

Sono dispiaciuto per la morte del Padre Eustache; anche se infatti ciò mi dà più libertà nello stendere le mie Note sulla sua Filosofia, avrei tuttavia preferito farlo col suo permesso, quando era ancora in vita<sup>9</sup> [...].

Non ho il tempo per completare la mia Risposta alle Obiezioni contro la mia Metafisica, il che mi costringe ad attendere il prossimo viaggio per inviarvele. Sono, M. R. P., il vostro umilissimo ed obbedientissimo servitore Descartes

1. Sono le seconde obiezioni. D. ignorava che di esse autore era proprio Mersenne (Cf. Mersenne a Voëtius, 13/12/1642, AT, III, 602).

2. D. elesse come proprio procuratore Jacques Villeneuve du Bouëxic (1590 - Rennes 1658), consigliere a Rennes dal 1623, poi al parlamento della Bretagna dal 1645.

3. Cf., *supra*, p. 281, n. 16.

4. Non possiamo descrivere con le parole, e neppure comprendere con la mente tutte le cose che sono in Dio, e perciò Dio è Ineffabile e Incomprendibile; e tuttavia vi sono in verità molte cose in Dio, o che a Dio pertengono, che possiamo attingere con la mente ed esprimere con le parole, ed anzi ve ne sono più che in qualunque altra cosa, e perciò, in questo senso, Dio è massimamente Conoscibile ed Effabile.

5. O notissimo grazie al lume naturale, o accuratamente dimostrato.

6. Tra i Corpi Fisici... che non si sfregino a vicenda, poiché constano di particelle di varie figure, e può accadere che una particella d'aria, o di un qualunque altro corpo sottilissimo, abbia una figura tale, e si incontri con una particella di oro, o di un qualunque altro corpo densissimo e durissimo, in modo tale da esercitare la sua azione su di essa.

7. Una forza minima possa muovere [almeno] un poco ciò che oppone la massima resistenza, ...nessun corpo muove, se non è mosso.

8. Ma sebbene ciò sia vero per i corpi, chi ha detto all'Autore che è lo stesso per ogni altra sostanza? Evidentemente egli non ne ammette nessun'altra, ma in ciò si sbaglia.

9. Cf. *supra*, p. 260, n. 8 e p. 265.

Descartes a Mersenne, [Leida, 28 gennaio 1641] - AT, III, 292

Mio Reverendo Padre,

scrivo queste parole solo per dirvi che per questo viaggio non ho potuto ancora inviarvi la mia Risposta alle Obiezioni<sup>1</sup>, in parte perché ho altre occupazioni che non mi han quasi lasciato un solo giorno libero, in parte anche perché quelli che le hanno fatte sem-

bra che non abbiano compreso assolutamente nulla di ciò che ho scritto, e non averlo letto che di gran carriera, sicché mi dan solo occasione di ripetere ciò che vi ho già messo; e questo mi dà più fastidio che se m'avessero proposto difficoltà che dessero modo di esercitare più a fondo il mio ingegno. Ciò rimanga tuttavia tra noi, perché sarei molto dispiaciuto di non poter esser loro riconoscente: vedrete, dalla cura che metto nel dar loro risposta, che mi considero loro debitore, così dei primi come anche di colui che ha fatto le ultime [obiezioni] e che ho ricevuto soltanto Martedì scorso<sup>2</sup>, ragione per cui non ve ne ho parlato nella mia ultima lettera: il nostro Messaggero parte infatti il lunedì.

Ho dato uno sguardo al libretto del Sig. Morin<sup>3</sup>, il cui principale difetto è che tratta dappertutto dell'Infinito come se il suo spirito ne fosse al di sopra e ne potesse comprendere le proprietà: è un errore in cui incorrono quasi tutti, che io ho cercato di evitare con cura. Non ho infatti mai trattato dell'infinito se non per sottomettermi ad esso, e non già per determinare quel che sia o non sia. E poi, senza aver spiegato nulla di ciò che è in discussione, nel suo sedicesimo Teorema in cui comincia col voler provare che Dio esiste, appoggia il suo ragionamento su una pretesa confutazione del moto della Terra, e sul fatto che il Cielo ruota attorno ad essa, cosa che non ha provato per nulla. E suppone anche che non può esserci un numero infinito ecc., cosa che meno che mai potrebbe provare; sicché tutto quel che mette fino alla fine [del suo libro] è molto lontano dall'evidenza e dalla certezza Geometrica che sembrava promettere all'inizio. Anche questo rimanga per favore tra noi, perché non ho il minimo desiderio di dargli un dispiacere [...].

Vi sono estremamente grato di tutti i buoni consigli che mi date a proposito della mia Metafisica, e per le altre cose.

Io sostengo che abbiamo idee non soltanto di tutto ciò che è nel nostro Intelletto, ma anche di tutto ciò che è nella Volontà. Non potremmo infatti voler nulla, senza sapere che lo vogliamo, né lo potremmo sapere se non grazie ad una idea; ma non affermo affatto che questa idea sia differente dalla stessa azione.

Non vi sarà, mi sembra, alcuna difficoltà ad adeguare la Teologia al mio modo di filosofare: non vi vedo infatti nulla da cambiare se non sul punto della Transustanziazione, che in base ai miei principi è estremamente chiaro e facile. Sarò costretto a spiegarlo nella

mia Fisica, insieme con il primo capitolo del libro della Genesi, cosa che mi propongo di inviare anche alla Sorbona, perché sia esaminata prima della stampa. Se poi trovate altre cose che meritano che si scriva un Corso intero di Teologia, e vogliate intraprenderlo, lo considererò un favore, e vi sarò d'aiuto in tutto ciò in cui mi sarà possibile.

[...] Non credo affatto vi sia qualcosa da cambiare in quel che ho messo all'inizio della mia Metafisica a proposito del signor N.<sup>4</sup>: è infatti il meno che ho potuto e che ho creduto di dover dire a questo riguardo. Mi sarei fatto un torto, infatti, se non ne avessi minimamente parlato, dato che il suo scritto è stato visto da molti, e vi assicuro che son così poco preoccupato che lo faccia stampare, quanto lo sono stato per il Pentalogos che voi avete visto<sup>5</sup>. Credo dunque che facendo stampare la mia Metafisica sarà bene mettervi questo inizio, affinché si veda che quel che avevo scritto nel Discorso sul mio Metodo non è che la stessa cosa che spiego [qui] più lungamente. Ma è vero che, per le copie, sarà sufficiente cominciare con la Sintesi che vi ho inviato.

Sarò ben felice che mi si faccia il maggior numero di obiezioni e che siano le più forti possibili, perché spero che così la verità risalterà ancor meglio; ma a coloro che vorranno farne di nuove, vi prego di far vedere la mia risposta e le obiezioni che mi avete già inviate, perché non mi propongano cose a cui avrò già risposto.

Ho provato in maniera del tutto esplicita che Dio era Creatore di tutte le cose, e insieme tutti gli altri Attributi: ho dimostrato infatti la sua Esistenza per mezzo dell'idea che abbiamo di lui, e anche perché avendo questa idea non possiamo non essere stati creati da lui. Ma vedo che si presta più attenzione ai titoli dei libri che a tutto il resto. Il che mi fa pensare che nel titolo della seconda Meditazione, *de Mente humana*, si possa aggiungere *quod ipsa sit notior quam corpus*<sup>6</sup>, perché non si creda che io abbia voluto provarvi la sua Immortalità. E dopo, nella terza, *de Deo - quod existat*<sup>7</sup>. Nella quinta, *de essentia rerum materialium - et iterum de Deo, quod existat*<sup>8</sup>. Nella sesta, *de Existentia rerum materialium - et reali mentis a corporis distinctione*<sup>9</sup>. Son queste, infatti, le cose a cui desidero che si presti più attenzione. Ma penso di avervi messo molte altre cose, e vi dirò, tra noi, che queste sei Meditazioni contengono tutti i fondamenti della mia Fisica. Ma, per favore, non bi-

sogna dirlo: quelli infatti che sostengono Aristotele avrebbero forse più difficoltà a dividerle, e io spero che quelli che le leggeranno si abitueranno insensibilmente ai miei principi, e ne riconosceranno la verità prima di accorgersi che distruggono quelli di Aristotele.

1. Le seconde obiezioni: *supra*, p. 286, n. 1.

2. Sono le terze obiezioni di Thomas Hobbes, anche se D. non ne conosce ancora l'autore.

3. Cf. *supra*, p. 268, n. 7.

4. Nella *Praefatio ad Lectorem* (AT VII, 8-9; Loj, I, 658) D. fa cenno ad obiezioni mosse alla quarta parte metafisica del *DaM*, che dovettero circolare manoscritte. AT, III, 302 avanza l'ipotesi che i due scritti di cui D. parla nella *Praefatio* siano uno di Pierre Petit, disprezzato dal filosofo al punto da giudicarlo indegno non solo di pubblicazione, ma anche soltanto di risposta (*a Plerumque*, agosto 1638?, AT, II, 345; cf. *supra*, p. 229), e l'altro di Louis Aubery Du Maurier, figlio di un ambasciatore francese all'Aia con interessi nel campo dell'ottica, o forse del gruppo di matematici parigini, gli Analisti, su cui *supra*, p. 242, n. 5.

5. *Pentalogos in Libri cujusdam Gallico Idiome evulgati quatuor Discursuum*, La Haye 1640). L'autore, un chimico boemo residente all'Aia, che D. dice che ha voluto scrivere sul suo conto "tutto il peggio possibile" senza però riuscire a dire nulla di serio (*a Mersenne*, 3/12/1640, AT, III, 249), si cela dietro il nome di Mercurio Cosmopolita. CM, X, 161 ricorda che l'editore del libro, F. van der Spruyt, era anche il locatario di Stam-pioen, il celebre matematico avversario di D. (*supra*, p. 256, n. 4).

6. della Mente umana...che è più nota del corpo.

7. di Dio - della sua esistenza.

8. dell'Essenza delle cose materiali - e di nuovo su Dio, e sulla sua esistenza.

9. dell'esistenza delle cose materiali - e della distinzione reale della mente dal corpo. Queste integrazioni sono state poi riportate da tutti gli editori delle *Med.*

Descartes a Mersenne, Leida, 4 marzo 1641- AT, III, 318

Mio Reverendo Padre,

con i due ultimi viaggi ho ricevuto vostre lettere, ma sembra tuttavia che me ne abbiate inviate più di quante ne abbia ricevute: in quella di otto giorni fa mi scrivevate infatti che dovevo aver visto le obiezioni mosse nella disputa sul *conarism*, che invece non ho visto per niente [...].

Per il resto, avendo avuto il tempo di leggere l'ultimo scritto dell'Inglese<sup>1</sup>, mi sono interamente confermato nell'opinione che quindici giorni fa vi dissi di nutrire sul suo conto, e credo che la cosa migliore sia di non averci assolutamente a che fare, e perciò mi astengo dal dargli risposta. Se infatti non mi sbaglio sul suo umore, non potremmo discutere a lungo insieme senza divenire nemici: è molto meglio che rimaniamo, lui ed io, al punto in cui siamo. Vi prego anche di riferirgli solo il minimo indispensabile di quel che voi conoscete delle mie opinioni, e che non è edito. Mi sbaglio di grosso, infatti, se non è il tipo che cerca di acquistare reputazione a mie spese, e con maneggi poco puliti. Se poi gli avete promesso che avrei dato risposta al suo ultimo scritto, mi scuserete con lui, se non vi spiace: son sicuro infatti che su tutto ciò voi potrete difendermi molto meglio di quanto non possa fare io stesso. E affinché ne abbiate meno disturbo, vi dirò qui la mia opinione sui suoi 10 punti [...].

Vorrei che non aveste inviato copia della mia Metafisica al Sig. Fermat<sup>2</sup>; se non l'avete ancora fatto, vi prego di scusarvene spiegando che io vi ho pregato espressamente di non inviarne copia fuori da Parigi, ed anche a Parigi di darne copia solo a chi vi prometta di rendervela: di questo infatti vi prego, per riservarmi la libertà di cambiarvi o di aggiungervi tutto ciò che riterrò opportuno, finché non sarà stampata. E, detto tra noi, ritengo il Sig. Fermat uno dei meno capaci di muovere ad essa buone obiezioni: credo che sappia di Matematica, ma ho sempre pensato che in Filosofia ragionasse male.

Infine, vi ho inviato questo scritto per avere il giudizio dei Signori della Sorbona, non per arrestarmi a disputare contro tutti i piccoli ingegni che si vorranno immischiare della cosa muovendomi obiezioni. Tuttavia, se qualche fanfarone se ne vuole immischiare, che lo faccia; non mi rifiuterò di rispondergli, se si ritiene che ciò che proporrà valga la pena di essere stampato. Sono grato a quelli che han mosso le prime [obiezioni] e se a loro piacerà di ribattere alle mie risposte, anch'io replicherò molto volentieri. Non vi invio ancora la mia risposta al Sig. Arnauld<sup>3</sup>, in parte perché ho altre occupazioni, e in parte anche perché non voglio affrettarmi; ma credo tuttavia di inviarvele entro otto giorni. Appena le avrete ricevute, credo sarà tempo di mostrare il tutto ai Signori della Sor-

bona, per conoscere il loro giudizio e in seguito farlo stampare: almeno se lo riterranno opportuno, come spero che faranno. Credo infatti che altre obiezioni non serviranno che ad ingrandire il libro e a guastarlo, a meno che non siano molto buone. [...]

Nota. Vi prego anche di correggere le seguenti parole, che si trovano nella mia risposta alla penultima delle obiezioni del teologo: *Deinde quia cogitare non possumus eius existentia esse possibilem, quin simul cogitare aliquam dari posse potentiam cuius ope existat, illaque potentia in nullo alio est intellegibilis quam in eodem ipso ente summe potenti, omnino concludemus illud propria sua vi posse existere, ecc.*<sup>4</sup>; e di mettere al loro posto solo ciò che segue: *Deinde quia cogitare non possumus eius existentiam esse possibilem, quin simul etiam, ad immensam eius potentiam attendentes, agnoscamus illud propria sua vi posse existere, ecc.*<sup>5</sup>. Ma vi prego di correggerlo in tutte le copie in modo tale che non vi si possa in alcun modo leggere nè decifrare le parole *cogitemus aliquam dari posse potentiam cuius ope existat, illaque potentia in nullo alio est intellegibilis quam in eodem ipso ente summe potenti, omnino concludemus*<sup>6</sup>. Molti infatti sono più curiosi di leggere e di esaminare le parole cancellate delle altre, per vedere in cosa l'autore ha creduto di essersi sbagliato, e di trarne motivo per [sollevare] obiezioni, attaccandolo così a partire da quel luogo che egli stesso ha giudicato il più debole.

Detto tra noi, credo che stia qui la ragione per la quale il Sig. Arnauld si è fermato a lungo sull'affermazione che *Deus est a se positive*<sup>7</sup>. Ricordo infatti che il modo in cui avevo scritto la cosa la prima volta era troppo rude. In seguito però l'avevo talmente corretto, e addolcito, che se si fossero lette soltanto le correzioni, senza fermarsi a leggere le parole cancellate, non vi si sarebbe trovato proprio nulla da ridire. In effetti, credo che non vi sia nulla che non vada per il verso giusto; voi stessi, quando leggeste quelle parole la prima volta, mi diceste che le trovavate rudi, ma alla fine della stessa lettera mi scriveste che, dopo averle rilette, non vi avevate trovato nulla di male, cosa che attribuisco al fatto che la prima volta avevate prestato attenzione alle parole appena cancellate, mentre la seconda volta vi limitaste a considerare le correzioni. Ma spiegherò questo punto e tutto il resto più a lungo, nella mia risposta ad Arnauld, che mi ha davvero molto obbligato con le sue obie-

zioni; le considero le migliori di tutte: non che mettano in maggiore difficoltà, ma egli è penetrato più a fondo di ogni altro nel senso di ciò che ho scritto, ed io avevo facilmente previsto che pochi vi sarebbero arrivati, perché sono in pochi a volere o a potere fermarsi a meditare [...].

1. Si tratta di Hobbes, che tramite Mersenne aveva fatto conoscere le sue obiezioni alla fisica cartesiana (AT, III, 300). I dieci punti cui si allude nel seguito contengono l'articolata risposta di D.

2. Risulta invece che Fermat ricevette copia delle *Med. Su Fermat*, cf. *supra*, p. 195, n. 10.

3. Arnauld era l'autore delle quarte obiezioni.

4. Poi, non potendo pensare la sua esistenza possibile senza pensare insieme che possa darsi una potenza per la quale esiste, e che quella potenza non è intellegibile in nient'altro che non sia quello stesso ente sommamente potente, concluderemo senz'altro che quel [che] può esistere per forza propria [esiste sempre].

5. *Responsio ad I ob.*, AT, VII, 119; *Loj*, I, 750: "Poi, non potendo pensare la sua esistenza possibile senza riconoscere insieme, ponendo mente alla sua immensa potenza, che quel [che] può esistere per forza propria [esiste sempre]". La correzione è stata apportata, così come richiesto da D.

6. Pensiamo che possa darsi una potenza per la quale esista, e quella potenza non è intellegibile in nient'altro che non sia quello stesso ente sommamente potente, e concludiamo senz'altro.

7. AT, VII, 110; *Garin*, 2, 136.

Descartes a Mersenne, [Endegeest], 31 marzo 1641 – AT, III, 349

Mio Reverendo Padre,

non ho molte cose da scrivervi con questo viaggio, perché non ho ricevuto vostre lettere, ma non per questo ho voluto tardare ad inviarvi il resto della mia risposta alle obiezioni del Signor Arnauld<sup>1</sup>. Vedrete che vi metto a tal punto d'accordo quel che è stabilito dai concili sul S. Sacramento con la mia Filosofia, che sostengo sia impossibile spiegarlo per bene per mezzo della Filosofia corrente, sicché credo sarebbe stata respinta come contrastante con la fede se la mia fosse stata conosciuta per prima. Vi giuro seriamente che lo credo, al punto da metterlo per iscritto. Non ho voluto tacerlo anche per sconfiggere con le loro stesse armi quelli che mischiano Aristotele con la Bibbia, e vogliono abusare dell'autorità della Chiesa per esercitare le loro passioni: mi riferisco a quelli che

han fatto condannare Galilei, e che se potessero farebbero certo condannare anche le mie opinioni, allo stesso modo; ma, se mai la cosa dovesse divenire oggetto di disputa, mi vanterò di mostrare che non c'è alcuna opinione, nella loro Filosofia, che concordi così bene con la fede come le mie.

Del resto, credo che appena il Signor Arnauld avrà visto le mie risposte sarà tempo di presentare il tutto alla Sorbona, per aver il loro [dei dottori] parere, e farlo stampare. Quanto alla grandezza del volume e ai caratteri di stampa, ai titoli che ho ommesso e agli avvertimenti al lettore – se è necessario avvertirli di qualcosa che non ho scritto – mi rimetto interamente a voi, che per questo scritto vi siete già preso così tanto fastidio, che la sua parte migliore vi appartiene. Sono, Mio Rev. Padre, vostro obbligatissimo e appassionatissimo servitore, Descartes [...]

1. Si tratta delle quarte obiezioni. Il primo cenno ad Arnauld si trova nella lettera a Mersenne 4/3/1641, *supra*, p. 290. A Mersenne, 18/3/1641, AT III, 342, D. aveva spiegato che preferiva trattenere l'ultimo foglio della risposta ad Arnauld "in cui spiego la transustanziazione secondo i miei principi, perché desidero prima leggere i concili in merito, e non ho ancora potuto farlo".

Antoine Arnauld (Paris 1612 – Bruxelles 1694), dottore in teologia e prete dal 1641, fu la guida dei giansenisti in Francia dopo la morte di Saint-Cyran. Il suo libro *De la fréquente Communion* (Paris 1643) diede fuoco alle polveri dell'interminabile conflitto con i gesuiti, che attraversò tutto il secolo, e costrinse Arnauld a vivere spesso in clandestinità. Fu in dialogo con i maggiori filosofi del suo tempo, da D. a Malebranche a Leibniz; le sue *Oeuvres* occupano ben 42 tomi (Paris-Lausanne 1775-1783). Sul suo cartesianesimo si è a lungo fondata la critica per sostenere la sostanziale adesione di Port-Royal alla nuova filosofia. Oggi, si deve essere molto più prudenti al riguardo.

Descartes a Mersenne, [Endegeest, 21 aprile 1641] – AT, III, 358

Mio Reverendo Padre,

sono stato due o tre viaggi senza scrivervi, in parte perché avevo poche cose da farvi sapere, in parte anche perché il soggiorno in campagna mi ha reso un po' più svogliato di quanto non fossi prima [...].

Mi rimetto interamente a voi per quel che riguarda l'approvazione e la stampa della mia *Metafisica*: so infatti che ne avete più cura di

quanta potrei averne io stesso, e stando sul posto potete giudicare come sbrigare la cosa meglio di quanto possa fare io da qui.

Mi meraviglio delle obiezioni dei vostri Dottori, e cioè che non abbiamo affatto la certezza, secondo la mia Filosofia, che il prete tenga l'Ostia sull'altare, o che per battezzare abbia dell'acqua, ecc. Chi ha mai detto infatti, anche tra i Filosofi della Scuola, che vi sarebbe altra certezza di tali cose che non quella morale?, e benché i Teologi dicano che è per fede che crediamo che il corpo di GESU' CRISTO sia nell'Eucarestia, non dicono tuttavia che sia per Fede che crediamo che è in questa Ostia particolare, se non in quanto si suppone, *ex Fide humana, quod Sacerdos habuerit voluntatem consecrandi, et quod verba pronunciarit, et sit rite ordinatus, et talia quae nullo modo sunt de Fide*<sup>1</sup>.

Quanto a quelli che dicono che Dio inganna continuamente i dannati, e che [quindi] può ingannare continuamente anche noi, essi contraddicono al fondamento della Fede e di tutta la nostra credenza, che *Deus mentiri non potest*<sup>2</sup>; la cosa è ripetuta in così tanti luoghi in S. Agostino, in S. Tommaso e in altri, che mi stupisco che qualche Teologo la contraddica: devono rinunciare ad ogni certezza, se non ammettono come assioma che *Deus nos fallere non potest*<sup>3</sup>.

A proposito di quel che ho scritto, che l'Indifferenza è in noi piuttosto un difetto che non una perfezione della Libertà, da ciò non segue che sia lo stesso in Dio; tuttavia non so se sia *de Fide* credere che egli sia indifferente, e sono sicuro che il P. Gib[eu]f difenderà bene su questo punto la mia causa: non ho scritto nulla, infatti, che non si accordi con ciò che egli ha messo nel suo libro *de Libertate*<sup>4</sup>.

Non ho detto affatto, in alcun luogo, che Dio non concorre immediatamente a tutte le cose, e ho assicurato espressamente del contrario nella mia risposta al Teologo<sup>5</sup>.

Non ho creduto di dovermi dilungare più di quanto abbia fatto nelle mie Risposte all'Inglese, perché le sue obiezioni<sup>6</sup> mi sono sembrate così poco verosimili, che avrei dato loro troppo valore se vi avessi risposto più a lungo.

Quanto al Dottore che dice che possiamo dubitare se pensiamo o meno, così come di ogni altra cosa, egli urta così fortemente il Lume Naturale, che son sicuro che nessuno, che penserà a quel che dice, sarà della sua opinione<sup>7</sup>.

Mi avete scritto in passato che nella mia risposta all'Inglese ho messo la parola *Ideam* due o tre volte molto vicine l'una all'altra; non mi pare però superflua, perché si riferisce ad idee differenti: e se in qualche caso le ripetizioni suonano rudi, in qualche altro hanno anche della grazia.

In un senso comprendo le immaginazioni nella definizione di *cogitatio* o del pensiero, in un altro le escludo, vale a dire: *Formae sive specie corporeae, quae esse debent in cerebro ut quid imaginemur, non sunt cogitationes; sed operatio mentis imaginantis, sive ad istas species se convertentis, est cogitatio*<sup>8</sup>.

La lettera in cui in passato mi scrivevate le Obiezioni relative al *Conarion* deve essere andata perduta, a meno che non abbiate dimenticato di scriverle: non le ho infatti [ricevute], fatta eccezione per ciò che me ne avete scritto dopo, e cioè che nessun nervo arriva al *conarion*, e che questa ghiandola è troppo mobile per essere la sede del senso comune. Ma questi due rilievi giocano interamente a favore della mia tesi: essendo infatti ciascun nervo destinato a qualche senso o movimento particolare, gli uni agli occhi, gli altri alle orecchie, alle braccia ecc., se qualcuno di questi nervi e non altri arrivasse al *conarion*, si potrebbe inferire da ciò che il *conarion* non potrebbe essere la sede del senso comune, cui tutti i nervi debbono riferirsi allo stesso modo; e ciò non è possibile che per il tramite degli spiriti, proprio come accade nel caso del *conarion*. È certo anche che la sede del senso comune deve essere mobilissima, per ricevere tutte le impressioni che vengono dai sensi; ma deve essere tale da poter essere mossa solo dagli spiriti che trasmettono queste impressioni, e solo il *conarion* è cosiffatto.

*Anima* in buon latino significa *aerem, sive oris halitum*<sup>9</sup> (onde, credo, [il termine] è stato trasferito *ad significandam Mentem*<sup>10</sup>), ed è per questo che ho detto che *saepe sumitur pro re corporea*<sup>11</sup>.

L'Assioma che *Quod potest facere maius, potest etiam minus*, si intende in *eadem ratione operandi, vel in iis quae requirunt eandem potentiam*<sup>12</sup>. Infatti, *inter homines*, chi dubita che quel tale che sapesse fare un buon discorso, non saprebbe per ciò farsi anche capire? [...]

Quanto alle Obiezioni che potranno ancora venire contro la mia Metafisica, cercherò di darvi risposta come alle precedenti, e credo che la cosa migliore sarà di farle stampare così come verranno

no, e nello stesso ordine in cui saranno state fatte, per conservare la verità della storia, che piacerà al lettore più di un discorso continuo in cui direi esattamente le stesse cose. Credo di aver risposto qui a tutto ciò che era contenuto nelle vostre lettere.

1. In base a una Fede [puramente] umana, che il Sacerdote abbia avuto la volontà di consacrare [l'ostia], abbia pronunciato le formule rituali, sia stato ordinato secondo il rito, e simili cose che non sono assolutamente materia di Fede. (La questione era stata sollevata dagli stessi autori delle sette obiezioni, benché non sia stata poi inclusa tra quelle).

