

# IL CARTESIO METAFISICO DI ORAZIO RICASOLI RUCELLAI

STEFANO CAROTI\*

Quando Augusto Alfani<sup>1</sup> redigeva il suo volume dedicato a Orazio Ricasoli Rucellai<sup>2</sup> non aveva certo le preoccupazioni suscitate sempre più spesso da dichiarati criteri di valutazione e, più in generale, da liturgie che ritmano le carriere di studiosi in Italia e fuori d'Italia<sup>3</sup>. Per lui Cartesio, spesso avvicinato a Galileo, rappresenta la “nuova filosofia”, il pensiero finalmente affrancato dalla cultura scolastica di matrice aristotelica<sup>4</sup>, senza nessuna preoccupazione

---

\* Un vivo ringraziamento al personale della Sala manoscritti della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze e a quello della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, che ho ripreso a frequentare dopo la *captivitas academica*. Grazie anche a Giovanna Murano.

1 La breve biografia di Augusto Alfani redatta da Dina Bertoni Jovine per il *Dizionario Biografico degli Italiani* non menziona il volume dedicato alla figura e al pensiero di Orazio Ricasoli Rucellai, BERTONI JOVENE, *DBI*.

2 ALFANI 1872. Si tratta di un testo basato sul lavoro di tesi di laurea, come si può arguire anche dalla dedica a Augusto Conti e Luigi Ferri e come risulta dalla commemorazione di Arturo Linaker, LINAKER 1925.

3 Si vuol dire, senza polemica ma con molto sconforto, che alcuni dei criteri difficilmente possono avere l'efficacia che millantano, come quello dell'originalità, che prevede in chi valuta una conoscenza più ampia di quella del valutato - il che non sempre avviene - anche per poter accertare se la pretesa originalità (ormai dichiarata *in limine*, secondo un canone ormai passato dal mondo anglofono anche in Italia (ma lo stesso si può dire di Francia, Germania, Olanda)) è da considerarsi tale, oppure piuttosto l'omaggio pedissequo ad una moda, casomai anche senza che la pretesa sia pur solo parzialmente giustificata.

4 Mentre di recente, come è noto, si cerca di riportare il pensiero del filosofo francese alle sue ipotetiche o comunque non dichiarate matrici (per un certo aspetto scontate, ma per un altro per niente - quello che permette di comprendere e di apprezzare gli sforzi di

per la simbiosi tra aristotelismo e cristianesimo (cattolico e riformato). Certo nel fervente cattolico Alfani non c'era nessun intento polemico nel sottolineare la comune – sua e di Galileo - battaglia contro la filosofia della scuola; caso mai si trattava di annoverare anche René Descartes in una corrente di pensiero inaugurata dalla gloria nazionale e fiorentina. La biografia di Alfani offre un panorama informato sulle opere di Orazio Ricasoli Rucellai, esimendoci dal fornire dati sulla vita e sugli scritti, anche perché il volume è facilmente consultabile on-line<sup>5</sup>.

Che Ricasoli Rucellai abbia conosciuto personalmente Galileo e addirittura che lo abbia «udito più volte discorrere»<sup>6</sup> non è improbabile, ma non è certo questo che può consentire di dare ai suoi scritti un profilo tale da poterlo annoverare a pieno titolo nella scuola galileiana o addirittura tra i discepoli di Galileo, anche se nei *Dialoghi* si fa riferimento ad alcuni di essi, come Borelli, Torricelli e Viviani<sup>7</sup>. Certo la sua casa era aperta a discussioni cui presenzia-

---

Descartes, all'indomani del rifiuto di pubblicare il suo *Mondo* in seguito alla condanna del sistema copernicano).

5 AUGUSTO ALFANI 1872, XIX-XX per i *Dialoghi* e XIX-XXXI per lo «Specchio degli scritti editi e inediti»; a 175-181 alcuni brani dal testo trascritto qui in appendice. Nelle lettere di Ricasoli Rucellai pubblicate in *Saggio* 1826 molti riferimenti ai dialoghi, a partire dal 1665.

6 ALFANI 1872, 33-34.

7 ALFANI 1872, 123, 141-142, 145, 150-151, 184-185, 187, 189-190, 205-206 (Torricelli e Viviani), 249. Alfani ridimensiona il giudizio di Francesco Palermo, editore di alcuni *Dialoghi*, che vedeva in Ricasoli Rucellai un allievo di Galilei, v. 283-286 e PALERMO 1868, VIII, XII, XV, XXIV. Palermo pubblicò una piccata risposta ad Alfani, nella quale riduceva il metodo galileiano a quanto affermato da Giovanni Dominici sulla base della citazione di un passo che è un *topos* rintracciabile in chi sa quanti altri scritti, v. PALERMO 1872, 9. Quello del Dominici doveva essere un chiodo fisso del Palermo, che nella prefazione alla sua edizione del terzo libro de *I libri della famiglia* di Leon Battista Alberti, v. ALBERTI 1871, CXVII-CXVIII, aveva additato il Dominici anche come modello dell'Alberti. Del resto l'intento del Palermo è molto chiaro: scagionare la chiesa dalle responsabilità della condanna di Galileo per addossarle agli aristotelici, tra le cui file forse si dovrebbe annoverare Tommaso d'Aquino, altro ispiratore di Ricasoli Rucellai secondo il Palermo (PALERMO 1872, 37, 68, 79 (dove si riprende il Dominici; e anche in questo caso il modello va esteso all'Alberti)). In realtà questo opuscolo del Palermo ha esclusivamente un fine

vano alcuni esponenti più in vista della scuola galileiana, come attestato da un invito di Lorenzo Magalotti a Vincenzo Viviani, segnalato da Paolo Galluzzi, in cui si preannuncia l'esame della filosofia di Descartes<sup>8</sup>.

La sua produzione letteraria ne attesta l'appartenenza a quella cultura erudita che nella Firenze del secolo XVII riuscì anche a mantenere vivo il ricordo di Galileo<sup>9</sup>; e all'interno di questa Ricasoli Rucellai si distinse per la sua passione per la filosofia, in particolare per quella ispirata a Platone, che era risorto alla cultura occidentale nella sua interezza proprio sulle sponde dell'Arno grazie a Marsilio Ficino<sup>10</sup>, tanto da essere indicato spesso con l'epiteto "il filosofo", oltre che con il nome assunto al momento di entrare nell'Accademia della Crusca, l'Imperfetto (e con questo egli partecipa ai *Dialoghi*). I suoi *Dialoghi*, sono conservati in tre serie di codici, di cui due di proprietà dei Baroni Ricasoli-Firidolfi<sup>11</sup>, e una conservata presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, che ho usato come testo per l'edizione dei passi relativi a Descartes in appendice<sup>12</sup> e un manoscritto, sempre conservato alla Biblioteca Nazio-

---

apologetico, per il quale ci si avventura a negare addirittura l'adesione di Galileo al sistema copernicano, sulla quale si basava la condanna romana (10-17). Se si prescinde, come è doveroso, da questa insostenibile caratterizzazione del pensiero galileiano, il volume di Palermo contiene una quantità di riferimenti a Galileo nei *Dialoghi* di Orazio Ricasoli Rucellai, forse in qualche caso anche non proprio a proposito.

8 «Si desidera intendere se V.S. possa domani sera intervenire all'esame del povero Renato des Cartes in casa del Sig.r Prior Rucellai, dove si averà riguardo con la tornata straordinaria e non piena alla di lui reputazione», GALLUZZI 1981, 840, n. 123

9 CAROTI 1993.

10 Per Alfani Orazio Ricasoli Rucellai è l'ultimo testimone di questa ripresa di Platone, nonostante le notevoli differenze sul piano della teoria della conoscenza, v. ALFANI 1872, 120 e 135-136.

11 PALERMO 1868, III-IV; Palermo da un quadro completo dei *Dialoghi* riprendendolo da una delle due serie di codici presenti in questa biblioteca privata, v. IV-VIII. Anche i *Dialoghi della Provvidenza* editi dal Turrini sono trascritti da un codice di questa biblioteca; v. TURRINI 1868, Avvertenza. Sempre da un esemplare di questa biblioteca è tratto il *Dialogo sulla morale*, v. RICASOLI RUCELLAI 1849.

12 Si tratta dei mss. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II III 2161-269; do qui la divisione da questa serie di codici, diversa da quella registrata nel ms. Pal. 1085. Ms. II.III 261-

nale Centrale di Firenze: Pal. 1085.

Oltre a questi già segnalati e utilizzati nelle varie edizioni degli scritti di Orazio Ricasoli Rucellai, segnalo i seguenti mss.: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, ms. Ashb. 1712, in due volumi, contenente una sequenza di *Dialoghi* in parte simile a quella conservata nei mss. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II III, 261-269<sup>13</sup>. Sempre della Biblioteca Medicea Laurenziana il ms. Asb. 1770 contiene due *Dialoghi*, *l'Anassimandro* e *l'Anassimene*, separati dal *Discorso contro il freddo positivo*<sup>14</sup>. Sempre nella Biblioteca Medicea Laurenziana è conservato un codice con 3 *Dialoghi sulla Provvidenza* (Acquisti e doni 6). Nel fondo manoscritti della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze sono conservate delle carte, in parte autografe, che contengono appunti e redazioni di parte dei *Dialoghi*<sup>15</sup>.

Il termine *post quem* della redazione dei *Dialoghi*, che comunque dovettero avere una non breve gestazione, è fissato da Alfani al 1665<sup>16</sup>, dato che risulta abbastanza interessante per una lettura almeno delle *Meditazioni*, con re-

---

262: 16 dialoghi: 1) Contro i sofisti; 2) Talete Milesio Acqua; 3) Anassimene Aria; 4) Eraclito Fuoco; 5) Empedocle Quarto elemento; 6) Parmenide Uno e Trino; 7-8) Anassimandro Infinito; 9-12) Luce; 13-14) Colori; 15) Zenone; 16) Xenofane; II.III.263-265: 16 Dialoghi contro Epicuro: 1-9) Della provvidenza; 10-13) Della provvidenza de' mali; 14) Del dono della ragione; 15) Provvidenza della libertà e del fato; 16) Provvidenza che Iddio ci sia; II.III.266-268: 15 Dialoghi Timeo: 1) De' principi della natura; 2-3) Dell'idee; 4) Anima del Mondo; 5) Se l'Anima del mondo sia Dio; 6-7) L'anima razionale secondo Platone; 8) Se l'Amore sia l'anima del medesimo; 9-10) Delle anime razionali; 11-13) L'immortalità; 14) Si torna all'anima universale Platonica; 15) Dell'Universo); II.III.269 9 Dialoghi (1-4) Delle musiche proporzioni; 5) Applicazione delle musiche proporzioni all'Anima Platonica; 6-9) Segue il Timeo.

13 V. la nota precedente. La differenza consiste nella posizione dei *Dialoghi contro Epicuro*, che aprono il secondo volume, prima della ripresa di quelli intitolati al Timeo.

14 Edito in MORENI 1822, 60-96. Il ms. contiene anche la lettera di Orazio Ricasoli Rucellai al Cardinale Giovanni Delfino, lettera di accompagnamento alla restituzione degli scritti del Cardinale, inviati a Leopoldo de' Medici; nonché due lettere di Carlo Dati.

15 LAZZI-TRUCI 1995.

16 ALFANI 1872, 120-121.

lative obiezioni e risposte, proprio per l'appartenenza dell'autore non ad una schiera agguerrita di *novatores* – e neppure al più ampio drappello di critici –, ma ad un circolo di letterati-eruditi, sia pure nella città di Galileo<sup>17</sup>.

E se l'elenco dei prestiti galileiani – espliciti e impliciti – nei *Dialoghi* di Ricasoli Rucellai può considerarsi esaustivo, soprattutto nella replica di Francesco Palermo ad Augusto Alfani, i riferimenti a Descartes non hanno conosciuto una pari attenzione, nonostante che ben due dei *Dialoghi* contengano un'esposizione del pensiero cartesiano sui due cardini della metafisica discussi nelle *Meditazioni*. Per questo credo che valga la pena di riportare integralmente in appendice il testo di Ricasoli Rucellai, che molto interesse aveva destato in Maurizio, e sul quale avevamo anche discusso insieme.

Il brano sulla filosofia di Descartes, e in particolare sulla sua dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima appartiene alla terza parte dei *Dialoghi* intitolati *Timeo*, della quale costituiscono il decimo e l'undecimo dialogo, il primo recante il titolo «Dell'anima razionale», il secondo «Dell'immortalità dell'anima»<sup>18</sup> e seguono alcuni dialoghi dedicati ai principi naturali della filosofia platonica e all'Anima del mondo. Gli interlocutori, oltre all'Imperfetto (che comunque non ha un grande ruolo) sono Giuseppe Buonaccorsi, presentato dall'autore come difensore della dottrina platonica<sup>19</sup>,

---

17 Maurizio si era occupato della diffusione di Descartes in Italia dai suoi primi contributi, TORRINI 1973, TORRINI 1977, TORRINI 1978, TORRINI 1990, TORRINI 2001 (1), TORRINI 2001 (2). Molti i contributi sul cartesianesimo promossi da Carlo Borghero, che ha coordinato un gruppo di ricerca i cui risultati sono stati pubblicati nei «Quaderni del Giornale Critico della filosofia italiana»; mi limito a ricordare BORGHERO, BUCCOLINI 2010, BORGHERO, DEL PRETE 2011 e BORGHERO, SCHINO 2018.

18 V. il prospetto in ALFANI 1872, 122. L'ordine dei *Dialoghi* nel ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Pal. 1085 è diverso: i due dialoghi recano i numeri 26° e 27°.

19 Così introdotto da Ricasoli Rucellai per bocca di Raffaello Magiotti nel *Dialogo* intitolato ad Anassimandro: «Oggi sentirete ciò che ne dice in simigliante proposito il signor Giuseppe Buonaccorsi, come e' fè a me un giorno, favellando meco giù alla villa di Sora: quel gentiluomo che viene a desinare da noi, ch'ì'v'ho dato più volte a conoscere per

Raffaello Magiotti, seguace di Galileo<sup>20</sup> e Dafinio Magaliote, critico delle posizioni cartesiane sulla base delle obiezioni di Gassendi<sup>21</sup> e avvicinato dall'autore ai seguaci di Platone.

Bonaccorsi giustifica l'introduzione del pensiero di Descartes sulla base del maggior *ordine* e della maggiore *sottigliezza* del suo argomentare la dimostrazione dell'esistenza di Dio e l'incorporeità dell'anima.

La presentazione del pensiero del filosofo francese si apre con il riferimento alla causalità della terza *Meditazione*. A prescindere dall'ordine di esposizione del testo, non sempre rispettato<sup>22</sup>, quello che è più rilevante al fine di comprendere la ricezione del messaggio cartesiano da parte di Ricasoli Rucellai, o quantomeno il suo programma di illustrarlo al lettore, sono alcune omissioni e alcune interpretazioni, quest'ultime da considerarsi dei veri e propri fraintendimenti – da imputare, ovviamente, non alla mancata comprensione del dettato cartesiano, ma piuttosto ad un tentativo di lettura, come vedremo, non ostile ad un reindirizzamento del pensiero cartesiano in senso empiristico, un tentativo non isolato anche all'interno del cartesianesimo<sup>23</sup>.

---

uno de' più saggi e sottili filosofi, che abbia questa nostra etade. Egli, disciolto dalle leggi Peripatetiche, spogliato di tutte le autorità de' più accreditati maestri, e di qualunque anticipato giudizio, segue solo que'sentimenti che più il convincono per ragione: imperò, congiugne e accetta delle moderne opinioni insieme con le antiche. Svegliansi anche nel suo intelletto de' pensieri peregrini e maravigliosi, ma molto ben fondati, di fisica e di metafisica, co'quali e'trova le ragioni astratte a molti effetti naturali. E tra l'altre, cotanto s'affà il suo ingegno colle contemplazioni Platoniche», PALERMO 1868, 338.

20 TORRINI 1979.

21 Presentato dall'Imperfetto (cioè da Ricasoli Rucellai) nel dialogo *Anassimene* come un ingegno paragonabile a Pico della Mirandola, nonché «a' più maravigliosi ingegni agguagliato che avesse all'età nostra la scuola antica platonica», PALERMO 1868, 364.

22 Il maggior scostamento riguarda la triplice distinzione delle idee, posticipata rispetto al testo cartesiano, forse per recuperarla dopo che si è introdotta l'idea di Dio. Prima della trattazione della separatezza dell'anima dalle cose corporee, l'andamento della presentazione è il seguente: *Med.* III (causalità, idea di Dio); *Med.* IV (origine dell'errore); *Med.* I e II (dubbio).

23 E questo nonostante che la presentazione si apra proprio nel richiamo a quella che Rica-

L'accostamento abbastanza frequente dei termini 'immaginazione' e 'immagine' a quello di 'idea' (in parte, ma solo in parte, giustificato sulla base del dettato delle *Meditazioni*) può essere sintomatico di un volontario allentamento della tensione dualista. Bonaccorsi, difensore di Descartes, sottolinea a più riprese la distinzione cartesiana tra immaginazione e intelletto, anche riportando fedelmente brani dalle *Meditazioni*<sup>24</sup>, il che costituisce, secondo me, una conferma dell'impressione di quel tentativo di reinterpretazione del messaggio cartesiano, piuttosto che una troppo evidente caduta in contraddizione da parte dell'autore.

Questo aspetto mi sembra poi confermato proprio dall'analisi della causalità con cui si apre la presentazione del pensiero di Descartes. Senza tener conto delle difficoltà sollevate dall'applicazione della nozione di causalità alle idee, Ricasoli Rucellai omette di esporre, sia pure cursoriamente, quelle pagine in cui Descartes sottolinea l'oscurità e la confusione delle nozioni ricavate dalla conoscenza sensibile<sup>25</sup>, in modo tale che il lettore potrebbe anche non cogliere a pieno l'intento cartesiano; anche l'esempio del calore e della pietra - presenti nel testo delle *Meditazioni* - sembrano poter non ritenere inammissibile una lettura non alternativa alla gnoseologia aristotelica o comunque di tipo empirista. Qualcosa di analogo si verifica nella scelta dell'autore di presentare il contenuto della quarta *Meditazione* in modo si potrebbe dire sbrigativo, omettendo completamente quei passi in cui Descartes insiste - in particolare all'inizio della *Meditazione* - sull'inattendibilità della conoscenza sensi-

---

solì Rucellai definisce una «presupposizione», e cioè «come senza i sensi anticipati dalle nostre menti si possa giugnere alle intelligibili cose e all'esistenza di Dio», v. 29. Voglio qui segnalare alcuni contributi di due giovani studiosi, nati dalle ricerche promosse alcuni anni fa dal gruppo di ricerca «Aetas Cartesiana» presso l'Università di Parma: STRAZZONI 2011, STRAZZONI 2019; MILANI 2014.

24 V. 253.

25 AT, VII, iii, 43.

bile<sup>26</sup>.

