie tanto gravi, Nobilissimi e Stimatissimi Signori, al vostro ossequiosissimo Descartes.

1. L'Università di Leida era stata messa a rumore, nel corso del 1646, dalla discussione di una tesi di P. Biman sul dubbio come fondamento della certezza filosofica (18/9/1646). Jacobus (Trigland) Triglandius (1583-1654), primo professore di teologia a Leida, acceso controversista, annunciò la discussione di tesi *de blasphemia Cartesii*; prevista per il 27/3/1647, la discussione ebbe luogo il 6 aprile. Dalla sua parte, Triglandius aveva Ja-

cobus Revius (Jacobs de *Reves* o de *Rives*, Deventer 1586 – Leida 1658), reggente del Collegio Teologico di Leida, che nella seduta del 6 aprile mosse contro D. l'accusa di pelagianesimo. Con la presente lettera, D. si rivolse ai Curatori per ottenere soddisfazione. Il 20 maggio i Curatori si limitarono a proibire che nelle discussioni pubbliche si facesse il nome del filosofo.

Revius tornò in seguito alla carica e fece sostenere tesi dichiaratamente anti-cartesiane il 23/12/1647. Contro di esse D. non intervenne, ma prese le sue difese Adrien Heereboord: una lunga epistola ai Curatori – la cui pubblicazione fu in un primo momento vietata – apparve nel 1650 dopo la morte di D. La risposta di Revius non si fece attendere: in corso d'anno apparve a Leida la *Statera Philosophiae Cartesianae*, espressamente rivolta contro la lettera di Heereboord. Revius fu anche autore della *Methodi cartesianae [...] consideratio theologica*, Lugduni Batavorum 1648. Contro Revius, sarà Clauberg a scrivere un'articolata *Defensio cartesiana*, Amstelodami 1652.

2. Triglandius.

3. Era vicino a D., oltre a F. Schooten, J. Golius, J. de Raei, anche Adrien Heereboord (cf. *supra*, n. 8).

4. Revius.

5. Questi testi non sono stati ritrovati (cf. AT, V, 4).

6. *Med. IV*, AT, VII, 57; *Loj*, I, 703: "Non v'è che la volontà o libero arbitrio che riconosca in me così grande da non pervenire a cogliere l'idea di alcun'altra [facoltà] maggiore".

7. Non è lecito, sotto nessun pretesto, negare per un certo tempo la testimonianza interiore dello Spirito Santo sulla certezza della salvezza; ancor meno è lecito ritenere o fingere che lo Spirito Santo (o Dio stesso, come male ha fatto Descartes) sia impostore o ingannatore, perché ciò è assolutamente blasfemo.

8. Adrien Heereboord (Leida 1614 – 1661) professore di filosofia all'Università di Leida dal 1641, già in quell'anno dovette appellarsi ai Curatori dell'Università per difendere la libertà del proprio insegnamento. Per controbilanciare il suo cartesianesimo, a partire dal 1644 l'Università gli affiancherà un aristotelico tradizionalista, lo scozzese Adam Stuart, da cui lo dividerà una profonda rivalità. Heereboord raccolse nei *Meletemata philosophica maximam partem metaphysica*, apparsi nel 1654, il frutto dei corsi e delle dispute (l'edizione più ricca è però quella postuma, Amstelodami 1665). Il suo discorso più celebre è il *De libertate philosophandi*, pronunciato il 17/1/1647. Cf. pure *Introduzione*, pp. 69 e ss.

9. Che cioè è blasfemo chi ritiene Dio ingannatore.

10. Come male ha fatto Descartes.

11. Se cioè Descartes fosse blasfemo.

12. *Med. I*, AT, VII, 22; *Loj*, I, 670: "Supportò dunque che vi sia non un Dio ottimo, ma un qualche genio maligno e nel contempo sommamente potente ed astuto, che abbia posto tutta la sua operosità nell'ingannarmi".

13. L'ottimo Dio fonte di verità e il genio maligno.

14. Cf. *supra*, p. 355 e ss.

15. Il libro, pubblicato a Groninga nel 1646 da Samuel Desmarets, costituiva una risposta allo scritto *Pietas in parentem* di Paul Voëtius, figlio del teologo Voëtius, intervenuto in difesa del padre. In esso, Desmarets riportava tutti gli atti salienti relativi alla disputa tra D. e Voëtius (*supra*, p. 362, n. 5).

16. Questo testo, dapprima presentato in AT, V, 22-23, come autonomo, è in realtà un post-scriptum alla lettera ai Curatori, come ha mostrato G. Cohen, e come si legge in AM, VII, 305.

Descartes a Servien¹, Egmond, 12 maggio 1647 – AT, V, 24

Dopo che in più di una tesi due Teologi di Leida² mi hanno calunniato, accusandomi di aver messo nei miei scritti empietà e bestemmie, sono stato avvertito che, nonostante la puerile falsità delle loro accuse, non dovevo trascurarle, perché era loro intenzione servirsi dell'autorità di queste tesi per trascinarci dinanzi all'Inquisizione, e farmi condannare come bestemmiatore in uno dei loro Sinodi. Del che ho scritto ai Signori Curatori, per chiedere loro riparazione per le ingiurie che ho subito dalle tesi. Ma prevedo che ciò non basterà, perché non si imbarcheranno nell'impresa di condannare due Teologi Reggenti, se non vi saranno spinti da un'istanza più potente. Temo d'altronde che potranno rinviare la causa dinanzi alla loro Facoltà di Teologia, e cioè che investano del giudizio proprio le persone di cui mi lamento.

Per questo sono costretto a pregarvi di intercedere per me presso il Sig. Principe d'Orange³, perché voglia ordinare, in qualità di capo dell'Università di Leida⁴, così come dell'esercito di questo Paese, che i Signori Curatori mi facciano avere riparazione per il passato, e impediscano per l'avvenire che i loro Teologi prendano a ergersi a miei giudici. Sono infatti sicuro che non approveranno che dopo tutto il sangue versato dai Francesi per aiutarli a cacciare via di qui l'Inquisizione spagnola, un Francese che in passato ha anche impugnato le armi per la stessa causa, sia oggi sottoposto all'Inquisizione dei Ministri d'Olanda.

D'altra parte, quand'anche avessi torto, avrei [comunque] il diritto di domandare giudici diversi da loro; è vero che essi potrebbero anche avere il diritto di dire che condannano soltanto le mie

opinioni, ma io sostengo che non hanno al presente alcun diritto di esaminare quanto ho scritto nelle loro Assemblee ecclesiastiche, ossia nelle Facoltà di Teologia, nei Concistori, nelle Classi e nei Sinodi. La mia ragione si fonda su ciò, che non v'è mio scritto in cui sia possibile trovare nulla che tocchi le controversie di Religione che sussistono tra loro e noi. E per quel che riguarda la Religione Cristiana in generale – come ad esempio l'esistenza di Dio, di cui mi sono occupato –, la libertà di cui ci sono debitori in questo paese, visto che il [nostro] Re ne dà loro una simile in Francia, li obbliga a lasciare il giudizio in merito ai Superiori della nostra Chiesa. Il mio libro contro il quale essi si scagliano è indirizzato ai Signori Dottori della Facoltà di Teologia di Parigi, ed è stato più di un anno manoscritto tra le loro mani per essere esaminato prima che lo facessi stampare. Dimodoché non può essere sospettato di contenere nulla contro la Religione Cristiana in generale, né contro i costumi: di conseguenza, non deve, sotto questo pretesto, essere sottoposto al giudizio dei Teologi di questo paese.

1. Abel Servien (Grenoble 1593 – Meudon 1659), diplomatico francese, ricoprì numerosi e alti incarichi. Quando D. scrisse questa lettera, Servien, che aveva conosciuto il filosofo nel 1644 ricevendo poi in omaggio i *PP*, era in missione in Olanda, in assenza dell'ambasciatore La Thuillierie.

2. Revisus e Triglandius: sopra, p. 419, n. 1.

3. Il Principe Guglielmo, succeduto al padre Frédéric-Henri, morto il 14/3/1647.

4. Ne nominava infatti il rettore, su proposta del corpo docente.

Descartes a [Silhon?, marzo o aprile 1648] – AT, V, 133

Signore,

benché abbia vivissima coscienza dei benefici che ho ricevuto grazie alla vostra intercessione, sia mentre ero a Parigi che in seguito, come ho saputo dal Signor de Martigny, il quale mi ha riferito che senza il vostro intervento non avrebbe potuto far nulla per il rilascio del Brevetto di pensione che mi ha inviato, tuttavia non ve ne farò qui grandi ringraziamenti¹. Solo chi intenda essere ingrato si serve di questa moneta, per ripagare soltanto a parole i veri e reali benefici che ha ricevuto. Ma in tutta umiltà vi supplico di permettere che vi dica che non mi è possibile dubitare che d'ora in avanti non nutriate ogni be-

nevolenza verso di me, non già per meriti che pretenda di avere, ma perché mi avete già reso più benefici voi della maggior parte dei parenti ed amici che abbia mai avuto; sicché potete a buon diritto considerarmi come una vostra creatura. Esaminando tutte le cause dell'amicizia, non ne trovo alcuna che sia più potente e più stringente di questa. Mi prendo la libertà di scrivervi queste cose perché non possiate dubitare, conoscendo questa mia riflessione, dello specialissimo zelo che ripongo nel servirvi. A ciò aggiungerò soltanto una parola ancora, e cioè che la Filosofia che io coltivo non è così barbara né così feroce da rigettare l'uso delle passioni; al contrario, è solo in quest'uso che ripongo tutta la dolcezza e la felicità di questa vita². E benché vi siano molte passioni i cui eccessi sono viziosi, ve ne sono tuttavia altre che stimo tanto migliori, quanto più sono eccessive: tra queste ultime metto la riconoscenza, che annovero anche tra le virtù. Per questo, non penserei di poter essere virtuoso, né felice, se non avessi un desiderio molto vivo di testimoniarmi di fatto, in tutte le occasioni, che non ne sono privo. E poiché al momento non mi offrite altro modo di darvene prova se non quello di rispondere a due vostre domande, farò il possibile per assolvere bene al mio compito, anche se una delle questioni che mi proponete riguarda una materia che è molto lontana dalle mie abituali speculazioni.

In primo luogo, dunque, vi dirò che ritengo vi sia una determinata quantità di moto in tutta la materia creata che non aumenta né diminuisce mai, sicché, quando un corpo fa muovere un altro, perde tanto movimento quanto gliene dà. Ad esempio, quando una pietra cade dall'alto verso terra, se non risale ma si arresta, io concepisco che ciò dipenda dal fatto che fa vibrare la terra, e le trasferisce così il suo moto. Ma se la terra che la pietra muove contiene mille volte più materia di questa, trasferendole il suo moto non le dà che la millesima parte della sua velocità. E poiché, se due corpi ineguali ricevono lo stesso moto, la stessa quantità di moto non dà la stessa velocità al più grande e al più piccolo, si può dire in questo senso che più un corpo contiene materia, più ha Inerzia Naturale. A ciò si può aggiungere che un corpo grande può trasferire il suo moto agli altri corpi più facilmente di un corpo piccolo, e che da essi può essere mosso meno facilmente. Sicché c'è una specie di inerzia che dipende dalla quantità di materia, e un'altra che dipende dall'estensione delle sue superfici.

Per quanto riguarda l'altra vostra questione, mi sembra che abbiate molto ben risposto voi stesso sulla qualità della conoscenza di Dio nello [stato di] beatitudine, distinguendola da quella che abbiamo ora in ciò, che allora sarà intuitiva. Se poi il termine non vi soddisfa, o credete che questa conoscenza intuitiva di Dio sia simile o differisca dalla nostra solo per il più o il meno di cose conosciute, e non nel modo di conoscere, è in questo che a mio avviso vi allontanate dalla retta via. La conoscenza intuitiva è una illuminazione della mente, per la quale essa vede nella luce di Dio le cose che a Dio piace di scoprirle grazie ad una impressione diretta della chiarezza divina sul nostro intelletto, che in ciò non è considerato come agente, ma solo come ricevente i raggi della Divinità. Ora, tutte le conoscenze che possiamo avere di Dio in questa vita, senza miracolo, discendono o dal ragionamento e dal progresso del nostro discorso che le deduce dai principi della Fede che è oscura, oppure vengono dalle idee e dalle nozioni naturali che sono in noi e che, per chiare che siano, non sono che grossolane e confuse su un così alto soggetto. Di modo che la conoscenza che abbiamo o acquistiamo per il cammino tenuto dalla nostra ragione risente innanzitutto delle tenebre dei principi da cui è tratta, e ha per di più l'incertezza che sperimentiamo in tutti i nostri ragionamenti.

Comparete ora queste due conoscenze, e vedete se vi sia qualcosa di simile tra questa percezione oscura e dubbia, che ci costa molta fatica e di cui non godiamo ancora che per qualche momento dopo che l'abbiamo acquistata, e una luce pura, costante, chiara, certa, che non comporta fatica, e sempre presente.

Orbene, come potete dubitare che la nostra mente, quando sarà staccata dal corpo, oppure quando il corpo glorificato non le sarà più d'ostacolo, possa ricevere simili illuminazioni e conoscenze dirette, visto che anche in questo corpo i sensi gliene procurano delle cose corporee e sensibili, e la nostra anima, grazie alla beneficenza del suo Creatore, ne ha già alcune, senza le quali la mente non sarebbe in grado di ragionare? Riconosco che sono un pò oscurate dalla mescolanza col corpo, ma almeno ci danno una conoscenza prima, gratuita, certa, che tocchiamo con la mente con fiducia maggiore di quella che accordiamo a quanto ci è riferito dai nostri occhi. Non ammetterete forse con me che siete meno sicuro della presenza degli oggetti che vedete che non della verità di questa

proposizione: *Penso, dunque sono?* Ora, questa conoscenza non è affatto opera del nostro ragionamento, e non è neppure una istruzione datavi dai vostri maestri: il vostro spirito la vede, la sente e la maneggia; e benché la vostra immaginazione, che si mischia inopportuna nei vostri pensieri, ne diminuisca la chiarezza volendola rivestire delle sue figure, essa è tuttavia per voi una prova della capacità delle nostre anime di ricevere da Dio una conoscenza intuitiva.

Mi sembra di capire che avete preso a dubitare a seguito della vostra opinione che la conoscenza intuitiva di Dio è quella nella quale si conosce Dio per mezzo di Dio stesso. E su questo fondamento avete costruito il seguente ragionamento: so che Dio è uno, perché so che è un Essere necessario; ora questa forma di conoscenza non si serve che di Dio stesso; dunque so che Dio è uno in base a Dio stesso, e di conseguenza so intuitivamente che Dio è uno.

Non penso ci sia bisogno di un lungo esame per demolire questo discorso. Vedete bene che conoscere Dio per se stesso, ossia per una illuminazione immediata della Divinità sulla nostra mente, così come si intende che accada nella conoscenza intuitiva, è ben altra cosa che servirsi di Dio stesso per compiere una induzione da un attributo all'altro; o, per parlare più convenientemente, servirsi della conoscenza naturale (e di conseguenza un poco oscura, almeno se comparata all'altra) di un attributo di Dio, per formarne un argomento con cui dimostrare un altro attributo di Dio. Ammettete dunque che in questa vita non vedete in Dio e grazie alla sua luce che è uno, ma lo concludete da una proposizione che avete fatto su di lui, e la traete con la forza dell'argomentazione, che è una macchina sovente difettosa. Vedete quel che potete su me, poiché mi fate superare i limiti del filosofare che mi sono assegnati, per dimostrarvi in tal modo quanto io sia,

1. Grazie agli uffici di Silhon (su cui *supra*, p. 183, n. 1), D. ricevette una pensione, di cui però non godette mai, perché lo scoppio dei disordini della Fronda portò alla sospensione delle erogazioni. Quanto a M. de Martigny, era Consigliere al Parlamento di Parigi. L'attribuzione della lettera è discussa in AT, V, 660.

2. Cf. parimenti a Brasset, 31/3/1649, AT, V, 332: "Signore, la Filosofia che io studio non mi insegna affatto a rigettare l'uso delle passioni".