2. Dio non può mentire.

3. Dio non può ingannarci.

4. Cf. *Med. IV*, AT, VII, 58; Loj, I, 704. Sul *De libertate Dei et Creaturae libri duo*, Parisii 1630, cf. a *Mersenne*, ottobre 1631?, AT, I, 219-220: "Finora ho letto molto poco del libro del Padre Gibieuf, ma tengo in alta considerazione quel che ne ho visto, e sottoscrivo interamente la sua opinione. Il Sig. Rivet mi ha pregato di prestarglielo, ed è per questo che non l'ho letto tutto; avendo ora la mente occupata in tutt'altri pensieri, credo che non sarei capace di intendere bene questa materia, che è a parer mio una delle più alte e più difficili di tutta la *Metafisica*". Cf. comunque *supra*, p. 157.

5. Cf. *Responso ad I ob.*, AT, VII, 109; Loj, I, 745.

6. Sono le terze obiezioni di Hobbes.

7. Né AT né AM avanzano congetture su questo dottore.

8. Le forme, o specie corporee, che devono essere nel cervello perché noi si immagini qualcosa, non sono pensieri; ma l'operazione della mente che immagina, vale a dire: che si volge a quelle specie, è pensiero.

9. Aria, o slito della bocca.

10. Per significare la Mente.

11. "Spesso è assunta come una cosa corporea": *Med. II*, AT, VII, 26; Loj, I, 673.

12. "Quel che può fare di più, può fare anche di meno", (s'intende) "il" dove il fondamento dell'operazione è il medesimo, o nelle cose che richiedono la medesima potenza". Il principio è all'opera in *Med. III*, AT, VII, 48; Loj, I, 694.

Descartes a Regius, [Endegeest, maggio 1641] - AT, III, 369

Chiarissimo,

tutta la nostra controversia intorno alle *tre parti dell'anima* è più di nome che di sostanza.

Per prima cosa, poiché ad un Cattolico Romano non è lecito dire che l'*anima* nell'uomo è *triplice*, e poiché temo che mi si attri-

buisca quel che voi sostenete nelle vostre tesi, preferirei che evitaste questo modo di esprimervi.

2. Anche se le *facoltà vegetativa e sensitiva* sono le attività primarie nelle bestie, non lo sono tuttavia nell'uomo, perché la *mente* le precede, perlomeno in dignità.

3. Anche se le cose che convengono sotto una certa ragione generale possono essere poste dai logici come parti di uno stesso genere, non ogni ragione generale siffatta è un vero genere; né si procede ad una buona divisione se i veri generi non sono divisi in vere specie, e per quanto le parti debbano essere opposte e diverse perché si abbia una buona divisione, non debbono tuttavia distare troppo l'una dall'altra. Infatti, se per esempio si distinguesse il corpo umano in due parti, in una delle quali si potesse solo il naso, e nell'altra tutte le rimanenti membra, questa divisione sarebbe sbagliata, così come lo è la vostra, poiché le parti sarebbero troppo diseguali.

4. Non concedo che le *facoltà vegetativa e sensitiva* meritino nelle bestie l'appellativo di *anima*, come lo merita nell'uomo la *mente*; ma il volgo ha fissato quest'uso, poiché ignorava che le bestie sono prive della *mente*, e perciò il nome *anima* è equivoco, in quanto riferito all'uomo e alle bestie<sup>1</sup>.

5. Infine...<sup>2</sup>

1. Cf. *supra*, p. 295 e *infra*, p. 298.

2. *Deest reliquum*, manca il resto, aggiunge Clersehier. La lettera non contiene in effetti che una risposta parziale a Regius, che lo aveva interpellato con una lettera del 1°/5/1641 (cf. AT, III, 365; Carteggio, 113-114).

Descartes a Regius, [Endegeest, maggio 1641] - AT, III, 370

Chiarissimo,

non posso certo dolermi della cortesia vostra e del Signor de Raey<sup>1</sup>, perché avete voluto premettere il mio nome alle vostre tesi<sup>2</sup>, ma neanche so fino a che punto debba ringraziarvi. Vedo soltanto che un nuovo onere mi viene imposto, dal momento che d'ora in avanti si sarà propensi a credere che le mie opinioni non differiscono dalle vostre, al punto da non potermi sottrarre in futuro dal difendere con tutte le forze quelle da voi asserite; e da dover esami-

nare con tanta maggiore diligenza le cose che mi avete mandato da leggere, perché non vi lasci passare nulla che debba poi rifiutarmi di sostenere.

Per prima cosa, dunque, ciò con cui meno concordo è la tesi che *l'anima dell'uomo ha tre parti*: queste parole infatti nella mia religione costituiscono eresia; e in realtà, a parte la religione, è anche contro la Logica concepire *l'anima* alla stregua di un genere, di cui la *mente*, la *facoltà vegetativa* e la *facoltà del moto degli animali* siano le specie. Con *anima sensitiva* infatti si deve intendere la sola *facoltà del moto*, a meno di non volerla confondere con quella *razionale*. Inoltre, questa *facoltà del moto* non differisce per specie neppure dalla *facoltà vegetativa*; mentre entrambe sono di tutt'altro genere rispetto alla *mente*. Ma poiché siamo d'accordo sulla cosa, ecco come la spiegherei.

Nell'uomo vi è un'unica *anima*, ed è *l'anima razionale*; infatti sono da considerarsi umane solo quelle azioni che dipendono dalla ragione. Ma la *facoltà vegetativa*, e quella di *muovere il corpo*, che nelle piante e nelle bestie son dette *anima vegetativa* e *sensitiva*, si trovano certamente anche nell'uomo; in lui però non debbono essere dette *anime*, poiché non sono il primo principio delle sue azioni, e differiscono totalmente per genere dall'*anima razionale*.

La *facoltà vegetativa* nell'uomo non è nient'altro che una certa costituzione delle parti del corpo, che ecc.

E poco dopo: la *facoltà sensitiva* è, ecc.

E poi: queste due cose pertanto fanno parte solo del corpo umano ecc.

Di seguito: e poiché la *mente*, o *anima razionale* è distinta dal corpo ecc., a ragione essa soltanto è chiamata *anima*.

Infine, dove dite: *La volizione e l'intellezione differiscono in verità solo in quanto sono modi di agire diversi su oggetti diversi, preferivi; differiscono soltanto come l'azione e la passione di una medesima sostanza*. Infatti l'intellezione è, in senso proprio, una passione della mente, mentre la volizione è la sua azione; ma poiché non vogliamo mai nulla se al tempo stesso non lo intendiamo, e poiché inoltre a stento intendiamo qualcosa, se al tempo stesso non la vogliamo, non è facile per tutto ciò distinguere in quegli atti passione da azione.

Ciò che il vostro Voëtius ha osservato su questo punto, non può minimamente scontrarsi con le vostre tesi. Quando infatti i

Teologi dicono che nessuna sostanza creata è principio immediato delle proprie operazioni, intendono ciò nel senso che nessuna creatura può operare senza il concorso di Dio, non già nel senso che debba avere una qualche facoltà creata, distinta da sé, grazie alla quale operi: sarebbe infatti assurdo che questa facoltà creata potesse essere principio immediato di qualche operazione, e la sostanza stessa non potesse esserlo [...].

Quel che dite a proposito degli affetti, che *la loro sede è nel cervello*, è davvero paradossale, e credo anche contro la vostra stessa opinione<sup>3</sup>. Anche se infatti gli spiriti che muovono i muscoli vengono dal cervello, deve tuttavia essere considerata sede degli affetti quella parte del corpo che più di tutte è da esse alterata, e si tratta senza dubbio del cuore. Direi quindi: *la sede prima degli affetti, in quanto pertengono al corpo, è nel cuore, poiché è innanzitutto il cuore ad essere da esse alterato; ma in quanto agiscono anche sulla mente, la sede si trova solo nel cervello, poiché la mente può essere immediatamente affetta soltanto dal cervello*.

Un altro paradosso è dire che la *ricezione* è un'azione, per la ragione che in realtà non è che la passione ad essa contraria. Mi sembra tuttavia che quanto da voi sostenuto si possa ugualmente mantenere in questa forma: *la ricezione è un'azione (o piuttosto una passione) animale automatica, con la quale riceviamo il movimento delle cose; per comprendere tutte le cose che si compiono nell'uomo sotto un solo genere, abbiamo infatti congiunto in questo caso le passioni con le azioni [...]*<sup>4</sup>.

Non sono d'accordo con voi neppure quando definite le azioni come operazioni fatte dall'uomo con la forza dell'anima e del corpo; sono infatti tra coloro che negano che l'uomo possa intendere alcunché tramite il corpo. E non mi sento toccato dall'argomento con il quale pretendete di provare il contrario; per quanto infatti la mente sia impedita dal corpo, è tuttavia del tutto evidente che non può essere da esso aiutata ad intendere le cose immateriali, ma [appunto] soltanto impedita. [...]

1. Joannes de Raei (Wageningen 1622 – Amsterdam 1701 o 1702), nel 1647 dottore in filosofia e in medicina a Leida, dove più tardi insegnò filosofia, prima di passare all'École illustre di Amsterdam (1668). De Raei, che ebbe tra i suoi allievi J. Clauberg, si impegnò molto per la diffusione della

filosofia cartesiana: lavorò all'edizione dell'*Opera philosophica* di D. apparsa ad Amsterdam nel 1650; diede una mano a Daniel Lipstorp per l'edizione degli *Specimina Philosophiae Cartesianae*, Lugduni Batavorum, 1653, che tanto contribuirono alla divulgazione del cartesianesimo. Gli storici dell'età cartesiana, tuttavia, tendono oggi a presentarlo come un *novantiquus* e ad includerlo tra coloro che tentarono di accordare D. con Aristotele, un Aristotele rettamente inteso, cioè depurato dai fraintendimenti della Scuola. Di lui si ricorda in particolare la *Clavis philosophiae naturalis seu introductio ad contemplationem Aristotelico-Cartesianam* (Lugduni Batavorum 1654), di cui diede anche un'edizione accresciuta nel 1677.

2. Si tratta delle tesi di fisiologia che Regius fece discutere ad Utrecht il 17/4/1641 e poi il 5/5/1641, e in cui il giovane De Raei ebbe subito modo di segnalarsi come cartesiano. Secondo il racconto di A. BAILLET, *Vie*, II, 142, lo scandalo che esse provocarono fu grande, nè Regius rinunciò nel corso dell'anno a proporre ancora le proprie eterodosse opinioni, e a pubblicare la *Physiologia sive Cognitionis Sanitatis; tribus disputationibus in Acaademia Ultrajectina publice proposita*, Trajecti 1641. La lettera qui tradotta attesta il lavoro di correzione sulle Tesi nel quale D. si impegnò, onde ricondurre le opinioni di Regius alle sue.

3. D. segue qui, come ne *L'Homme* (AT, XI, 193-194) la tesi tradizionale, che poneva nel cuore la sede delle passioni. Ne *Les passions de l'âme* D. rigetta invece questa tesi (AT, XI, 353-354, art. XXXIII; Loj, II, 614), spiegando poi come mai l'anima avverta la passione come se fosse nel cuore (AT, XI, 356, art. XXXVI; Loj, II, 616).

4. Cf. *infra*, p. 313.

#### Descartes a Mersenne, [Endegeest, 16 giugno 1641] – AT, III, 382

Non dò ancora risposta ai due piccoli foglietti di Obiezioni che mi avete inviato<sup>1</sup>, visto che mi scrivete che potrei unirli a quelli che non ho ancora ricevuto, benché me l'abbiate inviati otto giorni fa. Ma poiché questi, che mi domanda cosa intendo con la parola *Idea*, sembra promettere altre Obiezioni, e poiché il modo in cui inizia mi fa sperare che quelle che verranno da parte sua saranno le migliori e le più forti possibili, se per caso attendesse la mia risposta su questo punto prima di volerne inviare delle altre, potrete fargli sapere l'essenziale, e cioè che con la parola *Idea* intendo tutto ciò che può essere nel nostro pensiero e che ne ho distinto tre modi, ossia: *quaedam sunt adventitiae*<sup>2</sup>, come l'idea che abbiamo ordinariamente del Sole; *aliae factae vel factitiae*<sup>3</sup>, tra le quali si può mettere quella che gli Astronomi si fanno del Sole con il loro ra-

gionamento; e *aliae innatae, ut Idea Dei, Mentis, Corporis, Trianguli, et generaliter omnes quae aliquas Essentias Veras, Immutabiles et Eternas representant. Iam vero, si ex Idea facta concluderem id quod ipsam faciendo explicite posui, esset manifesta petitio principij; sed quod ex Idea Innata aliquid eruat, quod quidem in ea implicite continebatur, sed tamen prius in ipsa non advertebam, ut ex Idea Trianguli, quod eius tres anguli sint aequales duobus rectis, aut ex Idea Dei, quod existat, etc., tantum abest ut sit petitio principij, quin potius est, etiam secundum Aristotelem, modus demonstrandi omnium perfectissimus, nempe in quo vera rei definitio habetur pro medio*<sup>4</sup>.

1. L'obietto, che aveva inviato a Mersenne, 19/5/1641, AT, III, 375, una lettera per D., è rimasto anonimo. D. risponderà più ampiamente a Mersenne, luglio 1641, *infra*, p. 303.

2. alcune sono avventizie. Cf. *Med. III*, AT, VII, 37-38; Loj, I, 684.

3. altre fatte o fattizie.

4. altre innate, come l'idea di Dio, della Mente, del Corpo, del Triangolo, e in generale tutte quelle idee che rappresentano Essenze Vere, Immutabili ed Eterne. Se ora però dimostrassi grazie ad una Idea fattizia ciò che, formando l'idea, ho posto esplicitamente in essa, sarebbe manifesta la petizione di principio; ma se ricaverò da un'idea Innata qualcosa che è certo contenuta implicitamente in essa, ma che tuttavia prima non vi notavo, come ad esempio dall'idea del Triangolo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, o dall'idea di Dio, che esiste, ecc., ebbene sarò tanto lontano da una petizione di principio, che anzi è questo, anche secondo Aristotele, il più perfetto modo di dimostrare, quello appunto nel quale la vera definizione della cosa serve da termine medio.

#### Descartes a Mersenne, [Endegeest] 23 giugno 1641 – AT, III, 383

Mio Reverendo Padre,

vi invio il resto delle obiezioni del Sig. Gassendi, con la mia risposta. A questo proposito, vi prego se è possibile di far stampare le suddette obiezioni prima che l'autore veda la risposta che vi ho fatto; detto tra noi, trovo infatti che contengono così poche ragioni, che temo possa non consentire a che siano stampate, quando avrà visto la mia risposta. Per quanto mi riguarda, ne ho tutto il desiderio anche perché, oltre a dispiacermi se il tempo che ho impiegato andasse perduto, non dubito che quanti hanno creduto che io



non fossi in grado di rispondere penserebbero che sono stato io, non essendo capace di dare ad esse soddisfazione, a non aver voluto che fossero stampate! [...].

3. Per quanto concerne quel che ho scritto sulla libertà, è conforme a quel che ne ha scritto prima di me il Rev. Padre Gibieuf, e non temo che mi si possa obiettare nulla<sup>2</sup> [...].

5. Non ho visto gli *Antoniana Margarita*, e non credo di avere un gran bisogno di vederli, non più che le tesi di Lovanio e il libro di Giansenio; sarà ben lieto però di sapere dove è stato stampato, in modo da poterlo trovare se ne avessi bisogno<sup>3</sup> [...].

7. Quanto alla superficie che ho detto non fare parte del pane né dell'aria che lo circonda, essa non differisce in nulla dal *locus Aristotelicus* della scuola, né da tutte le superfici prese in considerazione dai Geometri, se non nell'immaginazione di coloro che non la concepiscono come si deve, e che suppongono che *superficies corporis ambientis*<sup>4</sup> sia una parte del corpo circostante, nel che si sbagliano [...].

8. Sono molto lieto che il Padre Gibieuf si schieri dalla mia parte e cerchi di farmi avere l'approvazione dei Dottori: non mancherò di ringraziarlo quando sarà tempo, e se poi dovessi riceverla grazie a Madame d'Aiguillon ne sarò ancora più lieto, poiché per questa via ne avrò in qualche modo il favore<sup>5</sup> [...].

10. Il signor Picot<sup>6</sup> è qui a Leida e sembra che voglia trattenerci; noi stiamo abbastanza spesso insieme. I suoi due amici vanno e vengono, e credo che tra poco ritorneranno in Francia.

11. Vedrete che ho fatto di tutto per trattare con rispetto e gentilezza il sig. Gassendi; mi ha dato però così tante occasioni di disprezzarlo e di far vedere che non possiede senso comune né sa minimamente ragionare, che avrei rinunciato troppo al mio diritto se non avessi detto almeno quel che ho scritto: vi assicuro che avrei potuto dire molto di più.

Sono, Mio Reverendo Padre, il vostro appassionatissimo e ossequiosissimo servitore, Descartes.

1. Pierre Gassendi (su cui *supra*, p. 156, n. 1) è l'autore delle quinte obiezioni, terminate intorno alla metà di maggio del 1641 e subito comunicate al filosofo. Mersenne seguì le procedure indicate dall'amico, e così le obiezioni furono pubblicate insieme con le risposte prima che Gassendi

potesse leggerle. Il suo nome, assente nell'indice delle *Med.*, compare invece in testa alle obiezioni. Su istigazione di Sorbière, a principio del 1644 fu pubblicata ad Amsterdam, presso Blaeu, la *Disquisitio Metaphysica*, che conteneva la nuova replica di Gassendi. D. si rifiutò di prendere nuovamente la penna, ed anzi per tutta risposta si propose di espungere le quinte obiezioni dalla nuova edizione dell'opera, cosa che poi non fu fatta. Intanto, sollecitato da più parti, Gassendi confidava il suo giudizio negativo anche sui PP. Consapevole del credito che l'opinione di Gassendi conservava sulla comunità dei dotti, D. uscì nuovamente allo scoperto e formulò la sua dura risposta alla *Disquisitio* in forma di lettera a Clerelier (12/1/1646, AT, IX-1; 202, Loj, II, 420), da inserire nella imminente traduzione francese delle *Med.* Ciò non impedì tuttavia che nel corso del soggiorno parigino di D., nel 1647, i due si riconciliassero pubblicamente, mettendo da parte i contrasti scientifici e filosofici.

2. Cf. *supra*, p. 296, n. 4.

3. *Antoniana Margarita* è il titolo del libro del medico spagnolo Gomez Pereira, da cui si diceva che D. avesse tratto la riduzione degli animali a macchine. La cosa sarà ripresa anche nel *Dictionnaire* di Bayle, cit., vol. VI, art. *Pereira*, p. 546. Quanto al libro del teologo Giansenio, si tratta del famoso *Augustinus*, Lovanii 1640, alle origini dottrinarie del gruppo religioso riunitosi intorno al monastero di Port-Royal in Francia.

4. La superficie del corpo circostante.

5. La signora d'Aiguillon, nipote di Richelieu che nel 1638 le conferì il titolo di duchessa, dopo la morte del Cardinale si diede ad una vita di pietà e devozione. Pare sia intervenuta a favore di D. già nel '37, in occasione dell'edizione del *DdM* (cf. *supra*, p. 194, n. 4).

6. Su Claude Picot, priore di Rouvre, intimo amico di D., cf. *supra*, *Introduzione*, p. 92.

## Descartes a Mersenne, [Edegeest, luglio 1641] – AT, III, 391

Mio Reverendo Padre,

se non mi inganno, il tale di cui mi avete mostrato la Lettera Latina che vi ha scritto<sup>1</sup>, non ha ancora preso partito nel giudizio che dobbiamo dare sulle cose. Quando spiega i suoi pensieri si esprime così bene, che non posso credere non abbia inteso quelli degli altri; sono proprio convinto, piuttosto, che, prevenuto dalle proprie opinioni, faccia fatica ad apprezzare ciò che si oppone ai suoi giudizi. Prevedo così che questa non sarà l'ultima controversia che avremo fra di noi; al contrario, immagino che questa prima lettera sia come un cartello di sfida che mi presenta per vedere come lo accoglierò e se, dopo aver io stesso offerto il campo di battaglia

al primo venuto, non farò soltanto finta di incrociare le mie armi con le sue, e di provare le mie forze contro di lui. Vi assicuro che proverei un piacere del tutto particolare a cimentarmi con persone d'ingegno come lui, se non fosse però ch'egli mi sembra, per quel che mi ha dato a vedere, già troppo schierato; temo molto che tutto il mio lavoro sia, nei suoi riguardi, inutile, e che, per quanta cura possa mettere nel soddisfarlo, e nel cercare di farlo recedere dall'impresa poco felice in cui lo vedo impegnato, egli vi si impelaghi da solo sempre più, cercando i mezzi per contraddirmi.

È mai credibile che non abbia potuto comprendere, stando a quel che dice, ciò che intendo con l'idea di Dio, con l'idea dell'anima, e con le idee delle cose che non sono sensibili, visto che con esse non intendo null'altro se non ciò che lui stesso ha dovuto necessariamente comprendere, quando vi ha scritto che non lo intendeva affatto? Egli non dice infatti di non aver concepito nulla col nome di Dio, con quello dell'anima e con quello delle cose che non sono sensibili; dice soltanto che non sa cosa bisogna intendere con le loro idee. Ma se con questi nomi ha concepito qualcosa - del che non è affatto il caso di dubitare -, ha saputo nello stesso tempo quel che bisognava intendere con le loro idee, poiché non c'è da intendere null'altro se non ciò stesso che egli ha concepito. Io non dò infatti il nome di idea semplicemente alle immagini che sono dipinte nella fantasia; al contrario, non le chiamo affatto con questo nome, in quanto appartengono alla fantasia corporea; ma dò in generale il nome di idea a tutto ciò che è nella nostra mente quando concepiamo una cosa, in qualunque maniera la concepiamo.

Temo però che egli sia di quelli che credono di non poter concepire una cosa, quando non se la possono immaginare, come se in noi non ci fosse che questa sola maniera di pensare e di concepire. Egli si è di certo accorto che non era questo il mio parere, ed ha anche mostrato a sufficienza che non era nemmeno il suo, poiché lui stesso dice che Dio non può essere concepito per mezzo dell'immaginazione. Ma se non è per mezzo dell'immaginazione che Dio è concepito, o non si concepisce nulla quando si parla di Dio (cosa che denuncerebbe uno spaventoso accecamento), o lo si concepisce in qualche altra maniera; ma in qualunque maniera lo si concepisca, se ne ha l'idea, poiché non potremmo esprimere nulla con le nostre parole, quando intendiamo quel che diciamo, se non

fosse per ciò stesso certo che abbiamo in noi l'idea della cosa che è significata dalle nostre parole.

Se dunque vuole assumere la parola idea così come ho detto in modo del tutto esplicito che la assumevo<sup>2</sup>, senza fermarsi all'equivoco di quelli che la riducono alle sole immagini delle cose materiali che si formano nell'immaginazione, gli sarà facile riconoscere che con l'idea di Dio non intendo altra cosa che ciò che tutti gli uomini sono soliti intendere quando ne parlano, e che anch'egli bisogna che abbia necessariamente inteso; altrimenti, come avrebbe potuto dire che Dio è infinito e incomprendibile, e che non può essere rappresentato dalla nostra immaginazione?, e come potrebbe assicurare che questi attributi, e un'infinità di altri che esprimono per noi la sua grandezza, gli convengono, se non ne avesse l'idea? Ci si deve dunque trovar d'accordo che abbiamo l'idea di Dio e non possiamo ignorare quale sia questa idea, nè ciò che si debba intendere con essa: se così non fosse infatti, non potremmo conoscere assolutamente nulla di Dio. Si avrebbe un bel dire, ad esempio, che si crede che Dio è, e che alcuni attributi o perfezioni gli appartengono: sarebbe come non dir nulla, poiché ciò non recherebbe alcun significato alla nostra mente, il che sarebbe la cosa più empia e più impertinente di tutte.

Per quel che riguarda l'Anima, la cosa è ancora più chiara. Non essendo infatti, come ho dimostrato, che una cosa che pensa, è impossibile che possiamo mai pensare a nulla, senza avere nello stesso tempo l'idea della nostra Anima come di una cosa capace di pensare a tutto ciò cui pensiamo. È vero che non potremmo immaginare una cosa di questa natura, vale a dire: che non potremmo rappresentarcela per mezzo di una immagine corporea. Ma non c'è da stupirsi: la nostra immaginazione, infatti, è adatta a rappresentarsi solo le cose che cadono sotto i sensi; e poiché la nostra Anima non ha nè colore nè odore, nè sapore, nè in generale nulla di ciò che appartiene al corpo, non è possibile immaginarsela, ovvero formarne una immagine. Ma non per questo è meno concepibile; al contrario, siccome è grazie ad essa che concepiamo tutte le cose, essa ed essa sola è anche più concepibile di tutte le altre cose insieme.

Dopodiché, sono obbligato a dirvi che il vostro amico non ha afferrato assolutamente il senso del mio [discorso], quando per sottolineare la distinzione tra le idee che sono nella fantasia e quel-

le che sono nella mente dice che le prime si esprimono per mezzo di nomi, le seconde per mezzo di proposizioni. Che si esprimano infatti con nomi o con proposizioni, non è per questo che appartengono alla mente o all'immaginazione; le une e le altre si possono esprimere in entrambi i modi, ma è il modo di concepirle che fa la differenza, di modo tale che tutto quel che concepiamo senza immagine è un'idea della mente pura, e tutto quel che concepiamo con immagini è un'idea dell'immaginazione. E siccome i limiti della nostra immaginazione sono molto angusti e ristretti mentre la nostra mente quasi non ne ha, ci sono poche cose, anche corporee, che possiamo immaginare, anche se siamo capaci di concepirle. Perfino tutta quella scienza che potremmo forse credere sia la più soggetta alla nostra immaginazione, perché non prende in considerazione che grandezze, figure e movimenti, non è assolutamente fondata sui suoi fantasmi, ma solamente sulle nozioni chiare e distinte della nostra mente; cosa che sanno bene quelli che l'hanno approfondita almeno un pochino.