I due brani in cui Bonaccorsi espone la posizione cartesiana sulla separatezza della mente dal corpo e la superiorità della prima sul secondo, del quale può addirittura fare a meno<sup>27</sup>, sono separati dal rilievo, ripreso letteralmente da Descartes, circa l'impossibilità che le idee abbiano origine da altre idee, il che, se fosse possibile, potrebbe indurre a prendersi in seria considerazione l'ipotesi di un Dio ingannatore<sup>28</sup>. Credo che la decisione di proporre questo brano della sesta *Meditazione* non risponda tanto ad un'esigenza di fedeltà al dettato cartesiano, quanto a sottolineare il fatto che le idee avventizie (non importa se nella forma aristotelica riconducibile alle qualità, oppure in quella cartesiana rapportabili a *res extensa* e movimento) hanno la loro origine nel mondo esterno, con un garante infallibile come Dio.

La veracità divina coniugata al dualismo mente/corpo potrebbe permettere, credo, una lettura non preclusa ad una teoria della conoscenza non pregiudizialmente ostile al ruolo dell'esperienza, nonostante i ripetuti richiami delle *Meditazioni* alla superiorità della conoscenza intellettuale, non omessi da Bonaccorsi. Il rifiuto di una concezione del divenire fisico su basi aristoteliche potrebbe, inoltre, costituire un interessante punto di incontro tra le posizioni cartesiane e i tentativi di Bonaccorsi di allentare la tensione dualista presente nel testo di Descartes<sup>29</sup>.

---

26 V. 256

27 Dei due passi il primo (256-257, «Di poi...senza lui») è ripreso dalla *Med.* VI, AT, VII, vi, 71; mentre il secondo (258 «Adunque...immortale») è parte del riassunto conclusivo della presentazione del pensiero di Descartes sui due principali obiettivi delle *Meditazioni*.

28 V. 257 («E conciosiacosache Iddio...corporali cose ci sono»).

29 E il fatto che tutti i sensi 'nascono dall'anima' non sembra essere un ostacolo ad una torsione empirista delle posizioni cartesiane, casomai sempre sotto l'egida della benevolenza di Dio nei confronti delle sue creature, v. 258-259 (E di poi il medesimo autore...il fuoco cagione di essi effetti»).



Su un altro aspetto di notevole rilievo penso che Ricasoli Rucellai adotti questa stessa strategia di presentazione: sulla nozione di infinito<sup>30</sup>, della quale egli sottolinea il carattere negativo contro l'espressa volontà di Descartes, ma sfruttando lo stesso testo delle *Meditazioni* – che in questo caso non presenta ovviamente caratteri di originalità –, nel quale si rileva l'inadeguatezza della conoscenza umana nei confronti di Dio<sup>31</sup>. E anche la breve critica riguardante la primarietà della nozione di infinito di Dafinio, l'avversario della posizione cartesiana sulla base delle obiezioni di Gassendi, riecheggia in parte il testo cartesiano, sottolineando come i limiti della conoscenza umana si fermino all'*indefinito*, che è qui evocato come negazione dell'attingibilità da parte dell'uomo di quella di infinito<sup>32</sup>.

Nonostante che Bonaccorsi sia presentato come il paladino della filosofia cartesiana, anche di fronte alle perplessità dell'Imperfetto<sup>33</sup> – ossia del Ricasoli Rucellai stesso –, non si può non rilevare un atteggiamento che definirei essenzialmente reticente, se non ostile, e non tanto per il tentativo di travisare<sup>34</sup>, come abbiamo visto, alcune tesi di fondo, quanto piuttosto nel presen-

---

30 Il tema è trattato anche nel *Dialogo* intitolato a Anassimandro, v. ALFANI 1872, 146-148 (passo già edito in PALERMO 1868, 359), dove la dimostrazione dell'esistenza di Dio partendo dal finito è ritenuta superiore a quella che si richiama all'infinito. V. anche le critiche del Palermo all'Alfani sulla nozione di infinito in Ricasoli Rucellai, PALERMO 1872, 216-220.

31 *Ibidem*.

32 *Ibidem*.

33 E proprio relativamente alla priorità della nozione di infinito su quella di finito, v. p. 2. La perplessità dell'Imperfetto è seguita da un rilievo di Dafinio, che richiama la profonda diversità tra la nozione di infinito attingibile dagli esseri umani e quella di Dio «incorporeo, eterno e immortale»; quello che l'uomo chiama infinito per Dafinio è piuttosto l'indefinito, del tutto inadeguato alle finalità apologetiche di Descartes.

34 Sempre partendo dal testo di Descartes. E si tratta di travisamenti sostanziali, come il fatto di desumere l'esistenza dell'io non tanto o non solo dal pensiero, ma dal fatto di essere ingannato (255 «E se essendoci... veramente non fosse»), il che prefigura una critica che ritroviamo anche in Hobbes, secondo il quale ogni tipo di operazione presuppone un soggetto (v. 287 («E a dire...de gli organi»)).

tarlo come convinto assertore della conoscibilità degli attributi divini da parte dell'uomo - un punto questo che caratterizza secondo questo scritto il tentativo cartesiano della dimostrazione dell'esistenza di Dio -, peraltro in contrasto con l'argomento con il quale aveva proposto una nozione negativa di infinito, proprio sulla base della debolezza delle facoltà cognitive dell'uomo. Il passo in cui si attribuisce a Descartes questa convinzione è veramente significativo, dal momento che, in contraddizione a quanto precedentemente affermato sulla base di una restituzione fedele del testo cartesiano (che l'idea di infinito non può ottenersi da un aumento di quanto all'uomo è lecito cogliere), Bonaccorsi attribuisce a Descartes non solo una posizione secondo la quale è possibile raggiungere la conoscenza dell'infinito, ma addirittura l'ipotesi che l'impossibilità di coglierlo non dipenda dalla nostra limitatezza, bensì dal fatto che è sempre possibile aumentare qualsiasi grandezza concepita:

Né mi convince il dire che io non sia atto a comprendere l'infinito e altri innumerevoli attributi che in Dio sono, le quali altre cose né anche si possono toccare con l'immaginazione da chi è di natura finito, che non può in verun modo l'infinito comprendere. Ma non pertanto io sperimento in me che la mia cognizione passo passo si accresce, né so avvedermi quale impedimento ci sia perché, di mano in mano accrescendosi, non sia per giugnere all'infinito, né perché con la cognizione che tanto si avvanza non possa col suo sussidio restar capace di tutte le altre perfezioni divine, né come abbia da essere che la potenza accrescendosi in me per tali perfezioni riconoscere essa non basti a produrre in me la loro idea. Ma, ancor che la mia cognizione sempre più e più si faccia maggiore, intendendo nulla di meno ch'ella non può mai giugnere in fatto stesso all'infinito, non dandosi mai il caso, per quanto ella grande si faccia, ch'ella non sia capace di maggiore aumento<sup>35</sup>.

---

35 V. 248-249. Questa posizione richiama alla mente la critica di Dafinio proprio all'attingibilità da parte dell'uomo delle proprietà divine e della nozione di infinito a partire dal finito, 262-263 («E se noi lo diciamo...assegnarono a Dio»). A conferma, forse, della propria interpretazione del pensiero di Descartes, Ricasoli Rucellai riporta poco più avanti un passo ripreso dalla terza *Meditazione* nel quale il filosofo francese respinge l'ipotesi di un'origine dell'uomo da più cause parziali, v. 250 e AT.VII, iii, 50. V. anche più avanti, 252: «Per la qual cosa con l'idea che in me risiede Iddio, io vengo a conoscere

Il ruolo di *opponens* è assunto da Dafinio, che sceglie di riproporre le obiezioni di Pierre Gassendi, confermando così il proposito di Ricasoli Rucellai di fornire un panorama del pensiero cartesiano e anticartesiano sulla base delle *Meditazioni* corredate dalle obiezioni, che probabilmente, come vedremo, non sono limitate a quelle di Gassendi. La prima critica riguarda la nozione di causalità e il testo dell'obiezione gassendiana è molto compresso<sup>36</sup> ed è completato da un richiamo all'impossibilità per l'uomo di attingere agli attributi essenziali della divinità<sup>37</sup>, che evidentemente costituisce l'elemento più discutibile, sia pure da un punto di vista teologico, della posizione cartesiana quale è riportata da Bonaccorsi. E del resto la risposta di Bonaccorsi non fa niente per limitare la pericolosità di tale obiezione, ribadendola anzi sulla base di una delle affermazioni più problematiche del dettato cartesiano, e cioè la superiorità dell'idea di sostanza<sup>38</sup>.

Anche tenendo conto di quel principio di causalità che ha dato il la alla discussione, non sarebbe possibile secondo Dafinio verificare la veracità dell'idea di Dio se non dando per scontato di avere chiare e distinte le sue proprietà - un'evidente limitazione della funzione della nozione di idea all'interno del pensiero cartesiano -, il che risulta insostenibile proprio partendo dall'idea di infinito, un termine che nasconde solo l'effettiva ignoranza umana

---

l'essenza di Dio, e tutta la forza dell'argomento in quello consiste di conoscere che io non possa aver l'essere di tal natura quale io sono, cioè di avere in me l'idea di Dio, se realmente anche Iddio non fosse, e quel medesimo Iddio di cui io possiedo dentro di me l'idea, cioè con tutte quelle perfezioni le quali io non veramente comprendere, ma per un certo modo toccare lo posso con la cogitazione, è certo senza ver'un difetto che sia».

36 V. 260 («Primieramente afferma...non è nella cagione»).

37 *Ibidem* («Oltre a ciò...ch'egli è»).

38 V. 261 («A me pare ch'ella...infinito e onnipotente»).

del denotato. Per questo l'esistenza di Dio non riguarda tanto la filosofia e i suoi metodi di analisi e di dimostrazione, quanto la rivelazione e l'educazione che ce la fa apprezzare e ci introduce ai dogmi della fede. E l'unico accesso razionale è dunque a partire dalla bellezza del creato, un accesso conosciuto anche ai filosofi antichi, e quindi riconducibile alla filosofia e non ostile alla fede<sup>39</sup>.

L'obiezione di Bonaccorsi all'origine sensibile e approssimata delle proprietà divine sostenuta dall'*opponens* della filosofia cartesiana ribadisce l'inconciliabilità tra dati sensibili e operazioni della ragione, senza tuttavia rinunciare alla convinzione – decisamente anticartesiana – di una nozione di infinito ottenuta per astrazione e per aumento dei gradi finiti della conoscenza<sup>40</sup>.

I tentativi di Bonaccorsi di salvare il carattere innato dell'idea di Dio sulla base della coscienza della propria limitatezza e della presenza in noi dell'idea di perfezione non sortiscono grande effetto a causa delle contro-obiezioni di Dafinio; neppure il tentativo che Ricasoli Rucellai introduce per bocca dell'Imperfetto - il fatto che siamo stati creati a somiglianza di Dio -, ha più fortuna: se introdotta come dato della fede, una tale verità è accettata, ma non può essere usata all'interno di una dimostrazione dell'esistenza di Dio, senza incorrere in modo evidente nel discorso circolare. Anche riprendendo il dettato delle obiezioni gassendiane, Dafinio rigetta in modo perentorio anche questo estremo tentativo di giustificare l'innatismo dell'idea di Dio<sup>41</sup>, la

---

39 L'itinerario proposto va dall'osservazione attraverso i sensi delle meraviglie del creato alla deduzione razionale di un principio con quelle proprietà che la ragione gli attribuisce sulla base dell'esperienza, v. 262-263 («E se noi lo diciamo...assegnarono a Dio»).

40 V. 264-265 («Risponderebbevi il Cartesio...più in la farsi possa»).

41 Uno degli argomenti ripresi da Gassendi è di notevole forza, richiamando la evidente non universalità dell'argomento cartesiano, dovendo, in caso contrario, tutti gli uomini condividere la stessa nozione di Dio, 271-272 («E perciò molto valido...diversissima capacitate»).

quale, al pari delle idee fattizie, viene ricondotta all'interno di quelle avventizie, con la conseguente preclusione di ogni possibilità di un agire della ragione completamente separato dai dati sensibili. Neppure l'idea di verità si sottrae a questo processo di riduzione, dal momento che, seguendo il dettato di Gassendi, essa non viene considerata qualcosa di diverso dalla cosa vera, che, come tale, non può che essere un'idea avventizia<sup>42</sup>.

Dopo due tentativi non molto convinti di difendere la posizione cartesiana circa l'innatismo dell'idea di Dio – tentativi facilmente rintuzzati da Dafinio – Bonaccorsi avanza un argomento che solo in parte è attribuibile al dettato cartesiano, mentre si ritrova esplicitamente nella presentazione di Bonaccorsi delle posizioni difese nelle *Meditazioni*: l'essenza di Dio può essere colta esclusivamente dalla ragione, essendo del tutto impraticabile alla conoscenza sensibile<sup>43</sup>. L'obiezione non ha bisogno di molti argomenti, essendo convinzione abbastanza condivisa e teologicamente corretta che «l'essenza di Dio non la conosce se non egli medesimo da per sé solo»<sup>44</sup>. Dafinio, inoltre si mostra molto abile nell'attribuire questa esagerata considerazione dell'abilità umana di penetrare l'infinita perfezione di Dio ad una prevaricazione della volontà sull'intelletto, riportando così quella che dovrebbe essere una posizione tipica del pensiero cartesiano ad un evidente errore, e proprio sulla base della nozione di errore difesa da Descartes nella IV *Meditazione*.

Credo che questa parte del *Timeo* di Ricasoli Rucellai sia quella più originale, sia per una impropria presentazione della posizione di Descartes, sia per il tentativo di rintuzzare il pensiero cartesiano con argomenti desunti da Descartes stesso.

---

42 V. 273-274 («Né l'idea di verità...verrò favellando»).

43 V. 275 («Ma in che modo...innata di lui»).

44 V. *Ibidem*.

Neppure l'appello di Bonaccorsi alla natura degli enti matematici ottiene l'effetto sperato: secondo Dafinio anche la nozione di chiliogono - utilizzata da Descartes per mostrare la superiorità della conoscenza intellettuale - è parimenti oscura ai sensi e all'intelletto<sup>45</sup>; mentre le nozioni di punto invisibile e di linea come estensione senza profondità sono il risultato di un'operazione della mente opposta a quella dell'idea innata di Dio secondo la convinzione cartesiana, e quindi riconducibile ad un eccessivo sopravvalere della volontà sull'intelletto<sup>46</sup>.

Anche l'assunto cartesiano dell'isomorfismo tra idee chiare e distinte e azione divina, richiamato da Bonaccorsi, viene liquidato da Dafinio come un'assurda pretesa di assoggettare il volere divino a quello umano, avendo l'azione divina uno spettro ben più ampio di quello della comprensione umana<sup>47</sup>. Dafinio insiste, proprio per sottolineare l'inammissibilità di tale pretesa, non solo sull'incertezza dei dati sensibili, ma addirittura sulla possibilità di errare in matematica e geometria, che dovrebbero garantire quell'evidenza ritenuta da Descartes possibile alla mente regolata dal metodo. L'inconciliabilità tra le due posizioni è espressa in modo icastico nel passo seguente:

Adunque il dire io conosco una cosa chiara e distinta dall'altre non è bastante a fare che tale ella sia, la qual cosa essa non è conchiusone necessaria senza una dimostrazione manifesta che provi che tale ella sia<sup>48</sup>.

Passando all'analisi della conoscenza di sé, Dafinio fa sue le obiezioni di Gas-

---

45 V. 277-278 (Né anche, padron...distinte positure»).

46 La soluzione di Dafinio non è diversa da quella di Hume, per cui gli enti geometrici sono il risultato di un'astrazione che prescinde da quello che avviene realmente nell'immaginazione; v. 278-279 (E però queste...e dimostrazioni geometriche»)

47 V. 280-281 («Che Iddio ciò...non è infallibile»).

48 V. 282.

sendi, per il quale è primaria la nozione di essere rispetto a quella di pensare, e non è sufficiente la dimostrazione cartesiana della separatezza dell'anima dal corpo, non avendo Descartes dimostrato che la mente non possa essere identificata con uno spirito «tenuissimo». In questo contesto è probabile che siano presenti anche echi delle obiezioni di Thomas Hobbes, che nei suoi rilievi critici aveva reclamato la priorità dell'essere sul pensare, e che aveva fatto ricorso all'azione del camminare per rigettare la deduzione cartesiana della *res cogitans* dall'azione del pensare<sup>49</sup>; e anche il rifiuto di Dafinio di accordare uno speciale statuto al pensare per concludere all'essere riecheggia motivi della critica hobbesiana, e in modo particolare il rilievo che la *res cogitans* ci fa conoscere un'operazione dell'uomo ma non la sua sostanza<sup>50</sup>.

Le conclusioni di Dafinio sono perentorie e senz'altro poco rispettose di Descartes:

Cambia da' nomi le sostanze di quelle cose ch'e' si crede d'intendere per l'idee innate e non pesca se non da' sensi, fin entro a quel poco fondo dove i sensi possono ire<sup>51</sup>.

L'onere di determinare in qualche modo l'esito della tenzone tra Descartes e Gassendi è affidato a Raffaello Magiotti, che esordisce ribadendo l'inattingibilità dell'essenza divina, che, come abbiamo visto, è uno degli argomenti forti su cui si basa l'apprezzamento da parte di Bonaccorsi della prova dell'esistenza di Dio a partire dalle idee; il rifiuto della posizione cartesiana, comunque, non è limitato a questa audace interpretazione, dal momento che le idee

49 V. 282-284 («In torno a...dicesi io sono») e 285 («Passo più avanti...adunque io sono»), Hobbes, *Obiectio* II, AT, VII, 172.

50 V. 286-287 («Quanto questo fosse...per determinarla incorporea»), cf. Hobbes, *Obiectio* II, AT, VII, 172.

51 V. 288.

innate sono ritenute inefficaci anche a dimostrare la sola esistenza<sup>52</sup>. Piuttosto che ad una mediazione tra le due posizioni, come sembra retoricamente reclamare lo stesso Magiotti, ci troviamo di fronte ad un'adesione alla posizione di Gassendi, almeno per quel che riguarda la teoria dell'origine della conoscenza dalle nozioni sensibili, «avendo noi sì fattamente impastate le parti intelligibili con le sensibili»<sup>53</sup>, il che suona come un'aperta critica alla dottrina cartesiana esposta da Bonaccorsi.

L'unica concessione a Descartes è limitata al riconoscimento della «divina bontade» nell'averci dotato della possibilità di conoscere «ma co' modi abili a noi», e cioè a partire dagli effetti. Anche la condivisione del fatto che nella causa debba trovarsi maggiore perfezione che nell'effetto deve considerarsi una critica piuttosto che un sostegno alla proposta cartesiana, dopo la precisazione che la nozione di causalità non può essere applicata alle idee, ma alla realtà esterna<sup>54</sup>.

