

## PRIME OBBIEZIONI

DI UN DOTTO<sup>1</sup> TEOLOGO DEI PAESI BASSI<sup>2</sup>

Signori,

appena ho saputo del vostro desiderio che io esaminassi

<sup>1</sup> Fatte dal signor Caterus (2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> edizione).

<sup>2</sup> Descartes, appena terminate le *Meditazioni* nel marzo del 1640, desideroso di aver subito il parere dei teologi intorno al suo libro, si rivolse dapprima a due preti cattolici, che conosceva in Harlem: Bannius (Giovanni Alberto Ban) e Bloemaert, entrambi curati di parrocchia in quella città e canonici di un capitolo, i cui membri avevano almeno il grado di licenziato in teologia. Ma i due buoni canonici, anziché di teologia, preferivano occuparsi di musica, e ne parlavano spesso con Descartes, che, anche lui, s'interessava almeno alla teoria di quest'arte, ed in gioventù aveva scritto un *Compendium Musicae*, composto a Breda nel 1618 e dedicato ad Isacco Beeckmann. Essi gli fecero anche sentire dei concerti di organo probabilmente nelle chiese di Harlem, e dei canti religiosi. Non interessandosi di questioni filosofico-teologiche, o, forse, non riconoscendosi competenti a trattarne, non gli risposero direttamente, ma lo misero in relazione con un loro confratello, Johan de Kater o Caterus, originario di Harlem, e nato, o in Alkmaar, o in Anversa, da una vecchia famiglia di Alkmaar. Questi fu curato della parrocchia di San Lorenzo in Alkmaar ed arciprete dal 1632 al 1656, anno in cui morì. Dal 1632 al 1650 fu canonico capitolare di Harlem, ma, poiché per far parte di quel capitolo era necessaria almeno la licenza in teologia, che egli non aveva ancora, fu obbligato a prenderla, ciò che fece dopo il 1633, forse il 1634. Caterus, che era veramente un acuto spirito di filosofo, si affrettò ad esaminare il libro di Descartes. Questi gli rispose subito, e solo dopo aver replicato alle sue critiche, inviò il manoscritto delle *Meditazioni* in Francia, insieme con le Prime Obbiezioni e Risposte. Tanto la lettera di Caterus quanto quella di Descartes sono dirette ai signori Ban e Bloemaert.

accuratamente gli scritti del signor Des Cartes<sup>1</sup>, ho ritenuto mio dovere dar soddisfazione in questa circostanza a persone a me sì care, sia per testimoniarmi in tal modo la stima che fo della vostra amicizia, sia per farvi conoscere quel che manca alla mia capacità ed alla perfezione del mio spirito; affinché d'ora innanzi abbiate un po' più di carità per me, se ne ho bisogno, e un'altra volta mi risparmiare, se non posso portare il peso che m'avete imposto.

Si può dire con verità, secondo quanto posso giudicarne, che il signor Des Cartes è uomo di grandissimo ingegno e di profondissima modestia, e sul quale non credo che Momo, il più gran maledico del mondo, avrebbe trovato a ridire. Io penso, dice lui, dunque sono; che è quanto dire: sono il pensiero stesso, o lo spirito. Questo è vero. Ora, accade che, pensando, io ho in me le idee delle cose, e, innanzi tutto, quella di un essere perfettissimo ed infinito. Io lo concedo. Ma io non ne sono la causa, io che non eguaglio la realtà obbiettiva di una tale idea; dunque qualche cosa di più perfetto di me ne è causa; e, pertanto, vi è un essere differente da me che esiste, e che ha più perfezioni di quante ne abbia io. O, come dice Dionigi nel capitolo quinto dei *Nomi divini*: «vi è qualche natura che non possiede l'essere alla guisa delle altre cose, ma che abbraccia e contiene in sé semplicissimamente, e senza alcuna limitazione, tutto quel che vi è d'essenza nell'essere, ed in cui tutte le cose sono racchiuse, come in una causa prima ed universale»<sup>2</sup>.

Ma qui son costretto a fermarmi un poco per paura di stancarmi troppo; poiché ho già lo spirito agitato quanto il fluttuante

<sup>1</sup> La famiglia di Descartes era nobile, di piccola nobiltà e dell'ultimo grado, e il nostro filosofo, in alcuni atti ufficiali, è qualificato come scudiere. Perciò il suo nome, e in testa dei libri firmati da lui, e nella più parte delle opere del tempo, è stampato diviso: *Des Cartes*. E così egli segnò negli atti ufficiali, che, a firma di lui, ci sono pervenuti.

<sup>2</sup> [Il testo francese traduce molto approssimativamente l'originale latino (AT, VII, p. 92), ove il luogo dello Ps.-Dionigi ha l'indicazione sbagliata (cap. 8), ma in cui le parole sono riferite fedelmente («aliquis qui non quovis modo ens est, sed simpliciter et incircumscripse totum esse in se pariter complexus, et velut causa anticipans»). Il testo dei *Nomi divini* (*Patr. gr.*, III, 817c) Catero trovava in SAN TOMMASO, *Summa theol.*, I, q. 4, a. 2.]

Euripo<sup>1</sup>. Io concedo, io nego, io approvo, io confuto, non voglio allontanarmi dall'opinione di questo grande uomo, e, tuttavia, non posso consentire. Poiché, vi prego, quale causa richiede un'idea? O ditemi: che cosa è un'idea? «È la cosa pensata, in quanto è oggettivamente nell'intelletto». Ma che cosa significa essere oggettivamente nell'intelletto? Io ho imparato che significa terminare a guisa d'oggetto l'atto dell'intelletto, ciò che, in effetti, non è che una denominazione esteriore, e che non aggiunge niente di reale alla cosa. Poiché precisamente, come essere visto non significa altro se non l'atto della visione che si volge all'oggetto veduto, così essere pensato, o essere oggettivamente nell'intelletto, è terminare ed arrestare l'atto della mente; il che si può dare senza alcun movimento e cambiamento nella cosa, e addirittura senza che la cosa sia. Perché, dunque, ricercai io la causa di una cosa, che non è attualmente, che non è se non una semplice denominazione ed un puro niente?

E, tuttavia, dice questo grande intelletto, «affinché un'idea contenga una realtà oggettiva piuttosto che un'altra, essa deve indubbiamente derivarla da qualche causa». Al contrario, da nessuna; poiché la realtà oggettiva è una pura denominazione; essa non è in atto. Ora, l'influenza di una causa è reale ed attuale; ciò che non è in atto, non può ricevere questa influenza, e pertanto non può dipendere, né procedere da niuna causa vera, ben lungi dal richiederne. Dunque, io ho delle idee, ma non vi sono cause di queste idee; ben lungi dall'essercene una maggiore di me ed infinita.

Ma qualcuno mi dirà forse: se voi non date la causa delle idee, date almeno la ragione per cui questa idea contiene questa realtà oggettiva piuttosto che quella. Benissimo detto: poiché io non soglio essere riservato con i miei amici, ma tratto con essi liberalmente. Io dico universalmente di tutte le idee quello che il signor Des Cartes ha detto altra volta del triangolo. «Anche se forse — dice egli — non vi sia in nessun luogo del mondo fuori del mio pensiero una tale figura, e non ve ne siano mai state, tuttavia v'è una certa natura, o forma, o essenza determinata in questa figura, la quale è immutabile ed eterna». Eterna

<sup>1</sup> [Il golfo e lo stretto di Negroponte (ma cfr. CIC., *de nat. deorum*, III, 24).]

è quella verità che non richiede alcuna causa. Un battello è un battello, e niente altro; Davo è Davo, e non Edipo. Se, tuttavia, voi mi fate istanza di dirvi una ragione, io vi dirò che è l'imperfezione del nostro spirito che non è infinito; e non potendo con un solo atto abbracciare l'universale, che è tutto insieme e tutto in una volta, lo divide e lo fraziona; e così quel che esso non saprebbe generare o produrre tutto intero, lo concepisce a poco a poco, oppure, come si dice nella scuola, imperfettamente e parzialmente (*inadaequate*).

Ma questo grand'uomo prosegue: «Ora, per imperfetta che sia la maniera d'essere per la quale una cosa è oggettivamente nell'intelletto per mezzo della sua idea, certo non si può, tuttavia, dire che tale maniera sia niente, né, per conseguenza, che quest'idea venga dal niente».

Vi è qui un equivoco; poiché, se questa parola *niente* è lo stesso che non essere in atto, in effetto essa è niente, perché non è in atto, e così viene dal niente, e cioè non ha causa. Ma se questa parola *niente* dice qualche cosa di finto dallo spirito, che volgarmente si chiama *essere di ragione*, questo non è un *niente*, ma qualche cosa di reale, concepito distintamente. E tuttavia, poiché è solamente concepito, e non è in atto, può, in verità, essere concepito, ma in nessun modo causato, o posto fuori dell'intelletto.