Ma per mezzo di quale induzione ha potuto trarre dai miei scritti che l'idea di Dio si debba esprimere con questa proposizione: *Dio esiste*, per concludere, come ha fatto, che l'argomento principale di cui mi servo per provare la sua esistenza non è null'altro che una petizione di principio? Bisogna che abbia proprio visto chiaro, per vedervi quel che non ho mai avuto intenzione di mettervi, e che mai mi era venuto in mente prima che avessi visto la sua lettera. Io ho tratto la prova dell'esistenza di Dio dall'idea che trovo in me di un Essere sovraneamente perfetto, e questa è la nozione ordinaria che se ne ha. È vero che la semplice considerazione di un tale Essere ci conduce così facilmente alla conoscenza della sua esistenza, che è quasi la stessa cosa concepire Dio e concepire che esiste; ma ciò non impedisce che l'idea che abbiamo di Dio, o di un Essere sovraneamente perfetto, sia molto differente dalla proposizione: *Dio esiste*, e che ci possiamo servire della prima come mezzo o come antecedente per provare la seconda.

Parimenti, è certo che dopo essere venuto a conoscenza della natura della nostra Anima, attraverso i passi per i quali vi sono giunto, e dopo aver in questo modo conosciuto che è una sostanza spirituale, poiché vedo che tutti gli attributi che appartengono alle sostanze spirituali le convengono, non c'era bisogno di essere un

grande Filosofo per concludere, come ho fatto, che, quindi, essa non è corporea; senza dubbio, invece, occorre avere una intelligenza ben aperta, e fatta diversamente da quella che di solito hanno gli uomini, per vedere che una cosa non segue dall'altra, e trovare del difetto in questo ragionamento. È quel che lo prego di mostrarmi, e che attendo di apprendere da lui, quando vorrà prendersi il disturbo di istruirmi al riguardo. Quanto a me, non gli rifiuterò i miei piccoli chiarimenti, se ne ha bisogno, e se vuole comportarsi lealmente con me. Sono,

1. Cf. *supra*, p. 301, n. 1.

2. Cf. *Med. III*, AT VII, 36-37; *Loj*, I, 683.

#### Descartes a Mersenne, [Endegeest, 22 luglio 1641?] – AT, III, 414

[...] Approvo vivamente che abbiate soppresso quel che avevo messo alla fine della mia Risposta al Sig. Arnauld, soprattutto se può servire a ottenere un'approvazione<sup>1</sup> e anche se non dovessimo ottenerla, son sicuro che non starò molto in ansia per questo.

Quanto al Sig. Gas[sendi], mi sembra che sarebbe molto ingiusto se si offendesse per la mia risposta, perché sono stato attento a rendergli soltanto la pariglia, sia per i complimenti che per gli attacchi, benché abbia sempre sentito dire che il primo colpo ne merita due, sicché se gli avessi reso il doppio lo avrei ripagato giustamente. Ma forse è rimasto colpito dalle mie risposte perché si è accorto che sono vere, mentre io, per la ragione opposta, non lo sono stato affatto: se è così, non me ne si può fare una colpa. Per quel che vi ho messo, che *satis commode possum respondere*<sup>2</sup>, le parole *satis commode* non riguardano la forza delle ragioni, ma soltanto la facilità nel trovarle, e così non significano altro che *facile*<sup>3</sup>, ma mi son sembrate più modeste. Quanto all'altra [espressione], che *existentia Dei parte divinae essentiae facit*, è ben chiaro che non intendo parlare *de parte fisica*<sup>4</sup>, ma soltanto affermare che *existentia est*, come voi dite, *de intrinseco conceptu essentiae divinae*<sup>5</sup>. Se poi altri volessero fondare delle obiezioni su simili minuzie, finirebbero con ciò col dimostrare soltanto che non hanno da dire nulla di solido, e così farebbero torto più a se stessi che a me [...].

Non intendo bene la questione che mi ponete, se cioè le nostre idee si esprimono con un termine semplice: essendo infatti le parole invenzione degli uomini, ci si può sempre servire di una o di molte di esse per spiegare la stessa cosa; ho spiegato invece, nella mia Risposta *ad primas Obiectiones*<sup>1</sup>, come un triangolo inscritto in un quadrato possa essere preso per una sola idea o per parecchie. E infine, ritengo che tutte quelle idee che non implicano alcuna affermazione o negazione sono in noi *innatae*: gli organi dei sensi, infatti, non ci riferiscono nulla che sia come l'idea che si risveglia in noi in occasione del loro [esercizio], e così questa idea ha dovuto essere in noi prima. Sono, M. R. P., vostro umilissimo e obbedientissimo servitore, Descartes.

1. Si tratta di un lungo passo sulla transustanziazione, segnalato nelle edizioni moderne delle *Med.*, e comunque reinserito nella II ed. Cf. infatti a Mersenne, 17/11/1641, AT, III, 449, non appena si profila la nuova edizione: "debbo domandarvi soltanto se non giudichiate opportuno che faccia aggiungere ciò che avevate soppresso alla fine della mia risposta al Sig. Arnauld sull'Eucarestia"; a Huygens, 26/4/1642, AT III 785, D. spiega che nell'edizione olandese si è permesso di scrivere "che l'opinione comune dei nostri Teologi sull'Eucarestia non è così ortodossa come la mia, parole che il Padre Mersenne aveva soppresso per non spiacere ai nostri Dottori".

2. Posso rispondere abbastanza agevolmente, *Responsio ad V ob.*, AT, VII, 347; Loj, I, 836.

3. Facilmente.

4. L'esistenza di Dio fa parte dell'essenza divina...fisicamente, *Responsio ad V ob.*, AT, VII, 383; Loj, I, 854.

5. L'esistenza appartiene intrinsecamente al concetto dell'essenza divina.

6. Cf. *Responsio ad I ob.*, AT, VII, 118; Loj, I, 749-750.

Descartes all'[abate de Launay]<sup>1</sup>, [Endegeest, 22 luglio 1641?] - AT, III, 419

Signore,

Considero un grandissimo onore essere nel ricordo di una persona del vostro valore, e sono molto grato al Rev. Padre Gibieuf delle attenzioni che ha la bontà di avere nei miei riguardi; non è da oggi che ha preso a dimostrarmi della benevolenza, e d'altra parte l'eminenza della sua virtù e del suo sapere han fatto nascere in me da gran tempo una particolarissima inclinazione ad onorarlo.

La reputazione del Rev. Padre de la Barde<sup>2</sup> è giunta persino a me, in questo deserto, e sarei ben felice di poter dare risposte pienamente soddisfacenti sui tre punti a proposito dei quali, in particolare, egli incontra - come vi siete preso il disturbo di farmi sapere - delle difficoltà, in questi piccoli cominciamenti della Metafisica che ho abbozzato. Poiché però vi avete fatto cenno in tre sole parole, ho paura di non aver potuto indovinare la fonte delle difficoltà che vi incontra; per questo, alla fine delle ultime obiezioni che invio al Rev. Padre Mersenne<sup>3</sup>, ho parlato solo del motivo più comune per il quale mi sembra che i più facciano fatica a notare la distinzione che sussiste tra l'anima e il corpo, e cioè che i primi giudizi che ci siamo formati fin dalla nostra infanzia, e in seguito la stessa Filosofia comune, ci hanno abituati ad attribuire al corpo parecchie cose che non appartengono che all'anima, e ad attribuire all'anima parecchie cose che non appartengono che al corpo. Inoltre, di solito queste due idee del corpo e dell'anima vengono mischiate insieme nella composizione delle idee che ci si forma delle qualità reali e delle forme sostanziali, che io credo debbano essere completamente rigettate. Invece, esaminando bene la Fisica, è possibile ridurre tutte le cose che cadono sotto la conoscenza dell'intelletto a così pochi generi, dei quali peraltro abbiamo nozioni così chiare e così distinte le une dalle altre che, dopo averle considerate, non mi sembra si possa fare a meno di riconoscere se, quando concepiamo una cosa senza un'altra, ciò accada solo per una astrazione della nostra mente oppure perché queste cose sono veramente diverse. Infatti, in tutte le cose che sono separate solo per astrazione della mente, vi si nota necessariamente una certa congiunzione e unione quando le si consideri le une con le altre, mentre non se ne potrebbe notare alcuna tra l'anima e il corpo, purché però li si concepisca come si deve, e cioè l'uno come ciò che riempie lo spazio, l'altra come ciò che pensa. Sicché, dopo l'idea che abbiamo di Dio, che è completamente diversa da tutte quelle che abbiamo delle cose create, non conosco in tutta la natura due idee che siano tanto diverse quanto quelle due. Ma su questo mi limito solo a proporre la mia opinione, e non la stimo tanto da non essere pronto a cambiarla, se potessi saperne di più da quelli che hanno più lumi. Sono, Signore

1. Su Delaunay, AT e AM non danno ragguagli biografici. G. COHEN, *Écrivains*, cit., p. 228, suggerisce possa trattarsi di quel Zacharie Launaeus, del Poitou, che risulta sostenere una tesi di teologia a Leida nel 1595.

2. Il Padre aveva inviato le proprie obiezioni a D. tramite l'abate Delaunay.

3. D. dà risposta al padre De La Barde, da cui veniva l'Appendice alle sette obiezioni (AT, VII, 419-420; Loj, I, 862) alla fine della sua risposta alle altre obiezioni.

### III

DICEMBRE 1641 - MAGGIO 1644

Descartes a Regius, [Endegeest, dicembre 1641?] - AT, III, 454

Chiarissimo,

ho ricevuto le vostre tesi, e vi ringrazio: in esse non trovo nulla che non mi sia gradito. Quanto dite sull'azione e la passione, non mi sembra presenti difficoltà di sorta, purché si intendano correttamente le parole: nelle cose corporee, infatti, l'azione e la passione consistono solo nel moto locale, e perciò parliamo di azione quando si prende in considerazione il movimento in ciò che muove, passione invece, quando lo si considera in ciò che è mosso. Da ciò segue anche che, quando estendiamo l'impiego di quei termini alle cose immateriali, si deve considerare anche in esse qualcosa di analogo al moto; così parliamo di azione per le cose che si trovano dalla parte del motore, come la volizione nella mente; di passione invece, quando si trovano dalla parte di ciò che è mosso, come, sempre nella mente, l'intellezione e la visione. Quanti ritengono diversamente che la percezione debba essere detta azione, sembrano impiegare la parola azione per tutte le potenze reali, e riservare la parola passione alla sola negazione della potenza: come infatti reputano azione la percezione, così anche chiamerebbero senza dubbio azione la ricezione del moto in un corpo duro, oppure la facoltà per la quale riceve il moto di altri corpi, il che non è corretto, poiché la passione correlativa a questa azione verrebbe a trovarsi in ciò che muove, e l'azione in ciò che è mosso.

Quanti poi dicono che ogni azione può essere separata dall'agente, dicono giusto se per azione intendono il solo moto, non invece se vogliono comprendere sotto un tal nome ogni genere di facoltà: la lunghezza, la larghezza, la profondità, e la facoltà di rice-

vere ogni genere di figura o di movimento non possono essere tolte dalla materia, ossia dalla quantità, e neppure può esserlo il pensiero dalla mente [...].

Descartes a Regius, [Endegeest, metà dicembre 1641] – AT, III, 459

Signore Illustrissimo,

difficilmente avreste potuto scrivere nelle vostre Tesi<sup>1</sup> qualcosa di più urtante, e che fornisse un pretesto maggiore ad offese e calunnie, di questa: *che l'uomo sia un ente per accidente*; nè vedo come possiate correggerla meglio se non dicendo di aver considerato, nella nona tesi, *tutto l'uomo in ordine alle parti di cui è composto*, ed invece, nella decima, *le parti in ordine al tutto*. Sempre nella nona, non vedo come possiate farlo se non dicendo che avete affermato che *l'uomo è formato per accidente da corpo ed anima*, per intendere che possiamo dire che è *in certo qual modo accidentale* per il corpo essere unito all'anima e per l'anima di esserlo al corpo, poiché il corpo può esistere senza l'anima così come l'anima senza il corpo.

Chiamiamo infatti accidente, tutto ciò che può essere presente o assente senza [che ciò comporti] la corruzione del soggetto, benché, preso per sè, esso sia forse sostanza: è così, ad esempio, che il vestito è un accidente per l'uomo. Ma non per questo avete detto che *l'uomo è un ente per accidente*, e [anzi] nella decima tesi avete mostrato abbastanza che intendevate che è un ente per sè. Infatti in quel punto avete detto che l'anima e il corpo sono, in rapporto all'uomo, sostanze incomplete; e dal fatto che sono incomplete segue che ciò che compongono sia un ente per sè<sup>2</sup>. E perché sia chiaro che ciò che è un ente per sè può formarsi per accidente, non è forse vero che i topi sono generati ossia si formano per accidente dalle immondizie?, e tuttavia sono enti per sè. Si può obiettare soltanto che non è accidentale per il corpo umano unirsi all'anima, ma è la sua stessissima natura; infatti, avendo il corpo tutte le disposizioni richieste per ricevere l'anima, senza le quali peraltro un corpo non è un corpo umano in senso proprio, sarebbe un miracolo che l'anima non si unisca ad esso; così pure non è accidentale per l'anima unirsi al corpo; è accidentale, piuttosto, solo il fatto che dopo la morte sia separata

dal corpo. Son tutte cose che non debbono essere affatto negate, perché i Teologi non abbiano ancora una volta ad offendersi; cionondimeno, però, si deve rispondere che queste cose possono essere dette accidentali perché, considerando il corpo soltanto, non percepiamo assolutamente nulla in esso per cui desideri essere unito all'anima, così come non percepiamo nulla nell'anima per cui debba essere unita al corpo; pertanto, come ho detto poc'anzi, l'anima è *in certo qual modo* accidentale, non però *assolutamente parlando*.

La semplice alterazione è quella che non muta la forma del soggetto, come il riscaldamento nel legno; altra cosa è la generazione [o corruzione], che muta la forma, come ad esempio la combustione; e certamente, benché il primo fenomeno non si produca diversamente dall'altro, c'è tuttavia una gran differenza nel modo di concepirlo, e anche quanto alla verità della cosa. Infatti le forme, almeno le più perfette, sono un insieme di parecchie qualità diverse che hanno la facoltà di conservarsi insieme a vicenda; ora, nel legno c'è soltanto un calore moderato, al quale esso ritorna spontaneamente dopo che è stato riscaldato, mentre nel fuoco c'è un calore molto forte, che si conserva sempre, almeno finché è fuoco.

Non dovette adirarvi con il Collega che vi consigliava di aggiungere un corollario ad interpretazione della vostra Tesi; mi pare infatti che fosse un consiglio da amico<sup>3</sup> [...]. Se verrete qui, la vostra venuta mi sarà sempre graditissima.

1. D. si riferisce alla seduta dell'8/12/1641, tenuta da Regius alla presenza del Rettore, Voëtius, durante la quale ci furono *pertrinaees concertationes et frequentes suppositiones* (AT, III, 462; NH, 93). La Biblioteca della Sorbona conserva "un rarissimo esemplare stampato, che ha per titolo: *Disputatio Medica tertia de Illustribus aliquot quaestionibus Physiologicis*" (P. DIBON, *Regards*, 566). La tesi presa di mira da D. è la nona: *Ex hac [mente] et corpore non fit unum per se, sed per accidens, cum singula sint substantiae perfectae seu completae*.

2. "Cum autem dicuntur incompletae, hoc intelligendum est ratione compositi, quod ex harum unione oritur" (DIBON, *Regards*, 567; BAILLET, *Vie*, II, p. 145).

3. L'amico è forse Aemilius. Questa frase dà motivo a T. Verbeek (*Querelle*, 452, n. 101) per spostare la lettera ai primi del mese, prima cioè della discussione pubblica dell'8/12/1641.

[...] Avrei certamente scelto il Compendio del Padre Eustache<sup>1</sup>, reputandolo il migliore, se avessi voluto confutarne qualcuno, ma è anche vero che ho interamente abbandonato il proposito di confutare questa filosofia: vedo infatti che è così completamente e chiaramente distrutta dalla semplice affermazione della mia, che non c'è bisogno di altra confutazione; non ho voluto però scrivere loro nulla al riguardo, né promettere alcunché, perché potrei forse cambiare intenzione, se [i Gesuiti]<sup>2</sup> me ne dovessero dare motivo. Nel frattempo vi prego di non temere nulla per me: sono sicuro infatti che se ho qualche interesse ad essere in buoni rapporti con loro, forse loro non ne hanno uno minore ad essere in buoni rapporti con me e a non opporsi ai miei disegni, perché, se lo facessero, mi obbligherebbero ad esaminare qualcuno dei loro Corsi, e ad esaminarlo in tal modo, che per loro si risolverebbe in un'eterna vergogna [...].

1. Cf. *infra*, p. 274.

2. Siamo nel pieno della polemica con la Compagnia, su cui verte la parte non tradotta della presente lettera.

Signore e Reverendo Padre,

Ho sempre avuto prova sufficiente di quanto abbiate secondato il mio desiderio di fare qualche progresso nella ricerca della verità, e vi sono davvero molto grato della testimonianza che me ne rendete ancora con le vostre lettere. Sono molto grato anche al Reverendo Padre de la Barde, per essersi preso il disturbo di esaminare i miei pensieri di Metafisica, e avermi reso il favore di difenderli contro chi mi accusava di mettere tutto in dubbio<sup>1</sup>. Egli ha davvero colto perfettamente la mia intenzione, e se avessi molti protettori come voi e lui non avrei dubbi che il mio partito diverrebbe ben presto il più forte; ma, anche se ne ho pochissimi, continuo ad avere grandi soddisfazioni perché ad apprezzare e sostenere maggiormente le mie opinioni sono gli uomini più illustri e gli ingegni migliori. Mi lascio facilmente convincere che, se il Reverendo Padre

de Gondran fosse ancora vivo, sarebbe stato tra i miei principali [sostenitori]<sup>2</sup>; e benché il Signor Arnauld sia Dottore da poco tempo<sup>3</sup>, non manco di stimare il suo giudizio più di quello di una metà degli anziani [Dottori]. Non speravo di ottenere la loro approvazione come corpo: da tempo ho capito fin troppo bene, e l'ho anche predetto, che i miei pensieri non sarebbero stati apprezzati dai più, e che sarebbero facilmente condannati, ove mai si desse ascolto alla maggioranza. Ma non ho neppure desiderato l'approvazione dei singoli [dottori], perché mi dispiacerebbe se facessero qualcosa nei miei confronti che potesse risultare spiacevole agli occhi dei loro confratelli, e anche perché di solito la si ottiene così facilmente per tutti i libri che non sono affatto più eretici del mio, che ho pensato che la causa per cui si potrebbe ritenere ch'io non l'abbia non deporrebbe a mio sfavore. Ciò però non mi ha impedito di offrire le mie Meditazioni alla vostra Facoltà, per farle ancora meglio esaminare, e perché, se quelli di un Corpo così celebre non trovassero delle buone ragioni per riprenderle, questo potrebbe assicurarmi delle verità che contengono.

Quanto al principio per il quale mi pare di conoscere che l'idea che ho di qualcosa *non reddatur a me inadeguata per abstractionem intellectus*<sup>4</sup>, non lo traggio che dal mio proprio pensiero o coscienza. Essendo infatti sicuro di non poter avere nessuna conoscenza di ciò che è fuori di me se non per il tramite delle idee che ne ho avuto in me, mi guardo bene dal riferire immediatamente i miei giudizi alle cose e dall'attribuire loro nulla di positivo che non percepisca prima nelle loro idee; ma credo anche che tutto ciò che si trova nelle idee sia necessariamente nelle cose. Così, per sapere se la mia idea non sia resa incompleta, o *inadeguata*, da qualche astrazione della mia mente, esamino solo se non l'abbia tratta non già da qualcosa fuori di me che sia più completa, ma da qualche altra idea più ampia o più completa che abbia in me, e ciò *per abstractionem intellectus*, vale a dire distogliendo il mio pensiero da una parte di ciò che è compreso in questa idea più ampia, per applicarla ancor meglio e rendermi tanto più attento all'altra parte. Così, quando considero una figura, senza pensare alla sostanza né all'estensione di cui è figura, io compio un'astrazione della mente di cui posso facilmente accorgermi in seguito, esaminando se non abbia tratto questa mia idea della sola figura da qualche altra idea



più ampia che abbia anch'essa in me, a cui sia talmente unita che, benché sia possibile pensare all'una senza prestare alcuna attenzione all'altra, non sia possibile tuttavia negarla di quest'altra quando si pensi ad entrambe. Vedo infatti chiaramente che l'idea della figura è unita a questo modo all'idea dell'estensione e della sostanza, visto che è impossibile che io concepisca una figura negando che abbia una estensione, o un'estensione negando che sia l'estensione di una sostanza. Ma l'idea di una sostanza estesa e figurata è completa, perché io posso concepirla tutta sola, e negare di essa tutte le altre cose di cui ho idea. Orbene, è, mi pare, del tutto chiaro che l'idea che possiedo di una sostanza che pensa è in questo senso completa, e che non ho alcun'altra idea che la preceda nella mia mente, e che le sia talmente unita, da non poterle concepire l'una senza l'altra; se infatti ve ne fosse in me qualcuna che fosse tale, dovrei esserne necessariamente a conoscenza. Si dirà forse che la difficoltà permane ancora perché, anche se concepisco l'anima e il corpo come due sostanze che posso concepire l'una senza l'altra, e perfino negando l'una dell'altra, non sono tuttavia sicuro che siano quali io le concepisco. Bisogna però rifarsi alla regola che ho posto prima, e cioè che non possiamo avere alcuna conoscenza delle cose se non per mezzo delle idee che concepiamo di esse; di conseguenza, dobbiamo giudicarne soltanto secondo tali idee, e dobbiamo anche pensare che tutto ciò che è contrario ad esse sia assolutamente impossibile ed implichi contraddizione. Così, non abbiamo alcuna ragione per assicurare che non c'è montagna senza valle, se non che vediamo che le loro idee non possono essere complete, quando le consideriamo l'una senza l'altra, benché possiamo, per astrazione, avere l'idea di una montagna o di un luogo che sale dal basso verso l'alto, senza considerare che si possa discendere per la stessa via dall'alto verso il basso. Allo stesso modo, possiamo dire che implica contraddizione che vi siano atomi, ossia parti di materia che abbiano estensione e che tuttavia siano indivisibili, perché non si può avere l'idea di una cosa estesa senza avere anche quella della sua metà, o del suo terzo, né di conseguenza, senza che la si concepisca divisibile per due o per tre. Infatti, per il solo fatto che considero le due metà di una parte di materia, per piccola che possa essere, come due sostanze complete, e *quarum ideae non redduntur a me inadequatae per abstractionem intellectus*<sup>5</sup>, concludo con

certezza che sono realmente divisibili. E se mi si dicesse che, anche se posso concepirle, non per questo so se Dio non le abbia unite o congiunte insieme con un legame così stretto da essere interamente inseparabili, sicché non ho ragione di negarlo, risponderci che, quale che possa essere il legame con cui le ha unite, sono sicuro che Dio può anche disgiungerle, dimodoché, assolutamente parlando, ho ragione di chiamarle divisibili, poiché Dio mi ha dato la facoltà di concepirle come tali. Dico esattamente la stessa cosa dell'anima e del corpo, e in generale di tutte le cose di cui abbiamo idee diverse e complete, tali cioè che implichi contraddizione [pensare] che siano inseparabili. Non nego però per questo che non possano esserci nell'anima o nel corpo parecchie proprietà di cui non ho alcuna idea; nego soltanto che ve ne sia alcuna che sia contraria alle idee che ne ho, e, tra le altre, all'idea che ho della loro distinzione; se così non fosse, infatti, Dio sarebbe ingannatore, e noi non avremmo alcuna regola per assicurarci della verità.

La ragione per la quale credo che l'anima pensi sempre, è la stessa che mi fa credere che la luce riluce sempre, anche se non vi siano occhi che la guardano; o che il calore è sempre caldo, [benché non ci sia nessuno che si riscaldi]<sup>6</sup>; e che il corpo, o la sostanza estesa, ha sempre dell'estensione; e in generale, che ciò che costituisce la natura di una cosa è sempre in essa, finché esiste; sicché mi sarebbe più facile credere che l'anima cesserebbe di esistere, quando si dice che cessa di pensare, che non concepirla senza pensiero. Non vedo qui alcuna difficoltà, se non che si ritiene superfluo credere che l'anima pensa, quando non ce ne rimane in seguito alcun ricordo. Ma se si considera che ogni notte abbiamo mille pensieri, e che anche da svegli in un'ora ne abbiamo avuti migliaia di cui non ci resta alcuna traccia nella memoria, e di cui non vediamo l'utilità più di quanto non la vediamo per quelli che possiamo avere avuti prima di nascere, ebbene [se si considera ciò] si farà meno fatica a convincersene che a giudicare che una sostanza la cui natura è di pensare possa esistere e tuttavia non pensare affatto.

Non vedo difficoltà alcuna neppure ad intendere che le facoltà di immaginare e di sentire appartengono all'anima, perché sono delle specie di pensieri; e tuttavia appartengono all'anima solo in quanto essa è unita al corpo, perché sono di un genere di pensieri senza i quali si può concepire l'anima tutta pura.

Quanto agli animali, è vero che notiamo in essi dei movimenti simili a quelli che conseguono dalle nostre immaginazioni o dai nostri sentimenti, ma non per questo [notiamo] immaginazioni o sentimenti. Al contrario, poiché questi stessi movimenti possono essere compiuti anche senza immaginazione, abbiamo ragioni che provano che proprio così si compiono in loro, come spero di far vedere chiaramente descrivendo nei minimi particolari tutta l'architettura delle loro membra e le cause dei loro movimenti.

Ma temo chi vi abbia già annoiato con la lunghezza di questa lettera; mi riterrò davvero felice se continuerete [a riservarmi] l'onore della vostra benevolenza e il favore della vostra protezione, come a colui che è, ecc.

1. Cf. *supra*, p. 329.

2. Charles de Condren (Vaubuin 1588), dal 1629 successore di Bérulle come Generale dell'Oratorio, era deceduto il 7/1/1641.

3. Lo era infatti solo dal 19/12/1641.

4. Non è resa da me inadeguata da un'astrazione dell'intelletto: cf. *Responsio ad I ob.*, AT, VII, 12C; Loj, I, 751.

5. Le cui idee non sono rese da me inadeguate da un'astrazione dell'intelletto.

6. L'aggiunta è di Clerelier.

#### Descartes a Regius, [Endegeest, gennaio 1642] - AT, III, 491

Signore Illustrissimo,

ho avuto qui da me per tutto il pomeriggio l'esimio Al[fonso Pollot], che ha discusso con me con grande amicizia e prudenza di molte cose relative all'affare di Utrecht<sup>1</sup>. Sono assolutamente d'accordo con lui, che dovrete astenervi per qualche tempo dalle dispute pubbliche, e fare ogni sforzo per non irritare nessuno contro di voi con parole troppo aspre. Vorrei anche, in modo particolare, che non proponeste alcuna novità, ma vi atteneste nominalmente a tutte le antiche opinioni, adducendo soltanto nuove ragioni, in modo che nessuno possa censurarvi: quelli che dovessero afferrare correttamente le vostre ragioni concluderebbero comunque da soli, in base ad esse, le cose che volete siano intese. Che bisogno avete, ad esempio, di respingere pubblicamente le stesse Forme Sostanziali e le Qualità Reali? Non vi ricordate che nelle Meteore, p.