Benché l'autore delle obiezioni che mi sono state consegnate ieri non abbia voluto render noto né il suo volto né il suo nome¹, tuttavia non gli è stato possibile nascondere la sua parte migliore, l'ingegno. E poiché riconosco che è assai perspicace e colto, non mi vergognerò di essere superato e di imparare da lui. Poiché però dichiara di essere animato non dal desiderio di polemica, ma solo dal desiderio di scoprire la verità, non risponderò qui che in poche parole, per riservarmi qualcosa per un colloquio: penso infatti che con quanti intendono far polemiche è certo più sicuro rispondere per iscritto; con quelli che invece cercano il vero, è più opportuno discutere a viva voce.

Io ammetto un duplice potere della memoria: sono convinto però che nella mente del bambino non vi sia mai stato alcun atto intellettuale puro, ma soltanto sensazioni confuse; e benché queste confuse sensazioni lascino nel cervello certe proprie tracce che vi rimangono per tutta la vita, esse non bastano tuttavia perché ci si accorga che le sensazioni che abbiamo da adulti sono simili a quelle che avemmo nel grembo materno, e perché così se ne abbia il ricordo. Ciò dipende infatti da una riflessione dell'intelletto, ossia dalla memoria intellettuale, che non ha avuto modo alcuno di esercitarsi mentre eravamo nel grembo materno. Nondimeno, pare necessario che la mente sia sempre pensiero in atto: il pensiero infatti costituisce la sua essenza, così come l'estensione costituisce l'essenza del corpo, e non è concepito come un attributo che può essere presente o assente, al modo in cui, ad esempio, si concepisce nel corpo la divisione delle parti o il movimento.

Quanto proposto riguardo alla durata e al tempo si fonda sull'opinione della scuola, da cui io dissento fortemente: che cioè la durata del movimento sia di natura diversa dalla durata delle cose che non sono in movimento, come ho spiegato nell'art. 57 della prima parte dei Principi². Quand'anche non esistesse alcun corpo, non si potrebbe dire tuttavia che la durata della mente umana sia tutta insieme nello stesso tempo, come si può dire della durata di Dio: abbiamo infatti manifestamente conoscenza della successione nei nostri pensieri, successione che non può essere ammessa nei pensieri divini; e intendiamo chiaramente che è possibile che io esi-

sta in questo momento in cui penso qualcosa, e non esista tuttavia nel momento immediatamente seguente, in cui potrei pensare qualche altra cosa, se per caso esistessi.

L'assioma *quel che può di più può anche di meno* mi sembra di per sé noto, quando riguarda cause prime e non limitate da altro; quando invece la causa è determinata in vista di qualche effetto, si dice solitamente che può di più se produce un altro effetto, che non se produce solo quello per il quale è determinata e disposta; in questo senso, l'uomo può di più se sposta la terra, che non se esercita [solo] l'intelligenza. È inoltre di più conservarsi che non darsi qualcuna delle perfezioni che percepiamo mancarci; e questo basta per l'efficacia dell'argomento³, benché sia forse meno che darsi ad un tempo l'onnipotenza e le altre perfezioni divine prese insieme.

Poiché neppure il Concilio Tridentino ha voluto spiegare in quale modo il corpo di Cristo sia nell'Eucarestia, e ha scritto che *vi si trova secondo un modo di esistere che a stento possiamo esprimere a parole*, avrei timore di peccare di temerarietà, se osassi stabilire qualcosa a questo proposito: preferirei peraltro esporre di persona le mie congetture, piuttosto che per iscritto.

Infine, quanto al vuoto, non ho quasi nulla da scrivere che non si trovi già da qualche parte nei miei *Principia Philosophiae*⁴: quel che viene chiamata qui concavità della botte, è a mio giudizio un corpo, che ha tre dimensioni: a torto viene riportata ai lati della botte, come se non fosse diversa da essi.

Ma queste cose possono essere più facilmente discusse in un colloquio, per il quale molto volentieri dichiara la sua disponibilità un amico devotissimo di tutti quelli che amano la buona fede e la verità.

1. Arnauld, che dal 1644 viveva in clandestinità per le reazioni scatenate dai gesuiti contro il suo libro *De la fréquente Communion*, inviò da Port-Royal des Champs una lettera anonima, articolata in questioni *de mente humana, de deo, de re quanta a locali extensione non distincta, de vacuo*. Quanto alla sorte di Arnauld, D. ne era stato subito informato e a Picot, 1/4/1644, AT, IV, 103, scriveva: "La disgrazia del sig. Arnauld mi tocca più delle mie. Lo metto infatti fra coloro che mi vogliono bene, e temo, per contro, che i suoi nemici siano, per la più parte, anche i miei. Tuttavia non so ancora cosa abbia dato loro [ai gesuiti] motivo di malcontento, e mi consolo per il fatto che i miei scritti non toccano né da presso né

da lungi la Teologia, e non credo che possano trovarvi alcun pretesto per biasimarmi".

2. AT, VIII-1, 126-127; Loj, II, 91-92.

3. Si tratta dell'argomento col quale il filosofo dimostra l'esistenza di Dio nella *Med. III*, AT, VII, 48-49; Loj, I, 694-695.

4. *PP.*, parte II, §§ XVI-XVIII, AT, VIII-1, 49-50; Loj, II, 112-114.

Descartes per [Arnauld], Parigi 29 luglio 1648 - AT, V, 219

Poco tempo fa mi sono state consegnate delle obiezioni che parevano provenire da un uomo che abita in questa città. Ho risposto molto brevemente¹ perché pensavo, nel caso avessi ommesso qualcosa, di poter comodamente ovviarvi nel corso di un colloquio privato. Ora però vengo a sapere che egli non è qui, e siccome con molta cortesia mi scrive di nuovo, non mi rincresce dargli risposta; poiché però egli cela il suo nome, farò a meno di ogni preambolo, per non commettere eventualmente qualche errore nell'intestazione.

1. Mi sembra verissimo dire che finché è unita al corpo, la mente non può allontanarsi dai sensi quando è colpita troppo fortemente dagli oggetti, sia esterni che interni. Aggiungo che non può allontanarsene neppure quando è legata ad un cervello troppo umido e molle, qual è nei bambini, o quando [il cervello] è in altro modo male ordinato, come nei letargici, negli apoplettici, nei frenetici, o anche com'è solitamente in tutti noi quando dormiamo di un sonno profondissimo: tutte le volte infatti in cui sogniamo qualcosa, di cui ci ricordiamo in seguito, dormiamo solo di un sonno leggero.

2. Per ricordarsi di qualcosa non è sufficiente che la cosa sia stata osservata dalla nostra mente nel passato, e che abbia lasciato nel cervello qualche traccia occorrendo la quale la stessa cosa si presenti un'altra volta al nostro pensiero; è richiesto in più che riconosciamo, quando la cosa si presenta la seconda volta, che ciò accade perché l'avevamo percepita nel passato; così spesso ai Poeti sovviene qualche verso, che non ricordano di aver mai letto da qualche parte, e che tuttavia non sarebbe loro venuto in mente, se non l'avessero letto altrove.

Onde è chiaro che perché si possa parlare di memoria non basta una qualunque traccia che sia stata lasciata da precedenti pensieri nel cervello, ma ne occorrono tali che la mente riconosca che non

sempre sono state in noi, ma che sono sopraggiunte una volta come nuove. Ma perché la mente possa riconoscere ciò, ritengo che abbia dovuto servirsi di una intellesione pura, quando le tracce si imprimevano la prima volta, per accorgersi che la cosa che allora osservava era nuova, ossia che non era mai stata osservata prima: non può esserci infatti nessuna traccia corporea di una tal novità. E così, dunque, se da qualche parte ho scritto che i pensieri dei bambini non lasciano alcuna traccia nel loro cervello, ho inteso riferirmi a quelle tracce che permettono di ricordarsi di qualcosa, cioè a quelle di cui, quando si imprime, ci accorgiamo per mezzo di una intellesione pura che sono nuove: allo stesso modo, diciamo che non vi è nessuna traccia dell'uomo in un terreno in cui non riconosciamo impressa alcuna impronta di piede umano, benché forse in quell'area possano esserci molte irregolarità prodotte dai piedi degli uomini, che quindi possono essere dette in altro senso tracce dell'uomo. Infine, come distinguiamo tra visione diretta e visione riflessa, in quanto quella dipende dal primo incontro con i raggi [luminosi], e questa da un secondo, così chiamo *diretti*, non riflessi, i primi e semplici pensieri dei bambini (quando sentono dolore perché dell'aria gonfia i loro intestini, o piacere perché si nutrono di [carne di] sangue dolce); quando invece un adulto sente qualcosa, e percepisce insieme che prima non l'ha mai sentita, chiamo questa seconda percezione *riflessione*, e la riferisco al solo intelletto, benché essa sia congiunta alla sensazione al punto che si verificano insieme, e non sembrano esser distinte l'una dall'altra.

3. Ho cercato di eliminare l'ambiguità della parola *cogitatio* negli articoli 63 e 64 della prima parte dei Principi². Come infatti l'estensione, che costituisce la natura del corpo, differisce di molto dalla varie figure o modi che l'estensione stessa assume, così il pensiero, ossia la natura pensante, in cui ritengo consista l'essenza della mente umana, è ben lungi dall'essere questo o quell'atto di pensiero; dipende altresì dalla stessa mente che compia questi o quegli atti, ma non che sia una cosa pensante, così come dipende dalla fiamma stessa, in quanto causa efficiente, che si estenda da questa o quella parte, ma non che sia una cosa estesa. Per pensiero dunque non intendo un che di universale, che comprenda tutti i modi di pensare, ma una natura particolare che riceve tutti quei modi, proprio come anche l'estensione è una natura che riceve tutte le figure.

4. Una cosa è essere consci dei nostri pensieri per il tempo in cui pensiamo, un'altra ricordarsene dopo; così nei sogni non pensiamo niente senza essere in quello stesso momento consci del nostro pensiero, benché spessissimo ce ne dimentichiamo subito dopo. Vero è che non siamo consci del modo col quale la nostra mente spinga gli spiriti animali in questi o in quei nervi; questo modo infatti non dipende dalla sola mente, ma dall'unione della mente col corpo; siamo tuttavia consci di ogni azione della mente grazie a cui essa muove i nervi, nella misura in cui tale azione è nella mente, poiché in essa non c'è null'altro che una inclinazione della volontà verso questo o quel movimento; e gli afflussi degli spiriti sui nervi, nonché le altre cose richieste per [compiere] questo movimento, seguono l'inclinazione della volontà. Ciò accade perché la configurazione del corpo, che la mente può ignorare, è già predisposta a ciò, e anche per l'unione della mente col corpo, di cui la mente è certamente cosciente; in caso contrario infatti non inclinerebbe la sua volontà a muovere le membra [del corpo].

Che poi la mente, che è incorporea, possa muovere il corpo, non ce lo mostra nessun ragionamento né alcun paragone con altre cose, ma un'esperienza certissima ed evidentissima che abbiamo tutti i giorni. Questa è infatti una di quelle cose per sé note che, quando vogliamo spiegarle a partire da altre, finiamo col rendere più oscure. Mi servirò tuttavia qui di un esempio. La maggior parte dei Filosofi che ritengono che la gravità di una pietra sia una qualità reale distinta dalla pietra, ritengono di intendere abbastanza bene in qual modo siffatta qualità possa muovere la pietra verso il centro della terra, perché credono di averne un'esperienza manifesta. Io, in verità, che sono convinto che non vi sia affatto una qualità simile in natura, né quindi alcuna vera idea di essa nell'intelletto umano, credo che essi si servano dell'idea che hanno in sé della sostanza incorporea, per rappresentarsi tale gravità; sicché non è più difficile per noi intendere in qual modo la mente muova il corpo, che per costoro intendere in qual modo una simile gravità conduca la pietra verso il basso. E poco importa che essi dicano che la gravità non è una sostanza; in realtà, infatti, essi la concepiscono al modo di una sostanza, poiché ritengono sia reale, e che grazie a qualche potenza (evidentemente quella Divina) possa esistere in assenza della pietra. Non importa neppure che ritengano che sia cor-

porea; se infatti per corporeo intendiamo ciò che pertiene al corpo, benché sia di altra natura, anche la mente può essere detta corporea, in quanto atta ad unirsi al corpo; se invece per corporeo intendiamo ciò che partecipa della natura del corpo, una siffatta gravità non è più corporea della mente umana.

5. Non intendo la durata successiva delle cose che si muovono, o anche dello stesso movimento, diversamente da come intendo la durata delle cose che non si muovono; infatti il prima e il dopo di una qualunque durata diviene per me noto grazie al prima e al dopo della durata successiva che afferro nel mio pensiero, col quale le altre cose coesistono.

6. Sembra che la difficoltà nel riconoscere l'impossibilità del vuoto sorga anzitutto perché non consideriamo abbastanza che il nulla non può avere alcuna proprietà; altrimenti infatti, vedendo che nello spazio che chiamiamo vuoto c'è una vera estensione, e di conseguenza tutte le proprietà che si richiedono alla natura di un corpo, non diremmo che è assolutamente vuoto, che cioè sia un puro niente; in secondo luogo, tale difficoltà sorge anche perché facciamo ricorso alla potenza Divina, e siccome sappiamo che è infinita, attribuiamo ad essa un effetto, senza accorgerci che comporta contraddizione nel concetto, cioè che non può essere da noi concepito. Mi sembra, è vero, che non si debba mai dire di alcuna cosa che Dio non possa farla: poiché infatti ogni genere di vero e di bene dipende dalla sua onnipotenza, non oserei neppure dire che Dio non possa far sì che un monte sia senza valle, o che uno e due non facciano tre; dico soltanto però che Dio mi ha dotato di una mente cosiffatta che non posso concepire un monte senza valle, o una somma di uno e due che non faccia tre, ecc, e che tali cose implicano contraddizione nel mio concetto. Lo stesso deve dirsi anche di uno spazio che sia assolutamente vuoto, o di un nulla esteso, e di un universo limitato: non saprei infatti immaginare alcun termine del mondo oltre il quale non intenda esservi una qualche estensione; né concepire alcun barile così vuoto, che non vi sia nessuna estensione nella sua cavità, e in cui quindi non vi sia corpo: ovunque infatti c'è estensione, lì c'è necessariamente anche corpo.

1. Cf. *supra*, p. 426.

2. AT, VIII-1, 30-31; Loj, II, 95-96.

Signore,

sono veramente contento che non vi sia riuscita sgradita la libertà che mi sono preso di scrivervi il mio parere, e vi sono riconoscente perché dimostrate di volerlo seguire, nonostante abbiate ragioni contrarie, che, lo ammetto, sono assai forti. Non dubito infatti che il vostro spirito vi possa fornire distrazioni migliori di quanto non facciano gli affari del mondo. E benché il costume e l'esempio facciano stimare il mestiere di soldato come il più nobile di tutti, io, che lo considero da Filosofo, lo stimo unicamente per quel che vale, e faccio persino difficoltà a includerlo tra le professioni degne di onore, vedendo che l'ozio e il libertinaggio sono i due principali motivi che oggigiorno spingono la maggior parte degli uomini ad abbracciarla: è per questo che proverei un dispiacere inconsolabile, se le cose vi andassero male. Infine, riconosco che un uomo afflitto da una malattia¹ debba essere considerato più vecchio di un altro [della stessa età], e che è preferibile si ritiri finché vince, che non quando inizia a perdere. Tuttavia, poiché nel gioco di cui qui si tratta non credo vi sia alcuna possibilità di perdere, ma soltanto di vincere o di non vincere, mi sembra che il tempo di ritirarsi venga quando non si vince più. E poiché ho visto spesso persone anziane che mi han detto di essere stati in gioventù in condizioni di salute peggiori di molti altri che sono morti prima di loro, mi sembra che, quale che sia la debolezza o l'indisposizione del nostro corpo, dobbiamo vivere servendoci del corpo e delle sue funzioni come se fossimo sicuri di poter arrivare fino all'estrema vecchiaia. E d'altra parte, quale che sia la nostra forza o la nostra salute, dobbiamo essere al contrario preparati anche ad accettare la morte, quando verrà, senza rimpianti, perché può sopraggiungere in ogni momento, e ogni nostra azione potrebbe esserne la causa: se mangiamo un boccone di pane, forse sarà avvelenato; se attraversiamo una strada, forse qualche tegola cadrà da un tetto e ci schianterà, e così via. Mi sembra perciò, visto che viviamo tra tanti casi inevitabili, che la saggezza non ci proibisca di esporci anche all'alea della guerra, quando una bella e giusta causa ci obblighi, purché ciò accada senza temerarietà, e purché non ci si rifiuti di portare le armi in prova, finché è possibile. Penso infine che, per piace-

voli che siano le distrazioni che ci scegliamo noi stessi, esse non ci impediscono di pensare ai nostri malanni tanto quanto ci riescono quelle cui siamo costretti da qualche dovere. Credo anche che il nostro corpo si abitui così bene alla condotta di vita che teniamo che, quando la si cambia, accade ben più spesso che la salute ne risenta, che non che migliori, specialmente quando il cambiamento è troppo improvviso. Mi sembra perciò che la cosa migliore sia passare da una estremità all'altra solo per gradi. Per quanto mi riguarda, prima di venire in questo paese per cercarvi la solitudine trascorsi un inverno in campagna in Francia, dove feci il mio apprendistato; e se tenessi una condotta di vita che non potessi conservare a lungo per via di una mia indisposizione, non terrei affatto a nasconderla, ma preferirei piuttosto farla apparire più grande di quanto non sarebbe, al fine di potermi dignitosamente dispensare da tutte le azioni che potrebbero nuocerle, e così, prendendo poco a poco le mie comodità, giungere per gradi ad una completa libertà.