«Ma io voglio, — dice lui — oltre questo, esaminare se io, che ho questa idea di Dio, potrei essere, nel caso che non ci fosse Dio» o, come dice immediatamente prima, «nel caso che non vi fosse un essere più perfetto di me, che avesse messo in me la sua idea. Poiché — dice — da chi trarrei la mia esistenza? Forse da me stesso, o dai miei genitori, o da altri, ecc. Ora, è certo che, se l'avessi da me stesso, io non dubiterei, non desidererei, e non mi mancherebbe niente, poiché mi sarei dato tutte le perfezioni di cui ho in me qualche idea; e così io stesso sarei Dio. Ché se io ho la mia esistenza da altri, arriverò infine a chi l'ha da sé; e così lo stesso ragionamento che ho fatto per me vale per lui, e prova che egli è Dio». Ecco, certo, a mio credere, la stessa via, che segue san Tommaso<sup>1</sup>, che egli chiama la via della causalità

<sup>1</sup> Cfr. *Summa theol.*, I, q. 2, a. 3. [«Secunda via est ex ratione causae efficientis».]

della causa efficiente, via che egli ha tratto dal Filosofo; tranne che né san Tommaso, né Aristotile si sono curati delle cause delle idee. E forse non ve n'era bisogno; infatti, perché non seguire la via più dritta e meno remota? Io penso, dunque sono, che è quanto dire: sono lo spirito stesso ed il pensiero; ora, questo pensiero e questo spirito, o è per se stesso, o per opera di altri; se per altri, questi, finalmente, per opera di chi è? se per sé, esso, dunque, è Dio; poiché ciò che è per sé si sarà facilmente concesso tutte le cose.

Io prego qui questo grand'uomo, e lo scongiuro, di non nascondersi ad un lettore desideroso d'imparare, e forse non molto intelligente. Poiché questa espressione *per sé* è intesa in due modi. Nel primo, positivamente, e cioè: per se stesso come per una causa; e così ciò che fosse per se stesso, e desse l'essere a se stesso, se per una scelta prevista e premeditata si desse ciò che volesse, senza dubbio si darebbe tutto, e pertanto sarebbe Dio. Nel secondo, l'espressione *per sé* è presa negativamente, ed ha lo stesso significato che *da se stesso* o *non per opera d'altri*; ed in tal guisa, se ben mi ricordo, è intesa da tutti.

E adesso, se qualche cosa è *per sé*, cioè *non per opera altrui*, come proverete voi per questo ch'essa comprende tutto, e che è infinita? Infatti non vi dò più ascolto, se dite: «poiché essa è per sé, si sarà facilmente data tutto»; tanto più che essa non è per sé come per una causa, e non le è stato possibile, prima che fosse, prevedere ciò che potrebbe essere, per scegliere ciò che sarebbe dopo. Mi ricordo di avere altra volta inteso Suarez<sup>1</sup> ragionare in tal guisa: «Ogni limitazione viene da una causa;

<sup>1</sup> Il dottor Francesco Suarez, gesuita spagnuolo (1548-1617), le cui opere, specialmente le *Metaphysicae Disputationes* (1597), facevano allora autorità nelle scuole cattoliche. Il curioso si è che il Suarez insegnò gli ultimi venti anni della sua vita all'Università di Coimbra, nel Portogallo, e però assolutamente Caterus non poté udirlo. Caterus avrebbe, dunque, inteso, non Suarez in persona, ma un maestro, che professava o spiegava la dottrina di questo filosofo. Descartes, che possedeva pochissimi libri (tra cui la *Bibbia* e la *Summa Theologica* di san Tommaso), e, per giunta, quelli che possedeva non leggeva, o leggeva assai male, dopo la citazione di Caterus si procurò le *Disputationes* di Suarez, e le scorse, e conservò senza dubbio il volume, poiché lo cita nella risposta alle Quarte Obbiezioni di Arnauld.

una cosa è finita e limitata, o perché la causa non le ha potuto dare niente di più grande e di più perfetto, o perché non lo ha voluto; se, dunque, qualche cosa è per sé e non per una causa, è vero il dire che essa è infinita ed illimitata».

Per me, non me ne sto del tutto a questo ragionamento. Poiché, sia una cosa *per sé* quanto vi piacerà, e cioè non sia *per opera d'altri*, che potrete mai dire, se questa limitazione viene dai suoi principi interni e costitutivi, e cioè dalla sua forma stessa e dalla sua essenza, che voi, tuttavia, non avete ancora provato essere infinita? Se voi supponete che il caldo è caldo, esso sarà certo caldo, e non freddo, in forza dei suoi principi interni e costitutivi, anche se voi immaginate che esso non sia *per opera d'altri* quello che è. Ma non dubito che il signor Des Cartes non mancherà di ragioni per sopperire a ciò che gli altri non hanno forse abbastanza sufficientemente spiegato, né abbastanza chiaramente dedotto.

Infine, io convergo con questo grand'uomo nel suo stabilire come regola generale « che le cose che noi concepiamo con tutta chiarezza e distinzione, sono tutte vere ». Anzi io credo che tutto quel che penso sia vero, ed è già lungo tempo che ho rinunciato a tutte le chimere ed a tutti gli esseri di ragione, perché nessuna facoltà si può distogliere dal suo proprio oggetto: se la volontà si muove, essa tende al bene; i sensi stessi non s'ingannano, poiché la vista vede ciò che vede, l'orecchio sente ciò che sente; e se si vede dell'orpello, si vede bene; ma ci s'inganna, quando, per mezzo del proprio giudizio, si determina che ciò che si vede è oro. Di guisa che il signor Des Cartes attribuisce con molta ragione tutti gli errori al giudizio ed alla volontà.

Ma ora vediamo se ciò che egli vuole inferire da questa regola è vero. « Io conosco — dice lui — chiaramente e distintamente l'Essere infinito; dunque è un essere vero, ed è qualche cosa ». Qualcuno gli domanderà: conoscete voi chiaramente e distintamente l'Essere infinito? Che vuol dunque dire quella comune sentenza, la quale è conosciuta da ciascuno: « L'infinito, in quanto infinito, è ignoto »? Poiché, se, quando penso ad un chiliogono, rappresentandomi confusamente qualche figura non immagino o non conosco distintamente il chiliogono, perché non me ne rappresento distintamente i mille lati, in che modo potrò io con-

cepire distintamente, e non confusamente, l'Essere infinito, in quanto infinito, dato che non posso vedere chiaramente, e quasi toccare col dito e fissare con gli occhi, le infinite perfezioni di cui è composto?

Ed è forse quel che ha voluto dire san Tommaso; poiché, avendo negato che questa proposizione: *Dio è*, fosse chiara e conosciuta senza prova, egli fa a se stesso questa obbiezione con le parole del Damasceno: « La conoscenza che Dio è, è naturalmente impressa nello spirito di tutti gli uomini; dunque è una cosa chiara, e che non ha bisogno di prova per essere conosciuta ». Al che risponde: « Conoscere che Dio è, in generale, e — come egli dice — con qualche confusione, cioè in quanto è la beatitudine dell'uomo: ecco quanto è naturalmente impresso in noi; ma questo non è — dice — conoscere Pietro, ancorché sia Pietro che viene, ecc. »<sup>1</sup>. Come se egli volesse dire che Dio è conosciuto sotto una ragione comune, o di fine ultimo<sup>2</sup>, o anche di essere primo e perfettissimo, o infine sotto la ragione di un essere che comprende ed abbraccia confusamente ed in generale tutte le cose, ma non sotto la ragione precisa del suo essere, poiché così esso è infinito e ci è sconosciuto. Io so che il signor Des Cartes risponderà facilmente a colui che l'interrognerà in tal guisa; credo, tuttavia, che le cose che allego qui, solamente in forma di trattenimento e d'esercizio, gli faranno ricordare quel che dice Boezio « che vi sono certe nozioni comuni, che non possono essere conosciute senza prova se non dai dotti »<sup>3</sup>; di guisa che non bisogna stupirsi molto, se quelli che desiderano di sapere più degli altri interrogano molto, e se si fermano lungo tempo a considerare quel che sanno essere stato detto e proposto come primo e principal fondamento di tutta la questione, e che, tuttavia, non possono intendere senza una lunga ricerca ed una grandissima tensione di spirito.

<sup>1</sup> [*Summa theol.*, I, q. 2, a. 1, a proposito del testo del Damasceno, *de fide orthodox.*, lib. I in princ., capp. 1 e 3: « omnibus cognitio existendi Dei naturaliter est inserta ».]