Anche la critica alle posizioni espresse da Dafinio è del tutto surrettizia, poiché non mi sembra che le sue obiezioni escludano il fatto che la nostra capacità di ragionamento (sulla base di dati sensibili) sia un dono divino. Un dono, tuttavia, da non essere scambiato per quella capacità derivante dall'essere stato creato l'uomo a somiglianza di Dio, che Bonaccorsi invocava a sostegno della soluzione cartesiana, sia per quanto riguarda l'idea di infinito, sia per la coscienza della nostra imperfezione, elementi essenziali nella dimostrazione dell'esistenza di Dio cartesiana.

Questo dono è identificato da Magiotti nel «piccolo raggio», da tenersi

---

52 V. 289-290 («Confesso bene...come ciò segua»).

53 *Ibidem*.

54 V. 290-291 («E però io...atti d'intendere»).



ben distinto dalla chiarezza e dalla distinzione delle idee innate di Descartes<sup>55</sup>, e non si può neppure ritenere una idea innata alla stregua di Descartes, come si afferma esplicitamente dietro sollecitazione dell'Imperfetto (e cioè di Ricasoli Rucellai stesso). La risposta all'Imperfetto fornisce l'occasione di prendere anche le distanze dalla gnoseologia aristotelica, o più generalmente empirista: il rifiuto dell'innatismo e il riconoscimento dell'origine sensibile della conoscenza razionale non può configurarsi come la difesa della nozione di intelletto come *tabula rasa* alla maniera di Aristotele<sup>56</sup>; sia pure in una forma debolissima questi «lumi sparsi» sono quelli che permettono di giungere a quel «conoscere di conoscere» (una convinzione molto poco socratica in un difensore di Platone), che richiama da vicino il *cogito* cartesiano, e prova dell'immortalità dell'anima secondo molti filosofi<sup>57</sup>, sia pure sulla base del fatto che la natura corporea è d'impedimento al dispiegarsi di questo dono divino a tal punto da essere «verisimile» l'ipotesi di una sopravvivenza che assicuri il pieno dispiegamento di quel lume stesso<sup>58</sup>.

Il tentativo, sia pur flebile, di Dafinio di equiparare l'anima delle bestie a quella umana, sortisce un apprezzamento della posizione di Descartes, secondo la quale dalla conoscenza di Dio si deduce l'immortalità dell'anima, sia pure ancora una volta rigettando la gnoseologia cartesiana<sup>59</sup>. In questo contesto, anzi si distingue in modo esplicito una soluzione cristiano-platonica - la presenza nell'anima di una prescienza acquisita al momento della creazione - da quella cartesiana, proprio sulla base del rifiuto di attribuire a questa cono-

---

55 V. 291 («Quanto poi che...sorso a sorso»).

56 La stessa critica alla nozione dell'intelletto come *tabula rasa* si ritrova nel decimo dei *Dialoghi della Provvidenza*, v. TURRINI 1868, 222-224.

57 V. 292-293 (Scintilla della divinità...e però immortale»).

58 V. 293-295 (Adunque trovandosi in...che elle sanno»); in questo contesto Magiotti accenna anche al mito platonico della spelunca.

59 V. 295-296 («E però dice...la loro immortalità»).

scenza la chiarezza e la distinzione delle idee cartesiane, di contro alla lontana verisimiglianza dovuta alla presenza del corpo, che comunque risulta essere elemento essenziale e non solo un impedimento per la conoscenza stessa.

Secondo Dafinio anche la posizione di Magiotti, ispirata a Platone, risulta tutt'altro che sostenibile - e in questo il paladino di Gassendi trova una sponda nell'Imperfetto, che non nasconde le proprie perplessità sulla teoria platonica della reminiscenza -: le nozioni circa la divinità dipendono esclusivamente dall'educazione. Nel rispondere all'Imperfetto, Magiotti, rigettando la teoria platonica della discesa delle anime e della reincarnazione, ricorre alla nozione biblica del peccato originale per spiegare come Adamo sia responsabile dell'offuscamento delle nozioni che Dio aveva creato nel progenitore. Dopo il peccato originale, rimangono figure incerte sulla tela dipinta da Dio - la metafora per distinguersi dalla *tabula rasa* di Aristotele, per cui Dio risulta pittore e non falegname (legnaiolo)<sup>60</sup>. Magiotti, che non è disposto ad accettare la dipendenza della nozione di Dio dall'educazione, e all'ipotesi conseguente della possibilità di un ricorso divino a «mezzi finti», alla stregua di quello che avviene nell'educazione dei fanciulli, contrappone a questa pericolosa situazione un Descartes con le dovute correzioni (quelle che abbiamo già precedentemente rilevato)<sup>61</sup>. Si tratta, dunque, di un apprezzamento molto limitato, seguito peraltro da un rilievo, dopo l'intervento conclusivo di Bonaccorsi a favore di Descartes, molto pesante, e cioè l'inefficacia dell'ipotesi cartesiana ad un rafforzamento della fede - uno dei motivi della redazione delle *Meditazioni*. Magiotti non è d'accordo sulla netta separazione tra scienza e fede, ma è convinto che la filosofia non possa dare nessun responso definitivo

---

60 V. 298.

61 V. 300-301 («Voi vedete dunque...Renato de Cartes»).

sull'immortalità dell'anima, che, ineccepibile sulla base della fede, è razionalmente solo verisimile.

Questa parte dei *Dialoghi* dedicata all'esame della metafisica di Descartes si chiude con la proposta di Magiotti di riprendere il discorso sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio

Ma non come ha fatto Renato des Cartes, perché dov'egli si persuade di dedurla da sé medesimo, tolti via tutti gli anticipati giudizi de'sensi coll'intelletto solamente, e come si dice dalle scuole, a priori, verrò (secondo e' mi sembra) molto meglio ricavandomela, come si dice, a posteriori e per via de' verisimili maggiori che mi verranno sovvenendo<sup>62</sup>.

Se non si può escludere la conoscenza da parte di Ricasoli Rucellai della *Disquisitio metaphysica* di Pierre Gassendi<sup>63</sup>, più difficile è stabilire quella di altri scritti anticartesiani, quali, ad esempio e per nominare uno dei più diffusi, la *Censura philosophiae Cartesianae* di Pierre-Daniel Huet. Il ricorso ad un argomento di carattere teologico – la possibilità umana di avere accesso agli attributi divini – non esclude un'attenzione anche verso gli attacchi a Descartes di natura teologica. Alcuni rilievi della *Censura* si possono già ritrovare anche in altre serie di obiezioni, oltre che in quelle di Gassendi, *Disquisitio* inclusa<sup>64</sup>.

Nonostante il sostanziale rifiuto delle posizioni cartesiane non tanto dei

---

62 V. 303-304.

63 In particolare v. il rilievo di Gassendi contro la convinzione cartesiana che Dio può fare tutto quello che l'uomo concepisce chiaramente e distintamente: «Quaeso an tuum iudicium tuaque perceptio sit regula eorum quae Deus potest aut non potest; atque idcirco haberi debeat pro inconcusso principio quod usurpandum illi sit qui volet demonstrare Deum aliquod posse vel non posse?», GASSENDI 1962, 549-551; cf. 281 (Né Iddio piglia... distintamente si comprenda).

64 Come la riduzione delle idee innate a quelle avventizie e fittizie, v. HUET 1689, 93 (esemplare digit. In *Gallica*, ultima cons. ottobre 2019); il fatto che ignoriamo l'essenza divina, 120 e non ci è consentita un'idea positiva dell'infinito, 108.

due assunti principali delle *Meditazioni* - dimostrazione dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima -, quanto del metodo di procedere in quelle dimostrazioni, il pensiero di Descartes viene utilizzato per mitigare le implicazioni materialistiche di una teoria della conoscenza contro la quale era rivolta almeno una parte del dubbio cartesiano, e questo dopo che il principale critico della filosofia di Descartes, il signor Dafinio, sembrava escludere in modo perentorio qualsiasi presenza di idee innate per giustificare anche la credenza nell'esistenza di Dio, con una pericolosa riduzione delle convinzioni religiose all'educazione dei genitori. In questo, credo che l'uso delle *Meditazioni* da parte di Ricasoli Rucellai non si discosti molto dalla funzione, essenzialmente apologetica, attribuita al suo scritto da Descartes stesso, sia pure rispetto ad un programma molto diverso, e sotto alcuni aspetti addirittura opposto. Non si può, credo, non apprezzare l'abilità "scenografica" di Ricasoli Rucellai: sia la presentazione e la difesa del pensiero cartesiano, sia la sua critica sono affidate a due personaggi che militano nelle stesse file degli ammiratori della filosofia platonica. E infatti Descartes è salvato solo per la presenza del divino nell'uomo, ma non certo per quanto Descartes stesso aveva dedotto da quella presenza.

Nell'ottavo dei *Dialoghi* editi da Francesco Palermo, dedicato ad Anassimandro, troviamo riferimenti alla metafisica cartesiana, e in particolare al *cogito* e all'infinito, sempre per bocca di Giuseppe Buonaccorsi, che in questa circostanza presenta un quadro sintetico della posizione di Descartes<sup>65</sup>.

---

65 «Disse Renato de Cartes, quel filosofo moderno, per principio fondamentale della sua filosofia: *Ego cogito ergo sum*. Tutte le altre cose posson essere sogni e immaginazioni; ma il conoscer di pensare, è a ciascuno manifesto segnale dell'esistenza di sé medesimo... Ma da' fondamenti di Renato (il quale è cervello veramente sottilissimo, ma forse troppo ardito) se ne trae conchiusione, molto probabile anch'ella. Cioè a dire: data l'esistenza dell'uomo, che è l'ente, e ente finito. Adunque, se egli è ente finito, egli ha auto principio, o dal suo contrario, che è il nulla infinito, e che è distruttivo di tutti gli enti; il che

La figura di Descartes nei *Dialoghi* di Orazio Ricasoli Rucellai non è comunque limitata alla componente metafisica: nel dialogo decimo, sempre intitolato alla luce, viene brevemente presentata la teoria cartesiana della rarefazione<sup>66</sup>. Ancora un riferimento all'etere nel dialogo XI, sempre intitolato alla

---

non può essere: o egli è forza che e' ci sia un ente infinito, contrario e distruttivo del non ente infinito, che abbia dato principio all'uomo, che è l'ente finito, e a tutti gli altri enti finiti; i quali, come enti finiti, hanno avuto principio d'altronde, e non da se stessi. Adunque quando non ci fosse nella natura altro che un ente finito, fa di mestieri ch'e' ci sia l'ente infinito: che è dimostrazione dell'esistenza di Dio, e che strigne, pare a me, molto più di quella di Renato de Cartes».», PALERMO 1868, 359. Trascrivo qui (con qualche incertezza nella lettura) un brano dagli appunti preparatori, contenuto nel ms. Firenze Biblioteca Nazionale Centrale, ms. Nuovi Acquisti 1326, cassetta 1, 8, n. 3, per mostrare il notevole lavoro di rifinitura operato dall'autore: «Ego cogito ego sum. E le altre cose possono essere sogni e immaginazioni, ma la cogitazione e l'immaginare e l'aprendere è argomento certo dell'esistenza dell'huomo. Ma l'huomo è ente e ente finito, il suo contrario dunque è l non ente infinito distruttivo di tutti gli enti, ma se ci fosse il non ente infinito, in che modo sarebbe scappato di mano al non ente infinito un ente finito e di sì piccola attività di sfera com'è l'huomo. Senz'altro ciò non potrebbe essere; adunque bisogna che e' ci sia un ente in tutto contrario e che distrugga il non ente infinito. Adunque mentre ci è un ente finito è forza che ci sia l'ente infinito ch'e' grandissimo argomento dell'esistenza di Dio e mi appare che non è quello di Renato di Cartes, il quale non di meno è bellissimo anch'esso, ma non iscopre? tanto, cioè che ha le capitazioni umane a l'università ci è l'immensità e la perfezione, e tutto quello di grande che è in Dio, questa cogitazione non può nascer da noi, perché una cosa imperfetta non è atta a immaginarsi da sé cose perfette, adunque bisogna che tal cogitazione sia cogitazione d'una cosa che ci sia effettivamente perfetta, la quale debbi e habbia loco nell'intelletto nostro quale immagine di que' che non sono e non possan nascere in noi e però senza che ci fosse la perfezione e la immensità di Dio noi non saremmo abili a fingercela, perché noi non possiamo formar chimere e immagini finte se non di cose che sieno eguali e inferiori a noi».

66 PALERMO 1868, 393-397, 393: «Ma, continuando il mio ragionare sopra questa rarefazione, posta che fosse vera l'opinione di Democrito; a cui meglio si adattano i discorsi delle cose naturali, e pigliasi una certa via la quale rende anche facile l'intelligenza di molte dell'altre opinioni filosofiche; dice Renato de Cartes (quel filosofo francese, che scrive in Olanda, e che poco fa messe in luce una novella filosofia) espone, dico, con Democrito, essere la rarefazione un cambiamento di positura delle figure componenti il corpo composto»; la teoria della rarefazione di Descartes è esposta da Magiotti. A 395 un riferimento all'etere «e questa (vid. questa sostanza finissima) è quella che vogliono alcuni moderni che, entrando e penetrando per ogni luogo, salvi qualunque apparenza che ha fatto credere il vacuo»; a 397 un accostamento con Galileo: «Pone Renato gli atomi più

luce<sup>67</sup>. Un riferimento alla *Diottrica* sempre in uno dei dialoghi, il tredicesimo, dedicato ai colori<sup>68</sup>.

STEFANO CAROTI

MUSEO GALILEO. ISTITUTO E MUSEO DI STORIA DELLA SCIENZA. FIRENZE

---

fini esser tra i principi più universali; e 'l signor Galileo (cima invero di giudizio altissimo) parmi aver udito ch'egli dicesse che la luce fosse l'ultima ed estrema espansione della natura». All'inizio del *Dialogo* XI ancora un riferimento all'etere: «Nella stessa maniera che afferma Renato de Cartes, che gli atomi tutti e tutti i corpi composti facciano, dentro ad una sostanza più fine, ch'ethere s'appella», ivi, 400.

67 PALERMO 1868, 423-424.

68 PALERMO 1868, 458: relativamente a proposizioni geometriche riguardanti la riflessione dei raggi, l'Imperfetto, e cioè Ricasoli Rucellai afferma «Non è tempo ora di mostrarvele; ma si trovano in tutti i libri migliori di prospettiva. Dove, per più agio vostro, stasera le potete leggere a casa; che le ha registrate molto bene Renato de Cartes, nel principio della sua *Diottrica*, che io lessi iersera, e hollo sul tavolino aperto».

## BIBLIOGRAFIA

ALBERTI 1871 = LEON BATTISTA ALBERTI, *Il padre di famiglia*, rimesso in luce sopra un nuovo codice Palatino da FRANCESCO PALERMO, Firenze, Tipografia Cenniniana.

ALFANI 1872 = AUGUSTO ALFANI, *Della vita e degli scritti di Orazio Ricasoli Rucellai*, Firenze, Barbera.

AT = RENÉ DESCARTES, *Oeuvres*, publiées par CHARLES ADAM et PAUL TANNERY, Paris, Vrin 1996 (Ière éd. Paris, Cerf 1897-1910).

BERTONI JOVENE, DBI = DINA BERTONI JOVENE, «Ricasoli Rucellai Orazio», *Dizionario Biografico degli Italiani*, sub voce, nel sito dell'Enciclopedia Treccani: [http://www.treccani.it/enciclopedia/augusto-Alfani\\_%28Dizionario-Biografico-%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/augusto-Alfani_%28Dizionario-Biografico-%29/)

BORGHERO, BUCCOLINI 2010 = *Dal Cartesianesimo all'illuminismo radicale*, a cura di CARLO BORGHERO e CLAUDIO BUCCOLINI, Firenze, Le Lettere (Giornale critico della filosofia italiana, Quaderni 19).

BORGHERO, DEL PRETE 2011 = *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del Cartesianesimo*, a cura di CARLO BORGHERO e ANTONELLA DEL PRETE, Firenze, Le Lettere (Giornale critico della filosofia italiana, Quaderni 23).

BORGHERO, SCHINO 2018 = *Lecture di Descartes fra Seicento e Ottocento*, a cura di CARLO BORGHERO e ANNA LISA SCHINO, Firenze, Le Lettere (Giornale critico della filosofia italiana, Quaderni 36).

CAROTI 1993 = STEFANO CAROTI, *Nel segno di Galileo: erudizione, filosofia e scienza a Firenze nel secolo XVII. I «Trattati Accademici» di Vincenzo Capponi*, Firenze, Spes (Specimen, 10).

GALLUZZI 1981 = PAOLO GALLUZZI, «L'Accademia del Cimento: "gusti" del principe, filosofia e ideologia dell'esperimento», *Quaderni storici*, 48 (1981), 788-844.

GASSENDI 1962 = PIERRE GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa*, (éd.) BERNARD

ROCHOT, Paris, Vrin (Bibliothèque de textes philosophiques)

HUET 1689 = PIERRE-DANIEL HUET, *Censura philosophiae cartesianae*, Lutetiae Parisiorum.

LAZZI-TRUCI 1995 = GIOVANNA LAZZI, ISABELLA TRUCI, «Le carte di Orazio Ricasoli Rucellai acquistate dalla Biblioteca Nazionale di Firenze», *Nuncius. Annali di Storia della scienza*, X (1995), 294-305.

LINAKEK 1925 = ARTURO LINAKEK, «Commemorazione del Segretario Augusto Alfani», *Atti della Società Colombaria di Firenze*, Siena, Turbanti, 77-96.

MILANI 2014 = NAUSICAA ELENA MILANI, «Empirical Interpretation of French Cartesianism: the Académie des Sciences, the Journal des Sçavans and the Relationships with the Royal Society», *Noctua*, 1 (2014), 312-480.

MORENI 1822 = DOMENICO MORENI, *Prose e Rime d'Orazio Ricasoli Rucellai, Tommaso Venturi e di altri*, Firenze, Magheri.

PALERMO 1868 = FRANCESCO PALERMO, *I manoscritti Palatini di Firenze*, III, Firenze, M. Cellini.

PALERMO 1872 = FRANCESCO PALERMO, *Orazio Ricasoli Rucellai e i suoi Dialoghi filosofici*, Prato, Giachetti e figli e c.

RICASOLI RUCELLAI 1849 = ORAZIO RICASOLI RUCELLAI, *Della Morale dialogo filosofico inedito*, per le faustissime nozze della nobile donzella Signora Livia Ricasoli col nobile giovine Signor Pietro Leopoldo Buoninsegni, a cura di LUIGI RAZZOLINI, Firenze, Giovanni Battista Campolmi.

*Saggio* 1826 = *Saggio di lettere d'Orazio Rucellai e di testimonianze autorevoli in lode e difesa dell'Accademia della Crusca*, Firenze, Magheri.

STRAZZONI 2011 = ANDREA STRAZZONI, «La filosofia aristotelico-cartesiana di Johannes de Raey», *Giornale critico della filosofia italiana*, 91 (93), (2011), 107-132.

STRAZZONI 2019 = ANDREA STRAZZONI, *Dutch Cartesianism and the Birth of Philosophy of Science: from Regius to s'Gravesande*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter.