164<sup>2</sup>, ho avvertito a chiarissime lettere che da me non sono respinte o negate in alcun modo, ma semplicemente non sono richieste per spiegare le mie ragioni? Se aveste seguito quell'esempio, ebbene non uno dei vostri uditori le avrebbe conservate, accortosi che non se ne faceva alcun uso, né sareste nel frattempo incorso in una così grande invidia da parte dei vostri colleghi. Ma quel che è fatto è fatto. Ora bisogna procurare di difendere con la maggiore modestia possibile le cose vere che avete sostenuto, e se ne sono sfuggite alcune meno vere, o soltanto dette in modo meno appropriato, bisogna che, senza ostinarvi, le correggiate, e riteniate che nulla vada lodato in un filosofo più di una franca ammissione dei propri errori. Così, col dire che *l'uomo è un ente per accidente*, so che non avete inteso nient'altro se non quel che tutti ammettono, e cioè che l'uomo è composto da due cose realmente distinte; poiché però l'espressione *ente per accidente* non è accolta in questo senso nelle scuole, perciò (se per caso non possiate servirvi della spiegazione che avevo suggerito nella mia precedente lettera<sup>3</sup>; vedo infatti che ve ne scostate alquanto, né fate ancora abbastanza nel vostro ultimo scritto<sup>4</sup> per evitare i punti più scabrosi), è molto meglio ammettere apertamente che non avete inteso in modo corretto quel termine di scuola, piuttosto che dissimulare malamente la cosa; e [concludere] che, poiché in materia la pensate proprio come gli altri, la differenza era soltanto nelle parole. E dovunque si presenti l'occasione, sia in privato che in pubblico, dovete assolutamente dichiarare che pensate che l'uomo è *un vero ente per sé, non già per accidente*, e che la mente è unita al corpo realmente e sostanzialmente: non in base al luogo o alla disposizione, come sostenete nel vostro ultimo scritto (cosa che infatti è ancora passibile di censura, e a mio giudizio non vera), ma grazie ad un vero modo di unione, così come tutti comunemente ammettono, anche se nessuno spiega quale sia, né d'altra parte voi siete per questo tenuto a spiegarlo; potete tuttavia [procedere] come ho fatto io nella *Metafisica*<sup>5</sup>, muovendo dal fatto che percepiamo che la sensazione del dolore, e tutte le altre, non sono puri pensieri della mente distinta dal corpo, ma confuse percezioni della mente [ad esso] unita realmente: se infatti un Angelo si trovasse nel corpo di un uomo, non sentirebbe come noi, ma percepirebbe soltanto il moto causato dagli oggetti esterni, e sarebbe perciò diverso da un vero uomo.

Quanto al vostro scritto, benché non veda cosa vogliate ottenere con esso, mi pare - vi dico ingenuamente e candidamente come la penso - che non vada bene né per la cosa proposta né per il momento in cui è proposta: molte cose infatti suonano in esso troppo dure, né sono spiegate abbastanza apertamente le ragioni con cui è difesa una causa giusta, al punto che sembra che il vostro ingegno nello scrivere ciò abbia languito, forse per il tedio e l'indignazione. Confido che perdonerete la mia libertà; e poiché mi sarebbe più difficile dire come la penso sulle singole cose che avete scritto, che non dare le linee di uno scritto del genere, farò così, e benché abbia altri affari più urgenti, dedicherò tuttavia alla cosa un giorno o due.

Ritengo dunque che valga la pena che rispondiate con un pubblico scritto all'Appendice di Voëtius<sup>6</sup>; se infatti taceste del tutto, forse i vostri nemici, ritenendovi vinto, si farebbero ancor più insolenti; rispondete invece con gentilezza e modestia, in modo da non irritare nessuno, e nello stesso tempo con tanta solidità, che Voëtius si accorga di essere sconfitto dalle vostre ragioni, e così, per non essere sconfitto oltre, rinunci all'intenzione di contraddirvi, e accetti di essere rabbonito da voi. Qui esporrò rapidamente l'argomento della risposta, come riterrei di doverla fare, se fossi al vostro posto; scriverò in parte in francese, in parte in latino, secondo che più velocemente mi verranno le parole, e perché, se scrivessi soltanto in latino, forse evitereste di cambiare le mie parole, e il mio stile troppo incolto non sarebbe riconosciuto come vostro.

*Henrici Regij etc. Responsio ad Appendicem, vel Notae in Appendicem ac Corollaria Theologico-Philosophica Domini Gisb. Voëtij, etc.?*

Vorrei di seguito cominciare con una rispettosa lettera al Signor Voëtius in cui direi che, dopo aver visto le dottissime, eccellentissime e ingegnositissime Tesi sulle Forme Sostanziali e su altre materie di pertinenza della Fisica che egli ha pubblicato e che ha indirizzato in particolare ai Professori di Medicina e di Filosofia di questa Università [di Utrecht], tra i quali sono compreso anch'io, sono stato felicissimo che un così grand'uomo abbia voluto trattare queste materie, non avendo alcun dubbio che avrebbe adoperato tutte le migliori ragioni che sia possibile trovare per provare le opinioni

che difende, in modo che, dopo le sue, non occorrerebbe più attenderne altre. [Direi] anche che mi sono compiaciuto perché, essendo la maggior parte delle opinioni che ha ritenuto di difendere nelle Tesi direttamente contrarie a quelle da me insegnate, sembra che abbia indirizzato a me in particolare la sua Prefazione, e che abbia voluto così invitarmi a rispondergli, e a ricercare la verità con una rispettosa emulazione, e con tanta maggiore curiosità. [Direi] che vado orgoglioso che abbia voluto farmi questo onore. Che non posso non ricavare un vantaggio dal suo attacco, perché verrà comunque a mia gloria, anche se sarò vinto da un così forte avversario. Che gliene sono molto affettuosamente grato, e che annovero questo fra gli obblighi di riconoscenza che ho verso di lui, e che riconosco essere molto grandi. *Hic fuisse commemorarem quomodo me iuverit in professione acquirenda, quomodo mihi patronus, mihi fautor, mihi adiutor semper fuerit,*<sup>8</sup> ecc. Infine, che non avrei mancato di rispondere alle sue Tesi con altre Tesi, e di tenere, come lui, delle dispute pubbliche su quelle materie, se avessi potuto sperare in un uditorio altrettanto favorevole e tranquillo, ma che ha in questo molto vantaggio su di me, perché il rispetto e la venerazione di cui gode, non solo per le sue qualità di Rettore e Ministro ma molto più per la sua grande pietà, per la sua incomparabile dottrina e per tutte le altre sue eccellenti qualità, sono capaci di frenare i più insolenti e di impedire che procurino disordini nei luoghi in cui egli presiede; mentre non si ha per me il medesimo rispetto, e così due o tre farabutti, che qualche nemico avrà inviato alle mie dispute, saranno sufficienti per dare disturbo. Avendo subito questa sorte nelle mie ultime [sedute], crederci di abbassarmi troppo, e di non preservare abbastanza la dignità della posizione che il nostro saggissimo Magistrato mi ha fatto l'onore di volere che occupassi in questa Accademia, se d'ora in avanti mi ci esponessi [ancora]. Non che sia per questo infastidito, nè pensi di dovermi minimamente vergognare per quel che è accaduto; al contrario, poiché questi che fanno rumore hanno sempre interrotto le nostre risposte prima di ascoltarle, è stato molto facile osservare che non abbiamo dato occasione alle loro insolenze con i nostri errori, ma che erano venuti alle nostre sedute con il proposito deliberato di provocare disordini, e di impedire che avessimo il tempo di far bene intendere le nostre ragioni. Per questo non si può non pensare che i miei ne-

mici, servendosi di un mezzo così sedizioso e così ingiusto, abbiano dimostrato che non cercano la verità, e che non sperano che le loro ragioni siano tanto forti quanto le mie, poiché non vogliono che le si ascolti. E quand'anche non si sapesse che questi disordini sono stati montati ad arte da alcuni nemici, *sed a sola invenum aliquorum lascivia*<sup>9</sup>, si sa bene che le cose migliori, esposte al pubblico, sono soggette ad una simile sorte tanto spesso quanto quelle cattive o impertinenti. E così in passato si è prestata la più grande attenzione alle facezie di un funambolo, mentre quelli che rappresentavano una bellissima ed elegantissima Commedia di Terenzio venivano cacciati dal Teatro da un baccano del genere<sup>10</sup>: così, ecc. Queste ragioni mi danno dunque motivo di pubblicare questa risposta, piuttosto che scrivere delle Tesi; senza contare poi che è possibile trovare meglio la verità esaminando con comodo, e a sangue freddo, due scritti opposti su uno stesso argomento, che non nel calore della disputa, dove non si ha abbastanza tempo per pesare le ragioni di una parte e dell'altra, e dove la vergogna di apparire vinti, se le nostre ragioni dovessero essere più deboli, ce ne toglie sovente la voglia. È per questo che lo supplico di ricevere benevolmente questa risposta, considerandola stesa solo per piacergli, e per dimostrargli che non sono così negligente da mancare di soddisfare al rispettosissimo rimprovero che mi ha mosso, con le sue Tesi, perché faccia vedere pubblicamente le ragioni che adduco a sostegno delle opinioni che ha impugnate; e questo per il bene generale *totius rei litterariae*, e particolarmente per il bene e la gloria di questa Università; e l'onorerò e lo stimerò sempre *ut patronum, fauorem amicissimum*, ecc. Vale.<sup>11</sup>

Dopo una lettera di questo tenore, farei stampare: *Domini Gilberti Voëtij praefatiuncula, ad Doctiss. expertiss. Medic., ecc.*<sup>12</sup> fino alla Tesi prima.

#### *Responsio ad praefationem*

Qui [direi che] lo ringrazio molto per la sua civiltà e cortesia perché, nonostante il potere che la sua Teologia, che è la scienza più importante, gli conferisce su tutte le altre [scienze], e quello che la sua qualità di Rettore gli conferisce in particolare in questa

Accademia, non ha voluto trattare le questioni di Fisica senza scusarsi con i Professori di Filosofia e di Medicina. Che sono del tutto d'accordo con lui quando biasima gli *adolescentes, qui vix elementis Philosophiae imbuti, absque evidenti et valida demonstrationum evictione, omnem scholarum Philosophiam exhibitant, antequam terminos eius intellexerint, eorumque notione destituti, authores superiorum facultatum sine fructu legant, lectionesque et disputationes, tanquam mutae personae aut statuae dedaleae, audire cogantur. Sed quia valde diligenter ipsos hoc in esordio admonet, ne tam facile id agant*<sup>13</sup> ecc., come se fosse un errore molto frequente, che tuttavia fino ad oggi non si è mai verificato, *non immerito suspicor hoc de solis auditoribus meis intelligi*<sup>14</sup>: sono infatti già venuto a sapere che alcuni, invidiosi perché vedevano i grandi progressi che i miei uditori facevano in poco tempo, han cercato di screditare il mio modo di insegnare dicendo che io trascuravo di spiegar loro i termini della Filosofia, e li lasciavo così nell'incapacità di intendere i libri o gli altri Professori, e che insegnavo loro solo certe sottigliezze la cui conoscenza dava loro in seguito tanta presunzione, che osavano prendersi gioco delle opinioni comuni. E a questo proposito sono convinto che il Signor Voëtius (o *Rector magnificus*, ecc.: dategli i titoli più rispettosi e più vantaggiosi possibili), avvertito di questa calunnia, ne ha voluto qui trattare di sfuggita, per darmi modo di sbarazzarmene; cosa che farò facilmente, mostrando che non manco di spiegare tutti i termini della mia professione, quando se ne presentano le occasioni, benché abbia ancora più cura di insegnare le cose stesse. Ammetto volentieri che, finché mi servo solo di ragioni evidentissime ed intelleggibili [anche] a quanti possono contare solo sul senso comune, non ho bisogno di molti termini stranieri per farle intendere; sicché è ben possibile avere imparato le verità che insegno e trovare il proprio ingegno soddisfatto su tutte le principali difficoltà della Filosofia, prima d'aver imparato tutti i termini di cui si servono gli altri per spiegare le loro opinioni sulle medesime difficoltà, e con i quali però essi non riescono mai a soddisfare, in pari misura, gli ingegni che si servono del proprio ragionamento naturale, ma non fanno che riempirli di dubbi e di fumosità. E infine, che continuo ad insegnare anche i termini che non mi sono utili, e che, facendoli intendere nel loro vero senso, *celerius a me quam vulgo ab alijs discun-*

tar<sup>15</sup>. Lo posso provare con l'esperienza che parecchi miei uditori han fatto e di cui han reso prova disputando pubblicamente, dopo aver studiato solo pochi mesi, ecc. Ebbene, son sicuro che non c'è persona di buon senso che osi dire che vi sia qualcosa da biasimare in tutto ciò, e che non sia invece da apprezzare grandemente. *Et, si enim saepe hinc contingat, ut qui mea audiverunt, ea quae ab alijs in contrarium docentur, ut minus rationi consentanea, contemnant, vel etiam, si placet, exhibent*<sup>16</sup>, non si deve gettare la colpa sul mio modo di insegnare, ma piuttosto su quello degli altri, e invitarli a seguire, per quanto possibile, il mio, invece di calunniarlo, et *velle ipsam calumnia sua obruere*<sup>17</sup>.

### TESI PRIMA, ecc.<sup>18</sup>

#### Risposta alla prima Tesi

Mi trovo qui completamente d'accordo con l'opinione del Magnifico Rettore<sup>19</sup>, cioè che *quegli enti incolpevoli*<sup>20</sup>, chiamati forme sostanziali e qualità reali, non debbano essere sconsideratamente scacciati dal loro antico possesso; e in verità non li abbiamo ancora respinti in senso assoluto, ma sosteniamo soltanto che non ne abbiamo bisogno per rendere ragione dei fenomeni naturali, e riteniamo che le nostre ragioni debbano essere raccomandate in particolare perché non dipendono in alcun modo da assunzioni incerte o oscure di tal fatta. In queste cose, in effetti, è quasi lo stesso dire di non volersi servire di quegli enti, e dire che non li si ammette: e poiché gli altri indubbiamente non li ammettono se non perché ritengono che siano necessari per spiegare le cause degli effetti naturali, non avremo difficoltà a confessare che [in questo senso] li respingiamo senz'altro. E spero che il Mag. Rettore non ci incolperà di questo, perché da tempo conosciamo, se non benissimo almeno mediocrementemente, la Filosofia della Scuola - particolarmente la Logica, la Metafisica, la Fisica -, e ci siamo accorti che *quei miseri enti* servono solo ad accecare gli ingegni degli studiosi, e che una certa qual *superba ignoranza* viene loro imposta con la forza, in luogo di quella *dotta ignoranza* che il Mag. Rett. tanto raccomanda. Ma perché non sembri troppo poco generoso, apprezzo anche che il Mag. Rett. voglia distogliere gli adolescenti *dal brutale disprezzo e*

*dall'avversione per lo studio Filosofico, e in più da una ottusa, rozza e superba ignoranza*<sup>21</sup>, ma non posso in alcun modo sospettare che sia qui rivolta contro i miei uditori la lagnanza di cui si è appena detto, che cioè una volta appresa la mia Filosofia essi disprezzino quella ordinaria. Non penso infatti sia consentito immaginare che un uomo tanto pio, così lontano da ogni desiderio di ingiuriare, un uomo che in privato mi dimostra grandissima amicizia, abbia voluto servirsi di appellativi così impropri, al punto da chiamare *rozza, ottusa e superba ignoranza* la conoscenza Filosofica che io insegno, la quale è così vera e così palese che chiunque la impari una volta disprezza facilmente le altre, e da chiamare *brutale, e avversione per lo studio Filosofico* il disprezzo delle opinioni che sono considerate false, disprezzo nato dalla conoscenza di una Filosofia più vera; come se per studio Filosofico si debba intendere solo lo studio di quelle controversie nelle quali non si tratta mai di una verità certa, e non anche lo studio della stessa verità.

### TESI SECONDA, ecc.

#### Risposta alla Tesi seconda, ecc.

Qui sono proposti dodici punti, che poco prima sono stati chiamati molto giustamente dallo stesso Mag. Rettore *pregiudizi e dubbi*, poiché a quelli che sono mossi più da pregiudizi che da ragioni possono fornire l'occasione non già di affermare alcunché, ma soltanto di avanzare dubbi, mentre possono essere risolti molto facilmente da quelli che esaminano quale peso abbiano le ragioni.

Al primo punto chiede se *l'opinione di chi nega le forme sostanziali possa essere conciliata con la sacra scrittura*. Chiunque sappia che i Profeti e gli Apostoli e gli altri, che composero le sacre scritture sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, non hanno mai pensato a Enti Filosofici siffatti, del tutto ignoti al di fuori delle scuole, non può aver dubbi al riguardo. E perché non vi sia alcuna ambiguità nelle parole, si deve notare a questo proposito che col nome di forma sostanziale, quando la neghiamo, intendiamo una sostanza aggiunta alla materia, che con essa componga un tutto meramente corporeo, e che sia una vera sostanza, ossia una cosa per sé sussistente, non meno ed anzi più della materia, tanto è vero che dicia-

mo che è Atto, mentre la materia è soltanto Potenza. Ebbene, pensiamo che di questa sostanza o forma sostanziale, [presente] nelle cose meramente corporee e diversa dalla materia, non si faccia menzione in nessun passo della sacra scrittura. Tra l'altro, e perché sia riconosciuto quanto poco pertinenti siano i passi della scrittura che sono citati a questo riguardo dal Mag. Rett., credo sia sufficiente riportarli tutti. In Gen. 1,11, si legge effettivamente: *Et ait: Germinet terra herbam viventem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum. E 21: Creavit Deus cetera grandia, et omnem animam viventem atque motabilem, quam produxerunt aquae in species suas, et omne volatile secundum genus suum, ecc.*<sup>22</sup> - Vi prego di includere tutti gli altri passi, perché li ho cercati tutti, e non vedo nulla che possa essere minimamente utile al suo scopo. Non si può dire infatti che le parole *genere* o *specie* designino differenze sostanziali, poiché esistono anche generi e specie degli accidenti e dei modi, ad esempio: la figura è un genere - rispetto alle circonferenze e ai quadrati - che tuttavia nessuno immagina che abbiano forme sostanziali, ecc.

2. Teme che, qualora neghiamo le forme sostanziali nelle cose puramente materiali, si possa dubitare anche che vi sia nell'uomo una forma sostanziale, e che non si possano soffocare gli errori di quelli che immaginano un'Anima Universale del Mondo o qualcosa di simile, con lo stesso successo e la medesima sicurezza di cui [son capaci] i sostenitori delle forme.<sup>23</sup>

Al secondo punto si può aggiungere che, ben al contrario, dall'opinione che afferma le forme sostanziali è facilissimo scivolare nell'opinione di quelli che sostengono che l'Anima umana è Corporea e Mortale; se invece si ammette che è la sola forma sostanziale, mentre le altre risultano dalla configurazione e dal moto delle parti, questa massima prerogativa che ha sulle altre mostra che differisce da quelle per natura, e una differenza di natura apre una strada facilissima alla dimostrazione della sua Immaterialità ed Immortalità, come si può vedere nelle Meditazioni sulla Filosofia prima da poco edite; e ciò a tal punto che non è possibile escogitare in materia un'opinione più favorevole alla Teologia.

Al quinto punto<sup>24</sup>. Sarebbe davvero assurdo che quelli che sostengono le forme sostanziali dicessero che esse sono principio immediato delle loro azioni; non può invece essere assurdo per quelli

che non distinguono queste forme dalle qualità attive. Noi poi non neghiamo le qualità attive, neghiamo soltanto che si debba attribuire ad esse un'Entità maggiore di quella Modale, cosa che può capitare solo se siano concepite come sostanze. Non neghiamo neppure gli abiti, ma li intendiamo in un duplice modo; alcuni infatti sono puramente Materiali, e dipendono dalla sola configurazione o da altra disposizione delle parti, altri invece sono Immateriali, ossia Spirituali, come l'abito della fede, della grazia, ecc. secondo i Teologi, e non dipendono dalla disposizione delle parti, ma sono modi spirituali che esistono nella mente, proprio come il moto o la figura sono modi corporei che esistono nel corpo.

Al punto ottavo<sup>25</sup>. Vorrei spiegare in qual modo anche gli automi siano opera della natura, e come gli uomini, nel fabbricarli, non facciano altro che applicare le qualità attive alle passive, come fanno quando seminano il grano, o si occupano della generazione di un mulo: il che non comporta alcuna differenza essenziale, ma soltanto una introdotta dalla natura secondo il più e il meno, come voi dite, che tuttavia non è da poco, perché le poche rotelle di un orologio non sono in alcun modo da comparare alle innumerevoli ossa, nervi, vene, arterie, ecc. del più insignificante degli animalletti. I passi della Scrittura che egli cita dovrebbero ora essere tutti riportati qui un'altra volta, perché sia chiara la calunnia: infatti non c'entrano nulla.

Al decimo punto<sup>26</sup>. Allo stesso titolo dovrebbero essere respinte tutta la Geometria e la Meccanica, e non v'è nessuno che non veda quanto ciò sia ridicolo e contro ragione. Non potrei lasciar passare la cosa senza sorriderne, ma non vi consiglio [di farlo].

All'undicesimo punto<sup>27</sup>. Non diciamo che la Terra sia mossa dal luogo, dalla posizione e dalla figura, ma soltanto che può muoversi secondo il luogo, la posizione e la figura. Né in verità è un circolo che una cosa sia mossa da una, e disposta al movimento da un'altra. E neppure è un circolo vizioso, che un corpo muova un altro, e questo muova un terzo, e il terzo, a sua volta, muova il primo, se prima quest'ultimo abbia cessato di muoversi, così come non è un circolo neppure se un uomo dà ad un altro del denaro, che quest'altro dà ad un terzo, il quale a sua volta può ridare il denaro al primo.

Al dodicesimo punto. Quelli che dicono che niente può essere spiegato in base a questi principi, leggano le nostre Meteore, e le

confrontino con le *Meteore* di Aristotele; confrontino anche la *Diottrica* con gli altri scritti che sono stati composti sulla stessa materia, e ammettano che l'onta ricade tutta sulle opinioni diverse dalla natura delle cose<sup>29</sup>.

#### ALLA TESI TERZA

Tutte le ragioni per provare le forme sostanziali possono essere applicate alla forma dell'orologio, che nessuno, tuttavia, chiama sostanziale<sup>29</sup>.

#### ALLA TESI QUARTA<sup>30</sup>

*Le ragioni, ossia le dimostrazioni Fisiche, contro le forme sostanziali, che crediamo siano assolutamente cogenti per un intelletto desideroso di verità<sup>31</sup>, appartengono anzitutto ai primi principi della Metafisica, o della Teologia. È certo contraddittorio che una sostanza esista ex novo, se non è creata ex novo da Dio; e tuttavia vediamo ogni giorno che molte di quelle cose che sono dette forme sostanziali hanno inizio ex novo, benché quelli che ritengono che siano sostanze non pensino che siano create da Dio: dunque qui si sbagliano. Ciò è confermato ad esempio dall'Anima, che è la vera forma sostanziale dell'uomo; per nessun'altra ragione pensiamo infatti che sia creata immediatamente da Dio, se non perché è una sostanza; e quindi, poiché non pensiamo che le altre [forme] siano create allo stesso modo, ma pensiamo che siano soltanto prodotte dalla potenza della materia, non dobbiamo pensare che anch'esse siano sostanze. Onde è chiaro che non quelli che negano le forme sostanziali, bensì piuttosto quelli che le affermano possono essere infine condotti, grazie a solide inferenze, fino al punto che diventano o Bestie, o Atei. Non vorrei pertanto che rigettaste l'argomento fondato sull'origine delle forme, nè che lo chiamaste Tersitico<sup>32</sup>, perché mi sembra sia addotto a proposito; ma mi limiterei ad affermare soltanto che non menzioniamo le cose che a tal riguardo dicono gli altri, poiché non li seguiamo su questo punto. Un'altra dimostrazione è fondata sul fine, ossia sull'uso delle forme sostanziali*

li: non sono infatti introdotte dai Filosofi se non per rendere con esse ragione delle azioni proprie delle cose naturali, delle quali costesse forme sarebbero principio e radice, come si legge nella Tesi precedente. Ma è chiaro che con esse non si può dare ragione di alcuna azione naturale, se i sostenitori delle forme confessano che sono occulte, e che essi stessi non le intendono; se infatti dicono che un'azione procede da una forma sostanziale, è come se dicesse che procede da una cosa che essi non intendono, col che non si spiega niente. Dunque, non dobbiamo in nessun modo addurre le forme per dare ragione delle azioni naturali. Al contrario, le forme essenziali da noi descritte danno ragione in termini evidenti e Matematici delle azioni naturali, come si vede per la forma del sale comune nelle mie *Meteore*<sup>33</sup>. E qui è possibile aggiungere quel che sostenete a proposito del moto del Cuore.

#### ALLA TESI QUINTA<sup>34</sup>

Il fatto che egli parli tanto spesso di *dotta ignoranza* merita una spiegazione. Infatti, essendo la scienza umana molto limitata, e poiché tutto ciò che si sa è quasi nulla in confronto a quello che ignoriamo, è segno di dottrina che si ammetta francamente di ignorare le cose che realmente si ignorano; e in questo propriamente consiste la *dotta ignoranza*, la quale è dunque propria di quelli che sono veramente dotti. Infatti gli altri, che fan pubblica professione di dottrina ma non sono veramente dotti, non essendo in grado di discernere le cose che nessun erudito ignora da quelle che un uomo dotto può confessare senza vergogna di ignorare, [gli altri] professano di conoscerle tutte nella stessa maniera; e per dare facilmente ragione di tutte le cose (se si può dire che si dà ragione di qualcosa, quando si spiega ciò che è oscuro con qualcosa ancora più oscuro) hanno escogitato le forme sostanziali e le qualità reali; in ciò la loro ignoranza non deve essere affatto chiamata *dotta*, ma solo *superba* e *pedantesca*; vi è in ciò, infatti, un'evidente *superbia*, perché dal solo fatto che ignorano la natura di una qualità, concludono che è *occulta*, cioè *imperscrutabile* per tutti gli uomini, come se la loro conoscenza fosse la misura di tutta la conoscenza umana.