<sup>2</sup> [Nel testo latino: « sub ratione communi, aut finis ultimi... ».]

<sup>3</sup> [Citaz. dalla *Summa theol.*, I, c.: « ut dicit Boet. in lib. de hebd. quod quaedam sunt communes animi conceptiones, et per se notae apud sapientes tantum ».]

Ma restiamo d'accordo su questo principio, e supponiamo che qualcuno abbia l'idea chiara e distinta di un essere sovrano e sovraneamente perfetto: che pretendete voi arguire di là? Che questo essere infinito esiste, e che è sì certo « che debbo essere almeno tanto certo dell'esistenza di Dio, quanto lo sono stato finora della verità delle dimostrazioni matematiche; di guisa che non vi è meno ripugnanza a concepire un Dio (cioè un essere sovraneamente perfetto), cui manchi l'esistenza (cioè cui manchi qualche perfezione), che a concepire una montagna, che non abbia vallata ». È qui il nodo di tutta la questione: chi adesso cede, bisogna che si confessi vinto; per me, che ho da fare con un potente avversario, bisogna che sfugga un po', affinché, dovendo essere vinto, differisca, almeno per qualche tempo, ciò che non posso evitare.

E primieramente, benché noi non procediamo qui per autorità, ma solamente per ragione, tuttavia, per paura che non sembri che io voglia oppormi senza motivo a questo grande spirito, ascoltate piuttosto san Tommaso, che fa a se stesso questa obbiezione: « Tostoché si è inteso quel che significa questo nome *Dio*, si sa che Dio è; poiché con questo nome s'intende una cosa tale, che nulla di più grande può essere concepito. Ora, ciò che è nell'intelletto e di fatto [*in re et intellectu*], è più grande di ciò che è solamente nell'intelletto. Dunque, non appena questo nome *Dio* essendo inteso Dio è nell'intelletto, ne segue anche che egli è di fatto »<sup>1</sup>. Argomento che io metto in tal modo in forma: « Dio è tale che nulla di più grande può essere concepito; ma ciò che è tale che nulla di più grande può essere concepito, comprende l'esistenza; dunque Dio, in forza del suo solo nome o del suo concetto, comprende l'esistenza; e, pertanto, esso non può essere, né essere concepito, senza esistenza ». Ora, ditemi, vi prego, non è forse questo lo stesso argomento del signor Des Cartes? San Tommaso definisce Iddio così: « ciò che è tale che nulla di più grande può esser concepito »<sup>2</sup>. Il signor Des Cartes lo chiama « un essere sovraneamente perfetto »; certo, niente di più grande di lui può essere concepito. San Tommaso prosegue:

<sup>1</sup> Cfr. *Summa theol.*, I, q. 2, a. 1.

<sup>2</sup> [« Id quo maius significari non potest ».]

« ciò che è tale, che niente di più grande può essere concepito, comprende l'esistenza; altrimenti qualche cosa di più grande di lui potrebbe essere concepito, cioè ciò che è concepito come comprendente anche l'esistenza ». Ma il signor Des Cartes non sembra forse servirsi della stessa premessa minore nel suo ragionamento? Dio è un essere sovraneamente perfetto; ora, l'essere sovraneamente perfetto comprende l'esistenza, altrimenti non sarebbe sovraneamente perfetto. San Tommaso arguisce: « dunque, non appena questo nome *Dio* essendo inteso Dio è nell'intelletto, ne segue anche che esso è di fatto »; cioè, dal fatto che, nel concetto o nella nozione essenziale di un essere tale che nulla di più grande può essere concepito, l'esistenza è compresa e rinchiusa, segue che questo essere esiste. Il signor Des Cartes arguisce la stessa cosa. « Ma — dice — da ciò solo che non posso concepire Dio senza esistenza, segue che l'esistenza è inseparabile da lui, e pertanto che egli esiste veramente ». Che ora san Tommaso risponda a se stesso ed al signor Des Cartes. « Posto — dice — che ognuno intenda che con questo nome *Dio* è significato ciò che è stato detto, cioè ciò che è tale che nulla di più grande può essere concepito, non ne segue per ciò che s'intenda che la cosa significata da questo nome sia nella natura [*esse in rerum natura*], ma soltanto che è nell'apprensione dell'intelletto [*in apprehensione intellectus tantum*]. E non si può dire che essa sia di fatto, se non si è d'accordo che è realmente esistente una cosa tale che nulla di più grande può essere concepito; il che negano apertamente quelli, che dicono che Dio non c'è »<sup>1</sup>. Donde io rispondo in poche parole: anche se si conceda che l'essere sovrantemente perfetto, in forza del suo proprio nome, importi l'esistenza, tuttavia non segue che questa stessa esistenza sia nella natura qualche cosa in atto, ma solo che il concetto dell'esistenza è inseparabilmente congiunto con il concetto, o con la nozione, dell'essere sovrantemente perfetto. Dal che voi non potete inferire che l'esistenza di Dio sia qualche cosa in atto, se non supponete che quest'essere sovrantemente perfetto esista già in atto; poiché allora esso conterrà attualmente tutte le perfezioni, ed anche quella di una esistenza reale.

<sup>1</sup> Cfr. *Summa theol.*, I, q. 2, a. 1.

Concedetemi adesso, Signori, che dopo tante fatiche io riposi un poco il mio spirito. Questo nesso: *leone esistente*, comprende essenzialmente due parti, e cioè il *leone* e l'*esistenza*; se voi togliete l'una o l'altra, non sarà più lo stesso composto. Ora, Dio non ha egli da tutta l'eternità conosciuto chiaramente e distintamente questo nesso? E l'idea di questo nesso, in quanto tale, non comprende forse essenzialmente l'una e l'altra di queste parti? e cioè, l'esistenza non fa parte dell'essenza di questo nesso: *leone esistente*? E tuttavia, la distinta conoscenza che Dio ha avuto da tutta l'eternità, non fa necessariamente che l'una o l'altra parte di questo nesso esista, se non si suppone in atto tutto questo nesso; poiché allora esso rinchiuderà e comprenderà in sé tutte le sue perfezioni essenziali, e quindi anche l'esistenza attuale. Egualmente, benché io conosca chiaramente e distintamente l'essere sovrano, e benché l'essere sovraneamente perfetto nel suo concetto essenziale comprenda l'esistenza, tuttavia non segue che questa esistenza sia attualmente qualche cosa, se voi non supponete che quest'essere sovrano esiste; poiché allora, con tutte le sue altre perfezioni, esso comprenderà anche in atto quella dell'esistenza; e così bisogna provare in altro modo che quest'essere sovraneamente perfetto esiste.

Io dirò poco riguardo all'esistenza dell'anima ed alla sua distinzione reale dal corpo; poiché confesso che questo grande spirito m'ha già talmente stancato, che non ne posso quasi più. Se vi è una distinzione tra l'anima e il corpo, egli sembra provarla dal fatto che queste due cose possono essere concepite distintamente e separatamente l'una dall'altra. E su ciò metto questo dotto uomo alle prese con Scoto, il quale dice che, affinché una cosa sia concepita distintamente e separatamente da un'altra, basta che vi sia tra loro una distinzione, che egli chiama *formale* ed *oggettiva*, che egli mette tra la *distinzione reale* e *quella di ragione*; ed è così che distingue la giustizia di Dio dalla sua misericordia, « poiché esse hanno, — dice — prima di ogni operazione dell'intelletto, delle ragioni formali differenti, di guisa che l'una non è l'altra; e, tuttavia, sarebbe una cattiva illazione il dire: la giustizia può essere concepita separatamente dalla misericordia; dunque essa può anche esistere separata-

mente »<sup>1</sup>. Ma mi accorgo di aver già passato i limiti di una lettera.

Ecco, Signori, le cose che avevo da dire riguardo a ciò che voi mi avete proposto; spetta a voi, adesso, di esserne i giudici. Se vi pronunziate in mio favore, non sarà difficile obbligare il signor Des Cartes a non volermene, se l'ho contraddetto un poco; se siete per lui, fin da ora mi arrendo e mi confesso vinto, e tanto più volentieri, in quanto temerei di esser battuto ancora una volta. Addio.

<sup>1</sup> [SCOTI *Opus oxon.*, I, dist. 2, q. 4, a. 5 (e dist. 8, q. 4).]