TORRINI 1973 = MAURIZIO TORRINI, *Antonio Monforte. Uno scienziato napoletano tra l'Accademia degli Investiganti e quella Palatina di Midinaceli*, in *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, a cura di PAOLA ZAMBELLI, Roma-Bari, Laterza, 97-145.

TORRINI 1977 = MAURIZIO TORRINI, *Tommaso Cornelio e la ricostruzione della Scienza*, Napoli, Guida.

TORRINI 1978 = MAURIZIO TORRINI, «Il Cartesio di Giannone», *Giornale critico della filosofia italiana*, LVII (LIX) (1978), 131-143.

TORRINI 1979 = MAURIZIO TORRINI, «Due galileiani a Roma: Raffaello Magiotti e Antonio Nardi», in *La scuola galileiana: prospettive di ricerca*, Atti del convegno di studio di S. Margherita Ligure (26-28 ottobre 1978), Firenze, La Nuova Italia (Pubblicazioni del Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza. Serie 1, Studi, 14), 53-88.

TORRINI 1990 = MAURIZIO TORRINI, «Descartes e dopo Descartes: il metodo, la matematica, le scienze», in *Descartes oggi: il metodo e i saggi. Atti del Convegno per il 350° anniversario del «Discours de la méthode» e degli «Essais»*, a cura di GIULIA BELGIOIOSO, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 699-709.

TORRINI 2001 (1) = MAURIZIO TORRINI, «Cartesio e l'Italia. Un tentativo di bilancio», *Giornale critico della filosofia italiana*, LXXX (LXXXII) (2001), 213-230.

TORRINI 2001 (2) = MAURIZIO TORRINI, «Descartes e il cartesianesimo nelle corrispondenze italiane al tempo della rivoluzione scientifica», *Rivista di filosofia neoscolastica*, XCIII (2001), 550-570.

TURRINI 1868 = ORAZIO RICASOLI RUCELLAI, *Della Provvidenza Dialoghi filosofici*, a cura di GIUSEPPE TURRINI, Firenze, Successori Le Monnier.

## APPENDICE

La trascrizione è dal ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, II, III, 268 che contiene quello che è definito il tomo terzo del *Timeo*, e in modo particolare da parte del *Dialogo* X e dal XI, cc. 109r-179v (indicato con N nelle note; la numerazione del ms. è riportata all'interno del testo trascritto tra //), un esemplare di dedica al marchese Cosimo da Castiglione.

La trascrizione riproduce la grafia del manoscritto; la punteggiatura e l'accentazione invece sono moderne. Ho collazionato il testo tradito da questo manoscritto con gli altri due codici che conosco: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Pal. 1085, cc. 413-440 (indicato con P nelle note) e Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashb. 1712, cc. 754-809 (indicato con A nelle note). Nessuno di questi codici è autografo; la parte qui trascritta appartiene ad una stessa tradizione testuale, come si potrebbe arguire dagli errori presenti in tutti e tre, segnalati nelle note 69 e 95. Ho preferito alcune lezioni non attestate in N, indicando gli scostamenti in nota, dove riporto anche alcune peculiarità degli altri codici; queste note non vanno, ovviamente, considerate un apparato critico.

**BUONACCORSI:** Io vo' mettervi innanzi i motivi del Cartesio, i quali per avventura avranno forza di convincervi, perché, se bene dicono di molte cose di quelle medesime che io ho accennate, tutta via le mette meglio per ordine e riduce con più sottigliezza gli argomenti in forma, co' quali e' dimostra esserci Iddio, e quindi poscia vien ricavando come la mente e il corpo sono in noi due essenze del tutto diverse e distinte tra loro, onde alla fine viene deducendo con molto belle e ben fondate ragioni l'anima essere incorporea e im//109r//mortale.

Primariamente e' presuppone come senza i sensi anticipati dalle nostre menti si possa giugnere alle intelligibili cose e all'esistenza di Dio, e sopra a ciò vien con molta ragione discorrendo come al meno egli abbia a essere di tanta di virtù e di facultà nella cagione efficiente che nell'effetto. Né l'effetto (dic'egli) può ricevere la realtà del suo essere e del suo potere se non dalla sua cagione, né la cagione dar gli potrebbe la potenza e la realtà dell'essere, dov'ella in sé non l'avesse, e perciò niuna cosa che sia puotesi fare dal nulla, né quello che è di <più><sup>69</sup> perfezione da cosa che sia meno perfetta. Ecco la pietra non si puote formare da cagion veruna la quale tutto quanto quello che si è nella pietra non si abbia in sé; nell'uomo dunque non //109v// può darsi l'immaginazione del caldo se qualche cagione non gliela abbia improntata, nella quale sia al meno tanto di verità dell'essenza del calore quanto essere in quella e' concepisce. Ora, nascendo una idea o immagine dall'altra, come sua cagione, ciò non cammina via via l'una dall'altra in infinito, ma ad una deesi

---

<sup>69</sup> I codici hanno "meno", un errore probabilmente nell'originale, spiegabile con l'anticipazione del "meno" che segue.

pervenire che sia come l'originale primario e l'esemplare, al quale obbediscano tutte l'altre, come ritratti di quello. Queste dunque nell'uomo idee sono, come sarebbe a dire certe immagini, le quali posson bene scemare di perfezione da quella onde ricavate sono, come per lo più sono sempre le copie de' loro originali peggiori, ma non già mai aver quella cosa minima in loro di più //110r// perfetto e di migliore. Se dunque qualcuna di sì fatte idee si ritrovino nella mente dell'uomo che non possan nascere da lui, convien pur confessare che nell'universo ci sia qualche altra cosa, la quale di questa idea sia cagione. Di sì fatte immagini, oltre a quella che rappresenta nell'uomo sé stesso, alcuna altra ce ne ha che rappresenta Dio, oltre le quali cose corporee e inanimate, altre che gli angeli, alcune che gli animali e di quelle che rappresentano gli uomini simili a noi. E, quanto all'idee che ne mettono innanzi o altri uomini o gli angeli o gli animali, io rimango agevolmente capace potersi comporre e da quelle immagini che l'uomo ha di sé medesimo e delle corporali cose; e le idee delle corporali cose dall'uomo me//110v//desimo possono provenire e possono ricavare dalla sostanza, dalla durazione, e dal numero e dall'altre misure che l'uomo in sé medesimo come corpo ritrova<sup>70</sup>. Ma l'idea di Dio è quella che si dee avvertire s'ella veramente immagine sia che l'uomo possa ricavar da sé stesso. Certo è (dice il Cartesio) che io ho l'idea in me di una sostanza infinita, eterna, onnipotente, indipendente, sapientissima, di somma e perfettissima intelligenza, e dalla quale e<sup>71</sup> io stesso e<sup>72</sup> tutto quanto quello che è creato, ed essendo realmente tale idea o immaginazione in me più perfetta di quello che<sup>73</sup> possa prodursi da me o da qualunque altra cosa finita, (repugnando esser maggiore la //111r// perfezione dell'effetto

---

70 Descartes, *Med.*, III, AT, vii, 40-42.

71 se A, N, P.

72 di N.; se P.

73 ch'ella N; *om.* P

che della sua cagione), ne segue che tale immaginazione sia prodotta in me da cagione infinita ed eterna<sup>74</sup>.

Ora io non so accorgermi come queste tali cose possano da niuna altra ricavarsi che in me sia, e però, secondo le prefate proposizioni che non hanno (pare a me) da ridire, conviene manifestamente conchiudere che Dio ci sia e ch'egli medesimo sia la cagione che abbia prodotto simigliante idea a me medesimo, che dalla stessa idea distinto non sono. Imperciò che quantunque, perché in sostanza sono, si ritrovi in me l'idea della sostanza, non per tanto, essendo io finito, posso immaginarmi sostanza infinita, se da una sostanza veramente infinita che effettivamente ci sia non mi fosse suggerita. E se nell'uomo //111v// si ritrovi idea la cui realtà sia tanta e di sì alte misure che non possa avere origine in lui, egli è necessario che in lui posta sia da qualche cagione distinta da lui. Ma in lui tale idea si è, cioè quella la quale gli rappresenta e per la quale egli intende che Iddio sia una infinita sostanza, eterna, indipendente, solamente<sup>75</sup> intendente, sommamente potente e della quale si è egli tutto quello ch'è creato, si è adunque essendo Iddio solo sostanza infinita e ogni altra cosa sostanza finita. Imperò tale idea non viene dall'uomo ma da Dio solamente, e però Iddio ci è. Anzi passa più avanti e si afferma non immaginarsi l'uomo l'infinito per la vera immagine sua, ma sola//112r//mente per negazione dell'essere finito. Bene è vero che, quantunque e' non sia atto a comprendere quel che e sia l'infinito, e che la sua essenza, e solamente gli sia lecito definirla per negazione, con tutto ciò e' mostra di rimaner prima capace ch'e' ci sia la sostanza infinita che la finita; e, avendo prima notizia dell'infinito che del finito, ne viene ch'egli abbia in prima quella di Dio e poi di sé medesimo.

---

74 Descartes, *Med.*, III, AT, vii, 45.

75 *om.* P.

**IMPERFETTO:** Questa è una proposizione che io l'ho un poco per dura. Vuol'egli forse dire che innanzi gli venga in mente, di tutte le cose che sono, l'estensione, la durazione, la larghezza e la profondità senza verun termine che sia, poi che e' non abbraccia co' suo' corti sensi l'ampiezza del tutto, e però giugnerli //112v// a un tratto questa cognizione come di una cosa infinita e che non abbia termine, e poi si figura sì come e' vede nelle parti minori che il mondo possa avere suo' termini e suo' limiti, e allora viene con secondi atti riflessi a riconoscere che il finito ci sia. E però conosce innanzi l'infinito che il finito<sup>76</sup>. Questo vorrà dire il Cartesio?

**DAFINIO:** Ma tale infinito che voi descrivete non è l'infinito che si attribuisce a Dio incorporeo, eterno e immortale, e però senza estensione, durazione di tempo, né capace di veruna altra misura che sia, non essendo commensurabile se non con sé stesso; ma codesto si chiama indefinito. E però dalla cognizione o idea dell'indefinito non si arriva alla cognizione del vero infinito ch'è Iddio.

**BUONACCORSI:** Egli dice così: per qual maniera potrei io intendere di dubitare, di desiderare ciò ch'e' mi manca qualco//113r//sa e ch'io non sono interamente perfetto, se qualche imagine e idea in me non fosse di un ente più perfetto, dal cui paragone i proprii difetti notare potessi?<sup>77</sup> E di mano in mano alle imperfette<sup>78</sup> cose mie accrescendo con la mente sempre gradi di perfezione, sempre mi troverei scarso e meno di quel che è una cosa perfettissima, la quale bisogna che ci sia. E però l'idea dunque di Dio è una immagine verissima di una essenza perfettissima e infinita che ci è. Né mi convince il dire che io non sia atto a comprendere l'infinito e altri innumerabili attributi

---

76 che...finito *om.* N.

77 Ivi, 45-46.

78 perfette N.

che in Dio sono, le quali altre cose né anche si possono toccare con l'immaginazione da chi è di natura finito, che non può in verun modo l'infinito comprendere. Ma non pertanto io sperimento in me che la mia cognizione passo passo si accresce, né so avve//113v//dermi quale impedimento ci sia perché, di mano in mano accrescendosi, non sia per giugnere all'infinito, né perché con la cognizione che tanto si avvanza non possa col suo sussidio restar capace di tutte le altre perfezioni divine, né come abbia da essere che la potenza accrescendosi in me per tali perfezioni riconoscere essa non basti a produrre in me la loro idea. Ma, ancor che la mia cognizione sempre più e più si faccia maggiore, intendo nulla di meno ch'ella non può mai giugnere in fatto stesso all'infinito, non dandosi mai il caso, per quanto ella grande si faccia, ch'ella non sia capace di maggiore aumento. Ma Iddio è infinitamente<sup>79</sup> infinito, cui nulla di perfezione si puote arrogare. Ecco *verbi gratia* l'idea d'un ente più perfetto di me, conviene ch'e' s'impronti //114r// in me da un ente che sia realmente di me più perfetto, ned io posso essere mai quello, anche quando un tale ente non ci fosse, ma s'io medesimo (dice il Cartesio) tutte quelle perfezioni avessi delle quali alcuna idea fosse in me, io medesimo sarei Iddio<sup>80</sup>.

Ma, non avendo io virtù né di crearmi né di potere sussistere di poi che creato io sia, niuna altra cosa essendo se non una cosa che pensa, di che io medesimo sono consapevole (sì come e' vien poi dicendo intorno alla cognizione ch'egli ha del suo essere), quindi conosco apertamente di aver dipendenza da un ente da me del tutto diverso. Egli è manifesto, dunque, (come chiaramente si è mostrato), al meno doversi trovare tanta perfezione nella cagione quanta nell'effetto si è. Laonde, essendo io una cosa che pensa e che ha

---

79 effettivamente N.

80 Ivi, 48.

in sé una //114v// certa immagine e idea di Dio, dee confessarsi anch'ella essere una cosa che pensa e avere l'idea di tutte quante quelle perfezioni che io attribuisco a Dio, cioè l'unità, la semplicità, la indivisibilità di tutte quante quelle perfezioni che in Dio sono. E una di quelle speciali perfezioni che io intendo essere in Dio. E nulla trovo nel mio essere di avere da' genitori ricevuto fuori che la disposizione all'essere, e però deesi conchiudere da questo solo che io abbia l'essere che in me sia innata una certa immagine di un ente perfettissimo, cioè di Dio, con che si dimostra con chiara evidenza che Iddio sia<sup>81</sup>.

Ora questa idea in che modo l'ho io avuta da Dio? Non l'ho ricavata da' sensi, né mi è venuta come sogliono le idee delle sensibili cose, le quali //115r// si parano d'avanti a gli organi esteriori de' sensi, né da me si può fingere, imperciò che niente posso detrarre e niente arrogare a quella; di maniera che non mi resta altro da poter dire se non ch'ella sia un' idea innata in me, com'è innata in me l'idea di me stesso<sup>82</sup>.

E perciò si viene a buona equità immaginando il Cartesio tre sorte d'idee o immagini che dir vogliamo: alcune e' le chiama idee innate, come si è a dire quelle che con l'intelletto solo si comprendono, distaccate<sup>83</sup> in tutto e per tutto da' sensi, come si è questa che Iddio ci sia, la quale noi non possiamo ricavare da altra cosa se in noi dalla natura o da che si sia stampata non fosse. Il medesimo quel che sia la verità, che cosa la mente, la cognizione e simiglianti. Del secondo //115v// genere son quelle cui e' pon nome di avvertenze<sup>84</sup>, imperò che trapassano in noi dal di fuori pe' nostri sensi, e da essi ricevuti più

---

81 Ivi, 50.

82 Ivi, 51.

83 dislavate A, P.

84 avventizie *che corregge* avvertenze A.



volte gli oggetti, rimangonvi le loro immagini, le quali, perché ci sono venute di fuori, avventizie le chiama<sup>85</sup>. Come sarebbe a dire: noi abbiamo entro di noi l'immagine delli strepiti e delle loro varie maniere anche quando da noi non si odo, ma per avergli innanzi uditi; abbiamo l'idea del sole anche quando non lo veggiamo e nel più fitto buio della notte, ma per averlo veduto di giorno; noi abbiamo l'idea del fuoco e dello scottamento ch'è ci fa, eziandio che da noi non si senta l'arsura e il dolore, ma per averlo provato. Della terza sorte, ch'è nomina idee fattizie<sup>86</sup>, son quelle che noi ci facciamo da noi, ma //116r// sì messe insieme dell'avventizie; e tali le sirene sono, che noi ci formiamo da per noi nella mente, come di una leggiadra donzella e di un pesce; ecco degli hipogrifi, de' centauri e di tutte le chimere, innestando insieme con la nostra immaginativa<sup>87</sup> due cose che sono ciascuna da per sé, e formandone una che non è. Ma le innate né di fuori ci vengono, né da noi si formano, e però convien dire che d'altronde ci vengano e da più sovrano scalpello, e che, chiunque si sia chi ce la dà, sia di più alta e più esimia perfezione e di più possente valore che l'idea non è, la quale in noi scolpita si ritrova, e che abbia tutto quello, e più, che nella detta immagine si è.

E però l'idea di Dio, che nell'uomo è innata, ha per autore uno che effettivamente ha in sé tutte quelle condizioni che nell'idea di lui sono e di maggiori perfezioni che nell'idea non sono. E per esa//116v//minare (seguita il Cartesio) in che modo io abbia ricevuta questa idea da Dio debbo considerare come <né> da' sensi l'ho avuta, né da me l'ho fatta e formata, né da essa posso nulla<sup>88</sup> levare né nulla aggiungere; e però come si vuol egli negare ch'ella

---

85 Ivi, 37-38.

86 fittizie P.

87 immagine N, P.

88 om. N, P.

sia innata e improntata in me, come è innata in me l'idea di me stesso? Ned è meraviglia che Iddio, creandoci, la ci abbia impressa come marca dell'artefice stampata nella sua opera, ma da quel solo che Iddio mi creò è credibile lui avermi per un certo modo fatto alla sua immagine e sembianza, e quella sembianza in cui si contiene la divina idea ed immagine da me comprendersi con la medesima facultà con esso la quale io medesimo comprendo me stesso, cioè a dire mentre da me medesimo rivolgo l'acume della mente, non tanto capis//117r//co d'essere una cosa imperfetta e da altro dependente e una cosa che via via indefinitamente aspira sempre più a cose maggiori<sup>89</sup> o migliori, ma altresì intendo come quello ond'io dependo avere queste tali cose maggiori e migliori non indefinitamente, o come sarebbe a dire in potenza, ma in fatto stesso e infinitamente possederle, e perciò essere Iddio<sup>90</sup>.

Per la qual cosa con l'idea che in me risiede di Dio io vengo a conoscere l'essenza di Dio, e tutta la forza dell'argomento in quello consiste di conoscere che io non possa aver l'essere di tal natura quale io sono, cioè di avere in me l'idea di Dio, se realmente anche Iddio non fosse, e quel medesimo Iddio di cui io posseggo dentro di me l'idea, cioè con tutte quelle perfezioni le quali io non veramente comprendere ma per un certo modo toccare le posso con la cogitazione, è certo //117v// senza verun difetto che sia. E però, se Dio ci è autore di me stesso, né trovandosi in lui veruna imperfezione, né anche può essere ingannevole, percioché ogni froda e inganno possiamo accorgerci anche mercé del lume naturale, che nasca da imperfezione e difetto.

Ma perché m'inganno io? Perché io non sono del tutto perfetto, avendo maggiore la volontà che io non ho lo intendimento<sup>91</sup>. E l'uomo può solamente

---

89 maggior e maggiori N, P.