1. Pollot (su cui sopra, p. 211, n. 12) si lamentava da tempo della sue condizioni di salute: è una delle ragioni per le quali si pensa a lui come possibile destinatario della lettera.

Descartes a Morus¹, Egmond, 5 febbraio 1649 - AT, V, 267

Dottissimo e gentilissimo Signore Henry More,
René Descartes

Gentilissimo Signore, le lodi di cui mi colmate testimoniano non tanto i miei meriti, nessuno dei quali può essere loro pari, quanto la vostra benevolenza nei miei confronti. Benevolenza che devo soltanto alla lettura dei miei scritti, e che mostra tanto apertamente la schiettezza e la generosità del vostro animo da farmi sentire interamente in obbligo con voi, benché prima non vi conoscessi. Per questo risponderò molto volentieri alle vostre domande.

1. La prima: perché per definire il corpo dico che è una sostanza estesa invece che sensibile, tangibile, o impenetrabile? Come suggerisce la cosa stessa, se diciamo il corpo *sostanza sensibile*, allora lo definiamo in rapporto ai nostri sensi; in questo modo si spiega soltanto una sua proprietà, non la sua intera natura, la quale, potendo esistere anche se non esistesse nessun uomo, certo non dipende dai

nostri sensi. Non vedo quindi perché diciate che è assolutamente necessario che tutta la materia sia sensibile. Al contrario, infatti, non vi è nessuna materia che non sia del tutto insensibile, se solo venga divisa in parti molto più piccole delle particelle dei nostri nervi e animate, ciascuna separatamente, da un movimento sufficientemente rapido.

Quanto al mio argomento², che chiamate *maldestro e quasi sofistico*, l'ho adoperato solo per confutare l'opinione di chi pensi come voi che tutti i corpi sono sensibili, opinione che a mio giudizio quell'argomento confuta chiaramente e dimostrativamente. Il corpo infatti conserverebbe tutta la sua natura di corpo, anche se non risultasse al senso molle o duro, freddo o caldo, e anche, infine, se non avesse alcuna qualità sensibile.

Per incorrere però nell'errore che sembra vogliate attribuirmi, ricorrendo all'esempio della cera che, benché possa non essere quadrata o rotonda, non può tuttavia non avere qualche figura³, avrei dovuto, per il fatto che, secondo i miei principi, tutte le qualità sensibili consistono in ciò solo, che le particelle del corpo si muovono o sono in quiete in certi modi determinati, avrei dovuto, dico, concludere che il corpo può esistere benché nessuna sua particella si muova o sia in quiete, cosa che non mi è mai passata per la mente. E pertanto il corpo non è correttamente definito come sostanza sensibile.

Vediamo ora se sia più adatta la definizione di *sostanza impenetrabile, o tangibile*, nel senso in cui l'avete spiegata⁴.

Di nuovo però la tangibilità e l'impenetrabilità nel corpo è soltanto, così come nell'uomo la capacità di ridere, propria [del corpo] secondo il quarto modo [di predicazione] distinto dalle abituali leggi della logica, e non una differenza vera ed essenziale, che sostengo consista nell'estensione; per questo, come l'uomo non è definito animale che ride, ma razionale, così il corpo non è definito in base all'impenetrabilità, ma in base all'estensione. Ciò è confermato dal fatto che la tangibilità e l'impenetrabilità hanno relazione alle parti, e presuppongono il concetto della divisione o della determinazione; è possibile invece concepire un corpo continuo di grandezza indeterminata, ossia indefinito, in cui non si badi a nulla fuorché all'estensione.

Ma, dite voi, *Dio, e anche un Angelo, e qualunque altra cosa per sé sussistente è estesa, e quindi la vostra definizione risulta più an-*

più del definito. Per la verità non ho l'abitudine di disputare sui nomi, e per questo, se si dice che Dio, per il fatto che è dappertutto, è in qualche modo esteso, non ho nulla da obiettare. Nego però che si trovi in Dio, o negli Angeli, o nella nostra mente, o infine in qualunque altra sostanza che non sia corpo, una vera estensione, nel senso in cui da tutti è comunemente concepita. Per ente esteso infatti tutti intendono generalmente alcunché di immaginabile (che sia un ente di ragione o un ente reale, lascio ora la cosa affatto indecisa); tutti sono in grado di distinguere con l'immaginazione in un ente siffatto le varie parti di grandezza e figura determinata, l'una assolutamente distinta dall'altra, e anche trasferire [sempre] grazie all'immaginazione le une al posto delle altre, ma non immaginare che due parti siano insieme nello stesso e identico luogo. Di Dio invece e della nostra mente non è possibile dire nulla di simile: non sono infatti immaginabili, ma solo intelleggibili, e non sono neppure distinguibili in parti, tanto meno in parti di grandezza e figura determinata. Infine, intendiamo facilmente come la mente umana, e Dio, e molti Angeli insieme possano trovarsi nello stesso e identico luogo. Da ciò si conclude manifestamente che nessuna sostanza non corporea è in senso proprio estesa. Intendo bensì [talenti] come virtù e forze che, benché si applichino alle cose estese, non per questo sono estese; così, benché nel ferro incandescente vi sia il fuoco, non per questo quel fuoco è ferro. Se alcuni in verità confondono la nozione di sostanza con quella di cosa estesa, ciò avviene per il falso pregiudizio che essi ritengono non possa esistere, o essere intelleggibile, nulla che non sia anche immaginabile; e in effetti nulla cade sotto l'immaginazione che non sia in qualche modo esteso. Ora però, come è possibile dire che la salute compete soltanto all'uomo, benché per analogia anche la Medicina, il clima temperato e molte altre cose siano dette sane, così dico che sono estese soltanto le cose che sono immaginabili, in quanto hanno parti esterne le une alle altre che siano di grandezza e figura determinata, benché per analogia anche altre cose siano dette estese.

2. Passando ora alla vostra seconda difficoltà⁵, se esaminiamo cosa sia l'ente esteso da me descritto, troviamo che è chiaramente la stessa cosa dello spazio, che comunemente si ritiene ora pieno ora vuoto, ora reale ora immaginario. Nello spazio infatti, sia pure vuoto o immaginario, tutti si immaginano facilmente le varie parti

di grandezza e figura determinata, e possono trasferire con l'immaginazione le une al posto delle altre, ma in nessun modo possono concepire che due parti si compenetrino reciprocamente nello stesso e identico luogo, poiché implica contraddizione che ciò accada senza che venga rimossa alcuna parte dello spazio. Considerando poi che proprietà tanto reali non possono non trovarsi in un corpo reale, ho osato affermare che non si dà nessuno spazio completamente vuoto, e che ogni ente esteso è un vero corpo. Nè ho esitato a dissentire su questo da uomini illustri come Epicuro, Democrito, Lucrezio; ho visto infatti che essi seguono non una solida ragione, ma un falso pregiudizio, del quale siamo stati tutti imbevuti sin dalla giovane età. Infatti, benché i nostri sensi non sempre ci mostrino i corpi esterni, così come essi sono sotto ogni lato, ma soltanto in quanto si riferiscono a noi e possono giovareci o nuocerici, come ho avvertito nell'art. 3 della seconda parte⁶, tutti noi tuttavia abbiamo pensato, quando eravamo ancora piccoli, che al mondo non vi fosse altro che quello che i sensi ci mostravano, e che quindi non vi fosse alcun corpo se non sensibile, e che tutti i luoghi nei quali non sentivamo nulla fossero vuoti. Poiché nè Epicuro, nè Democrito, nè Lucrezio hanno mai rigettato un simile pregiudizio, non sono in dovere di seguire la loro autorità.

Mi meraviglio però che un uomo, peraltro di grande perspicacia, vedendo che non può negare che in ogni spazio vi sia sostanza, poiché vi si trovano effettivamente tutte le proprietà dell'estensione, preferisce dire tuttavia che l'estensione divina riempie lo spazio nel quale non vi è alcun corpo, piuttosto che ammettere che non vi può essere assolutamente spazio senza corpo. Come ho già detto, infatti, la presunta estensione di Dio non può in nessun modo essere il soggetto delle vere proprietà che percepiamo in termini perfettamente distinti in ogni spazio. Dio infatti non è immaginabile, nè distinguibile in parti che siano misurabili e figurate.

Voi ammettete senza difficoltà che in natura non si può dare nessuno [spazio] vuoto. Siete però preoccupato [di salvare] la potenza divina, che ritenete possa togliere tutto ciò che è in un vaso, e impedire contemporaneamente che le pareti del vaso coeriscano. Io invece, sapendo che il mio intelletto è finito, e la potenza di Dio infinita, non stabilisco mai nulla a questo proposito, ma mi limito a considerare cosa possa essere percepito o non percepito da me, e

sto molto attento affinché nessun mio giudizio si discosti dalla percezione. Ecco perché oso affermare che Dio può [fare] tutto quel che percepisco possibile, mentre al contrario non oso affermare che Dio non possa [fare] ciò che contraddice il mio concetto; mi limito soltanto a dire che ciò implica contraddizione. Così, poiché vedo che contraddice il mio concetto che da un vaso sia tolto ogni corpo, e che vi rimanga [tuttavia] l'estensione, da me concepita non diversamente da come prima concepivo il corpo contenuto nel vaso, dico che implica contraddizione che una simile estensione rimanga nel vaso una volta tolto il corpo, e che perciò le pareti del vaso devono coerire. Ciò è assolutamente in accordo con le mie altre opinioni: dico infatti altrove⁷ che non si dà alcun moto che non sia in qualche modo circolare, dal che segue che non si può distintamente intendere come Dio tolga dal vaso un corpo, senza intendere insieme che in quel luogo un altro corpo, o le stesse pareti del vaso, subentrino con moto circolare.

3. Allo stesso modo dico anche che implica contraddizione che si diano atomi che siano concepiti come estesi e insieme indivisibili; infatti, benché Dio possa averli fatti in modo tale che non possano essere divisi da nessuna creatura, non possiamo certamente intendere come Dio si sia potuto privare della facoltà di dividerli. Il vostro paragone con le cose che essendo state fatte non possono essere non fatte, non ha valore⁸. Non assumiamo infatti come segno di impotenza il fatto che qualcuno non possa fare ciò che non capiamo come sia possibile, ma soltanto che non possa fare cose che percepiamo distintamente come possibili. E noi senza dubbio percepiamo che è possibile che un atomo sia diviso, perché supponiamo che sia esteso; e perciò, se pensiamo che non possa essere diviso da Dio, penseremo che Dio non può fare qualcosa che tuttavia percepiamo possibile. Ora, non percepiamo parimenti che è possibile fare che quel che è fatto sia non fatto, ma percepiamo invece che ciò non può assolutamente accadere: non è quindi un difetto della potenza di Dio che Egli non faccia ciò. Quanto poi alla divisibilità della materia, non è la stessa cosa: sebbene infatti non possa enumerare tutte le parti in cui essa è divisibile, e benché dica per questo che il loro numero è indefinito, non posso tuttavia affermare che Dio non porti mai a termine la loro divisione, perché so che Dio può fare più cose di quante io ne abbracci col pensiero; e nel-

l'art. 34^o ho ammesso che una simile indefinita divisione di alcune parti della materia suole in effetti accadere.

4. Non si tratta solo di falsa modestia, ma di una cautela a mio giudizio necessaria, se dico che certe cose sono indefinite piuttosto che infinite. Dio infatti è il solo che io intendo positivamente infinito; le altre cose, come l'estensione del mondo, il numero delle parti in cui la materia è divisibile, e simili, confesso di non sapere se siano semplicemente infinite o meno; so soltanto che non posso ammettere in esse alcuna fine, e per questo dico che, rispetto a me, sono indefinite.

E benché la nostra mente non sia la misura delle cose o della verità, certo deve essere misura delle cose che affermiamo o neghiamo. Cosa infatti è più assurdo, e più sconsiderato, che voler portare il giudizio su cose alla cui percezione, per nostra stessa ammissione, la nostra mente non può giungere?

Ebbene, mi meraviglio che non solo diate l'impressione di volerlo fare, quando dite che *se l'estensione è infinita solo rispetto a noi, sarà in realtà finita, ecc.*¹²; ma che inoltre diciate che è possibile immaginare un'estensione divina che vada al di là dell'estensione dei corpi, supponendo così che Dio abbia parti le une esterne alle altre, e sia divisibile, e attribuendogli insomma tutta l'essenza di una cosa corporea.

Ma perché non rimanga qui alcun dubbio, quando dico che l'estensione della materia è indefinita, ritengo che ciò basti ad escludere che si possa immaginare un luogo al di fuori di essa, nel quale le particelle dei miei vortici possano finire; ovunque infatti un simile luogo sia concepito, lì c'è già, a mio parere, materia; dicendo infatti che è indefinitamente estesa, dico che si estende al di là di tutto quello che può essere concepito dall'uomo.

Cionondimeno, ritengo però che vi sia una grandissima differenza tra l'ampiezza di una simile estensione corporea e l'ampiezza, non dirò dell'estensione divina, la quale propriamente parlando non è nulla, ma della sua sostanza o della sua essenza; e per questo chiamo quest'ultima semplicemente infinita, e quella invece indefinita.

Per il resto, non consento che per la vostra speciale gentilezza concediate che le altre mie opinioni possano rimanere invariate, anche se quanto ho scritto sull'estensione della materia fosse confutato. È infatti uno dei più importanti e, a mio giudizio, certissimi

fondamenti della mia Fisica, e confesso che anche nella Fisica non trovo soddisfacente nessun argomento che non comporti quella necessità che chiamate Logica o contraddittoria, fatta eccezione soltanto per quelle cose che possono essere conosciute solo in base all'esperienza, come ad esempio che intorno alla Terra vi sia un unico Sole, o un'unica Luna, e simili. E poiché sulle altre cose la vostra opinione non è molto lontana dalla mia, spero che sarete facilmente d'accordo anche su queste, se solo considererete che è un pregiudizio quello che molti pensano, che cioè l'ente esteso, nel quale non vi è nulla che colpisca i sensi, non è una vera sostanza corporea, ma solo uno spazio vuoto; e che non vi è nessun corpo se non sensibile, e nessuna sostanza che non cada sotto l'immaginazione, e, quindi, che non sia estesa.

5. Ma a nessun pregiudizio tutti noi siamo più abituati che a quello di cui ci siamo convinti in giovane età, che cioè gli animali bruti pensino.

Non vi è infatti nessuna ragione che ci abbia spinti a crederlo se non che, vedendo che la maggior parte delle membra delle bestie non differisce di molto dalle nostre per figura esterna e movimenti, e credendo che vi sia in noi un unico principio di questi movimenti, ossia l'anima, che insieme muove il corpo e pensa, non abbiamo avuto dubbi che un'anima del genere si trovasse [anche] nelle bestie.

Essendomi però accorto che bisogna distinguere due diversi principi dei nostri movimenti: uno totalmente meccanico e corporeo, che dipende dalla sola forza degli spiriti [animali] e dalla conformazione delle membra, e che può essere chiamato anima corporea; e un altro incorporeo, ossia la mente o anima, che definisco sostanza pensante, ho esaminato più attentamente se il moto degli animali derivi da questi due principi, o da uno solo. E avendo chiaramente visto che tutti i movimenti possono derivare anche solo da quello corporeo e meccanico, ho ritenuto certo e dimostrato che non possiamo in nessun modo provare che vi sia nelle bestie un'anima pensante. Né mi soffermo sulle astuzie o sulla sagacia di cani e volpi, o su qualunque altra cosa le bestie facciano per procurarsi il cibo, per il sesso o per la paura¹³. Son sicuro infatti di poter spiegare tutte queste cose molto facilmente, come aventi origine dalla sola conformazione delle membra.