## RISPOSTE DELL'AUTORE

ALLE PRIME OBBIEZIONI FATTE DA UN<sup>1</sup> DOTTO TEOLOGO  
DEI PAESI BASSI

Signori <sup>2</sup>,

vi confesso che avete suscitato contro di me un forte avversario, l'ingegno e la dottrina del quale avrebbero potuto darmi molta pena, se questo cortese e devoto teologo non avesse preferito favorire la causa di Dio e quella del suo debole difensore, anziché combatterla a viva forza. Ma sebbene in lui sia stata cosa gentilissima procedere in tal guisa, io non potrei sottrarmi ad un biasimo se cercassi di approfittarne; ecco perché il mio disegno è piuttosto di scoprire qui l'artificio di cui egli si è servito per aiutarmi, che di rispondergli come ad un avversario.

Egli ha cominciato con una breve deduzione della principale argomentazione di cui mi servo per provare l'esistenza di Dio, affinché i lettori se ne ricordassero tanto meglio. Poi, avendo succintamente concesso le cose che ha giudicato sufficientemente dimostrate, e così avendole appoggiate con la sua autorità, è venuto al nodo della difficoltà, che è di sapere ciò che bisogna qui intendere con il nome d'*idea*, e quale causa questa idea richieda.

Ora, io ho scritto in qualche punto « che l'*idea* è la cosa stessa concepita o pensata, in quanto essa è oggettivamente nell'intelletto », le quali parole egli finge d'intendere affatto diversamente da come le ho dette, allo scopo di darmi occasione di spiegarle più chiaramente. « Essere — dice — oggettivamente nell'intel-

<sup>1</sup> Il signor Caterus (2<sup>a</sup> e 3<sup>a</sup> edizione).

<sup>2</sup> [Sono gli amici Ban e Bloemaert.]

letto, è terminare a guisa di oggetto l'atto dell'intelletto, il che non è che una denominazione esteriore, e che non aggiunge niente di reale alla cosa, ecc. ». Ove è d'uopo osservare che egli guarda alla cosa stessa, in quanto sta al di fuori dell'intelletto, rispetto alla quale è veramente una denominazione esteriore che essa sia oggettivamente nell'intelletto; mentre io parlo dell'*idea* che non è mai fuori dell'intelletto, e riguardo alla quale *essere oggettivamente* non significa altro che essere nell'intelletto nel modo in cui gli oggetti sogliono esservi. Così, per esempio, se qualcuno domanda che cosa accade al sole per il fatto che esso è oggettivamente nel mio intelletto, si risponde benissimo che non gli accade nient'altro se non una denominazione esteriore, cioè che esso termina a guisa di oggetto l'operazione del mio intelletto; ma se si domanda dell'*idea* del sole ciò che essa sia, e si risponde che è la cosa pensata in quanto è oggettivamente nell'intelletto, nessuno intenderà il sole stesso, in quanto questa esteriore denominazione è in lui. *Essere oggettivamente nell'intelletto* non significherà terminarne l'operazione a guisa di oggetto, ma, invece, esser nell'intelletto nella maniera che i suoi oggetti sogliono esservi; in guisa tale che l'*idea* del sole è il sole stesso esistente nell'intelletto, non, a dire il vero, formalmente, come esiste nel cielo, ma oggettivamente, cioè nella maniera in cui gli oggetti sogliono esistere nell'intelletto: la qual maniera di essere è, a dir vero, ben più imperfetta di quella per la quale le cose esistono fuori dell'intelletto; ma non perciò è un puro niente, come ho già detto innanzi.

E quando questo dotto teologo dice che vi è un equivoco<sup>1</sup> in queste parole: *un puro niente*, sembra che egli abbia voluto avvertirmi di quello che proprio adesso ho notato, per paura che non vi facessi attenzione. Poiché egli dice, in primo luogo, che una cosa così esistente nell'intelletto per mezzo della sua *idea* non è un essere reale o attuale [*ens actu*], cioè non è qualche cosa al di fuori dell'intelletto; il che è vero. In appresso egli dice anche che non è qualche cosa di finto dallo spirito, o un essere di ragione<sup>2</sup>, ma qualche cosa di reale, concepito distintamente; con le quali

<sup>1</sup> [Ed. latina (AT, VII, p. 103): « aequivocatio ».]

<sup>2</sup> [Ed. lat. (AT, VII, p. 103): « fictum quid, sive ens rationis ».]

parole ammette interamente tutto ciò che io ho avanzato. Ma, tuttavia, — egli aggiunge — « poiché questa cosa è solamente concepita, e non è in atto (cioè, poiché essa è solamente un'idea, e non già qualcosa fuori dell'intelletto), essa può, a dire il vero, essere concepita, ma non può in nessun modo essere causata », cioè non ha bisogno di causa per esistere fuori dell'intelletto; il che io riconosco; ma, certamente, ha bisogno di causa per essere concepita, e di questa sola è qui questione. Così, se qualcuno ha nello spirito l'idea di qualche macchina assai artificiosa, si può con ragione domandare quale è la causa di quest'idea; e non darebbe risposta soddisfacente colui il quale dicesse che quest'idea fuori dell'intelletto non è niente, e quindi che essa non può essere causata, ma solo concepita; poiché qui non si domanda altro che la causa per la quale è concepita. E neppur colui darà una risposta soddisfacente, il quale dirà che l'intelletto stesso ne è la causa in quanto è una delle sue operazioni; poiché non si dubita di ciò, ma solo si domanda quale è la causa dell'artificio obbiettivo che è in essa. Infatti, che quest'idea contenga un tale artificio obbiettivo piuttosto che un altro, deve senza dubbio dipendere da qualche causa; e l'artificio obbiettivo riguardo a questa idea corrisponde a quello che è la realtà obbiettiva riguardo all'idea di Dio. E, a dir vero, si possono assegnare diverse cause di questo artificio; poiché o è una reale e simile macchina, che si sarà vista prima, a somiglianza della quale questa idea è stata formata, o è una grande conoscenza della meccanica, che è nell'intelletto, o forse una grande sottigliezza di spirito, per mezzo della quale ha potuto inventarla senza niun'altra conoscenza precedente. E bisogna osservare che tutto l'artificio, il quale è solo oggettivamente in questa idea, dev'essere formalmente o eminentemente nella sua causa, quale che possa essere questa causa. Lo stesso anche bisogna pensare della realtà oggettiva che è nell'idea di Dio. Ma tutta questa realtà, o perfezione, in chi potrà trovarsi, se non in Dio realmente esistente? E questo spirito eccellente ha benissimo visto tutte queste cose; ecco perché egli confessa potersi domandare perché quest'idea contenga questa realtà oggettiva piuttosto che un'altra: alla quale domanda egli ha risposto, in primo luogo, « che per tutte le idee vale precisamente quello che ho scritto dell'idea del triangolo, cioè che, benché forse non ci

sia nessun triangolo in nessun luogo del mondo, nondimeno vi è una certa natura, o forma, o essenza determinata del triangolo, la quale è immutabile ed eterna », che egli dice non aver bisogno di causa. Il che, tuttavia, egli ha giudicato non poter essere soddisfacente; poiché, sebbene la natura del triangolo sia immutabile ed eterna, nondimeno è permesso domandare perché la sua idea sia in noi. Ecco perché ha aggiunto: « Se, tuttavia, voi mi fate istanza di dirvi una ragione, io vi dirò che è l'imperfezione del nostro spirito, ecc. ». Con la quale risposta sembra aver voluto significare soltanto, che quelli che si vorranno qui allontanare dal mio modo di vedere, non potranno nulla rispondere di verosimile. Poiché, in effetti, dire che la causa per cui l'idea di Dio è in noi, è l'imperfezione del nostro spirito, non è cosa più probabile che il dire che l'ignoranza della meccanica è la causa per cui noi immaginiamo una macchina piena d'artificio, piuttosto che un'altra meno perfetta. Tutt'al contrario, se qualcuno ha l'idea di una macchina, nella quale sia contenuto tutto l'artificio che si possa immaginare, si arguisce benissimo di là che quest'idea procede da una causa nella quale era realmente e di fatto tutto l'artificio immaginabile, anche se esso sia solo oggettivamente in questa idea, e non sia in atto. E per la stessa ragione, poiché abbiamo in noi l'idea di Dio, nella quale è contenuta tutta la perfezione che si possa mai concepire, si può di là concludere con tutta evidenza che questa idea dipende e procede da qualche causa che contiene in sé veramente tutta questa perfezione, cioè da Dio realmente esistente. E, certo, la difficoltà non parrebbe più grande nell'uno che nell'altro caso, se, come non tutti gli uomini sono dotti nella meccanica, e perciò non possono avere idee di macchine assai artificiali, così non tutti avessero la stessa facoltà di concepire l'idea di Dio. Ma poiché essa è impressa in una stessa maniera nello spirito di tutti, e poiché non vediamo che essa ci venga mai d'altronde che da noi stessi, noi supponiamo che essa appartenga alla natura del nostro spirito. E, certo, non male a proposito; ma dimentichiamo un'altra cosa, che si deve principalmente considerare, e donde dipende tutta la forza e tutta la luce o l'intelligenza di questo argomento; la quale cosa è « che questa facoltà di avere in sé l'idea di Dio non potrebbe essere in noi, se il nostro spirito fosse soltanto una cosa finita, come

è in effetti, e non avesse, come causa del suo essere, una causa che fosse Dio». Ecco perché, oltre a ciò, io ho domandato se potrei essere nel caso che Dio non fosse, non tanto per apportare una ragione differente dalla precedente, quanto per spiegare la stessa più esattamente.