90 Ivi, 51.

91 Descartes, *Med.* IV, ivi, 57-58.

riguardarsi dall'essere ingannato mentre non ammetta nulla per vero che chiaramente e distintamente non comprenda. Ora, se questa chiara e distinta comprensione qualcosa si è, ella ha per suo Autore Iddio; e perché Iddio non inganna, che sarebbe contro la sua somma bontà e perfezione, ne segue che mai l'uomo non s'inganni, qualunque volta egli qualcosa chiaramente e distintamente comprende<sup>92</sup>. E però sì come dall'esserci l'idea di Dio ne viene che Iddio sia, nel medesimo modo accade che dall'idee delle materiali cose l'essenza certa delle cose materiali si ricavi. Io conosco d'immaginarli chiaramente e distintamente la quantità, la figura, il moto e altre cose che sono di esse cose materiali. Conosco altresì essere in me l'idee di cose le quali, quantunque non mai sieno, hanno nulla di meno le sue vere eterne e immutabili nature, quale si è la idea del triangolo, di cui varie proprietà si dimostrano, del punto indivisibile, della linea di larghezza manchevole, della superficie priva di profondità, le quali cose, non avendo l'uomo mai vedute, né potendo da' sensi scorgere, convien pur dire ch'elleno dalla mente solo si comprendano e con l'intelletto e non con l'immaginazione, e perciò essere idee che non da noi si formino, né pe' sensi ci entrino, per lo che essere innate sì come l'idea di Dio. E ci ha una gran differenza dall'idee della fantasia a quelle dell'intelletto, a cui senza sensi pervengono per dono di Iddio. Imperciò da questo solo dell'uomo puote star fuori dalla propria cogitazione l'idea di qualcosa da sé, ne segue che tutte le cose che distintamente e chiaramente da esso si comprendono, se a niuna cosa si appartengono, in verità a quella idea innata appartenersi; e per questo da ciò si prova molto bene l'esistenza di Dio, perché l'idea di Dio rappresenta un ente sommamente perfetto. E tanto repugna che l'ente sommamente perfetto sia senza perfe-

---

92 Ivi, 55.

zione veruna, cioè senza esistenza, quanto repugna che il triangolo non abbia tre angoli uguali a due retti. Di più: qual ora io conosco che Iddio sia cagione che qualcosa da me si comprenda chiara e distinta, non solamente vengo a conoscere che Iddio ci sia, ma da tal cognizione mi rendo certo di altre cose, anche delle proposizioni geometriche, le quali dubiterei s'esse fossero certe (benché evidentemente prima conosciute), se io non mi fosse posto in mente come una chiara e distinta comprensione non sia fallace perché essa è da Dio, il quale ingannatore essere non puote.

Intorno poi alle cose materiali<sup>93</sup>, perché chiaramente e distintamente io le comprendo come oggetto della pura mathematica, innanzi a ogni cosa io riconobbi //119v// che possono essere perché Iddio è capace di fare tutto quello che io sono capace di apprendere, e giudico non ci essere cosa che da Dio non si possa fare solamente per questo, perché ciò repugna in me a potersi distintamente capire, che in tanto dalla facultà dell'immaginare io non arguisca la possibilità. Ora, subito che io avvertisco di dubitare e di essere una cosa non ben fornita di fare e dependente da altri, mi viene innanzi chiara ed aperta e sì ben distinta l'idea di un ente che non ha dependenza che da sé medesimo, e di tutta e intera perfezione, cioè d'Iddio; e dal solo ritrovarsi in me sì fatta idea, o che avendo questa idea io abbia l'essere manifestamente conchiudo che Iddio sia. E sembrami di //120r// aver trovata aperta una via la quale da simigliante contemplazione del vero Iddio, in cui tutti i più ricchi tesori delle scienze e della sapienza ascosi dimorano, si pervenga agevolmente alla cognizione di tutte quante le altre cose.

E perché io so che qualunque di quelle cose che io apprendo chiaramente e distintamente, tali quali io le comprendo potersi fare da Dio, è sufficiente

---

<sup>93</sup> Descartes, *Med.* V, ivi, 63.

che io possa intendere una cosa chiaramente e distintamente dall'altra per essere certo che l'una dall'altra possa esser diversa, potendosi al meno porre e farsi di separatamente da Dio. Da questa cognizione che tutte le cose si possano fare da Dio (il che dal Cartesio chiaramente e distintamente s'apprende) egli torna da capo, e considera s'egli //120v// (cioè il medesimo Cartesio) veramente è o non è, spogliandosi affatto di tutti quanti gli anticipati giudizi acquistati con l'educazione e con l'uso, e, come se in quel punto nascesse tutto, si rimette a nuovo discorso puro e non alterato da veruna passione o ricordanza che sia, per investigar bene con semplice considerazione s'egli medesimo è o non è. E facendo novellamente riflessione se in ciò e' sogna o se<sup>94</sup> può essere ingannato da Dio, e rammemorandosi essersi altre volte ingannato in cose avute per vere e per certe, le quali gli pareva chiaramente e distintamente averle comprese, dice infra sé: perché non può egli altre volte fallir la regola e che Iddio, ancorché e' ci sia, possa //121r// esser quello che tale mi abbia fatto che io erri? E se, essendoci Iddio, e' possa essere ingannatore; e se l'uomo possa esser deluso da qualche maligno spirito; e che tutte le cose ch' e' vede e quelle ch' e' si ricorda possano essere false. Nulla di meno, nell'avvertire e nel pensare, o supporre se<sup>95</sup> veramente egli è, conclude che anche quando ingannato esser potesse e che ingannato fosse, ch'egli veramente è, perciò che non potrebbe esser ingannato s'egli veramente non fosse. E avendo conchiuso innanzi che Iddio ci sia, anzi che non possa essere in verun conto ingannatore, e però ch'egli non gli avrebbe concesso l'idea di sé, se veramente esso Cartesio realmente non fosse, ferma per conclusione indubitabile su il fondamen//121v//to della sua propria cognizione e delle riflessioni della sua cogitazione ch'egli è,

---

94 s'e' N.

95 che N.

dicendo seco medesimo: io penso adunque io sono. Dalla qual cognizione e' viene deducendo appresso (come voi udirete) che l'anima sia in noi in tutto e per tutto diversa dal corpo, onde possa stare e vivere senza esso, e perciò incorruttibile sia e immortale. E questo fa il Cartesio con le infrascritte ragioni (pare a me) molto ben fondate<sup>96</sup>.

Imperciò che con questa tale cogitazione d'esser ei non comprende che in essa cosa che pensa ci abbia veruna estensione né figura né altre condizioni alla natura corporale pertinenti, ma esser precisamente una cosa che pensa, cioè inten//122r//de, che immagina, che ha senso, che vuole, che non vuole, che dubita; e però non trova la sua natura esser altro salvo che una cosa che pensa, come si è a dire mente, animo, intelletto e ragione. E tal sua natura esser meglio riconoscibile a lui che l'esser corpo, né in essa cogitazione ritrovando veruna cosa corporea, né cosa menoma che possa esser vento o spirito o di altro corpo tenuissimo, conchiude imperò lui essere incorporeo. E di poscia, conoscendo esser chiara e distinta la notizia della proposizione ch'egli ha compreso lui essere una cosa che pensa, perché alla certezza di ciò non si può giugnere<sup>97</sup> da altro se non ch'essa un comprendimento chiaro e distinto si è, ne inferisce potere stabilirsi per regola infallibile tutto quello esser vero //122v// che chiaramente e distintamente si comprende<sup>98</sup>.

Di poi, da questo medesimo ch'e' presuppone di sapere, cioè di essere e ch'egli avvertisce niuna altra cosa appartenersi alla sua natura e essenza fuori di questo solo, di essere una cosa che pensa, e ch'e' non sa di esser altro, perché tutte le cose le quali egli chiaramente e distintamente intende sa del certo tali potersi fare da Dio, imperciò che Dio è capace di fare tutto quello che

---

96 Descartes, *Med.* VI, ivi, 75 seg.

97 mss. aggiugnere.

98 Descartes, *Med.* II, ivi, 28.

l'uomo è capace<sup>99</sup> di apprendere, perciò giudica non ci esser cosa che da Dio far non si possa, solamente perché ciò repugna a potersi da alcuno distintamente capire, che almeno dalla facultà dell'immaginare non se ne arguisca la possibilità. E in fine conchiu//123r//de rettamente e senza dubbio veruno la sua essenza in ciò solamente consistere ch'è sia una cosa che pensa. E, avvegnaché egli abbia corpo a sé sì strettamente congiunto, perché da un lato egli ha una chiara e distinta idea (com'egli dice), o immaginazione, di sé stesso, in quanto egli è una cosa che pensa, non distesa con dimensioni, e dall'altro lato abbia pure distinta e chiara l'immaginazione e l'idea (com'è dice) del corpo, in quanto egli è una cosa distesa, con dimensioni e non cogitante, e però la mente essere una cosa cogitante, non distesa, el corpo una cosa distesa e non cogitante, dichiara essergli manifesto di esser realmente distinto dal corpo e di potere stare senza lui<sup>100</sup>.

E conciosiacosa che Iddio non gli abbia concesso una //123v// gran propensione a credere che le idee delle corporali cose da lor medesime si tramandino nella mente nostra, se d'altronde si tramandassero che da loro stesse e fuori di ta' presupposti, allora verrebbe a essere Iddio ingannatore; e però reputa il Cartesio avere imparato del certo che le corporali cose ci sono<sup>101</sup>.

Di poi passa più innanzi e si dice come, insegnandoli la natura (la quale, perché glie l'ha data Iddio, non può errare) lui avere il corpo, e sì ch'è sente dolore, fame e sete, resta certo eziandio di avere seco il corpo e tutte quante quelle cose che al corpo s'appartengono. E segue poscia che, se alcuna volta si accorge d'ingannarsi, non essere la natura che lui abbia insegnato l'inganno, ma per una //124r// tale consuetudine aver preso a giudicare senza consi-

---

99 di fare...capace *om. per omot.* A, P.

100 Descartes, *Med.* VI, ivi, 70-71.

101 Ivi, 78.

derazione, e potersi ogni errore ammendare badando e ponendo mente con la dovuta applicazione e distinzione a quelle tali cose che veramente della natura sono<sup>102</sup>.

Adunque, mentre egli sa di essere e si avvertisce non esserci altra cosa né bisognarci per la cognizione del suo essere fuori che l'essere una cosa che pensa, e avendo anche per certo come di cosa ben considerata da lui che il corpo gli è strettissimamente congiunto, e avendo perciò da una parte chiara e distinta l'idea di sé medesimo, ch'è sia solamente una cosa che pensa non distesa, e dall'altra parte abbia l'idea distinta del corpo, in quanto egli è una cosa distesa e non cogitante, viene ad essere indubitabile lui essere //124v// una cosa distinta e diversa dal proprio corpo e però senza di lui potere avere l'essere, da che intende di ricavare il Cartesio che l'anima, la quale ci dona il vero essere e la facultà della cogitazione e della mente, sia una cosa in tutto e per tutto dal nostro corpo diversa, e perciò, potendo stare senza il corpo, non esser credibile ch'ella col corpo si moia, anzi viva e abbia l'essere più libero e più in sua balia le proprie potenze quando il corpo si muore. Laonde ella incorporea sia e immortale.

E di poi il medesimo autore fa riflessione e altresì conclude i sensi della fame e della sete e del dolore non essere altrimenti effetti del corpo, ma sì bene certi modi confusi che nascono dall'affrattellarsi //125r// cotanto insieme l'anima col corpo, con esso la permischianza ch'eglino hanno tra loro, ch'è quello che si è detto poco anzi, tutti i sensi veramente nascere dall'anima, ma gli effetti loro varii dependere da quell'accendimento di essa nelle diverse parti e organi corporali, come dalla diversità delle cose dove il fuoco si accende se ne deriva la varietà dello splendore e dello scottamento loro, e non dal

---

102 Ivi, 80-81.



fuoco per sé, benché sia il fuoco cagione di essi effetti<sup>103</sup>. E tale si è la somma sin qui (per quanto io ho a mente) del concetto di Renato de Cartes, ingegno acutissimo, raccolto ed espresso nelle sue *Meditazioni metafisiche* del suo sottilissimo raziocinio, cioè a dire che avendo in noi l'idea di Dio cotanto maggiore e più perfetta che noi non //125v// siamo, mentre l'effetto è sempre da meno della cagione, questa idea non può derivar da noi, e però provenirci solamente da questo Iddio, ch'è vero e reale, senza il quale non possiamo da altri avere tale idea, e però Iddio ci è. Ed essere tale idea innata da lui che ci ha fatto e non avventizia né fattaci a nostro arbitrio, perché Iddio nel suo essere infinito e di perfezione intera, come noi lo ci figuriamo, non ci può mai esser passato pe' sensi o formatoci entro di noi di cose che passate ci sieno. E perciò, avendo l'idea di Dio nel modo che noi l'abbiamo, è indubitabile riprova che Iddio ci è, il quale ci dona l'idea di se stesso.

Di poi avvertisce che noi non abbiamo veruna cognizione di noi stessi se anticipata//126r//mente noi non pensiamo se veramente noi siamo o no, adunque noi conosciamo innanzi a ogni cosa di essere perché noi pensiamo, e però la prima definizione che noi possiamo<sup>104</sup> avere del nostro essere bisogna porre che noi siamo una cosa che pensa, il che non potremo negare a noi stessi; e però tale operazione da per sé c'insegna di essere e di esser mente, la quale non ha corpo né estensione, come detto si è, ed è una cosa in noi principale e da sé. D'altro canto poi, avendo noi l'idea del corpo, e che è una cosa distesa e non atta a pensare, rinviansi di essere una composizione di due cose distinte e diverse di mente e di corpo, laonde la mente che da sé può stare senza il corpo anche quando il corpo si muoia, e però la mente, essendo l'attributo più nobile e più perfetto dell'anima, l'anima //126v// essere incor-

---

103 Ivi, 88-89.

104 e però...possiamo *om.* N.

porea e immortale.

**DAFINIO:** Poi che voi ci avete addotte, Signor Buonaccorsi, per manifestamente provate le ragioni del Cartesio intorno all'essenza di Dio e poi intorno alla disgiunzione e alla diversità dell'anime de' corpi loro mortali, che però esser debbano incorporee e immortali, egli è ragionevole che io il me' che io saprò ci venga replicando quanto il Gassendo oppone loro, e pare a me le rende, quanto alla prova, di niuno valore che sia.

Primieramente afferma il Cartesio come senza i sensi anticipati si possa dalle nostre menti giugnere alle intelligibili cose e all'esistenza di Dio. E poi propone come quello ch'è nell'effetto debba essere per necessità nella cagione, e che per veruna maniera non si possa dare effetto di tal //127r// perfezione che la cagione non abbia in sé uguale o maggiore. A che si replica similgiante proposizione non essere in alcun modo così generale né sempre vera, imperciò che in tanto la causa efficiente quello che nell'effetto si è contiene in sé, in quanto essa cagione compone la sostanza di quel cotale effetto, ma non sempre la cagione di così il compone, che in lei sieno e del suo proprio essere<sup>105</sup>. *Verbi gratia* il sole come cagione di tutte quante le generazioni riscalda il seme onde nascono le cose, ma egli non dà il seme alle cose che con esso il suo caldo s'ingenerano, e perciò cotale effetto è dalla cagione, ma non è nella cagione. Oltre a ciò, e' convien ben bene ponderare se veramente in quegli effetti, come sono queste idee, quelle cose essenziali in sostanza ci sieno che sono nella cagione, onde dall'effetto si possa dedurre l'esisten//127v//za essenziale di quelle condizioni in essa cagione, e che perciò tale ella sia. Come appunto, *verbi gratia*, che noi possiamo autenticamente fermare che Dio ci sia di que' perfettissimi attributi che veramente egli è, perché noi abbiamo nell'i-

---

105 Cf. Gassendi, *Obiect. Quintae*, ivi 288.

dea di lui la conoscenza, il peso e il valore di sì fatti attributi<sup>106</sup> tali quali e' sono, e che però solamente da simile idea, quando noi non avessimo verun altro barlume di Dio, si potesse da noi ricavare con indubitabil certezza e con chiara e ben distinta comprensione esserci Dio di quella perfezione ch'egli è.

**BUONACCORSI:** A me pare ch'ella ci sia e ch'ella si accosti molto da presso nell'idea innata di Dio, la perfezione sustanziale de'suo'altissimi attributi. E dice bene il Cartesio come le idee, le qua//128r//li rappresentano la sustanza di una cosa, son qualcosa di più e più hanno di realtà che non sono quelle le quali i modi solamente rappresentano e gli accidenti, e più e più quelle che l'idea di un Dio sommo eterno, infinito e onnipotente<sup>107</sup>.

**DAFINIO:** Io dubito assai se veramente sia tale sì fatta idea di Dio, non potendo ella secondo lui<sup>108</sup> venir in noi da noi, adducendo egli per ragione come, non potendo noi, che finiti siamo, formar da per noi una idea di una sustanza infinita, che perciò, avendola, ci debba nascere da Dio medesimo, e però rimaner certi per questo motivo solo che Iddio ci sia. Certo è che il Cartesio intende (come detto avete) che l'idea si conformi alla cosa di cui si ha l'idea, e tanto più di realtà ne rappresenti quanto più la cosa si rappresenta abbia di realtà in se stessa; ora a voler sapere //128v// se l'idea vera sia e reale conviene innanzi avere piena notizia se vera e reale sia la cosa onde viene l'idea. Per la qual cosa dicamisi, per grazia, intorno all'idea di Dio, in che modo il Cartesio possa sapere quale ella sia, e s'ella gli si rappresenti vera e reale, come si è a dire del sommo infinito eterno e onnipotente come si è detto, mentre ancora e non sa quel che Dio sia, volendo da questa idea vera e reale di Dio ricavare quale egli è e comprendere se e' ci sia. Di maniera che sì fatta

---

106 che veramente...attributi *om. per omot.* P.

107 Descartes, *Med.* III, ivi, 44.

108 non potendo...lui: ciò secondo lui ella non possa N.

idea nascerà dalla concepita opinione per udite dire fino di nascita ch'è ci sia Iddio e di quelle perfezioni che a lui altamente si assegnano<sup>109</sup>.

Che poi abbia più di realtà l'idea di Dio infinito che l'idea delle cose finite, come può l'intelletto umano, che finito si è //129r//, essere capace di concepire una cosa tale infinita? E però, neanche può riguardare l'idea rappresentante una cosa infinita, imperò che chiunque dice esser qualcosa infinita, attribuisce a una cosa ch'è non cape un nome ch'è non è. Ditemi un poco, dove abbiam noi questa idea della sostanza infinita? Io per me non lo so rinvenire. Ci vien egli altro nell'animo che il nome o la voce dell'infinito per sentita dire? Il quale infinito noi non siamo poi capaci di comprendere, come si è detto, se non a pena un non so che dell'infinito, per il quale noi non abbiamo né anche misure, e però non si può né anche affermare tale idea innata in noi essere veramente infinita e da Dio medesimo provenire come sua perfetta cagione<sup>110</sup>.