## ALLA SESTA<sup>35</sup>

Egli non dimostra raziocinio nelle cose che inserisce sul mio conto. Dice che nel discorso sul Metodo non ho dimostrato con sufficiente evidenza che Dio esiste, cosa che io stesso ho li ammeso. Ma, a questo riguardo, cosa mai si può inferire dalle parole: *penso, dunque sono?* E come cita male in questo punto, opponendomi il trattato del Padre Mersenne e il suo, quando il suo non è ancora pronto, e Mersenne non ha curato la pubblicazione di alcun trattato eccetto le mie Meditazioni sulla Filosofia prima!<sup>36</sup>

## ALLA SETTIMA<sup>37</sup>

In luogo delle parole: *tuttavia la stessa [opinione], a dir la verità, ecc.*, direi: su di essa tuttavia non abbiamo sostenuto nulla che fosse simile alle opinioni di Taurellus e Gorlaeus, e assolutamente nulla che non vada d'accordo su questo punto con la tesi comune e ortodossa di tutti i Filosofi. Abbiamo detto infatti che l'uomo è composto da Corpo e Anima, non per la semplice presenza o vicinanza dell'una all'altra, ma per una vera unione sostanziale; (*per la quale da parte del corpo è certamente richiesta una conformazione secondo natura della posizione e delle parti, che sia però diversa dalla posizione, dalla figura e dagli altri modi puramente corporei non riguarda infatti solo il Corpo, ma anche l'Anima, che è incorporea*). Quanto poi al modo di esprimersi, benché sia forse meno usuale, crediamo tuttavia che sia stato sufficientemente appropriato a ciò che abbiamo voluto significare. Abbiamo detto, infatti, che l'uomo è un *ens per accidens*, avendo riguardo solo alle parti, cioè all'anima e al corpo, per significare che, certo, per ciascuna delle sue parti è in qualche modo accidentale che sia unita all'altra, poiché può sussistere separatamente; ed accidente è chiamato ciò che è presente o assente senza [che ciò comporti] la corruzione del soggetto. Ma in quanto è considerato in sé, come un tutto, diciamo senz'altro che l'uomo è un Ente *per se*, e non per accidente, perché l'unione con la quale il corpo umano e l'anima sono congiunti l'uno all'altra non è accidentale rispetto all'uomo, ma essenziale, dal momento che senza una simile unione un uomo non è veramente

tale. Poiché però quanti credono che l'anima non sia distinta realmente dal corpo si sbagliano molto più di coloro che, una volta ammessa la sua distinzione [dal corpo], negano l'unione sostanziale, e poiché è più importante insegnare la distinzione delle parti nell'uomo al fine di confutare quelli che pensano che l'anima sia mortale, piuttosto che insegnare l'unione; speravo che sarei entrato maggiormente nelle grazie dei Teologi dicendo che l'uomo è un *ente per accidente*, per indicare una siffatta distinzione, che non se avessi detto, con riguardo all'unione delle parti, che è un ente *per se*. E così a me non tocca di rispondere alle copiose obiezioni mosse alle opinioni di Taurellus e Gorlaeus, ma soltanto di lamentarmi perché così immeritadamente e così severamente mi sono attribuiti a torto errori altrui.

Sono stato però in tutto ciò più prolisso di quanto avessi pensato<sup>38</sup>, e poiché non sono certo che vi servirete di questo mio scritto, non voglio aggiungere altro, ma se volete servirvene, vi chiedo di avvertirmi prima possibile, e porterò subito a termine la parte restante fino alla fine; comunque, scrivetemi pure quale lingua preferite che usi. Dove ho messo *ecc.*, intendevo che manca qualcosa che dovete aggiungere voi. Vi prego poi di far sapere ogni cosa al nostro Achille e Nestore, il Signor V. L.<sup>39</sup>, e di non prendere alcuna iniziativa se non su suo consiglio; oppure, se c'è qualcosa che non voglia sapere, potrete contare sul consiglio del Sig. Aemilius, uomo prudentissimo che ci è molto amico<sup>40</sup>: fidatevi di loro molto più di me, perché sono persone di ingegno superiore, e perché, essendo presenti sul posto, possono giudicare le cose più facilmente di quanto non possa indovinare io, che sono assente. Non penso che possiate parlare in termini troppo onorifici di Voëtius, e preferirei anche che facciate attenzione a non attirare il sospetto di fare dell'ironia sulla cosa, a meno che non nasca dalla bontà della vostra causa; in questo modo, se dopo ci costringerà a mutare stile, potremo farlo a maggior ragione, e lui stesso ne verrà fuori ancora più ridicolo. È anche opportuno che la vostra risposta sia stampata quanto prima, se possibile prima della fine delle feste.

Sono molto meravigliato che scriviate che mettereste in pericolo la vostra professione, se rispondeste a Voëtius<sup>41</sup>; non sapevo infatti che egli conti come un Re nella vostra Città, e pensavo che fosse più libera: me ne dispiace, perché deve sopportare di servire un



Maestro tanto vile e un così misero tiranno. Ma quanto a voi, che ci vivete, devo esortarvi alla pazienza, perché facciate soltanto le cose che riterrete siano più gradite ai vostri Superiori. Per questo ritengo non si debba rispondere a Voëtius, non solo per mano vostra, ma neppure per mano di un altro, poiché questo non lo offenderebbe meno. Vi mando tuttavia le piccole note estemporanee<sup>2</sup> che mi sono venute in mente confrontando il vostro scritto con ciascuna Tesi, perché ve ne serviate come più vi piace. Eppoi, fate un torto alla nostra Filosofia se la sottoponete con la forza a chi non la vuole, e anche solo se la comunicate a quanti non la reclamano a viva voce. Mi ricordo che una volta mi avete ringraziato, perché avete conseguito la professione grazie ad essa<sup>3</sup>, e pensavo perciò che non fosse sgradita ai vostri Superiori. Ma se le cose stessero altrimenti, e preferissero che insegniate ciò che piace a Voëtius, piuttosto che ciò che pensate sia più vero, vi consiglio di mostrarvi compiacente, e di leggere le favole di Esopo, invece di dispiacere loro su questa cosa.

Non capisco quanto affermate alla fine della vostra lettera sui globuli eterici: non credo infatti che siano mossi da materia sottilissima, ma da se stessi, dal momento che posseggono un moto impresso loro dall'inizio del mondo. Non ritengo neppure che i più grandi si muovano con più forza dei più piccoli, bensì proprio il contrario: nelle Meteore ho affermato infatti che i più grandi, essendo maggiormente agitati, producono sì più calore, ma non per questo si muovono più facilmente. Addio.

1. Cf. *supra*, p. 315, n. 1. Dopo gli incidenti seguiti alla disputa dell'8/12/1641 Voëtius prese la decisione di confutare pubblicamente, in forma di corollari ad una disputa di teologia da lui presieduta, alcuni punti fondamentali dell'insegnamento fisico e medico di Regius, cosa che accadde nei giorni precedenti il Natale. NH, 103-115, riporta, sotto il titolo *Appendix ad Corollaria Theologico-Philosophica...* la difesa delle forme sostanziali sviluppata dal Rispondente, Lambert Van den Waterlaet, per conto del teologo. Contro D., Waterlaet, un monaco spogliato al servizio di Voëtius, scriverà ancora un *Prodrum sive Examen tutelare orthodoxae Philosophiae principiorum*, che apparirà a Leida nel 1642, in aprile.

2. Cf. *Discours Premier*, AT, VI, 239; R. DESCARTES, *Opere scientifiche*, 371.

3. Cf. *supra*, p. 314.

4. Lo scritto è la *Responsio* che Regius si preparava a rendere a Voëtius, e su cui D. interviene con la presente lettera.

5. *Meditatio VI*, AT, VII, 81; Loj, I, 726-727.

6. È lo scritto citato *supra*, nota 1. Sul relativo conto in cui Regius tenne i consigli di D. nella sua *Responsio, sive Notae...* apparsa il 16/2/1642, si possono vedere le note in *Carteggio*, 153ss.

7. *Risposta di Henry Le Roy all'Appendice, ovvero Note all'Appendice e ai Corollari Teologico-Filosofici del Signor G. Voët*. Il testo di D. prosegue in francese.

8. Qui mi diffonderei nel ricordo del modo in cui mi ha aiutato nel raggiungere la professione, come mi abbia sempre accordato il suo patrocinio, il suo favore e il suo aiuto.

9. ma soltanto dall'insolenza di alcuni giovani.

10. Terenzio, *Hecyra*, prologo, I, vv. 4-5; prologo, II, vv. 33-35.

11. Dell'intera repubblica delle lettere... come difensore, sostenitore [a me] particolarmente amico, ecc. Addio.

12. *Piccola prefazione del Signor G. Voët al dottiss. ed expertiss. Medico, ecc.*

13. *I giovani, che imbecuti appena dei rudimenti di Filosofia, senza il conforto di evidenti e valide dimostrazioni, deridano tutta la Filosofia di scuola, ancor prima di aver inteso i suoi termini, e, privi della loro conoscenza, leggano senza costrutto gli autori delle facoltà superiori, e siano costretti ad ascoltare le lezioni e le dispute come mute maschere o come statue di Dedalo. Poiché però è all'inizio della prefazione che con grande scrupolosità ammonisce i giovani, perché non cadano tanto facilmente in questo [errore]: è una citazione (non letterale) dell'Appendix: AT, III, 512; NH, 104.*

14. *sono in diritto di sospettare che abbia inteso ciò solo a proposito dei miei uditori.*

15. *Li imparano in genere più velocemente da me che dagli altri.*

16. *Comunque, se spesso a causa di ciò effettivamente accade che quelli che hanno ascoltato le mie lezioni disprezzino, in quanto meno conformi a ragione, o addirittura, se si preferisce, deridano le cose che gli altri insegnano in contrasto [con le mie].*

17. *E di volerlo sovrapporre con la loro calunnia.*

18. *De rerum naturis et formis substantialis* (Sulle nature e sulle forme sostanziali delle cose) è il titolo complessivo dello scritto di Voëtius, e non, come lascia intendere AT, III, 512, di questa prima tesi. Il testo di D. prosegue in latino.

19. Il testo ha solo 'Mag.': AT svolge in *Magistri*, AM in *Magnifici*.

20. A causa delle tesi di Regius, scriveva Voëtius "quei poveri e incolpabili enti sono scacciati dal loro antico possesso", AT, III, 512; NH, 105.

21. Nuova citazione dalla tesi di Voëtius.

22. *E [Dio] disse: "Germogli la terra erba verde e che faccia seme e alberi fruttiferi che diano frutti secondo il loro genere. E 21: Dio creò i grandi cetacei e tutti gli esseri viventi che si muovono, prodotti dalle acque secondo la loro specie, e tutti i volatili secondo il loro genere, ecc.* La citazione era stata proposta da Voëtius, per il quale si trovavano qui evocate "na-

ture, facoltà e specie permanenti e distinte delle cose" (AT, III, 513; NH, 105). Voëtius commentava: "I filosofi cristiani faranno mille volte professione di una dotta ignoranza piuttosto che portare minimamente pregiudizio ad una verità divina".

23. È una sintesi fedele del pensiero di Voëtius (AT, III, 513; NH, 105).

24. Voëtius vi sosteneva che la negazione delle forme sostanziali comporta la negazione delle qualità proprie, che appartengono intrinsecamente a ciascuna sostanza, e impone quindi di sostenere, in contrasto con l'intera tradizione teologico-metafisica, che le sostanze create sono "principio immediato delle proprie operazioni" (AT, III, 513; NH, 106). Il teologo aggiungeva poi che ridotte a nulla le potenze naturali, son di necessità negati anche gli 'abiti', ossia le disposizioni acquisite che la tradizione aristotelico-scolastica poneva a fondamento delle virtù.

25. Voëtius domandava come si conciliasse con i testi biblici la tesi cartesiana che le opere di Dio e della natura e quelle dell'arte umana sono essenzialmente le stesse (cioè meccaniche) (AT, III, 513; NH, 107).

26. Voëtius rigettava qui come *axioma illud magicum* la tesi cartesiana che alla quantità e alla figura, invece che alle forme e alle loro qualità attive, competano "efficientia et motus" (*ibid.*). È chiaro che per Voëtius un tale principio rappresentava l'anticamera del materialismo ateo.

27. Voëtius ravvisava un circolo vizioso in una spiegazione del moto della Terra che rimaneva su un piano esclusivamente fisico: se si spiega il moto della terra in base al luogo e alla figura, e questo in forza di "atomi e globuli eteri", come si spiegherà il moto di questi ultimi (AT, III, 514; NH, 107)?

28. Voëtius sosteneva che l'*omniscia opinio* di D. in realtà non spiegava nulla di determinato, e nulla di quanto fino ad allora era rimasto oscuro (*ibid.*).

29. Così D. si sbarazza delle tre ragioni addotte da Voëtius, sotto l'autorità della Scolastica spagnola (e in specie di Suarez), per difendere le forme sostanziali. Solo le forme sostanziali, non la materia né gli accidenti di una sostanza possono fondare: le azioni proprie di ciascuna sostanza; la nozione prima di ciascuna entità; la corruzione sostanziale di ciascun individuo (AT, III, 514-515; NH, 108).

30. Qui Voëtius replicava a due capitali obiezioni: a. non v'è modo di spiegare l'origine delle forme; b. *entia non sunt multiplicanda*. Quest'ultimo punto coinvolgeva nuovamente la potenza esplicativa della fisica meccanicistica e impegnava Voëtius in una nuova confutazione della tesi secondo cui *figura et motus* sono sufficienti a spiegare le *res naturalia* (AT, III, 515-516; NH, 109-111).

31. È una citazione dalla tesi di Voëtius.

32. Da Tersite, personaggio dell'Iliade punito da Achille per la sua insolenza. In corsivo, le parole di Voëtius.

33. *Discours III*, AT, VI, 249; R. DESCARTES, *Opere scientifiche*, 385 e ss.

34. Voëtius difendeva qui il carattere occulto delle qualità sostenendo che esso "conviene meglio alla dotta ignoranza", mentre "l'opinione con-

traria che si dà l'aria di conoscer tutto" non può non essere per ciò stesso sospetta (AT, III, 517; NH, 111).

35. Voëtius sosteneva polemicamente che la filosofia naturale di D. era tanto poco *solida et probata* quanto la dimostrazione dell'esistenza di Dio nel *DdM*. Il teologo dava però erroneamente come inizio di essa "penso, dunque sono" (AT, III, 517; NH, 112).

36. Voëtius aveva in effetti aggiunto (*ibid.*) che della cosa si erano occupati a fondo Mersenne e altri parigini, riferendosi forse alle obiezioni alle *Med.* che peraltro non aveva lette. D. a sua volta ignorava che tra gli autori delle obiezioni ci fosse anche Mersenne.

37. Voëtius assimilava le tesi di Regius sull'unione di corpo e anima nell'uomo a quelle di Tarellus e Gorlaeus, per respingerle sostenendo in primo luogo che non è sempre vero che "due enti o sostanze complete costituiscono insieme un'unità per accidente" e in secondo luogo che non è vero che corpo e anima siano due sostanze complete (AT, III, 517-519; NH, 112-114). Il teologo non lamentava solo l'inconciliabilità della tesi dell'uomo *ens per accidens* con la Scrittura e i principi della *philosophia recepta*, ma osservava anche che tale tesi rendeva difficile la confutazione dei sociniani, i quali negavano che il corpo fosse essenziale alla sostanza e al soggetto umano, e che quindi potesse e dovesse anch'esso risorgere. Segnaliamo il punto perché non sarà infrequente che cartesianesimo e sociniano saranno accumulati nella stessa critica.

Nicolas Taurellus (Montbéliard 1547 - Altdorf 1636), filosofo, professore di medicina a Altdorf, fu accusato di ateismo dai teologi di Heidelberg. La sua opera principale è il *De rerum aeternitate* (Marbourg 1624), che contiene una confutazione della filosofia scolastica. Taurellus sosteneva che l'uomo non è un ente per sé, che solo la sua forma o anima sussiste per sé, e che la vitalità apparteneva essenzialmente all'anima e solo accidentalmente al corpo. Anche David (van Goyrie) Gorlaeus (1591 - 1612), aveva preso le distanze dalle opinioni della Scuola nelle *Exercitationes philosophicae* (s. l., 1620), e aveva sposato una specie di atomismo. È probabile che Voëtius abbia conosciuto quest'ultimo personalmente.

38. Terminata la proposta di stesura della replica a Voëtius, D. torna ora a rivolgersi direttamente a Regius.

39. Si tratta di Gisbert Van der Hooft, su cui *supra*, p. 267, n. 3.

40. Cf. *supra*, p. 251, n. 2. Aemilius cercò di svolgere, in tutto l'affaire, opera di moderazione.

41. Poiché D. torna da qui in avanti a mettere in dubbio l'opportunità di una risposta a Voëtius, sia AT, III, 518, che AM, V, 137 ipotizzarono che questo capoverso appartenesse ad una lettera successiva. P. DIBON, *Regards*, 551-577, ha fondato definitivamente questa congettura, servendosi di due lettere a Regius ritrovate soltanto nel 1973 da Judith Esze.

42. D. parla qui di *notulae extemporaneae*: non è possibile che con una simile espressione si riferisca alla lunga risposta qui redatta per Regius. Ciò rafforza l'ipotesi di cui alla nota precedente.

43. È una notizia che troviamo in A. BAILLET, *Vie*, II, 7, che riassume una lettera (perduta) di Regius a D. del 18/8/1638. Cf. anche a Regius, marzo 1642, AT, III, 538, dove D. ricorda le speranze in lui suscitate dalla nomina di Regius.

Descartes a Mersenne, [Endegeest, marzo 1642] – AT, III, 542

Mio Reverendo Padre,

Sono davvero molto grato al Sig. de Sainte-Croix<sup>1</sup> per la buona volontà che, a quel che mi dite, mi dimostra. Apprezzo molto i consigli che mi fa il favore di darmi e non mancherò di seguirli, per quanto mi sarà possibile; non mi lamenterei neppure se dovessi mettermi in viaggio per la Francia apposta per poterli sentire dalla sua viva voce; il mare e gli abitanti di Dunkerque rendono però in questo momento il transito troppo difficile e troppo pericoloso.

Quanto al fatto di testimoniare pubblicamente che sono Cattolico Romano, mi sembra di averlo fatto in modo assolutamente esplicito già molte volte: ad esempio, dedicando le mie Meditazioni ai Signori della Sorbona, o spiegando in che modo le Specie rimangono nell'Eucarestia senza la Sostanza del Pane, e altrove. Spero che d'ora in avanti la mia permanenza in questo paese non darà più motivo a nessuno di formarsi una cattiva opinione sulla mia Religione, visto che [il paese] è [divenuto] il rifugio dei Cattolici: ne è testimone la Regina che vi è arrivata da poco, e la Regina che si dice dovervi presto ritornare<sup>2</sup>.

Vi invio i primi tre fogli delle obiezioni del Padre Bourdin<sup>3</sup>; è colpa della negligenza del libraio se non vi posso ancora inviare tutto. Vi prego di conservare la copia scritta a mano che ne avete, perché non possa dire che ho fatto cambiare qualcosa nella sua copia, che mi sono [anzi] preoccupato di far stampare il più correttamente possibile e senza cambiarvi una sola lettera. Vi meravigliate forse perché l'accuso di tante falsità, ma nel resto ne vedrete di peggio; e tuttavia l'ho trattato con la massima cortesia possibile, solo che non ho mai visto uno scritto così pieno di errori. Ciononostante, spero di separare la sua causa da quella dei suoi Confratelli, in modo tale che non potranno volermene male, a meno che non vogliano dichiararsi apertamente nemici della verità e istigatori di calunnia.

Ho cercato in Sant'Agostino i passi che mi avete indicato sul Salmo quattordicesimo, ma non sono riuscito a trovarli, nè ho trovato nulla di suo a proposito di quel Salmo<sup>4</sup>. Ho anche cercato gli errori di Pelagio, per sapere su cosa si possano fondare quelli che dicono che sono della sua opinione, opinione che fino ad oggi avevo ignorato. Resto però ammirato di come quelli che desiderano parlar male di me si industrino a cercare dei pretesti così poco veritieri e così tirati per i capelli. Pelagio ha detto che possiamo compiere delle opere buone e meritare la Vita eterna senza la Grazia, e ciò è stato condannato dalla Chiesa; quanto a me, dico che si può conoscere con la ragione naturale che Dio esiste, ma non dico per questo che una simile conoscenza naturale meriti di per sé, e senza la Grazia, la Gloria soprannaturale che attendiamo nel Cielo. Al contrario infatti, è evidente che, essendo questa Gloria soprannaturale, occorrono forze più che naturali per meritarsela. E a proposito della conoscenza di Dio, non ho detto nulla che non dicano anche i Teologi. Occorre però osservare che ciò che si conosce con la ragione naturale, ad esempio che egli è ottimo, onnipotente, verissimo, ecc., può ben servire a preparare gli infedeli a ricevere la Fede, ma non bastare per far loro guadagnare il Cielo; per questo, infatti, è necessario credere in Gesù Cristo e nelle altre cose rivelate, il che dipende dalla Grazia.

Vedo che si fraintendono molto facilmente le cose che ho scritto: poiché infatti la verità è indivisibile, basta toglierne la minima cosa, o aggiungervela, e la si falsifica. Ad esempio, voi mi indicate come un assioma che proviene da me, questo: *tutto ciò che concepiamo chiaramente è o esiste*, cosa che non mi appartiene per niente. [Ho affermato] solamente che tutto ciò che percepiamo chiaramente è vero, e quindi esiste, se percepiamo che non possa non esistere, o può esistere, se percepiamo che la sua esistenza sia possibile. Infatti, benché l'essere obiettivo dell'idea debba avere una causa reale, non c'è tuttavia bisogno che questa causa la contenga *formaliter*, ma [è necessario] soltanto [che la contenga] *eminenter*.

Vi ringrazio di quel che mi dite del Concilio di Costanza a proposito della condanna di Wiclef, ma non vedo proprio come ciò comporti qualcosa contro di me<sup>5</sup>. Egli infatti avrebbe dovuto essere ugualmente condannato, se tutti i membri del Concilio avessero seguito la mia opinione. Negando che la Sostanza del Pane e del

Vino rimanga come soggetto degli Accidenti, essi non hanno per questo stabilito che questi Accidenti siano reali, e questo è tutto ciò che ho scritto di non aver mai letto nei Concili. Tuttavia, vi sono molto grato della così grande cura che vi prendete per tutto ciò che mi riguarda.

Sono ben felice che il Sig. de Zuylichem] vi abbia fatto vedere l'impudenza di Voëtius, che vi cita contro di me; avevo avuto il desiderio di mandarvelo, ma ne avevo fatto così poco conto, che mi era sempre sfuggito. La sua grande animosità nei miei confronti dipende da questo, che c'è un Professore ad Utrecht che insegna la mia Filosofia, e i suoi discepoli, avendo apprezzato il mio modo di ragionare, disprezzano a tal punto la [Filosofia] comune, che se ne fanno beffe apertamente. Ciò ha provocato una fortissima gelosia contro di lui da parte di tutti gli altri Professori, di cui Voëtius] è il capo; ed essi importunano tutti i giorni il Magistrato perché proibisca questo modo d'insegnare. Bisogna che vediate la risposta che ho dato a Voëtius su alcune delle sue Tesi, in cui ha compreso tutto ciò che ha potuto della mia Filosofia? Le invierò al Signor de Zuylichem] perché ve le spedisca diversamente, infatti, la spedizione costerebbe troppo.

Quanto al resto, ho letto il giudizio favorevole che il Signor Chanut<sup>6</sup> ha dato su di me, ritenendomi capace di rispondere alle obiezioni del Padre Bourdin]. Cercherò di mostrare che in questo è tanto nel vero quanto quest'ultimo è nel falso, e sarò ben felice che sappia che sono, M. R. P.

1. André Jumeau, priore di Sainte-Croix, matematico, in contatto con D. per talune questioni aritmetiche, si era interessato all'edizione delle *Med.*, dando consigli sulla forma della lettera dedicatoria ai Dottori della Sorbona.

2. La prima è Enrichetta Maria di Francia, moglie di Carlo I re d'Inghilterra, venuta in Olanda dopo lo scoppio della guerra civile; la seconda è Maria dei Medici, regina madre di Francia, che, partita dall'Olanda il 17/9/1641, non poté più farvi ritorno: morì infatti il 2/7/1642.

3. Sono le settime obiezioni, inserite nelle *Med.* a partire dalla II edizione. Nella lettera a Huygens, 31/1/1642, AT, III, 523, D. lo tratta come "un prigioniero nelle sue mani [...] lo trovo così colpevole che non vedo come salvarlo".

4. È difficile dire a cosa si riferisse Mersenne, visto che D. non è riuscito a ritrovare la breve *Enarratio in Psalmum 14* (che si può leggere in A. AGOSTINO, *Opere*, Roma 1967, vol. XXV, pp. 201-203).

5. La segnalazione proveniva in realtà dal padre Jean Durel (o Du Relle), minimo di Lione, che in una lettera a Mersenne del 26/2/1647 (e da questi forse trasmessa al filosofo) ricordava come il concilio di Costanza, nella sessione del 6 luglio 1415, avesse solennemente condannato 260 proposizioni contenute nei libri di John Wicliffe (1320-1384, professore di teologia dell'università di Oxford), alcune delle quali concernenti la transustanziazione, e sostenuto fra l'altro che gli accidenti eucaristici ineriscono, dopo la consecrazione, al corpo stesso di Gesù Cristo (cf. AT, III, 547).

6. Cf. *supra*, p. 337, n. 36.

7. Cf. *supra*, pp. 324 e ss.

8. Hector-Pierre Chanut (Blois 1601 - Livry 1662) importante diplomatico francese, ambasciatore in Svezia dal 1649, ebbe una parte rilevante negli ultimi anni di vita di D. Chanut, che era cognato di Clersefier e coltivava interessi morali e scientifici, conobbe il filosofo intorno al 1644 e ne divenne subito fidatissimo amico; più tardi, per conto della regina Cristina, chiamò l'amico a Stoccolma: il filosofo si spense poco dopo nella casa svedese dell'ambasciatore. Chanut ci ha lasciato un racconto delle ultime ore di D.: fu lui ad occuparsi della sepoltura dell'amico, e a comporre le iscrizioni latine per il monumento eretto in suo onore.