Ma qui la cortesia di questo avversario mi getta in un passaggio assai difficile, e capace d'attirare su di me l'invidia e la gelosia di parecchi; poiché egli paragona il mio argomento con un altro, tratto da san Tommaso e da Aristotile, come se volesse con questo mezzo obbligarmi a dire la ragione per la quale, essendo entrato con essi in uno stesso cammino, non l'ho, tuttavia, seguito in tutto; ma io lo prego di permettermi di non parlare degli altri, e di render solo ragione delle cose che ho scritto. In primo luogo, dunque, io non ho punto tratto il mio argomento dal vedere che nelle cose sensibili vi era un ordine o una certa successione di cause efficienti, in parte perché ho pensato che l'esistenza di Dio era molto più evidente di quella di ogni cosa sensibile, ed in parte anche perché non vedevo che questa successione di cause mi potesse condurre altrove che a farmi conoscere l'imperfezione del mio spirito, non potendo io comprendere come tali cause infinite si siano susseguite le une alle altre da tutta l'eternità in guisa tale che non vi sia stata una causa prima. Poiché, certamente, dal fatto che non posso comprendere ciò, non segue che debba esserci una causa prima: come anche, dal fatto che non posso comprendere un'infinità di divisioni in una quantità finita, non segue che si possa venire ad una frazione ultima, dopo la quale questa quantità non possa più essere divisa; ma, invece, segue solo che il mio intelletto, che è finito, non può comprendere l'infinito. Ecco perché ho preferito appoggiare il mio ragionamento sull'esistenza di me stesso, la quale non dipende da nessun seguito di cause, e mi è tanto nota che nulla può esserlo maggiormente; e, interrogando su ciò me stesso, non ho cercato tanto per quale causa sono stato prodotto una volta, quanto, piuttosto, di sapere qual'è la causa che adesso mi conserva, allo scopo di liberarmi con questo mezzo da ogni seguito e successione di cause. Oltre a ciò, non ho cercato qual'è la causa del mio essere in quanto sono composto di corpo e d'anima, ma solo e precisamente in quanto sono una cosa che pensa. Il che io credo

serva non poco a questo riguardo, poiché così ho potuto meglio liberarmi dai pregiudizi, considerare ciò che detta la luce naturale, interrogare me stesso, e tener per certo che niente può essere in me, di cui io non abbia qualche conoscenza. Ciò che, in effetti, è altra cosa che se, vedendo che son nato da mio padre, considerassi che mio padre viene anche dal mio avolo; e se, poiché cercando così i padri dei miei padri non potrei continuare questo processo all'infinito, per mettere fine a questa ricerca, concludessi che vi è una causa prima. Di più, non ho solo cercato quale è la causa del mio essere in quanto sono una cosa che pensa, ma principalmente in quanto, tra parecchi altri pensieri, riconosco di avere in me l'idea di un essere sovranamente perfetto; poiché da ciò solo dipende tutta la forza della mia dimostrazione. Primieramente, perché questa idea mi fa conoscere ciò che è Dio, almeno in quanto sono capace di conoscerlo; e, secondo le leggi della vera logica<sup>1</sup>, non si deve mai domandare di nessuna cosa *se essa è senza sapere innanzi tutto ciò che essa è*<sup>2</sup>. In secondo luogo, poiché è questa stessa idea che mi dà occasione di esaminare se io sono per me o per opera d'altri, e di riconoscere i miei difetti. Ed in ultimo luogo, è essa che m'insegna che non solamente vi è una causa del mio essere, ma, di più, che questa causa contiene ogni sorta di perfezioni, e pertanto è Dio. Infine, io non ho detto che è impossibile che una cosa sia la causa efficiente di se medesima; poiché, sebbene ciò sia manifestamente vero quando si restringa il significato di efficienti a quelle cause che son differenti dai loro effetti, o che li precedono nel tempo, sembra, tuttavia, che in questa questione esso non debba essere così ristretto, sia perché sarebbe una questione frivola (chi non sa, infatti, che una stessa cosa non può essere differente da se stessa né precedersi nel tempo?), sia anche perché la luce naturale non ci dice che sia caratteristica essenziale della causa efficiente di

<sup>1</sup> [In origine Cartesio aveva scritto: «juxta leges Logicae meae. Il 31 dicembre 1640 pregava Mersenne (AT, III, p. 271) di correggere in «juxta leges verae Logicae», soggiungendo: «e quel che mi induce ad aggiungere *meae* o *verae*, è che ho letto dei teologi che secondo la logica comune, *quaerunt prius de Deo quid sit, quam quaesiverint an sit*».]

<sup>2</sup> [Ed. lat. (AT, VII, p. 107-8): «de nulla unquam re quaeri debet *an sit, nisi prius quid sit intelligatur*».]

precedere nel tempo il suo effetto: poiché, al contrario, a parlar propriamente, essa non ha né il nome, né la natura di causa efficiente, se non quando produce il suo effetto, e, pertanto, non è prima di questo. Ma, certo, la luce naturale ci dice che non vi è cosa alcuna della quale non sia lecito domandare perché esiste, o di cui non si possa ricercare la causa efficiente, oppure, se non ne ha, di domandare perché non ne ha bisogno; di guisa che, se io pensassi che niuna cosa può in qualche modo essere, riguardo a se stessa, ciò che la causa efficiente è riguardo all'effetto<sup>1</sup>, ben lungi dal voler concludere che vi è una causa prima, al contrario, ricercherei di nuovo la causa di quella che fosse chiamata prima, e così non perverrei mai ad una causa prima. Ma, certo, confesso francamente che può esservi una cosa nella quale v'ha una potenza sì grande e sì inesauribile, ch'essa non ha mai avuto bisogno di soccorso alcuno per esistere, e che non ne ha neppure bisogno adesso per essere conservata, e che così è, in certo modo, la causa di se stessa [*sui causa*]; e tale io concepisco Dio. Ed infatti, se anche io fossi esistito da tutta l'eternità, e, per conseguenza, non ci fosse stato niente prima di me, tuttavia, poiché vedo che le parti del tempo possono essere separate le une dalle altre, e che, quindi, dal fatto che esisto ora non segue che io debba esistere ancora dopo, se, per così dire, non fossi creato di nuovo ad ogni momento da qualche causa; non avrei difficoltà a chiamare *efficiente* la causa che mi crea continuamente in questa guisa, e cioè che mi conserva. Così, benché Dio sia sempre esistito, tuttavia, poiché è lui stesso che in effetti si conserva, sembra che assai propriamente possa esser detto e chiamato *la causa di se stesso*. (Tuttavia, bisogna notare che non intendo qui parlare d'una conservazione, che si faccia per mezzo di qualche influenza reale e positiva della causa efficiente, ma che intendo solo dire che l'essenza di Dio è tale, che è impossibile che esso non sia o non esista sempre.)

Ciò posto, mi sarà facile rispondere alla distinzione della frase *per sé*, che questo dottissimo teologo m'avverte dover essere

<sup>1</sup> [Nella 1<sup>a</sup> ed. lat. a «effectum» seguiva un inciso (AT, VII, p. 108): «Notandum est per haec verba nil aliud intelligi nisi quod alicuius rei essentia talis esse possit ut nulla causa efficiente indigeat ad existendum.»]