Imperciò che se da Dio non fosse per grazia a nostri pri//129v//mi genitori stata rivelata, come ci è noto per lume di fede, questa idea naturalmente non sarebbe innata in noi, sì come in quegli i quali non siamo in nessun conto capaci delli eminenti attributi della divina essenza, e perciò chiamiamo per nome quel che noi non intendiamo che cosa egli è nell'essenza.

E se noi lo diciamo e ci accorghiamo che ch'è ci sia, questo non perché ne abbiamo in noi innata e dipinta l'idea di sì alta perfezione da Dio medesimo, e, come direbbero gli scolastici, a priori; ma ciò avviene a noi nel modo che parimente a molti degli antichi filosofi avvenne, perché si argomenta con gran ragione che Iddio ci sia a posteriori, come si è a dire per comparazione

---

109 Gassendi, *Obiect. Quintae*, ivi, 294-295.

110 Ivi, 295.

con esse le cose nostre. Imperciò che riguar//130r//dando le cose<sup>111</sup> più belle e più maravigliose della natura con l'occhio de' sensi, né sapendo chi se le ha fatte, e quelle altresì di più durata e di più perfezione, fino a ch'essi con l'occhio della mente scorgere le potevano, come si è la perpetuità, la potenza, la sapienza, la bontà, la beatitudine, astraendo da tutte queste cose specifiche e belle e perfette e di lunga vita e durazione gli universali loro, andarono con esso la lor mente ampliando e accrescendo queste rare condizioni, e, non veggendone i superlativi né dell'universo i confini, s'immaginarono in esse condizioni un'ampiezza inarrivabile e interminabile, e nelle cose il mondo componenti spazii indefiniti compresi da quello, e d'infinito posero lor nome, non perché l'uomo potesse l'infinito comprendere per la sua vera sostanza e misura, //130v// quale veramente ella sia, ma il dire infinito, perché, non passando più oltre a comprendere che ad un termine determinato, né rinvenendosi che cosa sia quel che e' non comprende più innanzi, perché e' non sa quel che egli è e quel che vi è, infinito l'appella. Nel medesimo modo della bellezza, della perfezione assoluta, della sapienza, dell'onnipotenza divina, non iscorgendo di poter giugnere all'eccesso loro e al loro superlativo, che sempre non conoscessero di potere andare più avanti, e tal superlativo parendo loro ragionevole ch'e' ci debba essere, vennero in un certo barlume ch'e' fosse quello ch'essi non capivano come e' si fosse e che non era dalle misure loro. E sì, ricavando tutte le massime perfezioni dalle cose nostre meno imperfette, con quella aggiunta maggiore che dar loro potevano //131r// col certo loro pensiero, e queste stendendole in infinito per l'oscuro della intelligenza loro, in ultimo le assegnarono a Dio<sup>112</sup>.

E però questa idea è un composto di altre idee, le quali sono in noi trat-

---

111 imperciò...cose *om.* A, P.

112 Ivi, 296.

te da' sensi e dalle cose finite e formata da noi e non impressa da noi anticipatamente nell'anima nostra da Dio, perché noi avessimo evidenza di quel che sia Iddio. Per lo che cadeci di mano la prima proposizione del Cartesio, che senza sensi anticipati possa la mente giugnere alle intelligibili cose e all'esistenza di Dio.

E niuno ci ha di que' che nominano l'eterno il quale comprenda poi l'estensione intera e la diuturnità della sua durazione, né chi l'onnipotenza nomina abbraccia poi tutta la molteplicità insieme delle cose infinitamente possibili, né il valore e la forza di quel che el//131v//la può, e né più né meno degli altri attributi che dannosi a Dio. Imperciò che egli ha minor proporzione e agguaglio tra Dio e l'uomo che non è tra uno elefante e uno di que' piccoli e fini bacherozzoli dello zucchero, che da gli occhi non si scorgono punto né poco. Chi dunque dall'idea dell'uno di quelli e dalle sue fattezze volesse l'idea trarre di un elefante sarebbe reputato stolto, molto più colui che ci faccia a credere dalle perfezioni umane immaginarsi l'idea delle perfezioni di Dio, perché la nostra mente è un nulla a voler prendere con la di lei capacità l'idea vera di un Dio. E perciò non è poco se noi arriviamo a conoscere se quello che noi c'immaginiamo di lui è un niente in paragone di quel che Iddio è.

**BUONACCORSI:** Ris//132r//ponderebbevi il Cartesio: non con l'immaginazione ma con l'intelletto formarsi l'idea di esso<sup>113</sup>. E di poi, intorno alla formazione di tale idea da gli attributi perfetti uditi dire, risponde come i primi uomini non l'avevano udito dire da altri, e pure l'idea era in loro. E se l'udirono per rivelazione da Dio medesimo, adunque Iddio è; e, se l'idee delle perfezioni infinite più di quello ch'elle sono concepute da noi ampliare si possono, adunque, potendosi dalla nostra mente aver l'idea di cose più ampie e

---

113 Descartes, *Med.* VI, ivi, 72.

maggiori di mano in mano di quelle che sono appresso la notizia ch'è in noi, essere via via più e più ampliandosi, quella sia l'idea vera di Dio giunti che noi siamo al sommo dell'accrescimento che da noi senza potersi ampliare più in la far si possa<sup>114</sup>.

**DAFINIO:** Ciò dun//132v//que si faccia da noi o con l'intelletto astraendo le cose, e con esso l'immaginativa, non tornando<sup>115</sup> alla pratica già mai che l'immaginativa abbia l'idee delle corporee cose e l'intelletto delle incorporee; imperciò che o sia l'una o l'altro, non mai l'intelletto per astratte che e' l'abbia dalla corporezza e dalla materia e incorporee se le figure, potrà conoscerle senza estensione o come in un punto indivisibile; mentre il punto indivisibile<sup>116</sup> né anche sa quel che e' sia, né immaginar lo si puote per conto veruno, ancor che udendo dire da' mathematici ch'e' ci è, può da un punto divisibile di grado in grado restringendolo con la mente arrivare a dire ch'e' ci possa essere, ma non mai effigiarsi nell'immaginativa l'idea di come egli è; e il me//133r//desimo della linea e sì del circolo perfetto, toccante in un sol punto indivisibile il piano orizzontale, e simili, che però tali cose se le figura sempre come se corpi fossero<sup>117</sup>.

Adunque ancor che l'intelletto conosca molte cose diversamente da quel che fa l'immaginazione sola, l'intelletto non di meno, per astrazione ch'egli abbia, non conosce già mai senza l'aiuto dell'immaginazione. E però quantunque e' la conosca e sì la determini in sé come un'idea astratta senza corpo, non se la può unqua immaginare senza gli accidenti che appartengono al corpo, né perché e' sia vero, com' egli è verissimo, la prima idea di Dio

---

114 Descartes, *Med.* III, ivi, 47.

115 tornerà A, torna N.

116 mentre...indivisibile *om. per omot.* A, N.

117 Gassendi, *Obiect. Quintae*, ivi, 267-268.

averla avuta i primi uomini da Dio medesimo rivelante, e quindi essersi propagata ne gli altri uomini che Dio ci è. La conseguenza è ve//133v//rissima la quale nasce dalla rivelazione di Dio stesso, infusa in noi e mantenuta per fede, ma non già dall'idea innata di Dio per lume naturale, imperciò che anche i gentili non conoscono Iddio per idea innata ma per grazia dello stesso Dio, e dall'opere di sua divina onnipotenza, e dalle sue fatture, e dall'ordine dell'universo, e da' movimenti de' cieli e delle stelle e del sole conobbero una cagion prima la quale con provvida e onnipotente mano la guidasse e con somma ragione, e poserle nome di Dio, benedicendo lui che tutte quante le cose creò, e quindi la venerazione e l'adorazione della sua divina maestà e della sua perfettissima essenza, e però riconobbero Iddio a posteriori, per valer//134r//mi di sì fatto termine alla Peripatetica, facendo essi tra sé riflessione come questa sì vasta mole dell'universo con tanti e sì varii ingegni e fatture e con le innumerabili operazioni ch'egli fa non potere avere avuta la sua origina dal caso. E sì per tal ragione a un arteficio sovrano, a una primaria ragione e onnipotente e infinita l'attribuirno, che fosse capace di creare, non che di comprendere in sé, un sì grande e smisurato edificio<sup>118</sup>. E però tutti questi attributi di perfezione somma in tutti i generi gli considerarono trovarsi e avere la loro esistenza in lui. Laonde non una idea innata da Dio, impressa da lui immediate nelle nostre menti ci fa conoscere Iddio.

E però non senza i sensi anticipati possono giugnere le speculazioni nostre alle cose //134v// intelligibili e all'esistenza di Dio, ma i sensi, per cui noi assaporiamo tanti meravigliosi comparativi di cose nell'universo, hanno alle menti nostre insegnato di astrarsi e fare i suo' conti ch'e' ci debba essere un Dio, e ch'e' sia non solamente tutto quello che noi ci possiamo immaginare

---

118 un sì...edificio: una sì grande e smisurata cosa N.



di lui, ma molto più infinitamente che non si può immaginar da noi senza in sostanza distintamente sapere quale e di che essenza siasi <Avvegna che><sup>119</sup> noi giunghiamo ad argomentare la di lui esistenza sia dalla cognizione che in noi sia dell'esistenza di una cosa, se ne deriva una necessaria connessione con esso la notizia dell'essenza e intima natura della cosa, e per riconoscere l'esistenza basta abbonde//135r//volmente la contemplazione dell'universo come ad alta voce chiama il suo autore, senza mendicarne la prova da una idea nascosa, che forse a pochi viene, che passa, che una volta si può avere e un'altra no.

Laonde sì come l'immagine nella cera non è altro che cera, così l'idea della mente non è altro che mente, né tale idea si può avere da uomo senza avere udito favellare di Dio e della sua infinita sostanza. Né veruna idea di Dio può dirsi vera se non quella che Iddio medesimo ha di se stesso.

**BUONACCORSI:** Ma per qual modo potrei io dubitare e conoscere ch'è mi manca qual cosa e sì desiderarla, e perciò accorgermi di non essere interamente perfetto, se in me non si ritrovasse qualche idea di un ente di me più perfetto, dal cui paragone io ravvisassi //135v// i miei proprii difetti?

**DAFINIO:** Conosci qualcosa mancare a noi non perché essa cosa sia più perfetta di noi in genere, ma in quella tal parte onde noi abbiamo essa mancanza. E perché si veggono infinite cose essere nell'universo, le quali in noi non sono, da noi si dirà l'universo essere più perfetto di noi; ma per quella maniera ch'è più perfetto il tutto della parte, che però ci mancano molte cose di quelle che non mancano al tutto. E tale può essere in noi l'idea di una cosa più perfetta di noi, onde di quel che a noi manca avvederci possiamo e parimente da molti e molti altri agguagli di cose, che in parte o in tutto noi

---

119 avvenga A, N, P.

scorghiamo essere di noi più perfezionate, ma ciò per la considerazione di quello che manca //136r// a noi, in riguardo di quello che non manca a loro. E così ci accorghiamo della nostra imperfezione<sup>120</sup> a petto a loro e perciò non è necessario che in noi l'idea del perfettissimo sia posta, ch'è Iddio, come afferma il Cartesio. Ecco dalla maggior sanità di uno io ravviserò la debolezza della mia complessione, dalla maggior bellezza, dalla maggior dottrina, la propria bruttezza, la propria ignoranza. Ma chi è colui che abbia cognizione della beltà divina e della sua infinita sapienza, di cui non si può salire più in su? E però dalla nostra imperfezione non è da noi il ravvisare in verun modo quel che il perfettissimo sia, come se dalle imperfezioni nostre non ci fosse salvo che un grado solo da salire, e che dall'esserci qualcosa più perfetta di noi ne sia lecito di presen//136v//te e in un salto pervenire alla perfezione assoluta di Dio, come se da Dio a noi non ci abbiano a essere indefiniti gradi l'uno dopo l'altro di enti più perfetti di noi e meno perfetti di Dio.

**BUONACCORSI:** Subito che io abbia in me una idea talmente perfetta che nulla se ne possa levare né aggiugner di più, convien pur dire ch'ella sia di perfezione intera e ch'ella sia innata e improntata in me, perché tal perfezione di questa idea non l'ho avuta da' sensi né da me formar si potea.

**DAFINIO:** Ch'ella possa formarsi o fingersi da' sensi replicherò poi, ma intorno al potersi aggiugnere o levare tal misura e conoscimento non è in noi, che però aggiugnere né levarne possiamo, andando in su solamente quanto possiamo an//137r//dar noi, ma desi fare riflessione se ciò si possa fare da gli angeli o da gli uomini medesimi di più dottrina e d'intelletto di noi, o sì vero da Dio medesimo, come anche s'e' può essere da noi in quell'altra vita talmente che quello che ci pare di sapere di qua sia un nulla a petto a quello

---

120 perfezione N, P.

che, andando di là, noi sapremo.

E considerisi di grado in grado quanto dalle perfezioni delle cose create si possa salire in su alla cognizione delle perfezioni d'Iddio, noi ben tosto rimarremo capaci che queste perfezioni sì grandi in Dio ci debbano essere, ma non già essere da noi e dalla corta vista della nostra immaginazione e del nostro intelletto stanziante col corpo in verun conto comprese, ancor che tutte queste nostre variamente si conoscano e possano di dì in dì scoprirsi //137v// maggiori, ma non mai per l'augmento indefinito che da per noi far ci si possa, ci può riuscire di giugnere all'infinito della intera e assoluta perfezione di Dio.

**IMPERFETTO:** Non mi pare<sup>121</sup> (s'egli è vero che Dio ci abbia creati alla sua immagine e simiglianza) essere gran maraviglia che nel crearci e' ci abbia potuto o voluto dare questa idea come impronta dell'artefice, impressa nella sua opera, e però da noi potersi agevolmente comprendere, e con la medesima facultà onde noi apprendiamo noi stessi, ne' quali sia tale immagine per virtù divina locata.

**BUONACCORSI:** Ora mentre l'uomo intende se stesso, non solamente intende di essere una cosa imperfetta e dependente da altri e che di mano in mano aspira a cose //138r// maggiori e maggiori, ma insieme intende tali cose maggiori trovarsi in quello da cui egli dipende non indefinitamente e solo in potenza, ma in fatto stesso infinitamente dimorare in lui, e però esserci Iddio.

**DAFINIO:** Il Cartesio vuole dalla idea d'Iddio, ch'e' chiama innata e presuppone d'averla in sé stesso, conoscere Dio; e argomenta come Iddio, avendoci fatti alla sua simiglianza, non è maraviglia ch'e' ci abbia improntata

121 piace N.

l'idea di sé. Questo è un presupposto ch'è ci sia Dio, dal quale noi deduchiamo lui averci improntata tale idea, come un contrassegno di sé medesimo posto dall'architetto nella sua opera; e poi da questa idea vogliamo ricavare ch'è ci sia Iddio, in che modo torna l'argomento? Che poi coteste cose che voi dite sien vere io lo credo e son tenuto a crederle, ma //138v// come vogliamo noi naturalmente e senza credere valercene per argomento? Ned io so scorgere come il Cartesio le provi.

Se l'idea di Dio è impressa in noi come nota dell'artefice nella sua opera, in che modo è ella impressa? Di qual figura è ella? Come si scorg'ella? S'ella non è diversa dall'opera o dalla cosa stessa dov'ella è, adunque noi medesimi saremo l'idea? O saremo non'altro che un modo di cogitazione, o saremo noi stessi una nota impressa? Che noi siamo fatti a simiglianza di Dio, ciò noi l'abbiamo per fede, ma per ragion naturale cui è lecito di rinvenirlo? Se Iddio non è fatto come la forma dell'uomo, in che modo può stare sì fatta simiglianza e farci nota? E chi è polvere e cenere ha tanto da presumere di essere simile a //139r// quella incorporea, eterna, immensa, perfettissima, invisibile e incomprendibile natura di cui non siamo atti a capire la significazione, quantunque ne pronunziamo i nomi?<sup>122</sup> Quando noi ci siamo giammai veduti a faccia a faccia con Dio, onde se ne possa esser fatto da noi il paragone? L'umana condizione non è generata da Dio, ned è sua prole, né partecipa della medesima sostanza e natura, né proveniente da quella; ma solamente da lui creata, da lui formata, secondo la sua divina idea, che perciò non si può dire per ragione naturale l'uomo esser più simile a Dio di quel che sia una casa con chi la fabbricò, e però la simiglianza di noi con Dio la sappiamo per fede, ma idea non ne possiamo avere impressa per lume veruno di natura né in-

---

122 Ivi, 305-306

nestatane //139v// da Dio medesimo in tutti gli uomini per quel modo che vuole il Cartesio, ancorché rivelata da lui per metterci su la vera via della fede.

Che ciò poi si deduca dall'esser l'uomo una imperfetta cosa, aspirante a cose di mano in mano maggiori e migliori, anzi stimerei ciò essere argomento di dissimiglianza, mentre è perfettissimo Dio, independentissimo e sufficientissimo a se e massimo e ottimo; per tralasciare che per ciò che l'uomo sé medesimo intenda per dependente da altro, possa di subito intendere da chi esso dependa fuori che da' propri genitori. O s'egli intenda altro, questo non è cagione bastante per aversi ragionevolmente a stimare a Dio simigliante, tanto più che dovrebbero gli altri uomini e con altre menti intendere quello che il Cartesio intende, non parendo credibile che Dio non abbia im//140r// presso loro l'idea di se stesso, com'egli ha fatto a lui<sup>123</sup>.

E perciò è molto valido argomento tale idea da Dio non essere stata impressa ad alcuno, perché tutti gli uomini uno stesso concetto per l'appunto avrebbero di Dio, il che non si scorge esser vero, o fallirebbersi da Dio medesimo, mentre egli ingannasse tanti che se lo immaginano diversamente per natura e per anticipate apprensioni de' sensi, e delle tradizioni false ch'eglino hanno avuto diverse da quello che sappiamo noi per fede ch'egli è<sup>124</sup>. E però Iddio si dee argomentare a posteriori (come dicono le scuole) e dalle maravigliose operazioni che nell'universo, le quali, passandoci pe' sensi, fannoci immaginare l'onnipotenza e la sapienza di un Dio che sia loro perfettissimo autore. Ma perché lo c'immaginiamo noi da per noi molte volte senza adoperare l'occhio della fede, //140v// sì diversamente e in tanti varii modi lo si figu-

---

123 Ivi, 307.

124 *Ibidem*.

rano tante nazioni nelle loro menzognere religioni, ancor che tutti fuori de' mentecatti<sup>125</sup> conoscano che Iddio ci sia. E se Iddio avesse impressa l'idea di se stesso ne gli uomini, l'averebbe impressa in tutti uniforme, ma tutti i filosofi, avvegna che per lo più e' si sieno immaginati ch'e' ci sia Iddio, sì come coloro che di verità rivelata lume non aveano, tutti quanti in diverse maniere e con diverse azioni e attributi immaginati se lo sono. Per la qual cosa non si può affermare che tale idea di Dio innata ci sia, ma qualunque l'ha, averla per grazia di fede o formarsela a suo modo secondo l'idee avventizie, che dette si sono, adattandoci quelle che più gli paiono tornar bene all'essere di Dio; //141r// né Iddio costante, sapiente e impermutabile<sup>126</sup> si sarie preso diletto di sì vanamente formarla in lui. Perché egli è padre di verità, non vuole ingannare chiunque si sia, se l'uomo non s'inganna da sé e per quella maniera che la stampa di un medesimo sigillo è per tutto la medesima, ancor che in diverse cere s'imprima, nello stesso modo questa nota o idea che afferma Renato de Cartes stamparsi da Dio nell'anime verrebbe ad essere di una medesima forma per l'appunto, quantunque le menti loro fossero di diversissima capacitate.