Benché poi consideri dimostrato che non si può provare che vi sia nelle bestie un pensiero, non ritengo per questo che si possa dimostrare che non ve ne sia nessuno, visto che la mente umana non penetra i loro cuori. Ma esaminando cosa sia più probabile, non vedo nessuna ragione che militi a favore del pensiero delle bestie fuorché una, che avendo occhi, orecchi, lingua e gli altri organi di senso come noi, è verosimile che sentano come noi; e poiché nel nostro modo di sentire è incluso il pensiero, si dovrebbe attribuire anche ad esse un pensiero simile. Quest'argomento, essendo particolarmente ovvio, ha ingombrato la mente di ognuno di noi fin dalla più tenera età. Vi sono invece altri argomenti, molto più numerosi e più solidi, ma non così ovvi per tutti, che ci persuadono chiaramente del contrario. Tra questi ha certamente il suo peso, che la probabilità che tutti i vermi, le zanzare, i bruchi e gli altri animali siano dotati di un'anima immortale non è tanto alta quanto che si muovano come macchine.

Primo, perché è certo che nei corpi degli animali, come anche nei nostri, vi sono ossa, nervi, muscoli, sangue, spiriti animali e altri organi disposti in modo tale che possano provocare da soli, senza alcun pensiero, tutti i movimenti che osserviamo nelle bestie. Ciò appare evidente nelle convulsioni, quando senza che la mente lo voglia la macchina del corpo si muove da sola, spesso nei modi più diversi e con più forza di quanto non sia solita muoversi con l'aiuto della volontà.

In secondo luogo, poiché sembra conforme a ragione, essendo l'arte imitatrice della natura e potendo gli uomini fabbricare vari automi in cui vi è movimento senza alcun pensiero, che anche la natura produca i suoi automi, di gran lungo superiori a quelli fatti da mano umana: tutte le bestie, per l'appunto. E soprattutto, poiché non conosciamo nessuna ragione per la quale debba trovarsi anche il pensiero là dove si trova la conformazione delle membra, quale la vediamo negli animali: per questo, che in ogni corpo umano si trovi una mente è degno di un'ammirazione più grande che non il fatto che non ve ne sia nessuna nelle bestie.

Ma di tutte le ragioni che ci persuadono che le bestie sono prive di pensiero, la più importante, a mio giudizio, è che, benché tra le bestie di una stessa specie, non diversamente che tra gli uomini, ve ne siano alcune più perfette di altre, come si può vedere tra i cavalli

e i cani, alcuni dei quali imparano con molto più successo di altri le cose che siano loro insegnate, e benché tutte le bestie ci indichino molto facilmente con la voce o con altri movimenti del corpo i loro impulsi naturali, come l'ira, la paura, la fame, e simili, tuttavia non si è ancora mai osservato che un animale bruto sia giunto ad una tale perfezione da servirsi di un vero linguaggio, e cioè da indicare con la voce o con cenni qualcosa che potesse riferirsi al solo pensiero e non ad un impulso naturale. Un tale linguaggio, infatti, è l'unico segno certo di un pensiero latente nel corpo, e mentre tutti gli uomini se ne servono, anche i più stupidi e mentecatti, e persino quelli privi della lingua e degli organi della voce, non così le bestie; per questo, la si può assumere come una vera differenza tra gli uomini e le bestie.

Qui ometto per brevità le altre ragioni che inducono a privare le bestie del pensiero. Vorrei tuttavia che si noti che parlo del pensiero, non della vita, o dei sensi; non nego infatti la vita a nessun animale, in quanto ritengo che consista solo nel calore del cuore; non nego neppure che abbiano i sensi, in quanto dipendono dagli organi corporei. E così questa mia opinione non è tanto crudele verso le bestie, quanto pia verso gli uomini, che non siano seguaci della superstizione dei Pitagorici, poiché li assolve dal sospetto di [commettere un] delitto ogni qual volta mangiano o uccidono animali.

Forse però sono stato più prolisso di quanto non richiedesse l'acume del vostro ingegno. Ho voluto in realtà dimostrare a questo modo che finora di pochissimi mi sono state gradite le obiezioni quanto [mi sono state gradite] le vostre, e che per la vostra gentilezza e schiettezza è particolarmente in obbligo con voi

un ossequiosissimo amico di tutti coloro che aspirano alla vera sapienza, René Descartes.

1. Henry (Morus) More (1614-1687), filosofo e letterato inglese vicino alla scuola platonica di Cambridge, con interessi cabalistici, membro del Christ College di Cambridge dal 1631, aveva salutato con favore la nuova filosofia cartesiana, che gli sembrava consonare con le sue esigenze spiritualiste, salvo prenderne poi le distanze negli ultimi anni di vita, quando sul suo tronco maturò il frutto avvelenato dello spinozismo.

2. È la famosa analisi del pezzo di cera: *Med. II*, AT, VII, 30-31; Loj, I, 677-678.

3. Morus sosteneva che come è necessario che una libbra di cera abbia comunque una certa figura, benché non sia necessario che abbia proprio questa figura sferica, o quadrata, ecc., così è necessario che la materia sia sensibile, benché non sia necessario che abbia proprio questa durezza, o mollezza, o calore, ecc. (Morus a Descartes, 11/12/1648 – da cui citiamo in tutte le note seguenti -, AT, V, 239).

4. Ecco la definizione di Morus: "*Tangibilitas haec latior sit ac diffusior, et significet mutuum illum contactum, tangendique potentiam, inter corpora quaelibet, sive animata, sive non animata fuerint, estoque superficies duorum plurimove corporum immediata iuxtaposito*" (AT, V, 240).

5. Se Dio può imprimere il moto alla materia – si domandava Morus – perché non può impedire che le pareti del vaso coeriscano, quando sia tolto ogni corpo dal vaso? Per scongiurare la contraddizione paventata qui da D., Morus affermava che tra le pareti del vaso si estende l'estensione divina, e tornava così a negare che ovunque vi sia spazio vi sia anche materia (AT, V, 241).

6. PP, parte II, § 3, AT, VIII-1, 41; Loj, II, 125.

7. PP, parte II, § 33, AT, VIII-1, 58-59; Loj, II, 122-123.

8. Morus aveva infatti obiettato che con l'argomento addotto da D. – Dio non può privarsi della potenza di dividere la materia – si sarebbe potuto dedurre che Dio non ha mai fatto alcunché, poiché, qualunque cosa abbia fatto, Dio vedrebbe da ciò diminuita la sua potenza, visto che non è più possibile fare che quel che è fatto non sia fatto (AT, V, 241).

9. PP, parte II, § 34, AT, VIII-1, 59-60; Loj, II, 123-124.

10. L'obiezione di Morus suona infatti: l'estensione o è semplicemente infinita, o lo è rispetto a noi; ma se lo è rispetto a noi, allora è in verità finita: "la nostra mente non è infatti misura delle cose o della verità" (AT, V, 242).

11. Su simili esempi si basava l'obiezione di Morus: come le bestie possono fare tutto ciò – si chiedeva – "*sine interna facti conscientia?*" (AT, V, 244). Morus riconosceva che, nella strategia cartesiana, ammettere che le bestie pensino significa dotarle di un'anima immateriale e (quindi) immortale, ma chiedeva: perché preferire di ridurre gli animali a macchine senz'anima, contro ogni verosimiglianza, invece di dotare anch'essi di un'anima, come già han fatto i Pitagorici e i Platonici? (AT, V, 245).

Descartes a Morus, Egmond, 15 aprile 1649 – AT, V, 340

Al chiarissimo e dottissimo Signore Henry More, René Descartes. Risposta.

Chiarissimo Signore, ricevo la vostra graditissima lettera del 5 marzo mentre sono distratto da così tante occupazioni che sono costretto o a rispondervi molto frettolosamente proprio mentre la

ricevo, o a differire la risposta di molte settimane. Ma ha la meglio il partito che mi induce alla fretta: preferisco infatti sembrare meno competente che meno cortese.

Alle prime obiezioni:

Alcune proprietà vengono prima di altre, ecc.¹

Non mi sembra che nelle cose sensibili la sensibilità sia altro che una denominazione estrinseca. E non è neppure adeguata alla cosa; se si riferisce infatti ai nostri sensi, non conviene alle particelle più sottili della materia; se invece si riferisce ad altri sensi immaginari, che supponete Dio possa creare², converrà forse anche agli Angeli e alle Anime. Infatti, che i nervi sensori siano tanto sottili da poter essere mossi dalle più piccole particelle della materia, è cosa che non intendo più facilmente [dell'esistenza] di una facoltà, grazie alla quale la nostra mente possa immediatamente sentire o percepire le altre menti. È vero poi che nell'estensione comprendiamo senza difficoltà la disposizione reciproca delle parti, e tuttavia mi sembra che percepiamo perfettamente l'estensione anche se non pensiamo affatto alla disposizione reciproca delle parti³. Cosa che dovete ammettere a maggior ragione di me, poiché concepite l'estensione in modo tale che convenga a Dio, e tuttavia in Dio non ammettete alcuna parte.

Non è ancora dimostrato che la tangibilità o l'impenetrabilità siano affezioni proprie della sostanza estesa⁴.

Se concepite l'estensione per mezzo della disposizione reciproca delle parti, non sembra che possiate negare che ciascuna parte tocchi le altre vicine; e questa tangibilità è una vera proprietà, ed è intrinseca alla cosa, senza essere però quella che prende nome dal senso del tatto.

Non si può neppure intendere come una parte della cosa estesa possa penetrare un'altra parte ad essa eguale, senza che s'intenda per ciò stesso che la parte di quella estensione che viene a trovarsi nel mezzo sia tolta o annihilita; ciò che però è annihilito non è penetrato da nulla; e così si dimostra, a mio giudizio, che l'impenetrabilità pertiene all'essenza dell'estensione, e di nessun'altra cosa.

Affermo che c'è un'altra estensione parimenti vera.

Finalmente dunque siamo d'accordo sulla cosa⁵; resta la questione del nome, se questa seconda estensione si debba dire pari-

menti vera. Per quanto mi riguarda, però, non vedo né in Dio né negli Angeli o nella nostra mente alcuna estensione della sostanza, ma soltanto un'estensione della potenza; così appunto [intendo] che un Angelo possa esercitare la sua potenza ora su una maggiore, ora su una minore parte della sostanza corporea; se infatti non ci fosse alcun corpo, non capirei neppure a quale spazio l'Angelo o Dio sarebbero coestesi. Che poi qualcuno attribuisca l'estensione che è propria della sola potenza alla sostanza, ritengo dipenda da un suo pregiudizio, per il quale suppone che ogni sostanza, e perfino Dio, sia immaginabile.

Alle seconde obiezioni:

Alcune parti dello spazio vuoto assorbirebbero le altre, ecc.

Lo ripeto qui: se sono assorbite, allora la parte intermedia dello spazio è tolta e cessa di essere; ma quanto cessa di essere non è penetrato da nulla; dunque l'impenetrabilità dev'essere ammessa in tutto lo spazio.

L'intermondo avrebbe una sua propria durata.

Ritengo implichi contraddizione il concepire che interceda una durata tra la distruzione del primo mondo e la creazione del nuovo⁷. Infatti, riferire questa durata alla successione dei pensieri divini o a qualcosa di simile, sarebbe un errore dell'intelletto, non una vera percezione di alcunché.

Alle obiezioni seguenti ho già risposto, osservando che l'estensione attribuita alle cose incorporee è solo estensione della potenza, non della sostanza; la quale potenza, non essendo che un modo nella cosa a cui si applica, non può essere intesa come estesa, fuori dell'estensione in cui coesiste.

Alle penultime obiezioni:

Dio è positivamente infinito, cioè esistente dappertutto, ecc.

Non ammetto questo *dappertutto*⁸. Sembra infatti che poniate qui l'infinità di Dio nel fatto che esiste dappertutto, opinione che non condivido; ritengo invece che Dio sia dappertutto in ragione della sua potenza; in ragione della sua essenza, ritengo invece che Dio non abbia assolutamente alcuna relazione con il luogo. Poiché però in Dio non si distinguono potenza ed essenza, penso che in questa materia sia preferibile ragionare intorno alla nostra mente, o sugli Angeli, in quanto sono meglio proporzionati alla nostra percezione, invece di ragionare su Dio.

Le difficoltà seguenti mi sembra siano tutte sorte dal pregiudizio a causa del quale siamo fin troppo abituati ad immaginare qualsiasi sostanza, anche quelle che neghiamo siano corpi, come estese, e a filosofare senza misura intorno a enti di ragione⁹: attribuendo a *non-enti* proprietà di *enti*, ossia di *cose*. Bisogna però ricordare correttamente che il non ente non può avere alcun vero attributo, né è in alcun modo possibile intendere di esso *la parte e il tutto*, *l'essere soggetto o aggiunto*, ecc. E perciò concludete molto bene che *la mente gioca con le proprie ombre*, quando considera gli enti di ragione.

*Un numero certo e finito di stadi sarebbe bastato, ecc.*¹⁰

Contraddice invece al mio concetto assegnare un termine al mondo, né ho altra misura delle cose che devo affermare o negare che la mia propria percezione. Dico perciò [soltanto] che il mondo è indeterminato o infinito, poiché in esso non ritrovo alcun termine; non oserei però chiamarlo infinito, perché percepisco che Dio è più grande del mondo, non in ragione dell'estensione, che, come ho detto più volte, non intendo assolutamente come possa convenire a Dio, ma in ragione della perfezione.

Alle ultime obiezioni:

*Se manterrete la promessa, ecc.*¹¹

Non sono certo che il seguito della mia Filosofia vedrà mai la luce, perché dipende da molte esperienze che non so se avrò mai modo di realizzare; spero però di pubblicare questa estate un breve trattato sulle passioni, dal quale sarà chiaro in qual modo ritenga che persino in noi stessi i movimenti delle membra che accompagnano le passioni sono tutti prodotti non dall'anima ma dalla sola macchina del corpo.

Quanto poi al fatto che *i cani annuiscono con la coda*, si tratta soltanto di movimenti che accompagnano le passioni, che credo vadano accuratamente distinti dalla facoltà di parola, che sola dimostra [l'esistenza] di un pensiero latente nel corpo.

*Nessun bambino, ecc.*¹²

Il caso dei bambini è diverso da quello delle bestie: non penserei che i bambini siano dotati di una mente, se non vedessi che sono della stessa natura degli adulti; le bestie invece non giungono mai ad un'età in cui si possa sorprendere in esse qualche segno certo di un pensiero.

*Alle questioni*¹³

Alla prima. Contraddice il mio concetto, o, il che è lo stesso, ritengo implichi contraddizione che il mondo sia finito o determinato, perché non posso non concepire spazio oltre i confini del mondo, quali che essi siano; e tale spazio è per me un vero corpo. Non mi curo del fatto che altri chiamano questo spazio immaginario, e che pertanto considerano il mondo finito; so infatti da quali pregiudizi un simile errore sia sorto.

Alla seconda. Immaginando che una spada trapassi i confini del mondo, dimostrate che anche voi non concepite il mondo finito; ogni luogo toccato dalla spada, infatti, voi lo concepite in realtà come parte del mondo, anche se chiamate vuoto quel che [così] concepite.

Alla terza. Non saprei spiegare la forza reciproca [richiesta] nella mutua separazione di due corpi l'uno dall'altro meglio di così, ponendo cioè dinanzi ai vostri occhi una barca incagliata nel fango vicino alla riva di un fiume, e due uomini, uno dei quali stando sulla riva spinge con le mani la barca perché si muova da terra, mentre l'altro, esattamente allo stesso modo, stando nella barca spinge la riva con le mani, per lo stesso motivo. Se infatti le forze di questi uomini sono uguali, lo sforzo di quello che si tiene a terra, ed è perciò alla terra unito, non concorre meno al movimento della barca di quello compiuto dall'uomo che è trasportato insieme alla barca. Onde è chiaro che l'azione con la quale la barca si allontana da terra, non è nella stessa terra minore che nella barca. Nè vi è difficoltà quando si tratta di qualcuno che si è allontanato da voi, che rimanete seduto. Quando infatti parlo qui di traslazione, intendo soltanto quello che si verifica per la separazione di due corpi che sono immediatamente a contatto.

[...]