spiegata. Poiché, sebbene quelli che, attenendosi soltanto al significato proprio e stretto d'efficiente, pensano essere impossibile che una cosa sia la causa efficiente di se stessa, e non osservano qui nessun altro genere di causa che abbia rapporto ed analogia con la causa efficiente; benché, dico, costoro, affermando che qualche cosa è *per sé*, non sogliono intendere altro se non che essa non ha causa; se, tuttavia, vogliono badare piuttosto alla cosa che alle parole, riconosceranno facilmente che il significato negativo della frase *per sé* non procede che dalla sola imperfezione dello spirito umano, e che non ha fondamento nelle cose; ma che ve n'è un altro positivo, tratto dalla verità delle cose, e sul quale soltanto il mio argomento è poggiato. Poiché, se, per esempio, qualcuno pensa che un corpo sia *per sé*, può con ciò non intendere altra cosa, se non che questo corpo non ha causa; e così egli non afferma ciò che pensa con nessuna ragione positiva, ma solo in un modo negativo, perché non conosce causa alcuna di questo corpo. Ma ciò testimonia qualche imperfezione nel suo giudizio, come egli facilmente riconoscerà dopo, se considera che le parti del tempo non dipendono le une dalle altre, e che, pertanto, dall'aver egli supposto che questo corpo fino ad ora è stato di *per sé*, cioè senza causa, non segue punto per ciò che esso debba essere tale anche nell'avvenire, a meno che non vi sia in esso qualche potenza reale e positiva, che, per così dire, lo riproduca continuamente. Poiché allora, vedendo che nell'idea del corpo non s'incontra potenza alcuna di tal fatta, gli sarà facile arguire di là che questo corpo non è *per sé*; e così prenderà questa frase *per sé* positivamente. Egualmente, quando noi diciamo che Dio è *per sé*, possiamo anche, a dire il vero, intendere ciò negativamente, e non avere altro pensiero, se non che non v'è causa alcuna della sua esistenza; ma se abbiamo prima ricercato la causa per cui esso è, o per la quale non cessa di essere, e, considerando l'immensa ed incomprendibile potenza che è contenuta nella sua idea, l'abbiamo riconosciuta sì piena e sì abbondante, che, in effetti, essa è la causa per cui egli è, e non cessa di essere, e non può essercene altra che quella, noi diciamo che Dio è *per sé*, non più negativamente, ma, al contrario, nel modo più positivo. Poiché, sebbene non sia d'uopo dire che egli è la causa efficiente di se stesso, per paura che forse non si entri in disputa sulla parola, tuttavia,

poiché noi vediamo che ciò che fa sì che esso esista per sé, o che non abbia causa differente da se stesso, non procede dal niente, ma dalla reale e vera immensità della sua potenza, ci è lecito pensare che egli fa, in certo modo, riguardo a se stesso quello che la causa efficiente fa riguardo al suo effetto; e pertanto che è per sé positivamente. È anche lecito a ciascuno interrogare se stesso per sapere se in questo stesso senso egli è per sé; e quando non trovi in sé potenza alcuna capace di conservarlo per un momento solamente, concluderà con ragione che esiste per opera di un altro ed anzi di un altro che è per sé; essendo, infatti, qui questione del tempo presente, e non già del passato o del futuro, il progresso non può essere continuato all'infinito. Anzi, aggiungerò di più (ciò che, tuttavia, non ho scritto altrove) che non si può neppure andare soltanto fino ad una causa seconda, poiché quella che ha tanta potenza da conservare una cosa che è fuori di sé, conserva a più forte ragione se stessa con la propria potenza, e così è *per sé*<sup>1</sup>.

Ora, quando si dice che ogni limitazione è per una causa<sup>2</sup>, io penso, in verità, che s'intenda una cosa vera, ma che non la si esprima in termini abbastanza propri, e che non si tolga la difficoltà; poiché, a parlar propriamente, la limitazione è solo una negazione di una maggior perfezione, la quale negazione non è

<sup>1</sup> Segue qui un notevole paragrafo, che non si trova nel testo latino, né nella prima, né nella seconda edizione. Esso manca nella prima edizione (1647) della traduzione, ed appare solamente nella seconda (1661) e seguenti. E però non è certo di Descartes, ma, probabilmente, di Clerelier. Eccolo. «E, per prevenire qui un'obbiezione, che si potrebbe fare, cioè che, forse, colui che interroga così se stesso ha la potenza di conservarsi senza che se ne accorga, io dico che ciò non può essere, e che se questa potenza fosse in lui, egli ne avrebbe necessariamente conoscenza; poiché, siccome egli non si considera in questo momento che come una cosa pensante, nulla può essere in lui, di cui non abbia o non possa avere conoscenza, poiché tutte le azioni di uno spirito (come sarebbe quella di conservare se stesso, se essa procedesse da lui) essendo dei pensieri, e, pertanto, essendo presenti e note allo spirito, quella, come le altre, gli sarebbe anch'essa presente e nota, e per essa egli verrebbe necessariamente a conoscere la facoltà, che la produrrebbe, ogni azione menandoci necessariamente alla conoscenza della facoltà, che la produce».

<sup>2</sup> [Ed. lat. (AT, VII, p. 111): «omnem limitationem esse a causa».]

opera di una causa, ma lo è la cosa limitata. E sebbene sia vero che ogni cosa è limitata da una causa, ciò, tuttavia, non è di per sé manifesto, ma bisogna provarlo d'altronde. Poiché, come risponde benissimo questo sottile teologo, una cosa può essere limitata in due modi, o perché colui che l'ha prodotta non le ha dato maggior numero di perfezioni, o perché la sua natura è tale che essa non può riceverne che un certo numero, come è della natura del triangolo di non avere più di tre lati. Ma mi sembra che sia una cosa di per sé evidente, e che non ha bisogno di prova, che tutto quello che esiste è, o per una causa, o per sé come per una causa; infatti, siccome noi concepiamo ed intendiamo benissimo non solo l'esistenza, ma anche la negazione dell'esistenza, non v'è niente che possiamo supporre esista talmente per sé, che non sia d'uopo dare alcuna ragione del perché esista, anzi che no; e così dobbiamo sempre interpretare questa frase *essere per sé* positivamente, e come se significasse: essere per una causa, e cioè per una sovrabbondanza della propria potenza; la quale non può essere che in Dio solo, come si può facilmente dimostrare.

Ciò che m'è in seguito concesso da questo sapiente dottore, sebbene di fatto non comporti alcun dubbio, è, tuttavia, ordinariamente sì poco considerato, ed è d'una tale importanza per trarre tutta la filosofia fuori dalle tenebre dove sembra sepolta, che, confermandolo egli con la sua autorità, mi aiuta molto nel mio disegno.

Egli domanda qui, con molta ragione, se conosco chiaramente e distintamente l'infinito; poiché, sebbene abbia cercato di prevenire questa obbiezione, tuttavia essa si presenta così facilmente ad ognuno, che è necessario che vi risponda un poco ampiamente. Ecco perché dirò qui, in primo luogo, che l'infinito, in quanto infinito, non è, a dire il vero, compreso, ma che, tuttavia, esso è inteso; poiché intendere chiaramente e distintamente che una cosa è tale che non vi si possano trovar dei limiti, è intendere chiaramente che essa è infinita. Ed io pongo qui distinzione tra l'*indefinito* e l'*infinito*. E non v'è nulla che io chiami propriamente infinito, se non ciò, in cui da tutte le parti non trovo limiti; nel qual senso Dio solo è infinito. Ma le cose delle quali, sotto qualche considerazione solamente<sup>1</sup>, non vedo fine, come

<sup>1</sup> [Ed. lat. (AT, VII, p. 113): «sub aliqua ratione tantum».]

l'estensione degli spazi immaginari, la moltitudine dei numeri, la divisibilità delle parti della quantità, ed altre cose simili, le chiamo *indefinite* e non *infinite*, poiché non da tutte le parti esse sono senza fine e senza limiti. Di più, io distinguo tra la ragione formale<sup>1</sup> dell'infinito, o l'infinità, e la cosa che è infinita. Poiché, quanto all'infinità, sebbene noi la concepiamo come affatto positiva, non l'intendiamo, tuttavia, che in un modo negativo, cioè col non osservare nella cosa nessuna limitazione. E quanto alla cosa infinita, noi la concepiamo, a dire il vero, positivamente, ma non secondo tutta la sua estensione, cioè non comprendiamo tutto ciò che è intelligibile in essa. Precisamente come quando rivolgiamo gli occhi al mare, si dice egualmente che lo vediamo, benché la nostra vista non ne attinga tutte le parti e non ne misuri la vasta estensione; e, a dir vero, quando non lo guardiamo che da lontano, come se lo volessimo abbracciare tutto con gli occhi, non lo vediamo che confusamente, come anche solo confusamente immaginiamo un chiliogono, quando cerchiamo d'immaginare tutti i suoi lati insieme; mentre quando la nostra vista s'arresta sopra una parte del mare solamente, questa visione allora può essere chiarissima e distintissima, come anche l'immaginazione di un chiliogono, quando si estende solamente sopra uno o due dei suoi lati. Così io riconosco con tutti i teologi che Dio non può essere compreso nello spirito umano, ed anzi che non può essere distintamente conosciuto da quelli che cercano di abbracciarlo tutto quanto e tutto in una volta col pensiero, e che lo riguardano come da lontano: nel qual senso san Tommaso ha detto, nel luogo sopra citato<sup>2</sup>, che la conoscenza di Dio è in noi sotto una specie di confusione, solamente, e come in un'immagine oscura<sup>3</sup>. Quelli, invece, che considerano attentamente ognuna delle sue perfezioni, e che applicano tutte le forze del loro spirito a contemplarle, non già allo

<sup>1</sup> [*Ratio formalis = essentia, quidditas, forma totius, conceptus formalis* (cfr. AT, VII, pp. 78, 151), significa « id quod primum in unaquaque re concipi debet, cuique cetera cuncta omnia superaddi intelliguntur » (cfr. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris 1912, pp. 103-4).]