#### Descartes a Regius, [Endegeest, giugno 1642] - AT, III, 565

Chiarissimo,

sono contento che ai vostri [amici] il mio racconto su Voëtius non sia dispiaciuto<sup>1</sup>; non ho ancora visto nessuno, neppure fra i Teologi, che non paresse augurarsi per lui una bella lezione. Di certo non si può dire che la mia narrazione sia troppo aspra, poiché mi limito a ricordare solo quel che è accaduto, ed anzi contro il Padre della Società di Gesù ho scritto molte più cose.

Ho letto rapidamente quel che mi avete mandato, e non vi ho notato nulla che non fosse eccellente e molto pertinente, eccetto le poche cose che seguono.

Innanzitutto, in molti punti lo stile non è abbastanza corretto.

Inoltre, a pag. 46, dove dite che *la materia non è un corpo naturale* aggiungerei: *secondo quelli che definiscono il corpo naturale in questo modo*, ecc.; infatti, noi che pensiamo sia una sostanza vera e completa, non vedo perché dovremmo negare che sia un corpo naturale.

A pagina 66, sembra che poniate tra le cose vive e quelle prive di vita una differenza maggiore di quella che ponete tra un orologio, o un qualunque altro automa, e una chiave, una spada o qual-

siasi altro strumento che non si muova spontaneamente: su ciò non sono d'accordo. Come infatti il *muoversi spontaneamente* è un genere entro cui sono comprese tutte le macchine che si muovono spontaneamente, ed escluse le altre che non si muovono spontaneamente, allo stesso modo la *vita* può essere assunta come un genere comprendente le forme di tutti i viventi [...].

Visto che questo Cappadoce<sup>2</sup> ne è indegno, non vedo però a chi possa servire la vostra risposta, a meno di un nuovo attacco da parte sua: in tal caso, si potrebbe pubblicare questo nuovo [scritto] insieme alla risposta, sotto il nome di qualche vostro studente: per il momento ritengo che si debba star quieti. Non dovete neppure mischiare insieme nelle vostre lezioni le nostre tesi con quelle dei Galenici o degli Aristotelici, a meno che non siate certo che ciò sia gradito al vostro Magistrato; preferirei poi che non aveste alcun uditore, né questo sarebbe per voi disonorevole.

Quanto alla difficoltà che obiettate debba essere risolta a proposito dell'idea di Dio, bisogna notare che non è in questione l'essenza dell'idea: da questo punto di vista l'idea di Dio è soltanto un modo esistente nella mente umana, e come modo non è più perfetto dell'uomo; in questione è invece la sua perfezione oggettiva, che, come insegnano i principi della Metafisica, deve essere contenuta formalmente o eminentemente nella sua causa; allo stesso modo a chi dicesse che chiunque può dipingere un quadro non meno bene di Apelle, poiché i quadri constano soltanto di pigmenti mescolati in modi diversi, e chiunque può mescolarli in tutti i modi possibili, si deve rispondere che, nel caso dei dipinti di Apelle, non apprezziamo soltanto una qualunque mistione dei colori, ma quella che, grazie ad un'arte particolare, permette di rappresentare immagini somiglianti delle cose, e che proprio per questo non può che essere opera di artisti di grandissima maestria.

Sul secondo punto rispondo che, visto che ammettete che il pensiero è un attributo della sostanza che non include alcuna estensione, e che viceversa l'estensione è un attributo della sostanza che non include alcun pensiero, dovete ammettere anche che la sostanza pensante è distinta da quella estesa. Non abbiamo infatti altro segno grazie al quale sappiamo che una sostanza è diversa da un'altra, se non che intendiamo l'una senza l'altra. Dio può certamente fare qualsiasi cosa noi possiamo intendere chiaramente, né le

cose che diciamo non poter essere fatte da Dio son altre da quelle che comportano contraddizione nel concetto, cioè che non sono intelleggibili; ma noi possiamo intendere chiaramente una sostanza pensante non estesa, così come una sostanza estesa non pensante, come voi stesso ammettete. Congiunga e unisca quanto può quelle idee, non per questo Dio può svestirsi della sua onnipotenza, né privarsi della facoltà di separarle, e quindi esse rimangono distinte.

Dal vostro scritto non son riuscito a capire se con Cappadoce vi riferiate al Monaco o a Voëtius, ma la cosa non mi è dispiaciuta: intendano pure chi vogliono. Ma ho sentito dire che si ignora di dove sia Voëtius, per cui siete perfino generoso, assegnandogli la Cappadocia come patria. Al Monaco poi dovete molto, perché farà crescere il numero dei vostri uditori.

Per il resto, ho saputo dal Signor P<sup>3</sup> che avete intenzione di venirmi a trovare. Ben volentieri io vi invito nuovamente, e non voi da solo, ma con vostra moglie e vostra figlia; sarete miei graditissimi ospiti. Già gli alberi verdeggiano, e tra poco anche le ciliege e le pere saranno mature. Addio, e vogliatemi bene.

1. Dopo che nel febbraio del '42 era apparsa la risposta di Regius all'Appendice di Voëtius (*supra*, p. 334, n. 1), i professori si erano rivolti alla Municipalità di Utrecht, investendo della questione i Curatori dell'Università, perché rendessero un giudizio. Il 15/3/1642 i Curatori (ossia i membri della municipalità con responsabilità nelle questioni accademiche) invitarono Regius a tenersi entro i limiti della medicina, e al tempo stesso consentirono a che il Senato Accademico si pronunciasse sul *pamphlet* di Regius (AT, III, 533; NH, 120). Il giudizio del Senato fu reso il 17/3/1642: in esso, venivano disapprovati i modi della polemica di Regius e il suo linguaggio insolente, nonché rigettata la nuova filosofia in quanto "è contraria alla filosofia antica" e impedisce ai giovani di giungere fino "alle vette del sapere". Soprattutto, si lamentava che dalla nuova filosofia potessero essere dedotte "diverse opinioni false od assurde che recano pregiudizio alle altre discipline e Facoltà, e in particolare alla teologia ortodossa" (AT, III, 552-553; NH, 122). Per impedire che gli animi si accendessero ancora, il 12/8/1642 i Magistrati della città decretarono infine il divieto di stampare libri contro tesi o corollari discussi nell'Università. Esasperato dalle ostilità - tanto dei gesuiti quanto dei teologi riformati -, D. aveva peraltro risposto con una lettera al padre Dinet (cui fa qui riferimento), lettera che apparve a Amsterdam nel corso del mese di maggio insieme alle *Med.*, col titolo: *Admodum Reverendo Patri, Patri Dinet, Societatis Jesu, Praeposito provinciali per Franciam, Renatus Des Cartes S. D.* (AT, VII, 563; Lo), II,

9). In essa D. non risparmiava i sarcasmi nel ricostruire i contrasti sorti col gesuita Bourdin e col teologo Voëtius.

2. I Cappadoci godevano di cattiva reputazione nell'antichità. D. riprende un'espressione di Regius, e poco oltre domanda se con quel termine Regius intendesse riferirsi a Voëtius o al "monaco", che dev'essere Waterlaet, autore, in parte, del *Prodromus* (*supra*, p. 334, n. 1).

3. Alphonse Pollot.

Descartes a Huygens, [Endegeest, 10 ottobre 1642] – AT, III, 796<sup>1</sup>

Signore,

Ho dedicato la giornata di ieri a leggere i Dialoghi *de Mundo*<sup>2</sup>, che mi avete fatto il favore di inviarmi, ma non ho trovato nessun passo in cui l'Autore abbia voluto contraddirmi. Infatti, nel punto in cui dice che non si potrebbero costruire cannocchiali migliori di quelli che ci sono già, parla così favorevolmente di me che dovrei essere di cattivo umore, se me la prendessi. È vero che in parecchi altri punti ha opinioni molto diverse dalle mie; ma non mostra di avercela con me, non più di quanto mostri di pensare a me là dove ne ha invece di conformi alle mie. Comunque, lascio molto volentieri ad ognuno la libertà che desidero per me, di poter cioè scrivere francamente<sup>3</sup> quel che crediamo sia più vero, senza preoccuparci se è conforme o differente da quello che dicono altri.

Trovo parecchie cose molto buone nel suo terzo dialogo<sup>4</sup>. Nel secondo<sup>5</sup>, in cui ha voluto imitare Galilei, ritengo però che tutto quello che contiene sia troppo sottile per essere vero [Cler.: lo trovo troppo sottile]. Tuttavia, vorrei davvero che si facessero [Cler.: pubblicassero] molte opere come questa; credo infatti che potrebbero preparare le menti [degli uomini] ad accogliere opinioni diverse da quelle della Scuola, mentre non credo che nuocerebbero [Cler.: possano nuocere] alle mie.

Quanto al resto, Signore, vi sono doppiamente grato perché né la vostra afflizione<sup>6</sup>, né la quantità di impegni che immagino si uniscano ad essa vi hanno impedito di pensare a me, e di prendervi il disturbo di inviarmi quel libro. So infatti<sup>7</sup> che provate molto affetto per i vostri congiunti, e che la loro perdita non può non essere per voi estremamente penosa. Ma so anche che avete un animo molto forte, e che non ignorate nessuno dei rimedi che possono servire a lenire il vostro dolore: ma non potrei tuttavia<sup>8</sup> astenermi

dal dirvene uno che ho trovato molto potente, non soltanto per farmi sopportare pazientemente<sup>9</sup> la morte di quelli che amavo [Cler.: ho amato di più], ma anche per impedirmi di temere la mia, nonostante io sia tra coloro che più amano la vita [Cler.: nonostante apprezzate abbastanza la vita]. Esso consiste nella considerazione della natura delle nostre anime: penso di conoscere così chiaramente che esse devono durare più dei corpi [Cler.: devono durare dopo questa vita], e che sono nate per piaceri e felicità molto più grandi di quelli di cui godiamo in questo mondo, [Cler. aggiunge: purché le nostre sregolatezze non ce ne rendano indegni e non ci si esponga alle punizioni che attendono i malvagi], che non posso non pensare che [Cler. aggiunge: la maggior parte di] quelli che muoiono passano in una vita più dolce e più tranquilla della nostra, e che noi un giorno li andremo a trovare, conservando anche il ricordo del passato; riconosco [Cler.: trovo] infatti in noi una memoria intellettuale, che è sicuramente indipendente dal corpo. E benché la Religione ci insegni molte cose su questo tema, riconosco tuttavia in me una infermità, comune mi pare alla maggior parte degli uomini, e cioè che, anche se vogliamo credere e pensiamo di credere fermissimamente in tutto quel che la religione ci insegna [Cler.: è insegnato dalla Religione], non abbiamo tuttavia l'abitudine di esserne toccati quanto lo siamo da ciò di cui siamo convinti da ragioni naturali molto evidenti<sup>10</sup>. Sono, Signore, il vostro umilissimo e obbedientissimo servitore, Descartes

1. È questa la lettera in cui maggiori sono le difformità fra il testo stampato da Clerselier e l'autografo ritrovato da Roth (cf. *supra*, *Introduzione*, p. 31). In questo caso (e a differenza di quanto fatto per altre lettere) diamo con la sigla Cler. anche qualche variante soltanto formale, perché si apprezzino tutti gli interventi dell'editore, non solo quelli per i quali si è attirata l'accusa di avere deformato il pensiero di D.

2. *De mundo dialogi tres* (Parisiis, 1642). Il suo autore è l'inglese Thomas White (1593-1676), prete e filosofo, che fu tra l'altro precettore di Digby. Nell'opera, White riponeva in D., che aveva letto e del quale ammirava l'*ingenium divinum*, una *Philosophiae spes altera*.

3. Cler.: Concedo volentieri agli altri la libertà che domando per me, di poter scrivere...

4. *De causis Mundi, seu de principio, gubernatione, et interitu ipsius*.

5. *De forma mundi, seu de motu magnorum corporum*.

6. Huygens aveva perso il fratello Maurits il 24/9/1642.

7. Cler. omette: "infatti", "tuttavia", "pazientemente".

8. Cler.: non abbiamo tuttavia l'abitudine di essere toccati dalle cose che la sola Fede ci insegna, e a cui la nostra ragione non può giungere, tanto quanto lo siamo da quelle di cui ci siamo oltre che per fede convinti per mezzo di ragioni naturali molto evidenti.

Descartes a Mersenne, [Endegeest], 17 novembre 1642 – AT, III, 591

Mio Reverendo Padre,

La lettera del Padre Vatier non fa che obbligarmi, perché egli dimostra chiaramente di stare dalla mia parte, e dice che sconfessa di cuore e a viva voce ciò che si era fatto contro di me, e aggiunge anche queste parole: *Non potrei non confessarvi che, secondo i vostri principi, spiegate con grande chiarezza il mistero del Santo Sacramento dell'Altare, senza [prestare] alcuna entità agli accidenti.* Nel seguito della lettera suppone che mi sia stato detto che aveva nutrito l'intenzione di censurare i miei scritti<sup>1</sup>, al che gli rispondo che non ne ho mai sentito parlare, e che non ho nutrito alcuna opinione al riguardo.

1. Cf. a Vatier, 17/11/1642, AT, III, 594, in cui D. ricorda compiaciuto il giudizio favorevole rinnovatogli in più occasioni dal Gesuita, contrapponendolo a quello negativo del padre Bourdin. D. ne approfittava anche per spiegare di essersi deciso a replicare a Bourdin come ci si decide "a farsi tagliare un braccio o una gamba" (AT, III, 596), non potendo fare altrimenti per difendere la sua reputazione. Concludeva infine pregando che si astenessero dal dare giudizi malevoli quanti non riuscissero a capire le sue *Med.*

Descartes a Mersenne, Endegeest, 26 aprile 1643 – AT, III, 648

La mia opinione sulle questioni che mi proponete<sup>1</sup> dipende da due principi di Fisica, che devo qui stabilire, prima di poterla illustrare.

Il primo è che non suppongo [vi siano] in natura *qualità reali* che si aggiungano alla sostanza come piccole anime ai loro corpi, e che possano esserne separate dalla potenza divina; e così non attribuisco al movimento né a tutte le altre varietà della sostanza chiamate *qualità* più realtà di quanta i filosofi non ne attribuiscono comunemente alla figura, che non chiamano *qualitatem realem*, ma

soltanto *modum*. La ragione principale che mi porta a respingere siffatte qualità reali è che non vedo come la mente umana possa averne in sé qualche nozione, o idea particolare, per concepirle; dimodoché nominandole, e dando per certo che ce ne sono, diamo per certa una cosa che non concepiamo e che noi stessi non intendiamo. La seconda ragione è che i filosofi hanno supposto queste qualità reali solo perché hanno creduto di non poter diversamente spiegare tutti i fenomeni della natura; quanto a me, invece, trovo che è possibile spiegarli molto meglio senza di esse.

L'altro principio è che tutto ciò che è, o esiste, rimane sempre nello stato in cui è, se qualche causa esterna non lo muta; dimodoché non credo possa esserci alcuna *qualità*, o *modo*, che perisca da sé. E come un corpo che ha una certa figura non la perde mai, se non gli è tolta dallo scontro con qualche altro corpo, così, se è in movimento, lo deve conservare sempre, a meno che non sopravvenga dall'esterno una qualche causa che lo impedisca. È una cosa che io provo grazie alla Metafisica: infatti, poiché Dio, che è autore di tutte le cose, è assolutamente perfetto ed immutabile, mi sembra sia contraddittorio che esista qualche cosa semplice, e di cui di conseguenza Dio sia l'autore, che abbia in sé il principio della propria distruzione. Il calore, i suoni, o le altre consimili qualità non mi creano nessuna difficoltà: non sono infatti che movimenti che si producono nell'aria, in cui incontrano diversi ostacoli che li arrestano.

Ebbene, non essendo il movimento una *qualità reale* ma soltanto un *modo*, non possiamo concepire che sia altra cosa dal cambiamento per il quale un corpo si allontana da qualche altro, e sono in esso da considerare solo due modi di variare; il primo, che può essere più o meno veloce; il secondo, che può essere determinato verso direzioni diverse. Infatti, benché il cambiamento possa procedere da cause diverse, è tuttavia impossibile, se le cause lo determinano verso una stessa direzione e con la stessa velocità, che gli diano una qualunque altra diversità di natura [...].

1. Si tratta di tre questioni particolari sul moto, proposte il 4/4/1643, alla cui soluzione D. propone le considerazioni di principio che seguono.

Signore,

ho letto con attenzione la lettera che mi avete fatto il favore di scrivermi, e ve ne sono davvero riconoscente. Non so se il punto di diritto consuetudinario su cui il mio avversario si fonda si possa riferire a quelli che non sono sotto la loro giurisdizione<sup>2</sup>; se così fosse, infatti, non vi sarebbe al mondo nessuno, su cui non possano estendere il loro potere, commissionando dei libri contro di lui riempiti di ogni genere di ingiurie e calunnie, e poi, se osasse lamentarsene, accusandolo di essere lui stesso il calunniatore. Dire che ho scritto contro la Città o l'Accademia, è anche questa cosa del tutto falsa e senza alcuna verosimiglianza; perché ovunque abbia scritto ho avuto più cura di quanta non ne dovessi nel risparmiarle. Ma mi accorgo che qui non è questione di disputare secondo il diritto; bisogna soltanto che mi preoccupi di garantirvi dalla violenza, e di provvedere alla mia sicurezza: quanto al mio onore, infatti, mi sembra che i miei avversari vi provvedano da soli. Non vorrei che V[oiëtius] avesse il potere di pormi in stato di fermo in qualche cattiva locanda<sup>3</sup>, o in qualunque altro luogo, perché, se così fosse, sarei costretto ad intentare un processo, cosa alla quale non vorrei risolvermi se non il più tardi possibile. Ma non ho affatto intenzione di andar più lontano che da qui a l'Aia, finché l'affare non si metta diversamente, e comunque non so se in questa provincia mi si potrà far ugualmente arrestare, e, in tal caso, se la causa debba poi essere discussa davanti ai giudici del luogo in cui fossi posto in stato di fermo. Se così fosse, non credo che prenderà una simile iniziativa; ma se, fattomi arrestare qui, potesse continuare a procedere da Utrecht, preferirei recarmi all'Aia affinché, se vorrà farmi arrestare, ciò accada piuttosto là che altrove. Comunque, vi ringrazio con tutto il cuore di avermi gentilmente messo sull'avviso, e spero ancora di ringraziarvi personalmente all'Aia, quando sarà tempo di andarvi. Sono, Signore,

Signore,

dopo aver scritto la lettera, ho ricevuto e letto il *Testimonium Academiae Ultraiectinae*<sup>3</sup>, che V[oiëtius] riferiva essere in corso di stampa; non trovo che giochi molto a suo favore, né contro di me. Tutta la loro *Narratio historica*, che segue la sua versione dei fatti, non mi tocca

minimamente e può accordarsi con la mia [ricostruzione]; può anzi servire a confermarla, perché non negano i fatti, ma si limitano a darne interpretazioni diverse, che non sono tanto credibili quanto le mie.

Nel loro *Testimonium* l'accusa si articola in tre soli punti. Il primo è di aver scritto che *quidam ex Collegis Regij, eum sibi praeferri advertentes, manifeste ipsi inviderunt*<sup>4</sup>, il che non si riferisce a V[oiëtius]; e comunque non è un delitto aver scritto che qualcuno nutre invidia verso un altro: benché possano negarlo, le loro azioni lo dimostrano comunque.

Il secondo punto è ciò che essi chiamano *improbam coniecturam*, perché, parlando di *supplionibus*, ho detto: *eas non dico a Theologo per amicos fuisse excitatas, neque enim scio, sed antea non fiebant*<sup>5</sup>; neanche questo mi sembra sufficiente per fondare un'accusa di ingiuria.

Infine l'ultimo punto, che chiamano *manifestam calumniam*, è che, col chiamarlo *mordacem et seditiosum Rectorem*<sup>6</sup>, ho inteso dire che V[oiëtius] era il principale responsabile del giudizio pronunciato contro di me. [Si vede che] vogliono esserne tutti complici, e così si fanno più torto di quanto non gliene abbia fatto io. Comunque, neppure con ciò credo di aver commesso un qualche delitto; mi dovrebbero al contrario ringraziare, se tenessero all'onore. Ma [in ogni caso] a torto chiamano quel giudizio *de reſinenda veteri Philosophia*, perché piuttosto è stato *de condemnanda nova ut orthodoxae theologiae adversa*<sup>7</sup>, benché fosse loro del tutto sconosciuta. [...]

1. Su David Le Leu de Wilhem cf. *supra*, p. 191, n. 5. Grazie alla sua eminente posizione, poté prestare più volte i suoi servizi al filosofo. Nel corso di quell'anno, lo scontro con Voëtius si era infatti aggravato: cf. *Introduzione*, p. 55. Dopo il pronunciamento del 13/9/1643, col quale le lettere di D. a Duret e a Voëtius erano state dichiarate diffamatorie, *famosi libelli* (AT, IV, 650), D. si era rivolto ai suoi amici più influenti per sottrarsi alle conseguenze della condanna.

2. Il punto in questione è l'accordo fra le province d'Utrecht e di Olanda (dove D. risiedeva), secondo il quale "le sentenze che si pronunciano lì, possono essere eseguite qui" (a Van Swick, AT, IV, 31).

3. Il *Testimonium Academiae Ultraiectinae et Narratio historica qua defensae, qua exterminatae novae Philosophiae*, apparso solo nell'ottobre 1643 (ma composto nell'inverno precedente) costituì la risposta ufficiale dell'Università a D. La *Narratio*, che giunge fino al 12/8/1642, fu stesa da Paul Voëtius, il figlio di Gisbert.



4. Alcuni colleghi di Regius, accortisi che Regius era loro preferito, presero manifestamente ad invidiarlo (cf. NH, 80; a *Disert*, maggio 1642, AT, VII, 583; Loj, II, 17).

5. infame congettura (NH, 80) ... degli schiamazzi... non dico che siano stati provocati dal Teologo grazie ai suoi amici, poiché non posso saperlo, e tuttavia prima queste cose non accadevano (AT, VII, 585; Loj, II, 19).

6. manifesta calunnia (NH, 81)... Rettore mordace e sedizioso (AT, VII, 589-592).

7. sulla difesa della vecchia Filosofia (NH, 80)... sulla condanna della nuova in quanto avversa alla teologia ortodossa.

#### Descartes a Buitendijck<sup>1</sup>, [1643?] - AT, IV, 62

Nella lettera che vi siete degnato di scrivermi, trovo tre questioni che dimostrano così chiaramente che avete a cuore la vostra istruzione ed agite con sincerità, che niente mi è più gradito del rispondervi.

La prima è se sia mai lecito aver dubbi su Dio, ossia: se sia lecito secondo natura dubitare dell'esistenza di Dio. A tal riguardo credo che si debba distinguere, nel dubbio, ciò che pertiene all'intelletto e ciò che invece pertiene alla volontà. Infatti, quanto al primo, non ci si deve chiedere se qualcosa sia lecito oppure no, dal momento che l'intelletto non è una facoltà di scelta, ma solo se ne sia capace. E certo vi sono moltissimi il cui intelletto può dubitare di Dio; tra costoro, vi sono tutti quelli che non sanno dimostrare in maniera evidente la sua esistenza, benché siano per il resto in possesso della vera fede; la fede infatti pertiene alla volontà, indipendentemente dalla quale il fedele può esaminare con la ragione naturale se vi sia un Dio, e così dubitare di Dio. Quanto invece alla volontà, si deve distinguere anche qui tra il dubbio che guarda al fine, e quello che guarda ai mezzi. Se infatti ci si propone di dubitare di Dio allo scopo di permanere in questo dubbio, si commette un peccato grave, fintanto che si vuole rimanere sospesi nel dubbio in una cosa di così grande importanza. Se invece il dubbio è proposto come un mezzo per raggiungere una più chiara cognizione della verità, la cosa è assolutamente pia e onesta, poiché nessuno può voler il fine senza volere anche i mezzi; e nella stessa Sacra Scrittura si invitano spesso gli uomini a cercare una siffatta conoscenza di Dio con la ragione naturale. Non pecca neppure chi, a questo fine, accantona per qualche tempo ogni possibile conoscenza di Dio; noi non siamo infatti tenuti a pensare continuamente che Dio esista; al-

trimenti non sarebbe mai lecito dormire o fare qualunque altra cosa poiché, tutte le volte che facciamo qualcosa, mentre la facciamo mettiamo da parte ogni possibile conoscenza della Divinità.

L'altra questione è se sia lecito supporre alcunché di falso nelle cose che riguardano Dio. Qui si deve distinguere tra il Dio vero, che ci è chiaramente noto, e i falsi Dei; infatti, per il Dio che ci è chiaramente noto, non solo non è lecito, ma non può neppure accadere che la mente umana possa attribuirgli alcunché di falso, come ho spiegato nelle *Meditazioni* (p. 152, 159, 269, e altrove)<sup>2</sup>. Attribuire invece per ipotesi alcunché di falso ai falsi numi, ossia agli spiriti maligni, agli idoli o ad altri dei siffatti, immaginati per errore dalla mente umana (e d'altra parte tutte queste entità sono chiamate dèi nel sacro testo), e perfino al vero Dio in quanto è conosciuto solo confusamente, può essere buono o cattivo secondo che il fine per il quale si pone questa ipotesi sia buono o cattivo. Infatti, ciò che è immaginato a questo modo, e per ipotesi attribuito [a Dio], non è affermato dalla volontà come vero, bensì è solo proposto all'esame dell'intelletto, e perciò non include nessuna ragione formale di bene o male, o, se la include, la riceve dal fine per il quale è stata avanzata l'ipotesi. E dunque, chi si finge un Dio ingannatore (anche il vero Dio, ma in quanto non è conosciuto abbastanza chiaramente da se stessi o dagli altri a beneficio dei quali pone l'ipotesi) e chi non si serve di questa finzione per un fine cattivo, non dunque per convincere gli altri di qualcosa di falso intorno alla Divinità, ma solo per meglio illuminare l'intelletto, o anche per conoscere la natura di Dio o per mostrarla più chiaramente agli altri; costui, dico, pecca tanto poco, che anzi ne viene un bene, perché non vi è la minima malizia in ciò, ma fa una cosa assolutamente buona, e nessuno può rimproverarlo senza calunniarlo.