E però anche l'idea di Dio è idea avventizia e non innata da lui medesimo, come il Cartesio tiene<sup>127</sup>. Anzi, dirò più: che anche le fattizie<sup>128</sup> sono di quella sorta che Renato chiama avventizie, perché l'idea della chimera e dell'hippogrifo o di un gigante son' elleno altro che idee di //141v// immagini avventizie, composte come si è di una testa di leone, ventre di capra, coda di serpente e simili, capo di uccello e groppa di cavallo; e parimente dove am-

---

125 men tovati P.

126 imperscrutabile N, P.

127 Ivi, 279.

128 fittizie P.

pliando le grandezze delle membra di un uomo giusto si fa divenire un gigante, e sì per altre varie guise che la mente umana può comporre, l'idee o immagini avventizie, che entrate pe' sensi da per loro, la mente ne forma poi un composto a capriccio, che non è vero, ma tutte di cose che sono l'una staccata di ordinario dall'altra. E però la mente forma idee di cose venutele per di fuori, come *verbi gratia* Prassitele forma la statua di marmo, ch'egli non ha in sé, ma, per averne vedute molte, se ne compone una nella mente con diverse attitudini vedute in //142r// più statue e da esse raccolte, o vero ne' corpi vivi, ond'è le ricava. E così le altre idee o avventizie o fattizie, perché la mente ha virtù di dividere e ampliare di ristignere, di comporre ma non già di creare cose nuove. Ora nello stesso modo le idee che il Cartesio nomina innate, anch'esse vengono dall'avventizie. Imperciò che l'intendere quel che sia in genere una cosa non vuol dire (egli è verissimo) una cosa particolare, ma vorrà dire *verbi gratia* un ente universale; ma tale idea non ci può nascere nella mente s'ella non abbraccia insieme tutte quante le cose particolari astratte da lei in un concetto solo, ma questa non può essere innata, ch'ella non si stacchi dall'avventizie, imperò che in essa vien compresa l'idea dell'animale, della pietra, della //142v// pianta e di tutti quanti i generi delle cose che o veduti o sentiti si sono, o passati per tutti gli altri nostri sensi.

Né l'idea della verità ch'è chiama innata può darsi senza la cosa di cui si forma il giudizio vero, di maniera che ella viene a essere una idea non distinta dalla cosa, perciò che ci si rappresenta quale sia la cosa vera. Laonde l'idea della verità non è salvo che l'idea della cosa vera; e se l'idea della cosa è veramente avventizia e non innata, sì parimente l'idea della verità sarà avventizia e non innata. Per modo che, come le idee delle cose particolari non innate ma sì avventizie veramente son, anche le idee delle universali avventi-

zie saranno, mentre sono un composto delle particolari. Né più //143r// né meno il volere intendere quel che si sia l'idea della cogitazione, la quale io direi essere il medesimo che idea della mente e dell'anima, ma poi ne verrò favellando<sup>129</sup>.

**BUONACCORSI:** Udite intorno a ciò quello che ne rappresenta il Cartesio per distinguere queste idee, l'una sorta dall'altra. Ecco, l'idea del sole è di due maniere: l'una che il sole ci rassembra piccolo come noi lo scorghiamo, questa si è l'idea avventizia; l'altra quando noi ce lo figuriamo con la mente, quando grandissimo si com'egli è, ancor che tale da noi non si scerna, e questa è l'idea innata.

**DAFINIO:** Io mi meraviglio di lui perché anche questa è idea avventizia, perché se altri per esperienza non sapesse che le cose lontane appaiano minori delle vicine, non potrebbe formare<sup>130</sup> l'idea che il sole per essere lontano//143v//simo fosse di cotanta maggior grandezza di quel che si vede, perché se innata fosse nella mente, tanto averla potrebbe un cieco nato che qualunque altro che vede.

**BUONACCORSI:** Osservate Renato il qual soggiugne che chiunque con la mente astratta dalle cose corporee contempla questa idea innata in noi, la ravvisa perfettamente; e tanto meglio quanto più si astraie dalle sensibili cose. Adunque ella è in noi e non è avventizia, imperciò che, se l'uomo non si svagasse di soverchio nelle apparenze delle corporali cose e delle sensibili, più distinta e più chiara la rinverrebbe, tanto manca che questa idea abbia mestiere de' sensi per formarla migliore.

**DAFINIO:** E però torno a dire che un cieco averebbe questo vantaggio

---

129 Ivi, 281.

130 affermare N.



nella cognizione di Dio, e se //144r// si potesse dare un uomo senza sensi affatto, come sarebbe a dire cieco insieme e sordo e mutolo e senza niuno gusto o toccamento con le cose sensibili, potrebbesi dire per noi non perdita ma un grandissimo acquisto, mentre smarrendo l'uso e la cognizione di sì fatte cose, per belle ch'elle sieno caduche e mortali, ci avvantaggiassimo tanto nella cognizione d'Iddio, infinito ed eterno e in cui tutta quanta la perfezione assoluta superlativa e generica dell'altre perfezioni comparative sì altamente risiede.

**BUONACCORSI:** Ma in che modo si può egli conoscere dalle cose nostre e dall'ordine dell'universo salvo che l'esistenza di Dio? Ma per conoscere poi l'essenza divina non è tanta la cognizione che noi abbiamo ne' sensi delle maravigliose cose fatte da lui, e però con l'idea //144v// innata conobbe il Cartesio l'essenza di Dio, la quale non possiamo conoscere da per noi senza questa grazia speciale fatta da Dio a gli uomini dell'idea innata di lui.

**DAFINIO:** E chi è colui che sia capace di comprendere con cotesta sì fatta idea l'essenza di Dio? Ma solamente dalle maraviglie delle sue fatture visibili e sensibili prendesi un certo alto concetto degli attributi che merita Iddio, ma scarsissimi e fuori di qualunque paragone con quello che si dee credere ch'essi sieno, e sempre ciò facciamo per via de' modi nostri e della capacità nostra e de' nostri vocaboli, che non sono né punto né poco misure da ciò. E l'essenza<sup>131</sup> di Dio non la conosce se non egli medesimo da per sé solo.

Ora, perché la volontà nostra è più ampia e maggiore del nostro intelletto, ci sem//145r//bra di abbracciare con questo tutto quello a che noi ci leviamo con la volontà. E perciò queste idee innate (credetelo a me) non sono in noi in verun modo che sia, ma sì bene una facultà innata di bramare di cono-

---

131 esistenza P.

scere le cose; e però l'idee tutti le abbiamo, ma in quanto noi veggiamo o ci sieno descritte le cose. E se noi in questo mondo altro che un individuo solo veduto non avessimo, tutte quante le cose di cui ci fosse presupposta l'esistenza, ce le immagineremmo e confermeremmo l'idea secondo quello individuo; e se ne vedessimo due, due idee formeremmo, o una composta di amendue, e in somma qualunque dell'idee che da noi si concepiscono degli universali, sempre dalle singolari si astraggono; e quante più cose singolari, col crescere de gli anni, noi impariamo a conoscere meglio, ci riesce e più perfettamente di forma //145v//re le idee universali. E nel formarsi nell'idea gli attributi sommi e le perfezioni infinite di Dio non prova l'esistenza essenziale di Dio, ma prova l'esistenza di Dio nella idea propria.

**BUONACCORSI:** Ditemi per vostra fede, le cose materiali le quali sono oggetto di pura mathematica possono essere?

**DAFINIO:** Le cose materiali sono oggetto di mathematica mista, perché oggetto di pura mathematica sono il punto, la linea, la superficie e cose fatte di esse, le quali indivisibili sono, né possono in fatto stesso sussistere, né sono materiali.

**BUONACCORSI:** Ditemi un poco, l'immaginazione non l'abbiamo noi per cosa diversa dall'intelligenza?

**DAFINIO:** Con la prima riguardansi le cose più confusamente e più distintamente con la seconda, ma in sostanza essere una facultà //146r// medesima, le cui funzioni sono poi differenti secondo il più o il meno.

**BUONACCORSI:** La mente con la immaginazione rivolgesi al corpo, con l'intelletto a se stessa e all'idea ch'ella ha in sé.

**DAFINIO:** Non so conoscere come la mente possa a se stessa rivolgersi

e nell'idee che voi dite, ch'ella non si rivolga a qualcosa di corporeo e rappresentato da idea di corporali cose<sup>132</sup>. Imperciò che i triangoli e le altre figure e sì tutte le idee loro corporee ce le figuriamo, ancor che paia che la mente le stacchi da' corpi, perché non può la mente riguardare ad esse con l'intelletto ch'ella non le miri insieme con la immaginazione come corporali e alla loro simiglianza. Anzi, anche le idee medesime delle cose da noi credute immateriali come di Dio, de gli angeli e dell'anime e sì della mente non ci vengono se //146v// non come corporee, pigliando con esso l'intendimento nostro la forma loro per avventura finissime, tenuissime, lucidissime come sarebbe di aere e di fuoco o di splendore o d'ethere o di luce; insomma dipinghiamo pure in noi<sup>133</sup> più sottili, più belle e più perfette cose che sieno, ma sempre corporee, quantunque noi ci avveggiamo e crediamo che corporali non sieno.

**BUONACCORSI:** Si può conoscere con l'immaginazione un triangolo che rappresenta ad essa la figura di triangolo, ma non la figura di mille angoli può abbracciarsi dalla immaginativa, che si può fare con l'intelletto.

**DAFINIO:** Né anche, padron mio, ciò si può fare con l'intelletto senza immaginazione, e però l'intelletto capisce il nome e la voce di mille angoli, //147r// e fa' suo' conti, che moltiplicandoli ad uno ad uno si può andare fino a cento e a mille, ma non già<sup>134</sup> scorgere con l'intelletto una idea e forma tutta insieme che figura ella faccia di angoli mille, come anche quando ella fosse visibile l'occhio medesimo sì fattamente raffigurare in una occhiata non la potrebbe<sup>135</sup>. E però né l'occhio, né la immaginazione, né l'intelletto può figurarsela mai com'ella stia, imperciò che non si può riconoscere il tutto di

---

132 Ivi, 321.

133 le N, P.

134 mai A, P.

135 Ivi, 330.

una cosa chiaramente se non si pigliano tutte insieme le sue parti nelle loro ben distinte positure.

E però Signor Buonaccorsi a conoscere Iddio com'egli è vuolci acutezza più che da aquila; e questa non basta per fissare gli occhi nel sole divino e figurarlo nella sua propria essenza incorporea; e il medesimo de gli angeli //147v//, della mente e dell'anime, chi ne sa render conto com'elle sieno? Ad ognuno s'annebbia e si abbaglia, anzi acciecase la vista se tali cose ei non si figura sotto<sup>136</sup> specie corporee, e quindi, salendo poscia a confessare ch'elle incorporali sieno, ancor che e' non intenda come tali veramente elle possano essere, avvegna che l'uom dica che di natura eterna, infinita, onnipotente, sapientissima e incorporea sia Dio, e il medesimo secondo i gradi loro di tutte le cose incorporee, come si è, *verbi gratia* torniamo qui a dire, delle idee che voi chiamate innate, del punto indivisibile, delle linee e simili, che voi detto avete essere in noi impresse dalla mano divina e non essere avventizie e passate prima pe' sensi. Perché datemi licenza che io vi ripeta esser certo //148r// che noi innanzi scorghiamo i punti divisibili e le linee che hanno larghezza, ma strettissima al maggior segno tal che il senso non vi si aggiunga; ora, potendo noi le cose scemare e accrescere con l'immaginazione, possiamo con essa tanto andare scemando che noi pervenghiamo a dire trovarsene una che non abbia punto di larghezza, e così del<sup>137</sup> punto mathematico, indivisibile e di altri principali elementi geometrici; ma non mai aver l'idea di come e' sieno, perché tal divisione non ci abbia a entrare. E però queste tali cose potettero sovvenire a que' primi inventori della geometria, ma non mai per via d'idee innate nell'intelletto, che questa indivisibilità mostrassero loro nella sua ultima sottigliezza, ma per via delle linee ve//148v//dute da loro,

---

136 sono N, P.

137 Punto di...così del *om. per omot.* P.

che abbiano qualche benché minima larghezza visibile a' sensi per essi passate nell'immaginazione; e con essa poi e con la mente restrignendole al segno sopraddetto, ma non già che la mente, quantunque se le presupponga, le scorga così. Laonde non idee innate sono nell'intelletto, ma sì avventizie, state prima ne' sensi poi nella immaginazione e da ultimo portate contemplando nell'intelletto com'egli le intende ch'elle possono e debbano essere, ma non già com'e' conosca ch'elle sieno e ad esse stanno poi appoggiate tutte quante le proposizioni e dimostrazioni geometriche.

E però è vanità il dire che noi abbiamo idee innate nell'intelletto solamente, senza il sussidio dell'immaginazione, né anche di Dio medesimo, se prima dalle maraviglie passate pe' sensi di questo mondo non argomentassimo esserci uno che l'abbia fatte di somma perfezione. E però di quelli attributi che noi così a mente gli diamo, senza saper di loro altro che il nome di più sono ricavati dall'ultima perfezione delle cose che noi intendiamo, trapassando poi a far loro aggiunte e maggior di quelle che noi non intendiamo per via di negazioni di quelle che da noi s'intendono, cioè dire: poi che noi siamo giunti a dire il più che alla nostra mente si rappresenta, conoscendo che ciò è un niente a petto a quello che sì alte cose in verità sono, noi da noi stessi consideriamo che quello che noi proferiamo di più che da noi si può proferire è un nulla //149v// in paragone di quello ch'è quel che per non intendere non possiamo in verun conto tanto proferire. Per lo che e' non è possibile che in noi veruna idea si trovi se non di cose sensibili o dalle sensibili tratte fuori, perché l'infinito medesimo, ch'è quello che si assegna a Dio, non è altrimenti quello che dice il Cartesio intendersi da noi prima del finito, il quale si considera da noi d'infinita estensione e d'infinita durata, ma sì d'infinita perfezione in qualunque genere si è quello il quale non sappiamo

che la cosa e' sia, perché esso anzi esclude ogni durata di tempo, stando congiunto con l'eternità, toglie qualunque estensione che supporrebbe corporalità, ma solamente si riduce a una cosa la quale non ha nulla di quelle //150r// cose che sieno intese da noi. E però dell'infinito vero e reale ch'è attributo divino non se ne cape da noi salvo che il nome, tanto manca che l'idea innata di esso in noi si ritrovi o ch'e' s'intenda meglio e prima del finito come vuole Renato, perché quello ch'egli dice non è veramente infinito, ma indefinito, come si è replicato più volte, la cui estensione e durata, noi che finiti siamo, non abbiamo poi misure che l'arrivino, benché tanto o quanto, ma sempre con determinati confini ce ne immaginiamo l'ampiezza.

**BUONACCORSI:** Se Iddio può fare tutte quante quelle cose che chiaramente e distintamente noi diciamo ch'egli può fare, secondo gli attributi e virtù che detto abbiamo, io non so perché ei non abbia potuto dipignerci queste idee //150v// nell'anima per riconoscere lui e le altre divine cose chiaramente e distintamente nel modo che noi diciamo. E se egli è lecito a qualunque pittore di ritrarre vari oggetti secondo il valore del suo pennello e poi lasciarli coloriti anche fuori della presenza de' loro originali, perché l'onnipotente mano divina non ha da potere ritrarre infinite immagini e di se medesimo e di altre cose soprannaturali, che sono di tanta importanza per noi, e lasciarle impresse nell'anime nostre? E tali sono le idee innate che dice il Cartesio. E potendole fare, ed essendo di cotanto utile, e scorgendo in noi stessi di averle chiaramente e distintamente in noi, non so perché e' non si abbia da credere che ei ce le abbia impres//151r//se.

**DAFINIO:** Che Iddio ciò possa fare non si revoca in dubbio, e non solamente quelle che s'intendono da noi, ma di quelle eziandio che da noi non s'intendono. L'importanza sta s'egli l'abbia voluto fare e se veramente l'abbia

fatto. E che sia utile anche questo l'ho per molto, secondo l'intenzione divina che ne ha voluto dare il merito della fede anche nella conoscenza di lui medesimo, lasciando a noi l'esaminar ciò su' fondamenti della sua così espressa provvidenza e non imprimerne la sua cognizione nella mente cotanta chiara, sì come voi vi persuadete co' sentimenti di Renato.

Né Iddio piglia la regola della sua potenza dal nostro intendere, e però non è certo che quello che distintamente secondo il nostro parere e chiara//151v//ramente si comprende da noi abbia necessariamente a essere sì come neanche e' sia vero che quello il quale ci pare sì chiaramente e distintamente comprendere che da noi in verità chiaramente e distintamente si comprenda nel modo che il Cartesio si presuppone avvenirgli nella immaginazione di essere lui una cosa che pensa, la quale e' giudica perciò essere una proposizione vera e infallibile; a tale esempio reputa anche le altre che gli pare distintamente e chiaramente comprendere esser tali, imperciò che in sostanza, quantunque nella caligine delle cose nella quale noi dimoriamo questa sia la regola meno fallace, nulla di meno el/152r//la non è infallibile.

Conciosia cosa che i maggiori ingegni e di più acume e imperò vie più de gli altri atti a comprendere il vero, dissero la verità certa e indubitabile delle cose o starsi in Dio solo o in un profondissimo pozzo nascosa. Pongasi mente a' sensi medesimi e ne' sapori quanto i gusti difforni siano, e quanto in uno individuo medesimo si varino sovente da una volta all'altra o per infirmitade o per differenza di temperie che succeda ne' corpi loro; né più né meno avviene delle cose attenenti alla mente. E qual maggior riprova se ne vuol egli di quella proposizione, che due linee di mano in mano che più si avvicinano, infinitamente producendole dover concorrere in un punto? Si può egli trovare cosa più chiara da comprendersi di questa? Eppure hannoci delle

proposizioni //152v// geometriche che il contrario dimostrano. Per lo che niuna cosa, per quanto ci paia chiara e certa a comprendersi, puotesi avere indubitabilmente per vera.