<sup>2</sup> *Summa theol.*, I, q. 2, a. 1.

<sup>3</sup> [Ed. lat. (AT, VII, p. 114): « sub quadam tantum confusione nobis inesse ».]

scopo di comprenderle, ma, piuttosto, di ammirarle e riconoscere quanto esse sono al di là di ogni comprensione: quelli, dico, trovano in lui incomparabilmente maggior numero di cose che possono essere chiaramente e distintamente conosciute, e con maggior facilità, che non in alcuna delle cose create. Il che san Tommaso ha benissimo riconosciuto egli stesso in quel luogo, come è facile veder dal fatto che nell'articolo seguente egli afferma che l'esistenza di Dio può essere dimostrata<sup>1</sup>. Per me, tutte le volte che ho detto che Dio poteva essere conosciuto chiaramente e distintamente, non ho mai inteso parlare che della nostra conoscenza finita e adatta alla piccola capacità dei nostri spiriti. E attenendosi fedelmente a quanto ho detto, neanche c'era motivo di intendere diversamente, come si vedrà facilmente, se si osserva che io ho parlato di questo soltanto in due luoghi. Nell'uno dei quali si trattava di sapere se qualcosa di reale era contenuto nell'idea che ci formiamo di Dio, oppure se non vi era che una negazione, così come non si può dubitare che nell'idea del freddo non vi sia altro che una negazione di calore<sup>2</sup>. E nell'altro ho mantenuto che l'esistenza non apparteneva alla natura dell'essere sovranamente perfetto meno di quel che tre angoli appartengano alla natura del triangolo: il che si può egualmente intendere anche senza una conoscenza di Dio così estesa che comprenda tutto quel che è in lui.

Egli paragona qui, di nuovo, uno dei miei argomenti con un altro di san Tommaso, allo scopo di obbligarmi in qualche modo a mostrare quale dei due ha maggior forza. E mi sembra che io possa farlo senza molta invidia, poiché san Tommaso non s'è servito di questo argomento come suo, ed esso non conclude la stessa cosa che quello di cui io mi servo; ed infine, non mi allontano qui in alcun modo dall'opinione di questo angelico dottore. Poiché gli si domanda se la conoscenza dell'esistenza di Dio è tanto naturale allo spirito umano, che non vi sia bisogno di provarla: cioè se essa è chiara e manifesta a ciascuno; ciò ch'egli nega, ed io con lui. Ora, l'argomento che egli oppone a se stesso

<sup>1</sup> Cfr. *Summa theol.*, I, q. 2, a. 2.

<sup>2</sup> [Si è riportato il testo secondo l'originale latino. La traduzione francese è senza dubbio inesatta (« così che si può dubitare, nell'idea del freddo, che non vi sia che una negazione del caldo; il che può essere facilmente conosciuto, ancorché non si comprenda l'infinito »).]

si può formulare così. Quando si comprende e s'intende cosa significa questo nome *Dio*, s'intende una cosa tale, che nulla di più grande può essere concepito; ma è cosa più grande essere di fatto e nell'intelletto [*esse in re et intellectu*], che essere solamente nell'intelletto; dunque, quando si comprende e s'intende ciò che significa questo nome *Dio*, si comprende che Dio è di fatto e nell'intelletto. Nel quale argomento v'è un errore manifesto nella forma, poiché si dovrebbe soltanto concludere: dunque, quando si comprende e s'intende ciò che significa questo nome *Dio*, s'intende che esso significa una cosa che è di fatto e nell'intelletto; ora, ciò che è significato da una parola, non sembra per questo essere vero. Ma il mio argomento è stato un altro: ciò che noi concepiamo chiaramente e distintamente appartenere alla natura, o all'essenza, o alla forma immutabile e vera di qualche cosa, può esser detto o affermato con verità di questa cosa; ma dopo che noi abbiamo con sufficiente accuratezza ricercato ciò che è Dio, concepiamo chiaramente e distintamente che alla sua vera ed immutabile natura appartiene di esistere; dunque, allora, noi possiamo affermare con verità che egli esiste. Ove almeno la conclusione è legittima. Ma la premessa maggiore non si può neppure negare, poiché si è già restati d'accordo avanti, che tutto quel che noi intendiamo o concepiamo chiaramente e distintamente è vero. Non resta più che la premessa minore, dove confesso che la difficoltà non è piccola. Innanzi tutto, perché noi siamo talmente abituati in tutte le altre cose a distinguere l'esistenza dall'essenza, che non facciamo sufficiente attenzione a come essa appartenga all'essenza di Dio, piuttosto che a quella delle altre cose; ed anche perché, non distinguendo quanto appartiene alla vera ed immutabile essenza di qualche cosa, da quel che non le è attribuito se non dalla finzione del nostro intelletto, benché percepiamo assai chiaramente che l'esistenza appartiene all'essenza di Dio, non concludiamo, tuttavia, di là che Dio esiste, perché non sappiamo se la sua essenza è immutabile e vera, o se è stata solamente inventata. Ma, per togliere la prima parte di questa difficoltà, bisogna distinguere tra esistenza possibile e necessaria; ed osservare che l'esistenza possibile è contenuta nel concetto o nell'idea di tutte le cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente, ma che l'esistenza necessaria non è conte-

nuta che nella sola idea di Dio. Poiché io non dubito che coloro, i quali considereranno con attenzione questa differenza tra l'idea di Dio e tutte le altre idee, scorgeranno benissimo che, benché noi non concepiamo mai le altre cose se non come esistenti, tuttavia non segue di là che esse esistano, ma solo che possono esistere; poiché non concepiamo che sia necessario che l'esistenza attuale sia congiunta con le altre loro proprietà; laddove, poiché noi concepiamo chiaramente che l'esistenza attuale è necessariamente e sempre congiunta con gli altri attributi di Dio, segue di là che Dio necessariamente esiste. Per togliere poi l'altra parte della difficoltà, bisogna badare che le idee, le quali non contengono vere ed immutabili nature, ma solo nature finte e composte dall'intelletto, possono essere divise dallo stesso intelletto, non solo con un'astrazione o restrizione del proprio pensiero, ma per mezzo di una chiara e distinta operazione; di guisa che le cose, che l'intelletto non può così dividere, senza alcun dubbio non sono state fatte o composte da lui. Per esempio, quando mi rappresento un cavallo alato o un leone attualmente esistente o un triangolo inscritto in un quadrato, io concepisco facilmente di poter anche, tutto al contrario, rappresentarmi un cavallo che non abbia ali, un leone che non esista, un triangolo senza quadrato; e quindi che queste cose non hanno vere ed immutabili nature. Ma se mi rappresento un triangolo o un quadrato (non parlo qui del leone, né del cavallo, perché le loro nature non ci sono ancora interamente conosciute), allora certamente tutte le cose che io riconoscerò essere contenute nell'idea del triangolo, come i suoi tre angoli uguali a due retti ecc., io le affermerò con verità di un triangolo; e di un quadrato, tutto ciò che troverò essere contenuto nell'idea del quadrato; poiché, sebbene possa concepire un triangolo restringendo talmente il mio pensiero da non concepire in nessun modo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, non posso, tuttavia, negare ciò per mezzo di una chiara e distinta operazione, cioè intendendo nettamente quello che dico. Di più, se considero un triangolo inscritto in un quadrato, non per attribuire al quadrato ciò che appartiene solamente al triangolo, o per attribuire al triangolo ciò che appartiene al quadrato, ma per esaminare solamente le conseguenze della congiunzione dell'uno e dell'altro, la natura di questa figura composta del triangolo e