Alla sesta. Ho cercato di spiegare la massima parte delle cose che qui chiedete nel trattato sulle passioni. Aggiungo soltanto che sulla natura delle cose materiali non mi si è ancora presentato nulla di cui non saprei escogitare con grande facilità una spiegazione meccanica. E come non è sconveniente per un Filosofo ritenere che Dio possa muovere i corpi, anche se non crede che Dio sia corporeo, così non è sconveniente neppure pensare qualcosa del genere delle altre sostanze incorporee. E pur ritenendo che nessun modo

di agire convenga univocamente a Dio e alle creature, confesso tuttavia che nella mia mente non trova nessuna idea che rappresenti il modo con cui Dio o un Angelo possa muovere la materia, se non quella che mi mostra il modo col quale io sono conscio di poter muovere il mio corpo grazie al mio pensiero.

Ma la mia mente non può, in ordine al luogo, estendersi o restringersi in ragione della sua sostanza; [lo può] soltanto in ragione della potenza, che le è possibile applicare a corpi più grandi o più piccoli.

Alla settima. Se il mondo fosse esistito dall'eternità, senza dubbio questa Terra non si sarebbe conservata in eterno, ma altre sarebbero state prodotte altrove, né la materia tutta sarebbe ritornata all'elemento primordiale. Se infatti alcune sue parti vanno a pezzi in un luogo, contemporaneamente altre, in altro luogo, si aggregano; e non vi è in tutto l'universo più movimento o agitazione in un tempo piuttosto che in un altro.

All'ottava. Che abbiano pori le particelle dell'acqua e ogni altra che si trovi nella terra, segue con evidenza dal modo in cui ho descritto la produzione della terra, ossia dall'aggregarsi insieme delle particelle del primo elemento della materia; poiché infatti questo primo elemento consta solo di particelle indefinitamente divise, segue da ciò che bisogna concepire che in tutti i corpi composti vi siano pori, fino all'ultima possibile divisione della materia.

Alla nona. Con quanto poco fa ho detto dei due uomini, uno dei quali si muove insieme alla barca, mentre l'altro se ne sta fermo sulla riva, ho mostrato a sufficienza che ritengo non vi sia niente nel moto del primo che sia più positivo della quiete dell'altro.

Non vedo bene cosa vogliano dire le vostre ultime parole: *se una cosa possa avere, naturalmente e da sé sola, un'affezione, della quale possa essere privata del tutto, o che possa assumere da altro*¹⁴.

Per il resto, vorrei che siate certo che mi sarà sempre graditissimo ricevere le vostre questioni o obiezioni ai miei scritti, e che per quanto mi sarà possibile vi risponderò,

il vostro devotissimo René Descartes

1. Morus aveva sostenuto che non è possibile definire alcuna cosa se non a partire da una certa qual *habitus*, o proprietà: tutto sta a determinare quale sia prioritaria per la definizione della cosa, *Morus a Descartes*, 5/3/1649 (che citeremo in tutte le presenti note), AT, V, 299.

2. All'obiezione di D.: la materia sottile non è sensibile, Morus aveva risposto immaginando nervi abbastanza sottili per percepire questa materia: in questo modo, la proprietà della sensibilità, da lui difesa come caratteristica definitoria della materia, rimaneva intatta (AT, V, 302).

3. Morus aveva cercato di ridurre la stessa *extensio* cartesiana ad una *habitus*: "[*habitus*] partium ad se invicem, quatenus aliae extra alias productae sunt" (*ibid.*).

4. Per Morus, è perfettamente concepibile una sostanza estesa che non sia tangibile o impenetrabile: l'estensione propria degli angeli o della mente umana, "*pro imperio Angelis mentisque variabilem*" (AT, V, 301).

5. D. trova possibile raggiungere un accordo, una volta che sia chiaro che l'estensione attribuita da Morus agli angeli e alla mente non ha in comune con quella propria dei corpi altro che il nome.

6. Cf. *supra*, p. 443. Morus si era limitato ad obiettare di non sapere come trasferire con l'immaginazione alcune parti dello spazio al posto di altre, senza immaginare che le prime assorbano le seconde (AT, V, 302).

7. Era l'ipotesi affacciata da Morus, per pensare una durata, di estensione misurabile, e tuttavia non inerente ad alcuna sostanza (*ibid.*).

8. Morus invece se ne serviva per concludere senz'altro all'infinità del mondo, contro le presunte esitazioni cartesiane (AT, V, 304).

9. In verità anche Morus scriveva contro un pregiudizio: dal fatto che tutti i corpi che osserviamo sono estesi, concludiamo che ogni estensione è corporea (AT, V, 306). Nonostante questo difetto fondamentale, Morus dava un giudizio di sostanziale approvazione della fisica cartesiana (AT, V, 309).

10. Morus aveva sostenuto che la fisica cartesiana non aveva affatto bisogno di un mondo infinito (*ibid.*).

11. La promessa – s'intende – di spiegare tutto il comportamento animale in base alla sola conformazione delle membra: *supra*, p. 439. Quanto al trattato qui annunciato, si tratta ovviamente de *Le Passions de l'âme* (ma per la sua gestazione occorrerebbe seguire la corrispondenza con Elisabeth, non inclusa nella presente raccolta), edito a Parigi ed Amsterdam nel giugno 1649.

12. Morus proponeva l'accostamento del comportamento degli animali a quello dei bambini. (AT, V, 311).

13. Evitiamo nel seguito di riferire le domande di Morus, perché le risposte di D. sono intelleggibili di per sé, e d'altra parte le questioni riprendono almeno in parte i problemi già posti nelle obiezioni.

14. Morus domandava se la materia, eterna o creata che sia, lasciata liberamente a sé sia in moto o in quiete, e se la quiete sia un modo privativo del corpo, o positivo. Seguivano poi le parole riportate da D.

Descartes a [Brasset¹, Egmond, 23 aprile 1649] – AT, V, 349

Signore,

nessuno ha trovato strano che Ulisse abbia abbandonato le Isole incantate di Calipso e di Circe, dove poteva godere di tutti i piaceri immaginabili, e che abbia disprezzato anche il canto delle Sirene per andare ad abitare in un paese pietroso e sterile, perché era il luogo dove era nato. Confesso però che un uomo, nato nei giardini della Turenna², e che ora vive in un paese dove, se non c'è tanto miele quanto nella terra che Dio aveva promesso agli Israeliti, è verosimile che vi sia più latte, non può risolversi tanto facilmente a lasciarlo per andare a vivere nel paese degli orsi, tra rocce e ghiacci³. Tuttavia, visto che questo stesso paese è abitato anche da uomini, e poiché la Regina che li governa ha da sola più sapere, più intelligenza e più raziocinio di tutti i dotti dei Chiostrì e dei Collegi che la fertilità dei paesi in cui ho vissuto abbia mai prodotto, mi convinco che la bellezza del luogo non è necessaria per la saggezza e che gli uomini non sono come gli alberi, che vediamo crescere meno bene quando la terra in cui sono trapiantati è più avara di quella in cui erano stati seminati. Voi direte che io ricambio le importanti e vere notizie che avete avuto la cortesia di comunicarmi solo con immaginazioni e favole; ma la mia solitudine non dà al momento frutti migliori, e la gioia di sapere che la Francia ha evitato il naufragio in una grandissima tempesta⁴ trasporta talmente il mio spirito, che qui non riesco a dire nulla in tono serio, se non che sono, ecc.

1. Diplomatico, Brasset (1591-?) ricoprì la funzione di *resident* del governo francese all'Aia tra il 1644 e il 1646, supplendo l'ambasciatore La Thuillierie (cf. *supra*, p. 362, n. 1), poi dal maggio 1648 fino al 1654.

2. D. era nato in Turenna, a La Haye, il 31/3/1596.

3. La Svezia.

4. La Fronda parlamentare, cui posero termine gli accordi del 1^o/4/1649.

Descartes a Clersefier, [Egmond, 23 aprile 1649] – AT, V, 352

Signore,

non mi dilungherò qui in ringraziamenti per tutte le cure e le precauzioni che vi è piaciuto di usare affinché le lettere che ho avu-

to l'onore di ricevere dal paese del Nord¹ non mancassero di cadere in mia mano: vi sono infatti così devoto per tante altre ragioni e ho tante altre prove della vostra amicizia, che ciò non mi suona nuovo. Vi dirò soltanto che non se ne è persa nessuna, e che mi sono risolto per il viaggio al quale sono stato invitato dalle ultime [lettere], benché abbia avuto inizialmente più resistenza di quanta forse non potreste immaginare. Quello compiuto alla volta di Parigi l'estate scorsa mi aveva scoraggiato, e vi posso assicurare che la straordinaria stima che nutro per il Signor Chanut e la certezza [che ho] della sua amicizia, sono tra le principali ragioni che mi han fatto risolvere [al viaggio].

Quanto al trattato sulle Passioni, non ho speranza che venga stampato prima del mio arrivo in Svezia: sono stato infatti negligente nel rivederlo e nell'aggiungere le cose che a vostro giudizio mancavano, cose che lo aumenteranno di un terzo². Conterrà infatti tre parti, la prima delle quali verterà sulle passioni in generale, e occasionalmente sulla natura dell'anima, ecc., la seconda sulle sei passioni primitive e la terza su tutte le altre.

Per quanto riguarda le difficoltà che vi è piaciuto di propormi, rispondo alla prima: poiché avevo intenzione di trarre una prova dell'esistenza di Dio dall'idea o dal pensiero che abbiamo di lui, ho pensato mi fosse necessario distinguere per prima cosa tutti i nostri pensieri in generi diversi, per notare quali sono quelli che possono ingannare, e, mostrando che neppure le chimere hanno in sé della falsità, prevenire l'opinione di quanti potrebbero respingere il mio ragionamento includendo l'idea che abbiamo di Dio nel novero delle chimere. Ho dovuto distinguere anche tra le idee che sono nate con noi e quelle che vengono da fuori o sono fatte da noi, per prevenire l'opinione di coloro che potrebbero dire che l'idea di Dio è fatta da noi, o acquisita in base a quanto ne abbiamo sentito dire. Ho insistito inoltre sul poco di certezza che nutriamo nelle convinzioni fondate su tutte le idee che pensiamo vengano da fuori, per mostrare che non ve n'è alcuna che faccia conoscere nulla di così certo quanto l'idea che abbiamo di Dio. Infine, non avrei potuto dire *che si presenta ancora un'altra via, ecc.*³, se non avessi prima respinto tutte le altre, e preparato in questo modo i lettori a concepire meglio quel che avevo da scrivere.

2. Alla seconda rispondo che mi sembra di vedere chiarissimamente che per quanto riguarda le idee che sono in me non può esservi progresso all'infinito, dal momento che mi sento finito, e nel punto in cui ho scritto questo⁴ non ammetto in me niente di più di quel che so esservi. Ma quando più avanti non oso negare il progresso all'infinito⁵, mi riferisco alle opere di Dio: so che è infinito, e che quindi non spetta a me prescrivere alcuna fine alle sue opere.

3. Alle parole *substantiam, durationem, numerum, ecc.*, avrei potuto aggiungere *veritatem, perfectionem, ordinem*,⁶ e parecchie altre il cui numero non è facile definire. Su tutte si può discutere se debbano essere distinte o meno dalle prime che ho nominato; infatti *veritas non distinguitur a re vera sive substantia, nec perfectio a re perfecta ecc.*⁷. È per questo che mi sono contentato di mettere: *et si quae alia sint eiusmodi*⁸.

*Per infinitam substantiam intelligo substantiam perfectiones veras et reales actu infinitas et immensas habentem. Quod non est accidens notioni substantiae superadditum, sed ipsa essentia substantiae absolute sumptae, nullisque defectibus terminatae; qui defectus, ratione substantiae accidentia sint; non autem infinitas vel infinitudo*⁹. E bisogna notare che non mi servo mai della parola *infinito* per significare soltanto il non avere fine, che è [un concetto] negativo per il quale mi son servito della parola *indefinito*, ma per significare una cosa reale, che è incomparabilmente maggiore di tutte quelle che hanno una qualche fine¹⁰.

5. Ora, io affermo¹¹ che la nozione che ho dell'*infinito* è in me prima di quella del *finito*, perché, per il solo fatto che concepisco l'essere o ciò che è, senza pensare se sia finito o infinito, è l'essere *infinito* che concepisco; perché invece possa concepire un essere *finito*, bisogna che tolga qualcosa da questa nozione generale dell'essere, la quale di conseguenza deve essere precedente.

6. *Est, inquam, haec idea summe vera, ecc.*¹². La verità consiste nell'essere, e la falsità soltanto nel non-essere, di modo che l'idea dell'infinito, comprendendo tutto l'essere, comprende tutto ciò che c'è di vero nelle cose, e non può avere in sé nulla di falso, anche se si volesse d'altro canto supporre che non è vero che un tale essere infinito esiste.

7. *Et sufficit me hoc ipsum intelligere*¹³. Nempe sufficit me intelligere *hoc ipsum quod Deus a me non comprehendatur, ut Deum*

iuxta rei veritatem et qualis est intelligam, modo praeterea iudicem omnes in eo esse perfectiones quas clare intelligo, et insuper multo plures, quas comprehendere non possum¹².

8. *Quantum ad parens, ut omnia vera sint, ecc*¹³, e cioè: anche se tutto quello che siamo abituati a credere di loro è forse vero, ossia che hanno generato i nostri corpi, non posso tuttavia immaginare che mi abbiano fatto, in quanto mi consideri unicamente come una cosa che pensa, perché non vedo alcun rapporto tra l'azione corporea, grazie alla quale sono abituato a credere che mi hanno generato, e la produzione di una sostanza che pensa.

*Omnem fraudem a defectu pendere, mihi est lumine naturali manifestum*¹⁴, quia ens in quo nulla est imperfectio, non potest tendere in non ens, hoc est, pro fine et instituto suo habere non ens, sive non bonum, sive non verum; haec enim tria idem sunt. In omni autem fraude esse falsitatem manifestum est, falsitatemque esse aliquid non verum, et ex consequenti non ens et non bonum¹⁵. Scusatemi se ho appesantito questa lettera col latino, il poco tempo libero a mia disposizione per scriverla non mi consente di pensare alle parole; desidero soltanto assicurarvi che sono, ecc.

1. La Svezia.

2. Il fatto che D. parli di un terzo, non autorizza a identificare le aggiunte di cui parla qui con la terza parte del trattato su *Les passion de l'âme*. Cf. p. 448, n. 11.

3. *Med. III*, AT, VII, 40; Loj, I, 686.

4. *Ibid.*, AT, VII, 42; Loj, I, 688.

5. *Ibid.*, AT, VII, 50; Loj, I, 696.

6. "Sostanza, durata, numero" (*ibid.*, AT, VII, 44; Loj, I, 690) ... verità, perfezione ordine.

7. La verità non è distinta dalla cosa vera o sostanza, né la perfezione dalla cosa perfetta, ecc.

8. "E altre simili": *Med. III*, AT, VII, 44; Loj, I, 690.

9. Per sostanza infinita intendo una sostanza che possiede le perfezioni vere e reali in atto, infinite ed immense. Il che non è un accidente aggiunto alla nozione di sostanza, ma l'essenza stessa della sostanza assolutamente intesa e non limitata da difetto alcuno; questi difetti sono in rapporto alla sostanza accidenti, non così l'infinità o l'infinitesza. Cf. *Med. III*, AT, VII, 45; Loj, I, 691.

10. Cf. la *Responsio ad I ob.*: AT, VII, 113; Loj, I, 746-747, nonché *PP.*, parte I, §§ 26-27, AT, VIII-1, 14-15; Loj, II, 79-80.

11. *Med. III*, AT, VII, 45-46; Loj, I, 691.

12. "Dico dunque che questa idea è massimamente vera": *ibid.*, AT, VII, 46; Loj, I, 691.

13. "Basta che intenda proprio ciò": *ibid.*, AT, VII, 46; Loj, I, 692.

14. Basta cioè che intenda che Dio non è da me compreso, perché lo intenda nella sua verità e qual è, purché giudichi inoltre che siano in lui tutte le perfezioni che chiaramente intendo, e in più molte altre che non posso comprendere.

15. "Per quanto riguarda i genitori, pur essendo tutto vero": *Med. III*, AT, VII, 50; Loj, I, 696.

16. "È manifesto per lume naturale che ogni frode dipende da qualche difetto": *ibid.*, AT, VII, 52; Loj, I, 698.