La terza questione concerne il moto, che credete io assegni alle bestie come loro anima. Non mi ricordo però di aver mai scritto che il moto sia l'anima delle bestie; né ho manifestato la mia opinione in proposito. Poiché però con la parola *anima* siamo soliti intendere una sostanza, mentre credo che il moto sia un modo del corpo (e per di più non ammetto vari generi di moto, ma solo quello locale che è comune a tutti i corpi: a quelli animati come a quelli inanimati), non direi che il moto è l'anima delle bestie; direi piuttosto, seguendo la Sacra Scrittura, Deut. 12,23<sup>3</sup>, che il sangue è la loro anima: il sangue, infatti, è un corpo fluido che si muove velocissi-

mamente, la cui parte più sottile è detta spirito, e che scorrendo continuamente dalle arterie attraverso il cervello fino ai nervi e ai muscoli, muove tutta la macchina del corpo. Addio.

1. Il nome di Buitendijck figura soltanto nei *Mathematico-Physica* di Beeckman, come uno dei Curatori del Collegio di Dordrecht.

2. Cf. rispettivamente, *Responsio ad II ob.*, AT, VII, 138, Garin, 2, 131; AT, VII, 144; Garin, 2, 135-136; *Responsio ad IV ob.*, AT, VII, 233-234, Garin, 2, 222.

3. "Ma guardati bene dal mangiare sangue, perché il sangue è la vita".

Descartes al P. \*\*\*1, [1643?] – AT, IV, 65

Mio Reverendo Padre,

Sono più fortunato di quanto non sapessi, perché ho l'onore di essere imparentato con una persona del vostro valore e della vostra Società, che è per giunta particolarmente versata nella Matematica. È infatti una scienza che ho sempre così tanto apprezzato, e a cui mi sono dedicato a tal punto che onoro e ho una vivissima predilezione per tutti quelli che la conoscono, e penso anche di avere qualche diritto di sperare nella loro benevolenza, almeno [in quella] di quanti sono dei Matematici di fatto, non soltanto di nome; infatti, solo coloro che vogliono sembrare dei Matematici, e non lo sono, odiano quelli che cercano di esserlo veramente. È per questo che il [comportamento del] Reverendo Padre Bourdin, del quale non dubito abbiate notato la passione, mi ha meravigliato. Oserei supplicarvi di volermi introdurre nelle sue grazie, se pensassi che la cosa fosse possibile; ma siccome ha mostrato senza alcuna ragione dell'animosità nei miei confronti, ancor prima che io venissi a sapere della sua esistenza, non ho nessun motivo, o quasi, di sperare che la ragione lo faccia cambiare. Per questo voglio soltanto dichiarare a voi che, nel contenzioso aperto tra lui e me, non lo considero affatto come membro della vostra Compagnia, cui sono legato da una infinità di obblighi che non possono essere paragonati a qualche piccolo dispiacere che egli mi ha dato. E poiché sono ancor più particolarmente in obbligo con voi che con gli altri, per via della parentela con mio fratello, sarei felicissimo se potessi avere occasione di dimostrarvi quanto vi onori e desideri obbedirvi in tutto. Non mancherei qui di scrivervi quel che ho pensato a proposito

del flusso e del riflusso del mare, se mi fosse possibile spiegarlo senza servirmi di molte supposizioni che forse apparirebbero più difficili a credersi che non il riflusso stesso, per quelli che non hanno ancora visto i miei Principi, che spero di pubblicare in poco tempo, dandovi così soddisfazione a questo proposito, e forse anche su parecchie altre cose.

Tutto ciò che posso dire del libro *de Cive*<sup>2</sup>, è che ritengo che il suo autore sia lo stesso che ha steso le terze obiezioni contro le mie Meditazioni, e che lo trovo molto più abile in Morale che non in Metafisica o in Fisica, anche se non posso assolutamente approvare i suoi principi né le sue massime, che sono pessime e pericolosissime, perché egli suppone che tutti gli uomini siano cattivi, o dà loro motivo di esserlo. Il suo unico scopo è scrivere a favore della Monarchia, cosa che si potrebbe fare più vantaggiosamente e più solidamente di quanto non abbia fatto, muovendo da massime più virtuose e più solide. Egli scrive anche con forza contro la Chiesa e la Religione Romana, sicché non vedo come possa risparmiare la censura al suo libro, a meno che non goda personalmente di appoggi molto potenti. Sono,

1. La lettera è inviata a un padre gesuita, imparentato con D. dal lato della moglie di suo fratello. Un matematico di Parigi, perché poteva incontrare Bourdin.

2. T. HOBBS, *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia De Cive*, Paris 1642. Negli anni '40, Hobbes visse in esilio a Parigi.

Descartes a \*\*\*2, 1640? e 1643?1 – AT, V, 543

Mi sommergete sempre con la vostra cortesia e i vostri gentili omaggi in misura tale che mai potrei esservi pari nelle mie risposte: ma è graditissimo essere vinti a questo modo. Ottemperò ai vostri consigli e avvertimenti nel più scrupoloso dei modi, in particolare per ciò che riguarda la Teologia sacra e la Religione ortodossa, in cui confido non vi sia niente con cui la mia Filosofia non s'accordi molto più facilmente di quella comune. Quanto poi alle controversie che la falsa Filosofia trascina con sé nella Teologia, non me ne immischerò certo; se non mi sbaglia, però, cadranno da sé, se le mie opinioni saranno accolte. Non resta che un solo motivo di esi-

tazione, e riguarda il moto della terra; per esso, mi sono rivolto al consiglio di un Cardinale<sup>2</sup>, che da molti anni si confessa mio amico, e che appartiene alla stessa Congregazione che condannò Galilei; da lui saprò quel che è lecito e quel che non lo è [...].

## H

[...] I miei pensieri convengono così precisamente con quelli espressi nella vostra lettera, che non mi ricordo di nessun altro che mi abbia dato prova altrettanto certa di aver per dir così trasformato il contenuto delle mie meditazioni nella sua stessa carne e sangue. Ma perché vediate con quanta schiettezza vi scriva queste cose, e come lo faccia senza infingimenti, annoterò qui duo o tre passi che sono i soli nei quali ho notato qualche differenza non dalla mia opinione, ma dal [mio] modo di parlare [...].

La prima è contenuta nelle parole: *Dio non ha la facoltà di privarsi della sua esistenza*. Per *facoltà* siamo infatti soliti designare una perfezione; in Dio invece sarebbe un'imperfezione potersi privare dell'esistenza. Per questo, onde prevenire che si cavilli, preferirei scrivere in quel punto: *implica contraddizione che Dio si privi della sua esistenza, o che in altro modo possa perderla, ecc.*

La seconda si trova dove dite: *Dio è causa di sé*. Poiché in passato si è interpretata male una simile espressione, sembra che vi sia bisogno di una spiegazione del genere: *Dio è causa di sé, cioè è per sé, né ha altra causa se non la sua propria essenza, che può essere detta causa formale*.

La terza cosa che infine ho ritenuto di dover notare si trova verso la fine, nelle parole: *la materia del mondo esiste come una macchina*. In quel punto avrei scritto piuttosto: *il mondo consta, come una macchina, di materia, ovvero: nelle cose materiali e negli artefatti meccanici le cause del moto son tutte le stesse, o qualcosa di simile. [...]*

1. AT, V, 543 avanza qualche ipotesi circa la composizione e i destinatari di questa lettera, che andrebbe divisa in due frammenti: nel primo, D sembra rivolgersi ad un gesuita, forse il padre Dinet o il Padre Charlet; nel secondo, è possibile che l'interlocutore sia il padre Mesland, autore di un felice riassunto delle *Med.*, purtroppo andato perduto (cf. *infra*, p. 369, n. 1).

2. Il Cardinale Francesco Barberini.

Descartes al Sig. de la Thuillerie<sup>1</sup> [Egmond du Hoef, 15 gennaio 1644] – AT, IV, 84

All'Illustrissimo ed eccellentissimo Signore,  
Signor de la Thuillerie,

Dai venerandi Consigli del Re Cristianissimo, suo Ambasciatore presso le Province dei Paesi-Bassi,

Renè Descartes S. D.,

Avendo trovato di recente asilo sotto la vostra autorità perché non mi accusassero di aver pubblicato scritti contro di uno [Voëtius], temo ora di sembrare insolente ed ingiusto giacché oso nuovamente implorare il vostro aiuto affinché sia un altro [Schoock] ad essere accusato per quel che ha scritto contro di me. Per questo vi prego e vi scongiuro di accettare di buon grado di sentirmi esporre qui brevemente quanto grande sia la differenza tra le due cause, e quanto grave la necessità che mi spinge in entrambi i casi a chiedere e a sperare il vostro aiuto.

Da molti anni sapevo per certo che un tal G. Voëtius, Teologo di Utrecht, metteva un grande impegno a combattermi di nascosto parlando male di me, benché non gli avessi mai nuociuto, nè potessi immaginare che la sua inimicizia avesse altra origine se non il fatto che è fra quelli cui per odiare qualcuno basta sapere che altri ne fanno grandi elogi. Poiché però la benevolenza di molti uomini illustri mi procura molte inimicizie di questo genere, essendomi ormai da tempo abituato a ciò, all'inizio me ne preoccupavo poco; ma all'incirca un paio d'anni fa, dopo che apparvero le *Meditationes de Prima Philosophia*, mi accorsi che si serviva contro di me di un nuovo e inaudito genere di calunnia: per il fatto stesso che in esse avevo dimostrato l'esistenza di Dio, egli provava a far credere che io vi insegnavo in maniera occulta l'Ateismo, sull'esempio di Vanini che fu bruciato a Tolosa.

Perché non sembri che mi inventi nulla sul suo conto, conservo qui la lettera scritta e firmata di suo pugno, nella quale ciò è detto chiaramente, nonché un'altra in cui sono palesi la sua inveterata invidia e le sue vaste e segrete trame<sup>2</sup>. Poco tempo dopo, a nome dell'Università d'Utrecht, fu reso un giudizio col quale venivano condannate le mie opinioni in filosofia, come se da esse conseguissero

cose assurde, in contrasto con la teologia ortodossa<sup>1</sup>. A prima vista non mi sembrava di doverne far gran conto, e tuttavia mi era noto l'odio del teologo Voëtius, che ritenevo fosse il principale responsabile del giudizio, sicché pensai di non poter assolutamente evitare di confutarlo. Niente di più facile infatti, se avessi taciuto, che trarne argomento per convincere la gente che sovvertiva la religione, e creare così una situazione di gravissimo pericolo per la mia persona. Né avevo motivo di dubitare che chi si era già inventato che insegnavo l'Ateismo, si sarebbe scrupolosamente servito di una simile occasione, da lui stesso architettata. Ormai so quanto facilmente le dicerie acquistino credito, per quanto siano lontane da ogni verità e persino da ogni verosimiglianza, se sono sparse da teologi e da quanti simulano una speciale pietà, e se non le si affronta abbastanza per tempo. So bene in qual modo un tempo a Roma i tribuni, arringando la plebe, abbiano distrutto il credito di uomini del tutto innocenti e di grandissimo valore, nonostante quella città fosse la prima al mondo, e in essa vivessero uomini probi, prudenti, e colti quanti mai ce ne sono stati altrove, e quali so trovarsi anche ad Utrecht in grandissimo numero. Ero quindi costretto a difendere l'innocenza delle mie opinioni contro il giudizio dell'Università, né potevo farlo altrimenti che con un pubblico scritto. Che altro, senno? Avrei forse potuto chiedere che fosse revocato dal Magistrato di quella città? Ma su una questione che riguardava le lettere, non avevo motivo di sperare che avrebbe preso deliberazioni contro il giudizio della sua Università. Avrei dovuto dunque implorare il vostro aiuto? In tal caso avreste avuto tutte le ragioni per rifiutarmelo e per trattarmi con disprezzo. È da sciocchi infatti chiedere altrove quel che abbiamo a casa: ferito dalla penna altrui, avendo io stesso una penna tra le mani, non ho potuto non impugnarla a mia difesa. Di certo, poi, mi era lecito rivolgerla contro tutta l'Università: non credo che essa avesse una qualche prerogativa sovrana, che dovessi rispettare anche nella persona di un avversario; e non vedo perché, per il solo fatto d'essermi sottratto alle sue bacchettate, dovessi sopportare le sue ingiurie più di quelle di un privato cittadino. Avrei davvero potuto evitare tranquillamente di tener fuori l'Università, come meritava, ma poiché, stando a quel che essa stessa dice di sé, è un'istituzione ancora giovane ed anzi in fasce, l'ho risparmiata, per quanto ho potuto; e per

questa mia indulgenza credo di aver reso un non lieve beneficio sia ad essa che ai suoi reggenti. Come infatti i genitori amano i propri figli con maggiore apprensione quando sono ancora piccoli che non quando sono già adulti, così non dubito che quelli che da pochissimi anni l'han tirata su, l'abbiano particolarmente a cuore, e ritengo pertanto che dovessero non poco rallegrarsi del fatto che io, tenendola da parte, e giustificandola persino in considerazione delle sue forze, ebbi a lamentarmi del solo Voëtius come principale responsabile del giudizio col quale mi si recava offesa. Con tutto ciò, di certo non ho insultato in questo affare neppure Voëtius: a quel tempo infatti egli era rettore dell'Università, ed io sapevo da un pezzo che mi era nemico – e ancora adesso conservo la lettera da lui scritta, in cui si vanta di essere l'autore di questo giudizio, con queste parole: *col nostro giudizio, che qui vedete, abbiamo recato non poco pregiudizio, in questa nostra Università, alla nuova filosofia Cartesiana (che se ne sta ancora nascosta nella potenza della materia o nei principi di insensibili particelle)*. Inoltre, in questa storia son certo di avere esercitato la più grande moderazione: non feci infatti il suo nome, né quello dell'Università o della città, affinché solo chi fosse al corrente che mi aveva offeso riferisse a lui le cose che andavano dette sul suo conto, e perché la mia reazione non apparisse eccessiva rispetto all'ingiuria ricevuta. Anzi, non composi nessuno scritto specifico sulla cosa, ma mi limitai ad inserire incidentalmente poche pagine su di lui in una lettera nella quale mi lamentavo di un Padre della Società [di Gesù], e che allora avevo pronta per la stampa<sup>2</sup>. Né accostai quelle due lagnanze senza motivo, ma perché fosse chiaro che non di religione si trattava, ma solo di ingiurie personali, tant'è vero che trattavo il Teologo di Utrecht allo stesso modo del Padre gesuita, e scrivevo anche molte meno cose sul conto del primo che del secondo.

Nonostante ciò, sento dire che quelle poche cose non furono da Voëtius molto gradite. Non c'è bisogno che parli della sua collera, delle minacce e della durezza della vendetta che si diceva preparasse contro di me a mezzo di un orribile libro. Alla fine però, dopo un anno, uscirono due libri, pubblicati contemporaneamente a Utrecht presso lo stesso tipografo, con gli stessi caratteri, la stessa forma, e con un titolo che terminava in modo simile: uno *de Confraternitate Mariana*, a nome di Voëtius<sup>3</sup>, composto contro uno dei

suoi fratelli nella fede; l'altro *de Philosophia Cartesiana*, a nome di Martin Schoock<sup>6</sup>, professore di filosofia nell'Università olandese di Groninga, e allievo di Voëtius, il quale fingeva di osteggiare le mie opinioni in filosofia, ma in realtà non ne parlava, e svolgeva piuttosto tutto il suo lunghissimo scritto allo scopo di far credere che mi ero macchiato di delitti che solitamente vengono espiati sul patibolo, o con la tortura della ruota, o sul rogo. Affermava poi a chiare lettere che io, come un secondo Vanini, quello che fu bruciato a Tolosa, insegnavo qui subdolamente e in grande segretezza l'Ateismo: tutto ciò quasi con le stesse parole con le quali la stessa cosa era stata scritta in precedenza da Voëtius, e nello stesso tempo minacciava di intentarmi processi per ingiurie, di portarmi dinanzi al pretore e al boia per aver osato, evidentemente, aprir bocca contro il suo maestro, e non aver accettato di espormi agli strali che egli mi aveva scagliato contro. Infine, chiamandomi non solo straniero, ma anche, dimenticandosi della parola di Dio, Caino e vagabondo, sembrava voler instillare la convinzione che chiunque potesse uccidermi impunemente.

Al che io, considerando l'enormità della calunnia, ebbi inizialmente a dubitare, in verità, che il nome di Schoock fosse vero, e che vi fosse a Groninga un professore che rispondesse a tal nome: mai infatti avrebbe potuto stupirmi abbastanza che un uomo, che mai avevo offeso con fatti o con parole, e che prima non sapevo neppure che esistesse, inveisce contro di me con tanta insolenza e osasse offendermi con calunnie terribili e da punire inescusabilmente, in quello stesso libro, nel quale mi paventava il rischio di azioni giudiziarie per quelle poche cose che avevo scritto giustamente, e secondo verità: quasi fosse il dittatore dei Paesi Bassi e presiedesse tutti i processi così che non potesse esservi niente tanto ingiusto che a lui non fosse lecito, e niente tanto giusto per cui non potesse procurare che un altro fosse condannato quale responsabile di un grave delitto. Vedendo però che egli agiva ovunque per conto di Voëtius, pensai che se lo avessi citato avrebbe subito addotto a scusante che non aveva scritto nulla contro di me di sua propria iniziativa, non avendo motivi di dissapore verso chi, forse, neppure conosceva, ma solo per ordine di Voëtius.

Ritenendo perciò del tutto equo che degli atti compiuti dal procuratore rispondesse il mandante, lasciai da parte Schoock, dirigen-

do le mie rimostranze contro Voëtius, e in una lettera data alle stampe esposi serenamente e con sincerità il mio giudizio sui due libri che erano usciti insieme a sostegno della sua causa<sup>7</sup>. Memore anzi delle minacce del suo procuratore, che mi avrebbe certamente chiamato a giudizio, vi difesi la mia causa dinanzi ai lettori come se fossi dinanzi a giudici; e misi grandissima cura perché non mi sfuggisse la minima parola che non potessi poi provare con grande facilità anche dinanzi ad un tribunale, in cui sono ascoltate le ragioni di entrambe le parti. Sicché le cose che dicono siano accadute in seguito a Utrecht a mio danno sono state tanto lontane da ogni mia aspettativa che ancora adesso stento a trovarle credibili<sup>8</sup>.

E tuttavia, poiché sentivo [parlare] di non so quali diritti li addotti contro di me, diritti che di solito si fanno valere soltanto contro i nemici o i fuggiaschi, non certo contro gli ospiti e gli amici, non potei non cercare rifugio presso di voi, perché sapessero almeno che non sono un esule, e perché le cose che si preparavano contro di me fossero impedito grazie alla vostra intercessione. Del vostro favore e della vostra disponibilità per le cose che vi pregai di fare ho avuto peraltro una prova così grande, da essere in obbligo con voi non meno di quanto lo sarei stato se la vostra autorità avesse potuto essermi di maggiore utilità.

In effetti, vi avevo chiesto aiuto troppo tardi<sup>9</sup>; ad Utrecht le cose furono condotte così di nascosto che, a mia insaputa, ero già stato condannato. E non ho ancora potuto sapere, neanche grazie alla diligenza di alcuni amici, cosa mai sia contenuto in questa condanna; so almeno però che una condanna c'è stata. E poiché so di non aver colpa alcuna, ma ritengo al contrario di meritare davvero ogni bene, specialmente dalla città di Utrecht, proprio per le cose che ho scritto, che si dice che li siano state condannate, non ritengo sia giusto pensare che avrei dovuto temere qualcosa di peggio di quello che già è stato fatto da quella città. Per quanto è accaduto pare che io abbia già tratto questo bel guadagno, che i nemici non dicono solo che sono di danno perché sono stato condannato, ma anche che reco danno infinitamente di più di quanto possa evincersi dalla condanna, poiché van ripetendo che parecchie altre condanne sarebbero seguite più severe se, per vostra intercessione, non fossi stato graziato. Ma sento dire che l'unico fondamento di questa prima condanna fu che, poiché gli amici di Voëtius andavano affer-

mando in suo favore (lui stesso infatti, che è uomo mite e pio, non volle immischiarsi in questo affare), poiché affermavano, dico, che lui non aveva mai fatto nulla contro di me, e citavano le testimonianze di quanti dicevano che Voëtius è un uomo probò, si cercò soltanto se non avessi dichiarato nei miei scritti che Voëtius non è un uomo probò; e avendo trovato facilmente molte affermazioni di questo genere, con le quali quell'uomo, a loro giudizio probò, era infamato, mi condannarono in quanto autore dello scritto.

Ma il responsabile principale di tutta questa infelice faccenda è stato Schoock, non solo perché il suo insopportabile libro mi diede motivo di lamentarmi di Voëtius, ma soprattutto perché in seguito, rimanendo per gran parte dell'estate a Utrecht, si vantò apertamente e tentò con ogni mezzo di far credere di aver scritto da solo quel libro criminale, senza che Voëtius lo aiutasse o ne sapesse nulla. E così non ebbe alcun timore di addossarsi tutta la colpa di questo fatto ingiustificabile, e di confessare inoltre di aver cominciato lui, perché sembrasse che anch'io mi fossi reso colpevole di qualcosa di simile, benché di molto più lieve e più giustificabile, e perché, evidentemente, sembrasse che io avessi aggredito per primo Voëtius, benché proprio lui me ne avesse dato motivo; e tutto ciò per fare in modo che io potessi essere condannato dai giudici con qualche pretesto, senza preoccuparsi di dimostrare in tal modo che anch'egli doveva essere condannato, e anche con molte più ragioni. Sento dire per giunta che ancora adesso ha in corso di stampa un altro libro contro di me, col quale giustificare il suo Voëtius, come prima privatamente dinanzi ai giudici, così anche pubblicamente dinanzi a tutti, e prendere su di sé ogni colpa dello scritto precedente<sup>10</sup>.

Se tacessi tutte queste cose, o le smentissi solo per iscritto, darei ai nemici una grande occasione di affermare che le cose che scrisse sul mio conto furono confermate dalla condanna di Utrecht. È infatti difficile credere che i giudici della città non intesero condannare un libro edito nella loro giurisdizione e strapieno di ogni genere di insulti, mentre si mostravano così diligenti e severi nell'esaminare e condannare la mia modesta risposta a quello stesso libro, se non avessero supposto che le cose in esso contenute fossero vere, o almeno non le avessero tacitamente approvate. Sento già dire che i partigiani di Voëtius van ripetendo dappertutto che è chiaro abbastanza che le cose scritte da Schoock su di me sono vere, e che

invece quelle scritte da me su Voëtius sono false, visto che non sono andato a Utrecht per difendere la mia causa contro Voëtius, né a Groninga, per intentare un'azione contro le ingiurie [rivoltemi].

Aggiungono anche che nessuna pace, ma solo brevi e fallaci armistizi mi sono stati concessi grazie alla vostra intercessione e anzi una nuova guerra contro di me e nuovi pronunciamenti giudiziari sono un'altra volta imminenti, più temibili dei precedenti, tanto che sembra che per tapparmi la bocca si vogliano servire nuovamente del libro di Schoock, come se fosse una testimonianza certa e indubitabile. E così l'insolenza dei nemici guadagna a tal punto terreno che non posso più provvedere non solo alla [difesa della] mia reputazione, ma neppure alla sicurezza della mia vita, a meno che non mi lamenti qui con voi del libro di Schoock, e non ottenga, grazie all'intervento della vostra autorità, che il libro sia dichiarato diffamatorio e mendace dai giudici cui è rimesso, e in più che lo stesso Schoock sia costretto a ritirare le cose false e ingiuriose scritte su di me, e a fare pubblica e completa ritrattazione. La cosa è così palesemente giusta, e so che la Provincia olandese di Groninga, in cui ora egli vive, è governata da uomini così illustri e così integri sul piano morale che, se solo non rifiuterete di aiutarmi raccomandandomi presso di loro, ho fiducia che gli stessi giudici decideranno tutto ciò che chiedo e che l'equità comanda. La cosa non sarà neppure difficile: se infatti leggeranno la pagina 23 della prefazione di Schoock e il capitolo penultimo del libro, vedranno che vi si afferma a chiare lettere che *io insegno molto sabbolamente e di nascosto l'Ateismo*. Se poi vorranno scorrere anche la restante parte del libro, oltre a numerosi insulti veramente vergognosi, e incriminazioni del tutto false di cui [il libro] è pieno, troveranno che mi si attribuiscono a torto discepoli, e non so quali assurde, odiose e insolenti regole, come se io le prescrivessi ai miei discepoli, e in questo modo fondassi una nuova setta completamente insensata, e punibile per legge. Ma se chiederanno a Schoock in quali tavole abbia trovato queste leggi, chi siano quelli a cui le prescrivo, e con quali argomenti o testimonianze possa provare che io insegno loro l'Ateismo, e infine quali offese gli abbia mai arrecato, o quale motivo gli abbia dato per scrivere tante insolenze e maldicenze, non ho dubbi che gli mancherà ogni giustificazione.

Ma voi, Illustrissimo ed Eccellentissimo Signore, siete abituato ad occuparvi dei massimi affari del regno: per questo non senza pudore e deferenza vi interpello su queste mie piccole sciocchezze. Poiché però le cose già accadute ad Utrecht han reso la mia causa molto nota e quasi di dominio pubblico, credo abbia qualche importanza per l'onore della mia patria, la Francia, di cui voi curate qui i più eminenti interessi, che non mi si usi clemenza, nel caso che i nefandi crimini di cui sono accusato fossero veri, nè desidero assolutamente alcun perdono o la grazia; ma se sono false, e anzi falsissime, com'è del tutto evidente, affinché non mi sia d'ostacolo il nome di straniero, in queste regioni in cui ho già vissuto per 15 anni con quella fiducia per la quale mi sarei aspettato di godere degli stessi diritti degli abitanti del luogo, d'ostacolo al punto che agli altri sia impunemente consentito di rivolgermi ogni genere di calunnie gravemente infamanti, e anche di servirsene poi per intentarmi giudizio, [se sono false] non potrei osare neppure d'aprire bocca per difendermi con argomenti giusti e veri, senza essere immediatamente condannato come calunniatore. Ad ogni modo, la speciale umanità con cui già in passato mi avete trattato quando a voi mi sono rivolto mi ha reso ormai incline a nutrire nei vostri confronti ogni affetto ed osservanza, a tal segno che sopporterò volentieri di esservi grato per i vostri favori, poiché non disdegno di dovervi ogni cosa<sup>1</sup>.