del quadrato non sarà meno vera ed immutabile di quella del solo quadrato o del solo triangolo. Di guisa che potrò affermare con verità che il quadrato non è minore del doppio del triangolo inscritto in esso, ed altre cose simili, che appartengono alla natura di questa figura composta. Ma se considero che, nell'idea di un corpo perfettissimo, l'esistenza è contenuta, e ciò perché è una maggior perfezione essere di fatto e nell'intelletto che essere soltanto nell'intelletto, io non posso di là concludere che questo corpo perfettissimo esiste, ma solo che può esistere. Poiché mi rendo conto a sufficienza che questa idea è stata fatta dal mio intelletto, il quale ha congiunto insieme tutte le perfezioni corporee; ed anche che l'esistenza non risulta dalle altre perfezioni, che sono comprese nella natura del corpo, poiché si può egualmente affermare o negare che esse esistano. E di più, poiché esaminando l'idea del corpo non vedo in esso forza alcuna per la quale produca o conservi se stesso, io concludo benissimo che l'esistenza necessaria, della quale sola qui si tratta, conviene tanto poco alla natura del corpo, per quanto perfetto possa essere, quanto appartiene alla natura di una montagna non aver vallata, o alla natura del triangolo di avere i suoi tre angoli maggiori di due retti. Ma ora, se domandiamo, non di un corpo, ma di una cosa, quale che possa essere, che abbia tutte le perfezioni le quali possono essere assieme, se l'esistenza dev'essere contata fra queste; è vero che dapprima ne potremo dubitare, poiché la nostra mente, che è finita, non essendo solita considerarle se non separate, non percepirà forse di primo acchito quanto necessariamente esse siano congiunte fra loro. Ma se esamineremo accuratamente se l'esistenza convenga all'essere sovranamente possente, e qual sorta d'esistenza, potremo chiaramente e distintamente conoscere in primo luogo che almeno l'esistenza possibile gli conviene, come avviene a tutte le altre cose di cui abbiamo in noi qualche idea distinta: anche a quelle che sono composte dalle finzioni del nostro spirito. In séguito, poiché non possiamo pensare la sua esistenza possibile senza che, in pari tempo, facendo attenzione alla sua potenza infinita, non conosciamo poter egli esistere per la sua propria forza<sup>1</sup>, concluderemo di là che egli realmente esiste, e

<sup>1</sup> [Aveva messo qui una frase, in origine, che farà togliere dal Mer-

che è esistito da tutta l'eternità. Poiché è manifestissimo, per la luce naturale, che ciò che può esistere per la sua propria forza esiste sempre; e così noi conosceremo che l'esistenza necessaria è contenuta nell'idea di un essere sovranamente potente, non per alcuna finzione dell'intelletto, ma perché appartiene alla vera ed immutabile natura di un tal essere di esistere; e conosceremo con eguale facilità essere impossibile che quest'essere sovranamente potente non abbia in sé tutte le altre perfezioni che sono contenute nell'idea di Dio, di guisa che, per loro propria natura, e senza finzione alcuna dell'intelletto, esse siano tutte unite insieme, ed esistano in Dio. Tutte cose le quali sono manifeste a chi vi pensi seriamente, e non differiscono da quelle che avevo già scritte avanti, se non nella maniera soltanto in cui sono qui spiegate; la qual maniera ho espressamente cangiata per acconciarmi alla diversità degl'ingegni. Ed io confesserò qui liberamente che questo argomento è tale, che quelli i quali non si ricorderanno di tutte le cose che servono alla sua dimostrazione, lo scambieranno facilmente con un sofisma; e che ciò m'ha fatto dubitare da principio se dovessi servirmene, per paura di dare occasione a quelli che non lo comprenderanno di diffidare egualmente degli altri. Ma poiché non vi sono che due vie, per mezzo delle quali si possa provare che v'è un Dio, e cioè per mezzo dei suoi effetti, e per mezzo della sua essenza, o della sua natura stessa; ed io ho spiegato, per quanto mi è stato possibile, la prima nella terza meditazione, ho creduto, dopo di ciò, di non dovere omettere l'altra.

[Per ciò che riguarda la distinzione formale, che questo dottissimo teologo dice aver tolto da Scoto, io rispondo brevemente che essa non differisce dalla modale<sup>1</sup>, e che non si estende che agli esseri incompleti, che io ho accuratamente distinto da quelli completi; e che, in verità, essa basta per fare che una cosa sia

senne, il 4 marzo 1641: « cogitemus aliquam dari posse potentiam cujus ope existat, illaque potentia in nullo alio est intelligibilis quam in eodem ipso ente summe potenti, omnino concludemus ». Cfr. AT, III, p. 329.]

<sup>1</sup> [Sulle tre distinzioni: « reale », « modale » e « formale »; sulla riduzione della formale alla modale cfr. AT, IV, pp. 349-50; VIII, p. 28. Su Suarez fonte di Cartesio cfr., del Suarez, *Metaphisicae disputationes*, I, 7, 13, 16 e 20 (GILSON, *Index*, pp. 86-88).]

concepita separatamente e distintamente da un'altra, per mezzo di un'astrazione dello spirito che concepisca la cosa imperfettamente, ma non per fare che due cose siano concepite talmente distinte e separate l'una dall'altra, che noi intendiamo che ognuna è un essere completo e differente da ogni altro; poiché, per ciò, v'è bisogno di una distinzione reale. Così, per esempio, tra il movimento e la figura di uno stesso corpo vi è una distinzione formale, ed io posso benissimo concepire il movimento senza la figura, e la figura senza il movimento, e l'uno e l'altra senza pensare particolarmente al corpo che si muove o che è figurato; ma non posso, tuttavia, concepire pienamente e perfettamente il movimento senza un corpo al quale questo movimento inerisca, né la figura senza un corpo nel quale risieda questa figura; né, infine, posso fingere che il movimento sia una cosa nella quale la figura non possa essere, o la figura in una cosa incapace del movimento. Egualmente non posso concepire la giustizia senza un giusto, o la misericordia senza un misericordioso; e non si può fingere che colui stesso che è giusto non possa essere misericordioso. Ma io concepisco pienamente ciò che è il corpo (cioè concepisco il corpo come una cosa completa), pensando solamente che esso è una cosa estesa, figurata, mobile ecc., sebbene neghi di esso tutte le cose che appartengono alla natura dello spirito; e concepisco anche che lo spirito è una cosa completa che dubita, che intende, che vuole ecc., benché non conceda che vi sia in esso alcuna delle cose contenute nell'idea del corpo; ciò che non potrebbe in alcun modo avvenire, se non ci fosse una distinzione reale tra il corpo e lo spirito.)

Ecco, Signori, quel che avevo da rispondere alle obbiezioni sottili e cortesi del vostro amico comune. Ma se non sono stato abbastanza felice da soddisfare interamente ad esse, vi prego di far sì che io possa essere avvertito dei luoghi che meritano una più ampia spiegazione, o forse anche la sua censura. Ché se posso ottenere ciò da lui per vostro mezzo, mi riterrò a tutti infinitamente obbligato.

## SECONDE OBBIEZIONI

RACCOLTE DAL R. P. MERSENNE<sup>1</sup> DALLA BOCCA  
DI DIVERSI TEOLOGI E FILOSOFI

Signore,

poiché, per confondere i nuovi giganti del secolo, che osano attaccare l'Autore di tutte le cose, voi avete intrapreso di consolidarne il trono dimostrando la sua esistenza, ed il vostro disegno

<sup>1</sup> Il padre Marino Mersenne nacque nel 1588 nel borgo d'Oizé, nel paese del Maine, prese l'abito dei Minimi nel 1611, fece professione nel 1612, e morì a Parigi nel 1648. Fu grande amico di Descartes (la loro amicizia, per quanto di vecchia data, non sembra, per altro, si possa far risalire oltre il 1622), e dopo il definitivo stabilimento di costui in Olanda, suo corrispondente ordinario dalla Francia. Il P. Mersenne fu uno di quei dotti universali, come ne fiorirono in abbondanza nel XVII secolo: teologo, filosofo, fisico, matematico, storico, letterato, ma dotato di scarsa originalità e di scarsa facoltà ordinatrice. Scrisse parecchie opere, veri zibaldoni voluminosi, nei quali ci si trova di tutto un po', ricchi di notizie, ma disordinati ed incoerenti, tra cui: *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623), *L'Impiété des Déistes, Athées, et Libertins de ce temps, combatue...* (1624), *La Vérité des Sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens* (1625), *Synopsis Mathematica* (1626), *L'Harmonie Universelle* (1636), *Les Nouvelles Pensées de Galilée* (1639), *Cogitata Physico-Mathematica* (1644), *Nouvelles Observations* (1647). Mersenne fu in corrispondenza continua ed assidua con tutti, o quasi, i maggiori uomini del suo tempo specialmente con Descartes, « facendo — come dice spiritosamente Adriano Baillet, il biografo di Descartes — presso a poco, nella repubblica delle lettere, la funzione che fa il cuore nel corpo umano ». Ogni settimana si tenevano in casa sua, a Parigi, delle conferenze scientifiche, che divennero subito celebri, e furono l'origine dell'Accademia delle scienze. Vi convenivano i due Pascal, padre e figlio, Roberval, Carcavi, Le Pailleur, matematici, Mydorge, ottico e matema-