17. Un ente infatti nel quale non vi sia alcuna imperfezione non può tendere verso il non essere, non può avere cioè per proprio fine e principio il non essere, ossia il non bene e il non vero: queste tre cose sono infatti identiche. Ma è manifesto che in ogni errore v'è qualche falsità, e la falsità è qualcosa di non vero, e quindi di non essere e di non buono.

Descartes a Carcavi, 11 giugno 1649 – AT, V, 365

Vi sono molto grato dell'offerta che vi è piaciuto di farmi di [avere] l'onore della vostra corrispondenza su quel che succede [nel mondo] delle belle lettere: lo considero come un favore che cercherò di meritare con tutti i servigi che sarò in grado di rendervi. Finché il buon Padre Mersenne era in vita avevo il vantaggio che, benché non chiedessi mai nulla, egli non mancava mai di tenermi accuratamente al corrente di tutto ciò che avveniva tra i dotti, di modo che, se qualche volta mi proponeva delle questioni, mi pagava molto generosamente le risposte, dandomi avviso di tutte le esperienze che lui o altri avevano compiute, di tutte le rare invenzioni che si erano trovate o cercate, di tutti i nuovi libri che erano tenuti in qualche considerazione, e infine di tutte le controversie che correivano tra gli studiosi.

Avrei timore di rendermi importuno, se vi domandassi tutte queste cose insieme. Ho fiducia però che non vi riuscirà sgradito che io vi preghi di farmi sapere l'esito di un'esperienza compiuta, o fatta compiere, dal Signor Pascal sulle montagne dell'Auvergne, per sapere se il mercurio salga più in alto nel tubo ai piedi della montagna che in cima, e di quanto. Sarei in diritto di saperlo da lui più che da voi, poiché sono stato io a suggerirgli, due anni fa, di condurre questa esperienza, e ad assicurarli circa il suo successo, benché non l'avessi [già] fatta [...].

L. D. si riferisce alla famosa esperienza del Puy-de-Dôme condotta su istruzione di Blaise Pascal dal cognato Florin Périer il 22/9/1648. Pascal rese noto il suo esito con un breve opuscolo (*Recit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs...*, Paris 1648). Come si legge in questa lettera (e in una precedente a Mersenne, 13/12/1647, AT, V, 98), D. sostiene di aver già parlato della cosa con Pascal (nel corso degli incontri che ebbe con il giovane scienziato, il 23 e 24 settembre 1647), e anzi di essere stato l'ispiratore dell'esperienza poi realizzata sul Puy-de-Dôme. Più che la questione della paternità e dei meriti rispettivi, è interessante il fatto che il risultato sperimentale poté essere interpretato in termini diametralmente opposti dai due. Pascal ne trasse conferma dell'esistenza del vuoto, D. della materia sottile.

Descartes a Morus, [Egmond agosto 1649] – AT, V, 401

Ho ricevuto la vostra Lettera il 23 luglio¹, mentre mi preparavo a partire per nave per la Svezia, ecc.

L. Se si possa parlare propriamente di un senso degli Angeli, e se siano corporei o no.²

Rispondo che le menti degli uomini separate dal corpo non hanno, a parlar propriamente, una sensibilità; quanto agli Angeli non è noto, in base alla sola ragione naturale, se siano stati creati come menti distinte o invece unite ad un corpo, nè ho mai stabilito nulla o dato motivo di avanzare congetture su cose su cui non sono in possesso di nessuna ragione certa. Sono d'accordo con quanto dite, che cioè non si deve considerare Dio se non così come tutti gli uomini dabbene vorrebbero che fosse, se non esistesse.

L'obiezione sull'accelerazione del moto, con la quale intendete provare che la stessa sostanza può occupare ora un luogo più grande ora uno più piccolo³, è ingegnosa, e tuttavia vi è una gran differenza perché il movimento non è una sostanza ma un modo, e anzi un modo siffatto che concepiamo perfettamente come possa diminuire o aumentare nello stesso luogo. Vi sono però nozioni proprie dei singoli enti, su cui si deve giudicare non dal raffronto con altre, ma soltanto in base a se stesse: così alla figura non compete ciò che compete al moto, e ciò che compete all'una e all'altro non compete all'estensione. Chi poi si è reso ben conto una volta per tutte che il nulla non ha alcuna proprietà, e che pertanto ciò che si chiama solitamente spazio vuoto non è un nulla, ma un vero corpo spogliato di tutti i suoi accidenti (ossia di quelli che possono essere presenti

o assenti senza [che ciò comporti] la distruzione del soggetto); chi avrà notato in qual modo ciascuna parte di questo spazio o corpo sia diversa da ogni altra, e impenetrabile, percepirà facilmente come la stessa divisibilità, e tangibilità, e impenetrabilità, non possano competere a nessun'altra cosa.

Ho detto⁴ che Dio è esteso in ragione della Potenza, e cioè che la potenza si è esercitata, o può esercitarsi, sulla cosa estesa. È certo che l'essenza di Dio deve essere presente ovunque, perché vi possa esercitare la sua potenza; ma nego che la potenza di Dio vi si trovi come un modo della cosa estesa, cioè nel modo in cui ho poco fa descritto la cosa estesa.

Tra le mercanzie che dite d'aver acquistato dalla mia barca⁵, due mi sembrano di contrabbando: la prima, *che la quiete sia un'azione o una certa qual resistenza*; benché infatti la cosa in quiete, per il fatto stesso che è in quiete, eserciti una resistenza, non per questo la resistenza è quiete. L'altra è: *che due corpi si muovano significa che si separano immediatamente*; spesso infatti di due corpi che sono così separati, uno si dice che si muove, l'altro che è in quiete, come ho spiegato negli artt. 25 e 30 della seconda parte⁶.

La *traslazione*, che chiamo *moto*, non ha meno essere della figura; è infatti un modo [che appartiene] al corpo. Ma la forza motrice può appartenere a Dio stesso, che conserva nella materia la stessa quantità di traslazione che impresse in essa fin dal primo momento della creazione, o anche alla sostanza creata, la nostra mente ad esempio, o a qualunque altra cosa cui Dio abbia dato la forza di muovere il corpo. E anzi quella forza nella sostanza creata è un modo di essa, ma non lo è in Dio; il che non da tutti è facilmente inteso, e perciò non ho voluto trattare la cosa nei miei scritti, perché non sembrassi favorevole all'opinione di quelli che considerano Dio come un'anima del mondo unita alla materia.

Considero la *materia rimessa liberamente a sè e non ricevente nessun impulso da altro*⁷ come assolutamente in quiete. In realtà essa è mossa da Dio, che conserva in essa la stessa quantità di moto o di traslazione che vi impresse all'inizio. E tale traslazione non è per la materia più violenta della quiete: il termine violento si riferisce infatti solo alla nostra volontà, che noi diciamo costretta da una forza quando si verifici qualcosa che ad essa sia contraria. Ma in natura niente si fa con violenza, bensì è naturale tanto che un cor-

po muova l'altro o ne arresti il movimento, quando ciò accade, quanto che permangano in quiete. Ritengo invero che vi imbattiate qui in una difficoltà perché concepite una forza nel corpo in quiete per la quale esso resiste al moto, come se quella forza fosse un che di positivo, vale a dire un'azione distinta dalla stessa quiete, mentre invece non ha che un'entità modale [...].

Le cose che aggiungete, che vi sembra che *il corpo viva una vita instupidita, da ubriaco*, le prendo per semplici amabilità. Approfitando della libertà che mi concedete, vi dirò qui una buona volta che niente ci allontana di più dal trovare la verità quanto lo stabilire che siano vere le cose di cui nessuna ragione positiva, ma solo la nostra volontà ci persuade; come ad esempio, quando abbiamo lungamente considerato o immaginato qualcosa, e dopo ci innamoriamo della nostra trovata, come vi accade a proposito degli Angeli corporei, dell'ombra dell'essenza divina, e di consimili cose. Non si deve prendere in considerazione nulla del genere, perché con ciò stesso ci si preclude la via alla verità.

1. Morus a Descartes, 23/7/1649, AT, V, 376 (da cui citiamo nelle note seguenti). A differenza dei precedenti, il presente progetto di risposta non fu mai inviato da D.

2. Cf. *supra*, p. 000. Morus aveva sostenuto che gli Angeli e le altre sostanze separate sono dotate di sensi, per via del corpo del quale si rivestono (AT, V, 377).

3. Cf. AT, V, 378.

4. Cf. *supra*, p. 000. Morus obiettava a D. che a suo giudizio implica contraddizione non che la mente umana sia estesa, ma che la potenza di essa possa essere estesa, senza che la mente stessa lo sia. Allo stesso modo, la distinzione cartesiana: Dio è dappertutto *ratione potentiae*, non *ratione essentiae*, non può reggere, "*quasi potentia divina, quae Dei modus est, extra Deum esset sita*" (AT, V, 379).

5. Cf. *supra*, p. 000.

6. PP, parte II, §§ 25-30, AT, VIII-1, 53-57; Loj, II, 117-120.

7. Morus era tornato sul punto che D. aveva giudicato poco chiaro (cf. *supra*, p. 000, n. 14) con la seguente questione: se la materia si muove *a se naturaliter*, allora dobbiamo pensare che sia tutta omogenea, perché il moto non può non essere dappertutto uguale, e dissoita in esilissime particelle e infinitamente dispersa, perché non vi è nessuna ragione per la quale le diverse parti della materia dovrebbero aggregarsi tra di loro: "non è possibile porre nessuna differenza di moto tra le particelle, una volta che si sia supposta una materia perfettamente omogenea. Se dunque la materia si

muovesse naturalmente, non vi sarebbero in natura né il sole, né il cielo né la terra..." (AT, V, 381). Nell'ipotesi che invece la materia sia *ex se* in quiete, Morus trovava difficoltà tanto a concepire la quiete come un *quid positivum*, quanto come mera *privatio motus*: nel caso di una materia in quiete che patisse *aeternum* una forza contraria al suo stato, la sua *affectio naturalis* sarebbe distrutta *in perpetuum*; nel secondo la materia sarebbe priva di quella *actio resistendi* che invece D. voleva attribuire alla materia.

Descartes a Brégy¹, Stoccolma 15 gennaio 1650 – AT, V, 466

Signore,

Considero un grande favore che non vi sia dispiaciuto prendervi il disturbo di scrivermi da Amburgo, e avrei voluto essere in possesso di notizie che meritassero di esservi inviate; dopo però le lettere che ho avuto l'onore di scrivervi l'otto e il diciotto Dicembre, ho visto la Regina solo quattro o cinque volte, e ciò è accaduto sempre la mattina, nella sua biblioteca, in compagnia del Signor Fransheimius², e non si è mai presentata l'occasione di parlare di nulla che vi stia a cuore. Quindici giorni fa è andata a Uppsala, dove non l'ho seguita, e dal suo ritorno, avvenuto solo Giovedì sera³, non l'ho ancora vista. So anche che il nostro Signor Ambasciatore non l'ha vista che una sola volta prima del suo viaggio ad Uppsala, a parte la prima udienza⁴ alla quale ero presente. Non faccio altre visite, e non sento parlare di nulla, di modo che mi sembra che d'inverno qui i pensieri degli uomini si gelino come le acque; lo zelo che metto però nel servirvi non potrebbe mai raffreddarsi per questo. Vi sono estremamente riconoscente della buona opinione che avete avuto la cortesia di formulare con il Signor Salvius sul mio conto; spero solo che, se sarò ancora qui quando arriverà, non mi trovi diverso dall'uomo che gli avete descritto al punto tale che ciò renda ancor più evidenti i miei difetti. Ma vi giuro che il desiderio di tornarmene nel mio deserto aumenta ogni giorno di più, e non so neppure se saprò attendere qui il vostro ritorno. Non è che non nutra più un perfetto zelo nel servire la Regina, o che ella non dimostri tutta la benevolenza che potrei ragionevolmente augurarmi⁵. Ma qui non sono nel mio elemento, e poi non desidero altro che la tranquillità e il riposo, beni che i più potenti Re della terra non possono dare a quelli che non se li sanno procurare da se stessi. Prego Dio che vi faccia avere i beni che voi desiderate⁶, e vi sup-

plico di credere con certezza che sono, Signore, il vostro umilissimo e obbedientissimo servitore Descartes

1. Il sig. de Flessel, visconte di Bregy, ambasciatore francese in Polonia, assiduo alla corte della regina Cristina per ragioni diplomatiche e personali nonché amico del filosofo (BAILLET, *Vie*, II, 391). Baillet ci dice anche che era uomo di spirito, e che conosceva la filosofia cartesiana.

2. Johann (Freinsheim) Freinsheimius (Ulm 1608 - Heidelberg 1660) filologo, chiamato in Svezia come professore di politica ed eloquenza all'università di Uppsala, ricoprì l'incarico di bibliotecario e storiografo della regina Cristina. Studiò la filosofia cartesiana per conto della sovrana, cui diede anche qualche lezione in merito. Frequentò D. nei mesi di permanenza del filosofo a Stoccolma, senza legare con lui. Nel 1651 abbandonò la Svezia per Heidelberg.

3. Il 14 gennaio 1650.

4. Chanut aveva avuto udienza il 23 dicembre 1649.

5. Chanut scriveva il 15/1/1650 al *Cancellier Séguier*: "La Regina studia tuttavia con accanimento, nelle ore libere a disposizione". E dopo aver ricordato le lezioni di poesia greca di Heinsius e Votius, prosegue: "Ha fatto venire nel suo *cabinet* il sig. Descartes per istruirsi intrattenendosi con lui in Filosofia; credo che trovi soddisfazione in tali colloqui, perché mi ha detto che si considerava fortunata per avere potuto attirare un così grand'uomo presso di lei per qualche tempo" (AT, V, 468).

6. Brégy contava di tornare a Stoccolma, dove lo attendevano alti incarichi.

INDICE DEI NOMI*

- ACHILLE, 333, 336, 401, 402. 231, 240, 260, 289, 292, 300, 330, 373, 377.
- ADAM, A., 86.
- ADAM, CH., 7, 31, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 39, 123, 134, 135, 403.
- ADINOLFI, M., 67.
- AEMILIUS (MELIS), A., 49, 249, 251, 281, 315, 333.
- AEMILIUS PARIANUS, 53, 54.
- AGOSTINO, A. (SANT'), 84, 84, 85, 85, 86, 87, 119, 124, 192, 194, 230, 271, 272, 284, 294, 339, 340, 364, 368, 369.
- AGRICOLA, R., 44.
- AGRIPPA, H.C., 143, 143.
- AIGUILLON, duchessa d' (MARIE DE VIGNEROT), 192, 194, 302, 303.
- AIME-MARTIN, L., 35.
- ALQUÉ, F., 26, 32, 33, 36, 37, 37, 38, 101, 101, 102, 103, 105, 115, 116, 126, 134, 195.
- AMBROGIO, SINT' 272.
- ANASSAGORA, 44.
- ANDRÉAS (D'ANDRÉ), T., 18, 19, 19, 31, 35, 40, 37, 70.
- ANTONETTA D'ORLEANS, 234.
- APELLE, 342.
- APOLLONIO, 128, 242, 255.
- ARCHIMEDE, 219, 251.
- ARISTOTELE, 24, 44, 45, 70, 97, 111, 111, 114, 148, 156, 159, 161, 162, 167, 231, 240, 260, 289, 292, 300, 330, 373, 377.
- ARMOGATHE, J.R., 82, 116, 123, 127, 135.
- ARNAULD, A., 28, 29, 58, 63, 85, 86, 86, 87, 87, 88, 88, 89, 89, 100, 108, 109, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 118, 120, 124, 290, 291, 292, 292, 293, 293, 307, 317, 426, 427, 428.
- AUBERY, L. (signore du MAURIER), 285.
- BACONE, F. (signore di VERULAMIO), 13, 44, 45, 45, 49, 52, 114, 166, 167, 173, 174.
- BAERLE, S. VAN, 189, 190.
- BAGNO (BAGNI, BAGNY, BAGNÉ), cardinale G.F. GUIDI DE, 81, 131, 165, 166, 170, 172, 273, 274.
- BAILLET, A., 10, 13, 13, 15, 15, 16, 16, 17, 17, 18, 33, 34, 34, 35, 35, 37, 47, 47, 48, 49, 49, 51, 51, 56, 62, 83, 83, 92, 93, 134, 147, 148, 149, 154, 166, 172, 225, 253, 268, 300, 315, 338, 392, 438.
- BALZAC, J.L., GUEZ DE, 22, 40, 40, 42, 59, 79, 93, 93, 95, 95, 129, 129, 131, 167, 168, 169, 183, 212.
- BAN, F., vedi DU BAN.
- BANNIUS (BAN), J.A., 235, 237, 271, 277.