1. Abraham de la Thuillerie era l'ambasciatore di Francia in Olanda, accreditato tuttavia solo presso gli Stati Generali dell'Aia. D. si rivolse invece a lui perché gli Stati di Groninga, in quanto curatori dell'università della città, prendessero provvedimenti contro Schoock.

2. È probabile che D. potesse contare sulle lettere scritte tempo addietro da Voëtius a Mersenne, nella convinzione che il Minimo, autore di obiezioni alle *Med.*, potesse far fronte comune contro D. (*supra*, p. 340).

3. È il giudizio del marzo 1642: *supra*, p. 343, n. 1.

4. *Al Padre Dinet*, maggio 1642 (AT, VII, 563; *Loj*, II, 9).

5. Lo scritto era diretto contro l'iscrizione di protestanti in confraternite cattoliche, a scopo di beneficenza, consentita dalle aperture del teologo valdone Samuel Desmarets (Oisemont 1599-Groninga 1673). I rapporti fra Desmarets e D. rimasero sempre, benché infrequenti, buoni. Il figlio Henri tradusse in latino le *Passioni dell'Anima* di D. Nonostante sia stato per lunghi anni un avversario di Voëtius, combatté insieme a lui, negli anni '60, il concieanesimo, in cui vedeva ormai una frazione rimostrante contaminata dal cartesianesimo. Per questo, è per gli storici difficile giudicare l'attitudine complessiva del teologo verso D. Cf. P. DIBON, *Regards*, 350-357.

6. È l'*Admiranda Methodus novae Philosophiae Renati Descartes* (*supra*, p. 55). D. aveva protestato anche perché Voëtius fece stampare sopra il titolo (e a ogni pagina) la dicitura *Philosophia Cartesiana*, per trarre in inganno e "far vendere il libro sotto il mio nome" (*a Mersenne*, 23/3/1642, AT, III, 642).

7. D. si riferisce all'*Epistola ad Voëtium*: *supra*, p. 55.

8. Sui provvedimenti conseguenti allo scritto cartesiano, *supra*, p. 55.

9. D. si era rivolto all'ambasciatore solo nell'ottobre del 1643: la condanna era stata pronunciata in settembre.

10. Schoock aveva pronta per le stampe una lettera aperta a D., in cui rivendicare pubblicamente la paternità dell'*Admiranda Methodus*. D. ottenne che il progetto fosse bloccato.

11. A seguito delle richieste di riparazione di D., il Senato Accademico di Groninga, sotto il rettorato di Desmarets, tenne un processo contro Schoock che, apertosi il 28/3/1644, si chiuse il 10/4/1644 con soddisfazione del filosofo: sulla base di una deposizione di Schoock opposta a quella resa a Utrecht, Voëtius fu condannato come istigatore, se non autore dell'*Admiranda*; Waterlaet (*supra*, p. 334, n. 1) e Dematius, collega di Voëtius a Utrecht, condannati come complici. Per questa ritrattazione, Schoock s'attirò le ire di Voëtius: tenuto per una notte agli arresti a Utrecht, subì un lungo processo, durato fino al 1649 e conclusosi con una condanna.

#### Descartes al P. [Mesland<sup>1</sup>, Leida 2 maggio 1644?] – AT, IV, 110

Mio Reverendo Padre,

so che è molto difficile entrare nei pensieri degli altri, e l'esperienza mi ha insegnato quanto i miei sembrano difficili a molti; sono per questo assai in obbligo con voi per il disturbo che vi siete preso di esaminarli: non posso non avere un'opinione molto lusinghiera sul vostro conto, vedendo che ve ne siete impadroniti a tal punto, che ora non più vostri che miei. D'altra parte, le difficoltà che vi è piaciuto di propormi appartengono alla materia stessa, e ai limiti del mio modo di esprimermi, più che a quelli della vostra intelligenza: avete infatti raggiunto la soluzione delle principali [difficoltà]. Non mancherò tuttavia di dirvi qui il mio parere su tutti i punti in questione.

Riconosco volentieri che nella cause Fisiche e Morali, particolari e limitate, sperimentiamo spesso che quelle che producono qualche effetto non sono in grado di produrne molti altri che ci paiono minori. Così un uomo che può produrre un altro uomo, non può produrre una formica; e un Re che si fa obbedire da tutto un popolo, non può a volte farsi obbedire da un cavallo. Ma, quando è in questione una

causa universale e indeterminata, mi sembra sia una nozione comune evidentissima che, *quod potest plus, potest etiam minus*, proprio come *totum est maius sua parte*<sup>3</sup>. Questa stessa nozione, bene intesa, si estende anche a tutte le cause particolari, sia morali che fisiche: un uomo, infatti, potrebbe di più se potesse produrre uomini e formiche, e non solo uomini; e sarebbe una potenza maggiore per un Re comandare anche ai cavalli, che non comandare solo al suo popolo; allo stesso modo immaginiamo che la Musica d'Orfeo potesse commuovere anche le bestie, per attribuirle una forza maggiore.

Importa poco che la mia seconda dimostrazione, fondata sulla nostra propria esistenza, sia considerata differente dalla prima, o solamente una sua spiegazione<sup>4</sup>. Come è un effetto di Dio l'avermi creato, così lo è l'aver messo in me la sua idea; e non c'è alcun effetto che da lui provenga, per mezzo del quale non si possa dimostrare la sua esistenza. Mi sembra tuttavia che tutte queste dimostrazioni tratte dagli effetti si risolvano in una sola, e che non sarebbero neppure complete, se questi effetti non fossero evidenti (ed è per questo che ho preso in considerazione la mia esistenza, piuttosto che quella del cielo o della terra, della quale non sono così certo), e se non vi aggiungessimo l'idea che abbiamo di Dio. Poiché infatti la mia anima è finita, non posso sapere che l'ordine delle cause non è infinito, se non in quanto ho in me l'idea della causa prima; e anche se ammettiamo una prima causa che mi conservi, non posso dire che sia Dio, se non ho veramente l'idea di Dio. È quanto ho suggerito nella mia risposta alle prime obiezioni, ma in poche parole, per non disprezzare le ragioni degli altri, che ammettono comunemente che *non datur progressus in infinitum*<sup>5</sup>. Per quel che mi riguarda, non lo ammetto; al contrario, credo che *datur revera talis progressus in divisione partium materiae*<sup>6</sup>, come si vedrà nel mio trattato di Filosofia, la cui stampa è quasi ultimata<sup>7</sup>.

Non penso affatto d'aver stabilito che Dio fa sempre la cosa che sa essere più perfetta, e non mi sembra che una mente finita possa dare un giudizio su ciò. Ma ho cercato di chiarire la difficoltà proposta, riguardo alla causa degli errori, nell'ipotesi che Dio abbia creato un mondo perfettissimo: se si supponesse infatti il contrario, non vi sarebbe alcuna difficoltà.

Vi sono davvero grato che mi informiate dei passi di sant'Agostino, che possono servire per dare autorità alle mie opinioni; qualche altro

mio amico aveva già fatto qualcosa del genere<sup>8</sup>, e sono molto soddisfatto che i miei pensieri si accordino con quelli di un così santo ed eccellente personaggio. Non sono infatti assolutamente dell'umore di quelli che desiderano che le loro opinioni appaiano nuove; al contrario, accomodo le mie a quelle degli altri, per quanto la verità me lo permetta.

Tra l'anima e le sue idee non pongo altra differenza se non quella che sussiste tra un pezzo di cera e le diverse figure che può ricevere. E come nella cera non è propriamente un'azione, bensì una passione, ricevere diverse figure, mi pare che anche nell'anima sia una passione ricevere questa o quella idea, e che solo le sue volizioni siano azioni. Mi sembra anche che le idee siano messe in lei in parte dagli oggetti che colpiscono i sensi, in parte dalle impressioni che sono nel cervello, e in parte anche dalle disposizioni che [le] hanno precedute nella stessa anima, e dai movimenti della sua volontà, proprio come la cera riceve le sue figure in parte dagli altri corpi che premono su di essa, in parte dalle figure e dalle altre qualità che sono già in essa (ad esempio, il fatto che è più o meno pesante, o molle, ecc.), e in parte anche dal suo movimento, quando, essendo stata agitata, ha in sé la forza di continuare a muoversi.

Quanto alla nostra difficoltà di apprendere le scienze e di rappresentarci chiaramente le idee che ci sono naturalmente note, essa dipende dai falsi pregiudizi della nostra infanzia, e da altre cause dei nostri errori, che ho cercato di spiegare abbastanza a lungo nello scritto che ho in corso di stampa<sup>9</sup>.

Quanto alla memoria, credo che quella delle cose materiali dipenda dalle tracce che rimangono nel cervello, dopo che qualche immagine vi sia stata impressa; quella delle cose intellettuali dipende da altre tracce che rimangono nel pensiero stesso. Ma queste ultime sono di tutt'altro genere delle prime, e non saprei spiegarle con alcun esempio tratto dalle cose corporee, che non ne sia molto distante; quanto invece alle tracce [rimaste] nel cervello, esse lo mettono in condizione di muovere l'anima allo stesso modo in cui l'aveva mossa in passato, e così di farle ricordare qualcosa, proprio come le pieghe in un pezzo di carta, o in un panno, fan sì che esso possa più facilmente essere piegato una seconda volta così com'era stato piegato la prima, che non se non fosse mai stato piegato.

L'errore morale in cui cadiamo, quando crediamo con ragione una cosa falsa perché un uomo dabbente ce l'ha detta, ecc., non



contiene alcuna privazione, quando ce ne diciamo sicuri solo per regolare le azioni della nostra vita in cose in cui non possiamo moralmente saperne di più; in questo senso, non è, [a parlar] propriamente, un errore. Sarebbe invece un errore se ce ne dicessimo sicuri come di una verità Fisica, perché la testimonianza di un uomo dabbene non è sufficiente a ciò.

Quanto al libero arbitrio, non ho visto quel che ha scritto il R. P. Petrus<sup>3</sup>; dal modo però come spiegate la vostra opinione su questo argomento, non mi sembra che la mia ne sia molto lontana. Per prima cosa, infatti, vi prego di notare che non ho detto affatto che l'uomo non sarebbe indifferente che là dove manca di [ogni] conoscenza; ho detto invece che è tanto più indifferente, quanto meno ragioni conosce che lo spingono a scegliere un partito piuttosto che l'altro, il che mi sembra nessuno possa negare. Sono d'accordo con voi, per ciò che dite che si può sospendere il proprio giudizio; ho cercato però di spiegare in che modo lo si possa sospendere<sup>6</sup>. È certo infatti, mi pare, che *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate*<sup>11</sup>; sicché, vedendo chiarissimamente che una cosa è adatta a noi, è molto difficile e credo anche impossibile, mentre si rimane in questo pensiero, arrestare il corso del nostro desiderio. Poiché però la natura dell'anima è di non essere attenta che per un solo momento, o quasi, alla stessa cosa, appena la nostra attenzione si distoglie dalle ragioni che ci fanno conoscere che questa cosa è adatta a noi, sicché serbiamo solo nella nostra memoria che ci è parsa desiderabile, possiamo rappresentare alla nostra mente qualche altra ragione che ce ne faccia dubitare, e così sospendere il nostro giudizio, e forse persino formarne uno contrario. Così, poiché voi non collocate precisamente la libertà nell'indifferenza, ma in una potenza reale e positiva di determinarsi, tra le nostre opinioni non c'è differenza se non quanto al nome: io riconosco infatti che nella volontà c'è una tale potenza. Poiché però non vedo come [la libertà] possa essere una cosa quando è accompagnata dall'indifferenza, che ammettete sia una imperfezione, e un'altra quando non ne è accompagnata, e nell'intelletto non vi è che luce, come in quello dei beati che sono confermati nella grazia, io chiamo libero, in generale, tutto ciò che è volontario, mentre voi volete restringere questo nome alla potenza di determinarsi che è accompagnata dall'indifferenza. Ma, quanto ai nomi, desidero soltanto di seguire l'uso e l'esempio.

Quanto agli animali senza ragione, è evidente che non sono liberi, perché non hanno questa potenza positiva di determinarsi; è in loro una pura negazione il non essere forzati né costretti.

Nulla mi ha impedito di parlare della libertà che noi abbiamo di seguire il bene o il male, se non che ho voluto evitare per quanto possibile le controversie della Teologia, e tenermi nei limiti della Filosofia naturale. Ma riconosco con voi che in tutto ciò in cui si dà occasione di peccare, c'è indifferenza; e non credo affatto che, per fare il male, vi sia bisogno di vedere chiaramente che quel che facciamo è male; basta vederlo confusamente, o solamente ricordarsi che lo si è giudicato così in passato, senza vederlo assolutamente, cioè senza prestare attenzione alle ragioni che lo provano; se infatti lo vedessimo chiaramente, sarebbe impossibile peccare per tutto il tempo in cui vedessimo così la cosa; per questo si dice che *omnis peccans est ignorans*<sup>12</sup>. E non viene meno il merito sol perché, vedendo chiarissimamente ciò che bisogna fare, lo facciamo infallibilmente e senza alcuna indifferenza, come ha fatto Gesù Cristo in questa vita. L'uomo, infatti, non può prestare sempre una attenzione perfetta alle cose che deve fare; per questo è [già] una buona azione averla e fare grazie ad essa in modo che la nostra volontà segua così fortemente la luce del nostro intelletto, da non essere minimamente indifferente. Peraltro, non ho affatto scritto<sup>13</sup> che la grazia impedirebbe interamente l'indifferenza, ma soltanto che ci fa inclinare più da un lato che dall'altro, e così la diminuisce, benché non diminuisca la libertà; da ciò segue, mi sembra, che questa libertà non consiste affatto nell'indifferenza.

Quanto alla difficoltà di concepire come sia stato libero e indifferente per Dio di far sì che non fosse vero che i tre angoli di un triangolo fossero uguali a due angoli retti, o più in generale che i contraddittori non potessero stare insieme<sup>14</sup>, la si può facilmente rimuovere, considerando che la potenza di Dio non può avere alcun limite; e poi, considerando anche che la nostra mente è finita, e creata di natura tale da poter concepire come possibili le cose che Dio ha voluto che fossero veramente possibili, ma non tale da poter concepire anche come possibili quelle che Dio avrebbe potuto rendere possibili, ma che tuttavia ha voluto rendere impossibili. La prima considerazione, infatti, ci fa conoscere che Dio non può essere stato determinato a far sì che fosse vero che i contraddittori non possono

stare insieme, e che di conseguenza avrebbe potuto fare il contrario; la seconda ci assicura che, benché ciò sia vero, non dobbiamo cercare affatto di comprenderlo, perché la nostra natura non ne è capace. E benché Dio abbia voluto che alcune verità fossero necessarie, non dobbiamo dire che le abbia volute necessariamente; è tutt'altra cosa, infatti, volere che fossero necessarie, e volerle necessariamente, o essere necessitato a volerle. Riconosco volentieri che vi sono contraddizioni così evidenti che non possiamo rappresentarcele nella nostra mente senza giudicarle interamente impossibili, come quella che voi proponete: *che Dio avrebbe potuto far sì che le creature non fossero minimamente dipendenti da lui*. Ma non dobbiamo affatto rappresentarcele per riconoscere l'immensità della sua potenza, né concepire alcuna preferenza o priorità tra il suo intelletto e la sua volontà: l'idea che abbiamo di Dio ci insegna infatti che non c'è in lui che una sola azione, del tutto semplice e pura, cioè che le parole di S. Agostino esprimono molto bene: *Quia vides ea, sunt ecc.*, perché in Dio *videre et velle*<sup>15</sup> non sono che una stessa cosa.

Io distinguo le linee dalle superfici, e i punti dalle linee, così come distinguo un modo da un altro modo; distinguo invece i corpi dalle superfici, dalle linee, e dai punti che li modificano come una sostanza dai suoi modi. Non c'è alcun dubbio che alcuni modi appartenenti al pane rimangono nel santo Sacramento, visto che la sua figura esterna, che è un modo, vi rimane. Quanto all'estensione di Gesù Cristo nel S. Sacramento, non l'ho affatto spiegata, perché non ne sono stato obbligato, e perché mi astengo il più possibile dalle questioni di Teologia, e anche perché il Concilio di Trento ha detto che Gesù Cristo è nel pane *ea existendi ratione quam verbis exprimere vix possumus*<sup>16</sup>. Parole, queste, che ho inserito a bella posta, alla fine della mia risposta alle quarte obiezioni, per dispensarmi dalla spiegazione. Ma oso dire che se gli uomini fossero un po' più abituati di quanto non siano al mio modo di filosofare, si potrebbe far loro intendere un modo di spiegare questo mistero che tapparebbe la bocca ai nemici della nostra religione, e contro il quale non potrebbero dir nulla.

C'è una gran differenza tra l'astrazione e l'esclusione. Se dicessi soltanto che l'idea che ho della mia anima non me la rappresenta dipendente dal corpo, né identificata con esso, questa sarebbe soltanto una astrazione, dalla quale potrei formare solo un argomento

negativo, non dimostrativo. Ma io dico che questa idea me la rappresenta come una sostanza che può esistere, anche se tutto ciò che appartiene al corpo fosse escluso; da qui mi formo un argomento positivo, e concludo che può esistere senza il corpo. E questa esclusione dell'estensione si vede molto chiaramente, nella natura dell'anima, perché non si può concepire la metà di una cosa che pensa, come voi avete molto ben notato.

Non vorrei darvi la pena di inviarmi quel che vi è piaciuto di scrivere sulle mie Meditazioni, perché spero di venire presto in Francia, dove avrò, se è possibile, l'onore di vedervi. E tuttavia vi supplico di credermi, ecc.

1. Denis Mesland (Orléans 1616 – Santa-Fé 1672), gesuita, studioso e insegnò a La Fleche; nel 1646 partì missionario per la Martinica. Di lui sappiamo anche che approntò una sintesi delle *Med.*, andata purtroppo perduta, che il filosofo mostrò di apprezzare molto.

2. Ciò che può di più, può anche di meno...il tutto è maggiore della propria parte.

3. Cf. *Med. III*, AT VII, 47-48; Loj, I, 693-694.

4. Non si dà progresso all'infinito. Cf. *Responsio ad I ob.*, AT, VII, 106-107; Loj, 743-744.

5. Si dà effettivamente un tale progresso nella divisione delle parti della materia.

6. I *PP.* uscirono infatti il 10/7/1644. Sul punto, cf. parte II, art. XXXIV (AT, VIII, 59-60; Loj, II, 123-124).

7. Cf. *supra*, p. 194, n. 6 e p. 271.

8. Ancora i *PP.*, parte I, §§ 71-74 (AT, VIII, 35-38; Loj, II, 99-101).

9. *De libero arbitrio libri tres*, Parisii 1645. L'autore, Denis Petau (Orléans 1583 – Parigi 1652), gesuita, professore prima di retorica poi di teologia dogmatica, può vantare una estesissima bibliografia di scritti teologici.

10. Cf. *Med. IV*.

11. Da una grande luce nell'intelletto segue una grande propensione nella volontà.

12. Chi sbaglia, sbaglia per ignoranza.

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

14. Cf. la *Responsio ad VI ob.*, AT, VII, 432; Loj, I, 867, e AT, VII, 436; Loj, I, 870.

15. Le cose che Tu vedi, sono...vedere e volere. Cf. A. AGOSTINO, *Confessioni*, XIII, 38.

16. Secondo quel modo di esistere che a stento possiamo esprimere a parole. Cf. *Responsio ad IV ob.*, AT, VII, 252; Loj, I, 829.

Faint, illegible text on the left page, likely bleed-through from the reverse side.

IV  
OTTOBRE 1644 - GENNAIO 1650

Faint, illegible text on the right page, likely bleed-through from the reverse side.

Descartes al Padre [Charlet, Paris, ottobre 1644] - AT, IV, 139

Mio Reverendo Padre,

Ho infine pubblicato i Principi di questa Filosofia che ha fatto adombrare taluno, ma voi siete tra coloro cui più desidero di offrirli, sia perché vi devo tutti i frutti che ho saputo trarre dai miei studi, viste le attenzioni che avete avuto per la mia educazione in gioventù, sia perché so bene quanto dipenda da voi impedire che le mie buone intenzioni siano male interpretate da quanti, nella vostra Compagnia, non mi conoscono. Non temo affatto che i miei scritti siano biasimati o disprezzati da coloro che li esamineranno: sarò sempre lieto, infatti, di ammettere i miei errori, e di correggerli, quando mi si farà la cortesia di indicarmeli; ma desidero evitare, per quanto mi sarà possibile, i falsi pregiudizi di quelli per i quali è sufficiente sapere che ho scritto qualcosa sulla Filosofia (senza seguire interamente lo stile consueto) per formarsene una cattiva opinione. E poiché so già per esperienza che le cose da me scritte hanno avuto la fortuna di essere accolte ed approvate da un numero abbastanza grande di persone, non ho molti motivi di temere che si confutino le mie opinioni. Vedo anche che quanti conservano abbastanza il comune buon senso, e non sono ancora imbevuti di opinioni contrarie, sono a tal punto portati ad abbracciarle che è verosimile che, col tempo, la maggior parte degli uomini - e, oso aggiungere, dei più sensati - non mancherà di farle proprie. So che si è creduto che le mie opinioni fossero nuove; e tuttavia si vedrà qui che non mi servo di alcun principio che non sia stato accolto da Aristotele e da tutti coloro che si sono mai immischiati di filosofia. Qualcuno ha anche immaginato che la mia intenzione fosse quella

di confutare le opinioni accolte nelle Scuole e di cercare di renderle ridicole, ma si vedrà che non ne parlo: non più che se non le avessi mai apprese. Infine, si è sperato che, una volta che la mia Filosofia avesse visto la luce, vi si sarebbe trovata una tal quantità di errori che sarebbe stato facile confutarla; al contrario, confido che tutti i migliori ingegni la giudichino così ragionevole, che quanti proveranno a impugnarla ne avranno indietro solo scorno, e i più prudenti si vanteranno di essere stati tra i primi a darne un giudizio favorevole, che sarà in futuro seguito anche dai posteri, se lo si troverà vero. Se a tutto questo voi contribuirete un poco, con la vostra autorità<sup>1</sup> e la vostra condotta (e so che voi in ciò potete molto), si aggiungerà un altro motivo di riconoscenza a quelli che già ho, e che mi rendono, ecc.

1. Il Padre Etienne Charlet (Paris 1570 – 1652), gesuita, professore di teologia a La Flèche e rettore dal 1628 al 1616, era Assistente, per la Francia, del Generale della Compagnia di Gesù (1627-1646). Lontano parente di D., è tra coloro cui il filosofo si rivolge nel corso della polemica con Bourdin.

Descartes al P. [Dinet<sup>1</sup>, Paris, ottobre 1644] – AT, IV, 142

Mio Reverendo Padre,

Ecco infine i Principi di questa sfortunata Filosofia, che alcuni han cercato di soffocare prima ancora che nascesse. Spero che vedendola cambieranno umore, e che la troveranno più innocente di quanto non s'erano immaginati. Vi troveranno forse ancora da ridire, per il fatto che non vi faccio parola di animali né di piante e vi tratto soltanto dei corpi inanimati; potranno però notare che quanto ho ommesso non è in alcun modo necessario all'intelligenza di quel che ho scritto. E benché il mio trattato sia abbastanza breve, posso dire tuttavia che vi ho incluso tutto quello che mi sembra necessario all'intelligenza delle materie di cui ho trattato, di modo che non avrò mai più bisogno di scriverne<sup>2</sup>.

Nei giorni passati, ho provato una grande soddisfazione per avere avuto l'onore di vedere il Reverendo Padre Bourdin, e perché mi ha fatto sperare nel favore dei suoi buoni uffici. So che devo soprattutto a voi la fortuna di questo accomodamento, e vi sono perciò obbligato in modo particolare, e sarò per tutta la mia vita, ecc.<sup>3</sup>

1. Jacques Dinet (Moulins 1584 – Paris 1653), gesuita, provinciale di Francia dal 1639 al 1642. D. lo aveva conosciuto a La Flèche, dove Dinet aveva insegnato teologia ed era stato prefetto agli studi (1610-1614), ed a lui si era rivolto nel maggio 1642 perché venisse redarguito il padre Bourdin, che lo aveva attaccato pubblicamente. In quello stesso anno, Dinet si trasferì a Roma, ma continuò a seguire la carriera scientifica del filosofo.

2. A Dinet, 9/2/1645, AT, IV, 158, D. scrive di nuovo per ringraziarlo di aver intrapreso la lettura dell'opera, e aggiunge fra l'altro: "So che la vostra Compagnia, da sola, può più del resto del mondo, per farla apprezzare o disprezzare [...]. È per me non piccola soddisfazione sapere che vi siete presi il disturbo di leggerla, e che non vi è sgradita. So quanto urtino inizialmente le opinioni molto lontane dal comune, e non ho sperato che le mie ricevessero al primo colpo l'approvazione di quanti le dovessero leggere; ho tuttavia sperato che poco a poco ci si potrebbe abituare a gustarle, e che a forza di esaminarle le si potrebbe trovare sempre più credibili e ragionevoli" (AT, IV, 159).

3. Dopo i contrasti, per cui cf. *supra*, p. 252, n. 1, D. e Bourdin poterono dunque riavvicinarsi e stabilire rapporti cordiali.

Descartes a \* \* \*, [1644?] – AT, V, 549

[...] Quanto alla censura di Roma sul moto della Terra, mi pare del tutto improbabile: nego infatti quel moto in termini del tutto espliciti<sup>1</sup>. So bene che si potrà giudicare sulle prime che lo nego soltanto a parole, per evitare la censura, visto che conservo il sistema di Copernico. Quando però si esamineranno le mie ragioni, non convinto che ci si accorgerà che sono serie e solide; esse mostrano che bisogna dire che la terra si muove secondo il sistema di Tycho più che secondo quello di Copernico, spiegato nel modo in cui io lo spiego. Ora, se non è lecito seguire nessuno dei due, bisogna ritornare a quello tolemaico, ma non credo che la Chiesa ci obblighi a tanto, visto che è manifestamente contrario all'esperienza. E tutti i passi della Scrittura contrari al moto della terra non riguardano il sistema del mondo, ma solamente il modo di parlare, sicché provando, come io faccio, che a parlare propriamente bisogna dire che la terra non si muove, seguendo il sistema che io espongo, soddisfo interamente quei passi<sup>2</sup>. Vi sono comunque molto grato per avermi avvertito di quel che si potrebbe dire contro di me.