* Il numero si riferisce sempre alla pagina in cui compare il nome, ed è in corsivo quando il nome compare in nota. Non sono riportati i nomi degli editori e curatori delle opere cartesiane, quando compaiono nelle abbreviazioni adottate nel testo. Un breve profilo biografico dei personaggi nominati nella corrispondenza è sempre rintracciabile nelle note, salvo eccezioni dopo la prima occorrenza del nome.

- BARBERINI, F., 354.
 BARDE, DE LA, 109, 309, 310, 316.
 BARDoux, G., 36.
 BARCOS, M. DE, 86, 87.
 BASSO, S., 159.
 BASSON, TH., 41.
 BAYLE, P., 28, 54, 65, 65, 181, 191, 303.
 BEAUDE, J., 154.
 BEAUGRAND, J. DE, 194, 195, 280, 282, 404.
 BEAULIEU, A., 39, 136.
 BEAUNE, F. DE, 79, 174, 228, 280, 282.
 BECKERMAN, A., 161, 164.
 BECKERMAN, I., 36, 40, 47, 131, 141, 141, 142, 158, 178, 161, 179, 191, 194, 229, 230, 237, 272, 352.
 BELGHIOSO, G., 123, 127.
 BELIN, J. (O A.), 10.
 BELLARMINO, 176.
 BENJAMIN, W., 130, 130.
 BERKEI, K. VAN, 40.
 BÉRIILLE, P. DE, 81, 83, 114, 131, 170, 172, 189, 320.
 BESSADE, J.M., 16, 25, 67, 103, 115.
 BÉMAN, P., 419.
 BÉTHOL-HÉSTÉRIES, A., 52.
 BLAEL, W.J., 30, 41.
 BLANCHET, L., 83.
 BLOEMAERT (BLOEMAERT, BLOEMARD, BLOEMERY), A., 235, 237, 271, 277.
 BLOUNT, TH.P., 42, 42.
 BONICALZI, F., 123.
 BORDOLI, R., 49, 134.
 BOREL, P., 19, 172, 174.
 BORGHÉRO, C., 13.
 BORMIUS, H., 49.
 BORDOLOTTI, A., 123.
 BOSEWELL (BOSWELL), W., 162, 203, 405, 408.
 BOSSUET, J., 28.
 BOUÉNIC, J. VILLEMEUVE DE, 284, 286.
 BOUILLAUD (BOUILLAU, BULLAUDUS), I., 49, 211, 212.
 BOUILLIER, FR., 15, 17, 17, 26, 28, 28, 46, 46, 50, 50, 51, 51, 52, 80, 80, 89, 103, 129, 147.
 BOURDIN, P., 27, 27, 78, 90, 90, 91, 91, 92, 109, 109, 110, 113, 125, 132, 252, 252, 253, 255, 255, 259, 261, 262, 264, 280, 358, 340, 344, 346, 352, 353, 357, 374, 374, 375, 376, 377.
 BOURGOING, FR., 172.
 BOUTROUX, É., 36.
 BRAHE, T., 174, 174.
 BRASSET, H., 95, 95, 425, 449, 449.
 BREHIER, É., 115, 115.
 BREMOND, H., 86.
 BRÉGY, viconte di, vedi FLESSEL.
 BRÉDOUX, A., 39, 134.
 BROCHARD, J., 130.
 BROCHARD, V., 36.
 BROISE, G. DE LA, 194, 195.
 BRUNO, G., 159.
 BRUNSWICKE, L., 75, 94.
 BOUTENDIJK, G., 76, 350, 352.
 BURMAN, FR., 26, 94, 95, 100, 122, 127, 133.
 BUSSON, H., 19, 81, 93.
 CADEUS (CABEI), N., 163, 164.
 CAHNE, P.A., 122, 129, 130.
 CALISO, 449.
 CAMPANELLA, T., 44, 114, 159, 207, 208, 210, 231, 231.
 CANZIANI, G., 21, 123.
 CARAFFA, P.L., 180, 387.
 CARONI, P. DE, 92, 122, 404, 404, 455.
 CAROLUS FABRICIUS, 57.
 CARABELLESE, P., 123.
 CARLO I D'ICHLITERRA, 340.
 CARLO II D'ICHLITERRA, 392.
 CARBAUD, V., 87, 135.
 CASAS, B. DE LA, 258.
 CASSIANO DEL POZZO, vedi DAL POZZO.
 CASSIRER, E., 10, 26.
 CATERUS (KATER), J. DE, 77, 108, 237, 271, 275, 276, 277, 278, 294.
 CATON, H., 135.
 CAVENDISH, C., 392, 393.
 CAVENDISH, G. (marchese di NEWCASTLE), 13, 61, 392, 392, 393, 405.
 CÉZISY, abate di, vedi HABERT, G.
 CHACON, D.H., 183.
 CHANDOUX, 81, 170, 172.
 CHANUT, H.P., 10, 10, 12, 16, 18, 20, 31, 35, 75, 79, 79, 93, 93, 95, 125, 132, 340, 341, 397, 450.
 CHAPLAIN, J., 129.
 CHAPPELL, V., 64, 135.
 CHARLEY, E., 89, 91, 91, 110, 110, 111, 111, 354, 373, 374, 376, 377, 385, 386, 387, 402.
 CHARMES, X., 36.
 CHARRON, P., 94, 407, 408.
 CHERBURY, H. DE, 114, 240, 242, 243.
 CICERONE, M.T., 129, 279.
 CIERMANS, J., 201, 202, 210, 211.
 CIRCE, 449.
 CLAUBERG, J., 13, 19, 39, 40, 46, 47, 133, 299, 420.
 CLERSÉLIER, CL., 7, 9, 17, 18, 18, 19, 19, 20, 20, 21, 22, 22, 23, 23, 24, 25, 27, 27, 28, 29, 30, 30, 31, 31, 32, 32, 33, 33, 34, 34, 35, 36, 68, 79, 85, 87, 125, 126, 132, 133, 136, 190, 191, 210, 228, 235, 247, 256, 297, 303, 320, 341, 345, 382, 384, 384, 395, 396, 397, 398, 398, 400, 403, 449.
 COCCEJUS, J., 77.
 COHEN, G., 40, 41, 45, 47, 49, 49, 70, 73, 77, 310, 421.
 CODRUX, A., 64, 119, 119, 271, 272.
 COMENIO (KOMENSKY), J.A., 223, 224, 225, 225, 245.
 CONDREN, CH. DE, 79, 151, 317, 320.
 COPERNICO, N., 174, 375, 376.
 CORNÉLLE, P., 10.
 COSTABEL, P., 134, 400.
 COTTINGHAM, J., 39, 135.
 COURCELLES, E. DE, 132.
 COUSIN, V., 35, 36, 129.
 CRAPULLI, G., 82, 123.
 CREIGHTON, R., 57.
 CREMONINI, C., 50, 274.
 CRISTINA (regina di Svezia), 9, 10, 18, 20, 113, 133, 274, 341, 449, 458.
 CULLEY, E.M., 103.
 DAGENS, J., 84.
 DAGUESSEAU (D'AGUESSAU), H.Fr., 129.
 DAL POZZO, C., 82.
 DELAUNAY (O DE LAUNAY, O LAUNOY), J. DE, 108, 120, 183, 308, 310.
 DEL NOCE, A., 123.
 DEMATIUS (DE MAÏTS, MAÏTS), CH., 363, 418.
 DEMOCRITO, 11, 41, 42, 44, 202, 211, 386, 436.
 DENISSOFF, E., 153.
 DERIENNES, J., 210.
 DESARGUES, G., 128, 129, 194, 247, 248, 249, 277, 277.
 DES BARREAU, J.V., 93, 93.
 DESCARTES, A., 397, 397.
 DESCARTES, FR., 132.
 DESCARTES JE., 283.
 DESCARTES, JO., 130, 132, 273, 283.
 DESCARTES, R., passim.
 DESCHAMPS, TH., 112.
 DESGARETS, R., 28, 116.
 DESMARETS, S., vedi MARESHUS.
 DI BELLA, S., 123.
 DIBON, P., 10, 12, 19, 31, 33, 33, 43, 46, 47, 48, 50, 52, 77, 136, 315, 337, 362, 411.
 DIGBY, K., 345.
 DINET, J., 52, 54, 55, 89, 91, 91, 109, 110, 110, 125, 125, 132, 253, 343, 349, 350, 354, 362, 374, 375, 377, 387.
 D'IPPOLITO, B.M., 123.
 DONEY, W., 100, 135.
 DOUGNOT, D., 280, 282.
 DU BAN, F., 70, 70.
 DUPUY, J., 8.
 DUREL (DU REL, DU RELLE), J., 341.
 EDING (HESDIN), J.W., 239, 240, 241.
 ELISABETH (principessa del Palatinato), 20, 29, 30, 51, 66, 66, 67, 67, 80, 112, 118, 119, 125, 132, 211, 448.
 ELZEVIER, A., 41.
 ELZEVIER, B., 41.
 ELZEVIER, D., 22, 30, 41.
 ELZEVIER, I., 41.
 ELZEVIER, J., 41.
 ELZEVIER, L., 41.
 EMERY, 29.
 ENRICHETTA MARIA DE FRANCIA, 338, 340.
 EPICURO, 11, 44, 156, 159, 202, 436.
 EROSTRATO, 72.
 ESPINAS, A., 83.
 ESOP, 354.
 EUCLIDE, 148, 282.
 EUSTACHE (ASSERIN) DE SAINT-PAUL,

- 259, 260, 265, 266, 268, 273, 273,
274, 274, 286, 316.
- FABRI, H., 89, 89.
- FABRO, C., 50.
- FERNANDO II, 131.
- FERMAT, P., 9, 27, 81, 114, 175, 192, 195,
208, 210, 220, 290, 292, 404.
- FERRIER, J., 163, 164, 166, 191, 194.
- FICINO, M., 13.
- FILIPPO IV DI SPAGNA, 237.
- FLEISSEL, DE (visconte di Bregy), 9, 457,
458.
- FONSECA, P. DE, 78.
- FONTAINE, N., 87.
- FOREST, J. VAN, 410.
- FORESI, N. VAN, 410.
- FOUCHER DE CAREIL, L. A., 35.
- FOURNEY, FR., 89, 199, 200.
- FOURNIER, G., 89.
- FREDERIC-HENRI, principe d'ORANGE-
NASSAU (1584-1647), 55, 56, 181,
211, 422.
- FREINSHHEIM (FREINSHHEIM), J., 458.
- FROMONDUS (FRODMONT), L., 103,
114, 200, 201, 202, 208, 211, 218.
- ESZE, J., 337.
- FUMAROLI, M., 129.
- GABBEY, A., 134.
- GABE, L., 102.
- GADOFFRE, G., 103.
- GAJANO, A., 123.
- GALILEI, G., 38, 93, 97, 114, 132, 147,
150, 175, 176, 176, 177, 177, 179,
180, 223, 228, 229, 230, 235, 293,
344, 354.
- GARBER, D., 62.
- GARIN, E., 20, 37, 40, 79, 83, 125, 130,
134, 135.
- GARIN, P., 107.
- GASSENDI (GASSEND), P., 10, 10, 11, 11,
29, 41, 48, 49, 52, 58, 68, 70, 75, 89,
100, 109, 111, 112, 116, 125, 133,
149, 150, 154, 154, 156, 301, 302,
302, 303, 307, 392, 397.
- GAUKROGER, S., 135.
- GAULMONE DI MARCHONIER, 120.
- GERSAN, signore di, vedi SCUCY, F. DE.
- GESC, 28, 294, 339, 341, 367, 368, 378,
379, 381, 382, 385, 394, 397, 398,
399, 427.
- GEULINCK, A., 77.
- GIANSENIO (JANSENIUS), C., 29, 202,
302, 303.
- GIHEUT, G., 79, 98, 99, 108, 109, 114,
131, 149, 157, 158, 164, 220, 221,
259, 260, 268, 269, 269, 270, 280,
281, 294, 296, 302, 308, 316.
- GIBSON, BOYCE A., 36.
- GILLOI, J., 47, 209, 211, 246, 247.
- GIBSON, E., 21, 61, 98, 98, 99, 99, 103,
107, 111, 117.
- GIOVE, 152, 384.
- GOLIUS (GOOL), J., 69, 131, 181, 190,
191, 420.
- GORLABUS (VAN GOEULE), D., 65, 332,
333, 337.
- GOUCHER, H., 83, 83, 84, 86, 99, 99, 102,
107, 113, 127.
- GRAEVUS, J., 50.
- GREGORY, T., 12, 60.
- GUERCOULT, M., 37, 115, 116, 116, 118,
118.
- GUGLIELMO II, principe d'ORANGE-
NASSAU (1626-1650), 71.
- HAACK, TH., 103.
- HABERT, G. (abate di CEISY), 104, 104,
187, 188.
- HACKING, L., 30.
- HALS F., 237.
- HAMLIN, O., 75.
- HARDY, S., 79, 144, 146, 174, 175, 195.
- HARLAY, F. DE, 17.
- HARLIB, S., 225, 239.
- HARVEY, W., 21, 21, 51, 54, 210.
- HAUREAU, 147.
- HAYNEUVE, J., 90, 90, 251, 252, 253, 255,
255.
- HEERBOORD, A., 5, 43, 43, 44, 44, 43,
57, 69, 69, 70, 70, 71, 72, 72, 73, 73,
74, 131, 414, 415, 420.
- HEGEL, G.W.F., 11, 12, 50.
- HEYDANUS (HEYDANUS, VAN DER HEY-
DEN), A., 77, 77, 78, 411, 411.
- HEINSIUS (HEINS, DE HEIMS), D., 81,
212.
- HEINSIUS (HEINS, DE HEIMS), M., 458.
- HOBBS, TH., 12, 14, 26, 27, 75, 108,
108, 114, 281, 287, 287, 289, 292,
294, 295, 296, 353, 353, 392.
- HOGELANDE (HOGHELANDE), C., VAN,
51, 153, 223, 225, 241, 245.
- HOOFI, P., 48, 49.
- HOOLCK (HOLCK), G. VAN DER, 265,
267, 333, 337.
- HORTENSIIUS (VAN DER HOVE), M., 191,
194.
- HUEI, P.D., 8, 84.
- HUYGENS, CH., 5, 14, 131, 199.
- HUYGENS, CONSTANTIA, 190, 191.
- HUYGENS, CONSTANTIN (signore di
ZUYLICHEM), 9, 9, 10, 11, 13, 13, 31,
32, 33, 33, 38, 47, 49, 51, 55, 71, 89,
95, 103, 106, 107, 110, 110, 131, 132,
134, 136, 162, 166, 180, 181, 189,
190, 191, 192, 207, 210, 211, 211,
212, 234, 235, 237, 255, 257, 264,
266, 268, 271, 280, 284, 308, 340,
340, 344, 345, 388, 408, 410.
- HUYGENS, CONSTANTIN (figlio), 14.
- HUYGENS, M., 345.
- HYPERASPITES, 58, 125.
- JACOBSZ, A., 410.
- JACOBSZ, M., 410.
- JANS, E., 132.
- JANSENIIUS, vedi GIANSENIO.
- JEMEAU, A., signore di SAINTE-CROIX,
338, 340.
- KAMBOUCHEMER, D., 29.
- KANT, I., 26, 26, 108.
- KENNY, A., 39.
- KEPLER (KEPLERO), J., 174.
- KIRCHER, A., 93.
- KORTWEG, D.J., 36.
- KOYRÉ, A., 11.
- LABADIE, J. DE, 267.
- LABRUTONNIÈRE, L., 94.
- LACOMBE, J., 261, 264.
- LAFURIA, L., 94.
- LA HIRE, PH. DE, 34, 35.
- LA MOTHE LA VAYE, FR. DE, 154.
- LAMY, G., 81.
- LAFORIE, J., 47, 75, 89, 117.
- LACINAUS, Z., 310.
- LEGRAND, J.B., 35, 34, 35, 35.
- LEIBNIZ, G.W., 14, 25, 25, 26, 26, 87, 88,
116, 124, 202, 293.
- LENOBLE, R., 11.
- LENTULLUS, C., 40, 40.
- LEON, X., 36.
- LEROY, M., 8.
- LESAGUIER, J., 10, 86.
- LIANCOURT, duc di, 87.
- LIARD, L., 36, 36, 98, 98, 103.
- LIPSTORPUS (LIPSTORP), D., 300.
- LOJACONO, E., 37, 39, 32, 123, 123, 126,
127, 130, 134.
- LOUIS HENRI, conte di NASSAU, 46.
- LUCREZZO, 436.
- LULLO, R., 141, 141, 142, 145, 142, 242.
- LUYNES, duc di, 132, 133.
- MAIRE, J., 41.
- MALEBRANCHE, N., 15, 81, 87, 116, 124,
293.
- MARCHESE DI NEWCASTLE, vedi CA-
VENDISH C.
- MARESIUS (MARETS, DESMARETS), S., 43,
36, 362, 363, 421.
- MARESIUS (MARETS, DESMARETS), H.,
362.
- MARIA DE' MEDICI, 338, 340.
- MARION, J.L., 24, 24, 25, 82, 99, 101,
102, 102, 103, 106, 108, 116, 134,
135.
- MARION, 35.
- MARTIGNY, M. DE, 422, 425.
- MASCIULIANO DI BAVIERA, 131.
- MASSONIE, J.P., 136.
- MAURICE, principe d'ORANGE-NASSAU
(1567-1625), 59, 151, 223.
- MAURIER, signore di, vedi AUBERS, L.
- MAZARINO, 82, 183, 274.
- MEHL, E., 154.
- MERCURIO CONDOPOLITA, 289.
- MERSENNE, M., 8, 9, 11, 13, 13, 15, 15,
22, 22, 28, 34, 35, 38, 39, 39, 42, 47,
47, 48, 51, 58, 58, 71, 72, 79, 80, 81,
82, 84, 84, 85, 85, 88, 89, 89, 90, 90,
92, 95, 93, 94, 95, 97, 97, 98, 99, 99,
100, 100, 101, 101, 102, 103, 104,

- 106, 107, 107, 108, 109, 109, 110, 112, 112, 114, 115, 116, 116, 117, 118, 120, 120, 121, 122, 122, 123, 128, 129, 131, 132, 133, 139, 143, 147, 148, 148, 149, 150, 150, 154, 156, 156, 158, 158, 161, 162, 162, 164, 166, 167, 170, 172, 174, 175, 177, 178, 178, 179, 180, 183, 183, 185, 185, 187, 188, 191, 191, 203, 218, 221, 223, 228, 230, 231, 237, 237, 239, 240, 242, 244, 246, 246, 247, 249, 251, 253, 253, 254, 257, 258, 261, 261, 264, 265, 267, 268, 268, 269, 271, 272, 273, 273, 275, 277, 281, 282, 283, 286, 286, 289, 292, 292, 293, 293, 296, 300, 301, 301, 302, 303, 307, 308, 309, 316, 332, 337, 338, 342, 346, 362, 363, 397, 403, 403, 404, 410, 453, 454.
- MESCHINI, F.A., 136.
- MESLAND, D., 17, 28, 83, 89, 92, 111, 111, 115, 117, 117, 118, 120, 354, 363, 369, 377, 382, 382, 385, 386, 393, 394, 398.
- MESNARD, P., 21.
- MESSER, M., 123.
- MEYSSONNIER (MEYSSONIER), L., 95, 243, 244, 249, 254, 254.
- MICHELL, G., 134.
- MILHAUD, G., 38, 134.
- MOÏSÈ, POQUELON J.B., detto, 39.
- MONAT, P., 136.
- MONTAIGNE, M. EYQUEM DE, 42, 94, 406, 407, 408.
- MORM, J.B., 22, 79, 120, 120, 129, 210, 220, 221, 223, 226, 226, 231, 231, 268, 280, 284, 287.
- MORICE, D.G., 5.
- MORUS (MORE), H., 22, 31, 39, 112, 113, 124, 225, 433, 441, 442, 442, 447, 448, 454, 456.
- MOSÉ, 268.
- MURAKAMI, K., 135.
- MURDOCH, D., 39.
- MYDORGE, Cl., 79, 92, 165, 166, 166, 174, 175, 193, 391, 392.
- NATOP, P., 36.
- NAUDÉ, G., 82, 82, 93, 93, 166, 273, 274.
- NDIYAE, A.R., 87, 88.
- NESTORE, 333.
- NEWCASTLE, marchese di, vedi CAVENDISH CH.
- NICOLE, P., 87, 87.
- NISHIMURA, T., 135.
- NOËL, È., 89, 92, 300.
- OLGIAN, F., 123.
- ORAZIO, Q.E., 176, 176.
- ORCIBAL, J., 87.
- ORFEO, 364.
- OVIDIO, P.N., 93, 178.
- PASCAL, B., 79, 86, 87, 94, 94, 114, 133, 191, 210, 242, 243, 247, 248, 249, 453, 454.
- PASCAL, E., 191, 210.
- PATRIZI, FR., 44.
- PELAGIO, 339.
- PELL, J., 225, 246.
- PEREIRA, GOMEZ 303.
- PÉRIER, F., 454.
- PERINI, R., 123.
- PETAG, D., 366, 369.
- PETTI, P., 10, 11, 173, 210, 222, 221, 229, 252, 253, 289.
- PETRARCA, F., 191.
- PICO DELLA MIRANDOLA, 44.
- PICOT, Cl., 13, 35, 51, 79, 88, 92, 92, 93, 125, 133, 302, 303, 397, 408, 427.
- PINTARD, R., 92, 93, 93, 154.
- PISON, G., 12, 74.
- PLATONE, 61, 159.
- PLAUTO, 256.
- PLEMPUS (PLEMP), V.F., 16, 19, 41, 42, 114, 120, 120, 200, 202, 208, 210, 211, 289.
- POISSON, N., 392.
- POTIER, CH., 93, 252.
- POLLOT, A., 56, 70, 70, 209, 211, 212, 218, 282, 283, 320, 344, 410, 432, 433.
- POLLOT, J.B., 283.
- PRIMROSE (PRIMEROSÉ), J., 53.
- RACONIS, CH. A. DE, 266, 268, 273, 333.
- RAGI (O RAGY), J. DE, 73, 73, 297, 299, 302, 425.
- RANUS (RAMO, LA RAMEE), P., 44.
- RAPIN, R., 147.
- RAYMOND, F. DE, 10.
- RAZZINO, G., 136.
- REGUS (DE ROY, LE ROY, ROY), H., 14, 19, 21, 21, 22, 29, 34, 45, 45, 47, 49, 50, 51, 51, 52, 52, 53, 53, 54, 54, 55, 56, 57, 57, 58, 59, 59, 60, 62, 64, 65, 65, 66, 66, 68, 68, 69, 69, 70, 70, 109, 111, 112, 118, 120, 120, 124, 131, 132, 133, 134, 202, 228, 238, 249, 251, 253, 265, 267, 281, 296, 297, 297, 300, 313, 314, 315, 320, 322, 334, 335, 337, 338, 340, 341, 343, 344, 349, 349, 350, 387, 388, 388, 390, 403, 404.
- RENERI (RENERY, REGNIER), H., 14, 21, 42, 48, 48, 49, 50, 51, 53, 53, 70, 119, 119, 131, 149, 212, 218, 228, 251.
- REVIUS, J., 19, 40, 70, 70, 72, 73, 74, 135, 412, 413, 414, 418, 419, 420, 421, 422.
- RICHELIEU, A. DU PLESSIS, cardinale di, 147, 172, 183, 210, 234, 274, 303.
- RIVET, A., 15, 43, 47, 49, 94, 103, 111, 212, 296.
- ROBERVAL, G. PERSONNE DE, 14, 27, 31, 34, 81, 112, 114, 175, 195, 208, 210, 242, 404.
- ROCHEMONTIEX, C. DE, 78.
- ROCHOT, B., 39, 85, 134, 136, 281.
- RÔD, W., 103.
- RODANO, P., 123.
- RODIS-LEWIS, G., 21, 29, 37, 57, 81, 84, 98, 102, 103, 115, 116, 117, 135, 200.
- RODOLFO II, 174.
- ROHAULT, J., 18, 81, 87, 119.
- ROSSI, P., 45, 83.
- ROYA, L., 31, 31, 33, 33, 38, 49, 134, 136, 190, 210, 212, 235, 345, 410.
- RUBIUS (O RUVIUS), A., 259, 260.
- SACY, S. DE, 86, 87.
- SAINTE-CYRAN (J. DUVERGIER DE HAURANNE), abate di, 86, 293.
- SAINTE-BEUVE, CH., 86.
- SAINTE-CROIX, signora di, vedi JUMEAU, A.
- SARIRE, J.P., 71, 71.
- SASAKI, M., 135.
- SASSEN, F., 32.
- SATURNINO, 152.
- SAUMASE (SALMASTUS), Cl., 8, 10, 10, 47, 49, 82, 211, 212, 226.
- SCARAVELLI, L., 123.
- SCHNEIDER, CH., 150, 173, 174, 177, 177, 179.
- SCHOOTEN, F. (padre), 69, 131, 420.
- SCHOOTEN, F. (figlio), 69, 133.
- SCHOOSIUS (SCHOOCK), M., 74, 13, 47, 54, 55, 56, 56, 125, 132, 134, 333, 358, 360, 361, 362, 363, 418.
- SCHURKAN, A.M. DE, 265, 267, 268.
- SCHUYL, F., 53, 53.
- SCHWARTZ, 36.
- SCRIBANO, M.E., 98, 108, 123.
- SEBBA, G., 135.
- SÉQUIER, P., 188, 458.
- SENOFONTE, C., 87.
- SERVIEN, A., 71, 71, 421, 422.
- SEVICNÉ, MME DE (MARIE DE RADUTIN, marchesa di), 87.
- SILHON, J. DE, 79, 119, 119, 131, 183, 422, 425.
- SEMONTE, R., 87.
- SIRVEN, J., 79, 93, 200.
- SOCRATES, 59, 191, 256.
- SOLY (SOLI), M., 280, 281.
- SORMÈRE, S., 10, 10, 11, 11, 47, 110, 129, 156, 241, 303.
- SOUCY, F. DE, 93, 93.
- SPALLANZANI, M.F., 59.
- SPANHEIM, 73.
- SPINOZA, B., 26, 47, 116, 124.
- SPRUET, F. VAN DER, 289.
- STAMBOEN, J.J., figlio, 191, 256, 256, 257, 289, 398.
- STOOTHOFF, R., 39.
- STUART, A., 43, 70, 70, 71, 72, 73, 73, 74, 74, 420.
- SUAREZ, F., 24, 336.
- SURCK, A. STUDLER VAN, 349, 388, 388.
- TALETE, 206.
- TALLEMENT DES RÉAUX, G., 59, 93, 289.
- TANNERY, P., 7, 8, 9, 36, 36, 39, 81, 123, 134, 195, 398.
- TAURELLES, M., 332, 333, 337.
- TELISIO, B., 44, 159.

TERENZIO, 324, 335.
 TERUTE, 336.
 THIRIAULT, G. D'ANVERS, 166.
 THISEN-SCHOOTE, C.L., 69, 78, 78.
 THOILLIERE, A. DE LA, 36, 355, 362, 422, 449.
 TIBERIO, 392.
 TOBIAS, A., 208, 210.
 TOCCO, F., 36.
 TOLETUS (TOLEDO), F., 78, 259, 260.
 TOLOMEO, 219.
 TOMMASO D'AQUINO, san 107, 242, 278, 279, 294.
 TORRICELLI, E., 92, 114, 404, 409.
 TREKBLAS, J. DE 232, 234.
 TREVISANI, F., 123.
 TRIGLANDIUS (TRIGLAND), J., 71, 72, 133, 412, 414, 415, 416, 418, 419, 419, 420, 421, 422.
 TUNCAVELLIUS, 31.
 UCCIANI, L., 136.
 ULISSE, 449.
 VALCHER (VAN FALCKENBURG), A., 248, 249.
 VALLA, L., 44.
 VANINI, G.C., 15, 159, 355, 358.
 VAIER, A., 89, 91, 91, 92, 104, 106, 127, 203, 207, 209, 210, 346, 346, 377, 382.
 VAUCEL, DU, 89.
 VEIJHUYSEN, L. VAN, 47.
 VERBEEK, T., 14, 52, 56, 57, 70, 73, 74, 134, 315, 388.
 VIAC, T. DE, 93, 93.
 VIETI, F., 148, 194, 195.
 VILLE-BRESSIEU, E. DE, 81, 82, 82, 170, 171, 172.
 VILLEKS, CH. DE, 262, 264.
 VIOGLÉ, E., 16, 18, 400.
 VIRGILIO, 47, 48, 142.
 VITELLESCHI, M., 387.
 VITELLIONE (WITELCO), 219.
 VITELLO, V., 136.
 VIVES, L., 44.
 VOETIUS (VOËT), G., 14, 15, 15, 19, 27, 45, 46, 49, 50, 53, 53, 54, 54, 55, 56, 56, 64, 70, 75, 76, 85, 85, 91, 113, 114, 125, 125, 265, 132, 133, 251, 265, 267, 272, 286, 298, 315, 322, 324, 325, 333, 334, 334, 335, 336, 337, 340, 341, 343, 344, 348, 349, 349, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 390, 418, 421.
 VOËTIUS (VOËT), P., 56, 349, 421.
 VOLKEL, J. DE, 154.
 VORSTIUS (VAN VOORST), A., 131.
 VOTIUS (VOSHUS), I., 438.
 VRIJER, M.J.A. DE, 52.
 WAARD, C. DE, 38, 39, 40, 136, 141, 162, 203, 221.
 WASSENAER, J. VAN, 191, 256, 256, 257, 388.
 WASSENAER, P., 57.
 WATERLAET, L. VAN DEN, 334, 343, 344, 363.
 WEBER, J.P., 81.
 WHITE (VITUS), TH., 344, 345.
 WICLIFFE, J., 339, 341.
 WILHEM, D.L. DE, 72, 191, 348, 349.
 WILLEMS, A., 41.
 WITGENSTEIN, L., 33.
 WITTHICHUS (WITTHICH), C., 19, 46, 46, 47, 77.
 WULLEN, P., 12, 14, 14.
 YVON, P., signore di LALEU, 287.
 ZARONE, G., 136.
 ZENONE, 401, 402.

INDICE

INTRODUZIONE

1. La <i>Correspondance</i>	7
1.1. Alla morte di Descartes	10
1.2. L'edizione Clerselier	19
1.3. Da Clerselier ad oggi	34
2. L'irruzione della filosofia cartesiana	39
2.1. In Olanda	39
2.2. Utrecht	49
2.3. Leida	69
2.4. Parigi	78
3. Vicende redazionali	97
3.1. Il 'piccolo trattato'	97
3.2. Tra il <i>Discours</i> e le <i>Meditationes</i>	103
3.3. Tra le <i>Meditationes</i> e i <i>Principia</i>	109
4. Su qualche ulteriore motivo di interesse	113
4.1. Sulla cornice	113
4.2. Sui contenuti	115
5. Su questa edizione	121
6. Biografia di René Descartes	130
7. Appunti bibliografici	133

LETTERE

I. Marzo 1619 - giugno 1637	139
II. Ottobre 1637 - luglio 1641	197
III. Dicembre 1641 - maggio 1644	311
IV. Ottobre 1644 - gennaio 1650	371
<i>Indice dei nomi</i>	459

FILOSOFIA E CITTÀ**TESTI****7**

L'epistolario di Descartes, di cui si presenta un'ampia selezione, si è rivelato indispensabile per chiunque voglia avviarsi alla conoscenza del suo pensiero. Esso offre infatti: un ricco bagaglio di informazioni, utilissimo per ricostruire la trama delle relazioni, personali e intellettuali, intessute dal filosofo durante la sua vita; un vasto panorama delle idee circolanti nella prima metà del '600; e soprattutto, un commento prezioso, di grande rilievo teorico, ai testi editi - a titolo di chiarimento, ma anche di integrazione e correzione. Il volume, preceduto da un'ampia introduzione, raccoglie tutte le lettere filosoficamente rilevanti, alcune delle quali inedite in italiano, e permette così di confrontarsi su rinnovate basi con il pensiero di un filosofo decisivo per tutta la modernità.

Questo volume, sprovvisto del taloncino a fronte, è da considerarsi copia saggio gratuito esente da IVA (art. 2, c. 3, lett. d, DPR 633/1972)

L. 62.000
€ 32,02



RENÉ DESCARTES
Epistolario
filosofico
ESI