E se nelle mathematiche si erra, che si ha egli a presupporre delle altre più fallibili cose? Da questo nasce sì gran varietà delle opinioni de gli uomini e tante questioni, di modo che a ciascuno di loro rassembando chiara, vera e distinta la sua, e pure qualcheduno di loro s'inganna, di modo che il Cartesio fa in ciò differentemente da gli uomini scettici, i quali si spogliano degli anticipati giudizi e di tutte le affermative, dubitando di qualunque cosa che sia, ma egli (dice il Gassendo) spogliasi de' pregiudicii antichi e subito in quello scambio si riveste //153r// de' nuovi.

E però Signor Buonaccorsi, se noi non siamo atti a comprendere l'infinito, io non trovo la via a capire come noi possiamo chiaramente e distintamente comprendere l'idea dell'infinito. Perché l'ente infinito non solo è semplicemente maggiore, ma infinitamente maggiore dell'idea del Cartesio ond'è concepisce l'esser di Dio, e imperò in che modo ha ella da essere chiara e distinta? Adunque il dire io conosco una cosa chiara e distinta dall'altre non è bastante a fare che tale ella sia, la qual cosa essa non è conclusione necessaria senza una dimostrazione manifesta che provi che tale ella sia.

Laonde risponde mirabilmente il Gassendo a Renato, il quale tiene sopra sì fatti fondamenti per evidentissime le sue proposizioni //153v// come saranno le cose evidenti a lui, se quelle che gli paiano evidentissime sono sì oscure? E perciò il credere che senza i sensi anticipati si possa giugnere alle cose intelligibili o all'esistenza di Dio e della separabilità della mente dal corpo nella intima natura di amendue, io lo ho per impossibile. Né le idee innate da per sé le ho per vere, né che ciò ch'elle hanno in loro sia un chiaramente e



distintamente comprendere il loro originale, che tale abbia a essere quale il Cartesio sottilmente si dipigne, scambiando egli i nomi dalle cose e pigliandosegli per vere sustanze infallibili, perché esso le pensa e, perché esso le pensa, giudica ch' elle abbiano a essere così.

Laonde io stimo dover //154r// si fare come gli altri filosofi di maggior grido, i quali si servono delle cose sensibili per giugnere alle intelligibili, ed è loro sufficiente di accorgersi a posteriori che Iddio e la mente separabile ci sia, ma non professano già di capire quel che ella sia.

Per la qual cosa, avvegna che molte e molte altre repliche e risposte ci fossero da dedurre e per l'una e per l'altra parte, rassembriamo tutto il fondamento per ribattere il concetto acutissimo del Cartesio nelle repliche riportatevi da me del Gassendo evidentemente consistere, e però passiamo all'altro punto della cognizione, che professa Renato avere di se stesso. Imperciò che egli afferma che apprendendo chiaramente e distintamente che tutte quelle cose che per tali egli comprende si //154v// possano fare da Dio, ciò essergli bastevole per potere intendere una cosa chiara e distinta dall'altra, e su questo fondamento egli appoggia la cognizione di se stesso, perché, pensando e ripensando se essendoci Iddio (come ei sembra di aver conchiuso) e' possa essere da lui ingannato, determina prima se Dio potere ingannare, ned egli potere essere ingannato s'egli non fosse, e, volendo trovare la definizione di ciò che sia, non ritrova di sé innanzi a ogni cosa verun'altra cognizione, se non di essere qualcosa, e di questa cosa ch'egli è non sapere dire altro se non di essere una cosa che pensa. E però discorre tra sé: io penso adunque io sono.

In torno a che fa sua avvertenza il Gassen //155r// do<sup>138</sup>: così come "io penso" venga dopo "io sono", cioè dopo l'aver conosciuto di essere, imperciò

---

138 Ivi, 259.

che non si può determinare da chi che sia di pensare se prima non sa d'essere. E però dire si dee dire più tosto "io sono e però penso". Ed ecco l'anticipato giudizio di essere, senza addarsene del quale pretende il Cartesio di essere spogliato, e, su questo non<sup>139</sup> osservato presupposto di essere, ci attacca "io penso" e poi ci tira per conseguenza "adunque io sono", che doveva essere l'antecedente proposizione, perché egli è il medesimo che dire "io sono una cosa che pensa" senza dedurre l'essere separatamente dal dire "io penso", perché dicendo "io penso", dicesi "io sono".

Né, quanto a me, so capire perché da quello che io conosco di essere perché io penso, tutte le altre cose che certamente si conoscono si abbiano per necessaria connessione a dedurre, imperciò che io non so vedere ch'è sia necessario che l'uomo pensi di essere e sia certo di essere per//155v//ché e' sappia del certo che e' sia giorno quando riluce il sole, che altri si scaldi appressandosi al fuoco e simili. Né la cognizione dell'esistenza di una cosa ha da avere per necessità connessione con esso la cognizione dell'essenza e dell'intima natura della cosa, conciosia cosa che per tal maniera di tutte le cose che sono manifeste a'sensi e per qualunque modo ch'è si conosca da noi ch'elle sono, arriverrebbe subito a intendere la loro essenza e natura. E però dal conoscere che io sono non posso necessariamente ricavare di potere conoscere quel che io sono e quale sia la mia natura.

Oltre a ciò tutto quello che si conosce essere conoscesi ch'egli è per qualche azione o qualità sua propria. Né questa azione o qualità può dirsi essere tutta la sua natura, mentre non si ammetta //156r// che tutto quello che di qualunque cosa si conosce onde ci prova che sia, per quanto poco ch'è sia,

---

139 novo N, P.

esso sia tutto lor natura. E però se<sup>140</sup> dal cogitare io conosco di essere una cosa cogitante, mentre io di me non provo altro, che tanto potrò essere anco un cerchio, che non contradice all'essere cogitante come contradirebbe all'esser cerchio il pensare di essere, *verbi gratia*, un quadrato.

Quanto poi che dica il Cartesio che per essere egli una cosa cogitante, cioè a dire, mente, animo, intelletto e ragione, non ritrovare in sé niuna cosa corporea né cosa inanime che tale esser possa come vento, spirito o altro corpo quale e' si sia tenuissimo, e però essere indubitabilmente incorporeo, io non rimango capace di chi l'assicuri di non esser quella tal cosa cogitante uno spirito tenuissimo o aura finissima, che per lo calore del cuore da sangue purissimo sparso //156v// per tutte le parti dia la vita, risvegli o formi tutti i sensi, tra quali del cerebro sia il pensare come de gli orecchi, de gli occhi e de gli altri sentimenti sia l'udire, il vedere, l'odorare e il gustare chi ne l'assicura?<sup>141</sup>

E però fin tanto che questa cosa non si manifesta essere il contrario, non si può affermare del certo (naturalmente favellando) che l'anima, cioè la mente cogitante, incorporea sia, imperciò che, quantunque ciò sia vero per fede, e anche sia molto verisimile, tal proposizione che il Cartesio ne vuole spacciare per dimostrazione, ella insomma non è altro che una sua propria supposizione, la quale ha bisogno di prova<sup>142</sup>.

Passo più avanti e considero questo "io penso adunque io sono", perché la cogitazione abbia a essere una necessaria conseguenza dall'essere più di quello //157r// che sia "io cammino adunque io sono"<sup>143</sup>, "io mangio adun-

---

140 non si ammetta...però se *om.* P.

141 Ivi, 264-265.

142 Ivi, 262-263, 266.

143 Cf. Hobbes, *Obiect. Tertiae*, ivi, 172.

que io sono”<sup>144</sup> e altre simiglianti azioni, di tante e tante sorte che sono bastanti a costituire che un uomo sia, senza questa sola: io penso, adunque io sono.

**BUONACCORSI:** L’uomo non può argomentare il suo essere dal mangiare e dal camminare, se non sieno precedute tali azioni dalla cogitazione di ciò fare. E però il primo principio di saper di essere nasce dal pensare, ancor che queste altre secondariamente ne diano la conferma, né veruna azione che sia conoscesi per azione se la cogitazione non ravvisa di farla.

**DAFINIO:** Quando questo fosse, che io non credo, la cogitazione essere l’unico argomento dell’essere, da molti altri si può anche trarre tal conseguenza, perché il conoscere di essere e la cogitazione dedotta da quell’azione, e però l’azione medesima basta per conoscer di essere, cioè per pen//157v//sare di essere, e però non conclude poi punto che il conoscere di essere<sup>145</sup> cosa cogitante e non essere altro, si abbia a dedurre di essere cosa incorporea, perché ciò è uno affermare magistralmente e non raziocinando concludere, non essendo sempre vero che quel che noi non arriviamo a conoscere egli non sia, imperciò che e’ può essere ch’egli sia o spirito tenue (come si è detto), o fuoco o vento con esso loro mescolato, che non si vegga e non si conosca da noi, perché non vale la conclusione del Cartesio di essere del sicuro cosa cogitante, perché non sa di essere altro. Anzi più ingenua risposta sarebbe stata il dire: io non so se veramente i’ mi sia un composto di membra, che corpo umano si nomina, o veramente aere sottile infuso nelle membra, o fuoco, o vapore, o alito. E per dire //158r// io non so se io sono alcuna delle sopradette cose, non si viene a concludere di essere solo una cosa cogitante,

---

144 io mangio...sono *om.* A, P.

145 cioè per pensare...essere *om. per omot.* A.

ma sì bene di non sapere di essere altro che una cosa cogitante. E a dire di essere una cosa cogitante viensi a nominare l'operazione, ma quello che si vorrebbe sapere è la sostanza operante, s'ella corporea sia o incorporea, perché il non sapere ch'ella sia corporea non basta per determinarla incorporea<sup>146</sup>. Né è tanto che basti la riflessione ch'e' fa di essere una cosa cogitante, e però avere in ciò una chiara e distinta idea di se medesimo, perché non la conosce distesa e ch'ella per la medesima ragione debba essere una cosa diversa e distinta dal corpo, col quale ell'è congiunta, ravvisando il corpo essere una cosa distesa e non cogitante, onde e' si abbia a fermare poi infallibil proposizione questa //158v// cosa cogitante essere incorporea e in fatto stesso potere stare senza il corpo, che vuol dire essere immortale, o al meno ch'ella non si moia morendo il corpo. Il che ben sì è di fede, ma non filosoficamente provato, perché io non so questa cogitazione se si faccia dal corpo o da una cosa diversa dal corpo o dal moto de gli organi. Conviene dunque prima provare questo e poi favellare del rimanente, perché l'affermare una cosa estensa e non cogitante e una cosa cogitante non estensa, questo non è altro se non conformarsi al Cartesio, il quale esamina la cogitazione non pensata l'estensione, e l'estensione non pensata la cogitazione. E in quanto alla divisione che ne fa in sé il detto Cartesio, a lui torna bene e al suo pensiero, ma e' conviene vedere s'ella è poi così con prove ma//159r//nifeste. E perciò non si conchiude che non possa darsi una cosa estensa cogitante, sì come una cogitante estensa, onde si possa affermare per questo ch'elle sieno due cose diverse tra loro. Ned essere definizione intera della mente ch'ella sia una cosa cogitante, mentre ella ha molti e molti attributi oltre a questo, sì come non è definizione del sole il dir solamente di

---

146 *Ibidem*.

lui ch'egli sia una cosa riscaldante, né il dire la mente è una cosa non estensa, perché noi non discerniamo ch'ella sia tale e tanto per determinare ch'estensa ella non sia, sì come del non essere cogitante il corpo. Imperò che non tutto quello che da noi non si vede e di tutto ciò che da noi non si conosce, perché da noi non si conosce che sia tale, imperò tale non è<sup>147</sup>. Di maniera che non cammina l'argomento e la conclusione che la mente e il corpo sieno due cose dis//159v//tinte, mentre non restano provate le antecedenti. Così dunque, ancor che i sentimenti del Cartesio siano acutissimi sentimenti di metafisica, da quello altissimo ingegno sottilmente prodotti, tutta via mi pare che per volere rinvenire troppo la verità, che non è da nostri occhi, e' faccia un sì gran salto che e' la trapassi, e per così dire l'accavalchi, e che quanto più e' l'assottiglia meno l'intenda. Ecco sembragli spogliarsi de' pregiudizi antichi per ritrovare questo vero, e in tanto rivestese di nuovi, come s'è detto, e forse più difficili a capirsi e provarsi<sup>148</sup>, perché, togliendosi la riprova de' sensi che noi abbiamo in pratica tutto dì, si vuole appoggiare alla mente, la quale noi non capiamo, disparte da' sensi. Cambia<sup>149</sup> da' nomi la sos//160r//stanza di quelle cose ch'e' si crede d'intendere per l'idee innate, e non le pesca se non da' sensi, fin'entro a quel poco fondo dove i sensi posson ire. E se vi ritrova l'esistenza, gli pare di avere raffigurata e conosciuta l'essenza, quantunque ciò non sia, e a questi fondamenti male intesi e non punto bene distinti attacca la ragione, che gli par nota dalla differenza dell'incorporee cose dalle corporee, delle immortali dalle mortali. E se gli pare di aver guadagnata notizia certa e distinta, come impressa in noi da Dio, di Dio medesimo e dell'immortalità dell'anime, cose le quali, avvegna che

---

147 Perché da noi...tale non è *om A.*, lasciato spazio bianco

148 Gassendi, *Obiect. Quintae*, ivi, 258.

149 cambi P, *corr. ex* cambia N.

indubitabili per fede, incognite sono ed occulte a noi per veruna ragione naturale.

Ora Signor Magiotti voi siete stato un gran pezzo cheto, e però tocca a Voi di favellare //160v// e che io mi riposi.

**MAGIOTTI:** E' si conviene che tutti ripigliam lena e riposo, voi coll'astenervi dal dire, noi dall'udire a ciò che le menti nostre si notino un poco di tanti argomenti, tra' quali di tanti sofismi eziandio; e però dopo lo spazio di due o tre misereri favellerò anch'io.

//161r// *Timeo, Dialogo XI, Segue l'immortalità dell'anima*

**MAGIOTTI:** Che le cose portate dall'intelletto agutissimo di Renato de Cartes provino veramente quel che e' pretende io non ne lo posso concedere, ma né anco debbo ammettere così duramente le negative del Signor Dafinio nostro. Imperò che, se noi anderemo attentamente ripetendo i pensieri del Cartesio e le risposte del Gassendo, io crederei col ritagliare qualcosa di qua e di là, //161v// poter venire a un terzo ripiego di verisimiglianze, o da medesimi o da altri principii dependenti, di quelle cose che dette si sono e della esistenza di Dio e della distinzione dell'anime da corpi. Ma intorno all'essenza di Dio credo bene potersi dire quel che veramente e' non è, ma quel che egli è non credo che l'occhio mortale ci pervenga, né anche con alcuna verisimilitudine. Confesso bene che il volere riconoscere del tutto dall'idee, ch'e' chiama innate, e che esse ci sieno non che dell'essenza, dico solamente dell'esistenza divina, l'ho per intraprendimento troppo ardito e da non se ne uscire con onore chi volesse, seguitando Renato col proprio intelletto, giugnere a sì so-

vrane cose senza gli anticipati giudicii dell'immaginazione, perché io per me non so //162r// ritrovare modo da figurarmi come ciò segua. Imperciò che, avendo noi sì fattamente impastate le parti intelligibili con le sensibili, la maniera di distinguere totalmente le loro operazioni l'una senza l'altra, cioè a dire quelle dell'intelletto senza quelle del senso, io non mi rincuro di rinvenircila<sup>150</sup>.

Non niego già che la divina bontade non dia a ciascuno lume di riconoscere il vero del suo essere, ma co' modi abili a noi; e perciò vuole che noi ravvisiamo da gli effetti le loro cagioni e non dalle cagioni gli effetti. Per la qual cosa ne provide del discorso ragionevole, col quale, esaminando gli oggetti sensibili e le alte maestranze della natura universale e l'ordine e le regole impermutabili e l'armonia sì concordevole del tutto, noi venissimo a pigliare lingua del loro sapientissimo au//162v//tore e un certo barlume della divinità, sopra la quale e' potesse poi meglio adattare e far rilucere i lumi della fede.

E però io sono con Renato, che la cagione sia sempre più perfetta e di più virtù che l'effetto non è, ma l'effetto poi di sì alta cagione non so avvedermi com'e' si ravvisi in una idea astratta innata in noi, ma sì bene nell'opere divine sparse per la natura, e che ci si rappresentano a' sensi, da' quali, pigliandole poi l'intelletto e la mente, e sì astraendole, ne forma allora un'idea più perfetta che non è quella prima<sup>151</sup> dell'immaginativa, dando attributi più alti a sì grande architetto di quello ci sappiamo immaginare da per noi, e te gli alziamo al nostro ultimo possibile, avvenga che noi mai a quella sovranità incomprendibile ch'essi sono, che //163r// però si riducono o a negazioni o

---

150 rinvenirla A, P.

151 om. N.



vero a nomi di cose superiori a quello che noi siamo atti d'intendere.

Laonde non si può negare che il Signor Dafinio non dica il vero circa l'esistenza di queste idee innate, nella guisa che se le figura il Cartesio, ma non è anche fuori del convenevole il credere che Iddio col lume della ragione ci renda agevole il ricavare dalle cose sensibili una idea e immaginazione delle divine cose e dell'esistenza di Dio e una cognizione di esse, se non quando elle sono certo più che da noi.

Quanto poi che dal conoscere e nostri difetti noi impariamo a raffigurare colui che non ha verun difetto e dalle imperfezioni nostre la divina perfezione, io direi veramente essere assai chiaro che da noi si ravvisano molte cose che ci mancano, perché noi va//163v//lichiamo per questo gran mare dell'essere infra i comparativi e non giunghiamo a' superlativi delle perfezioni, non arrivando mai dall'altra proda né all'ultimo termine, sì che non si possa ire più in là. E perciò delle cose soprannaturali e divine, in cui consiste l'intera e unica perfezione di tutte quante le cose, egli è assai poterne avere qualche piccol saggio e non una ben distinta e chiara comprensione. Imperciò che è troppo grande l'ampiezza della materia, la quale non permette ch'e' se ne abbia notizia perfetta, ed è assai a noi l'averne un raggio di cognizione che ci renda abili con esso gli argomenti di nostro raziocinio, che delle cose che ci vengono dinnanzi a' sensi noi abbiamo talento di trarne fuori di //164r// gran verisimili e probabili, i quali ci conviene andargli succhiando a sorso a sorso.

**IMPERFETTO:** E questi lumi e questo raggio che voi dite saranno idee innate che si figura Renato?

**MAGIOTTI:** No, perché Renato le ha per immagini chiare e distinte

nella sua mente, dalle quali pretende avere certo comprendimento e chiarissimo, non che dell'esistenza, dell'essenza di Dio. E io mi figuro co' sentimenti platonici in qualche parte moderati e sì limitati, che in noi e nell'anime nostre sieno sparsi dalla divina pietà de' lumi, i quali ci aprano nella sostanza ragionevole qualche via a pigliar barlume delle divine cose, e però non, come tiene Aristotile, che negli uomini sien tavole rase, dove le scienze e naturali e umane e divine si scrivon sopra dopo che nati siamo; ma né anche come credette Plato//164v//ne che le anime tutte a un tratto create da Dio di sì belle immagini dipinte fossero, ma sì bene che in quelle le colori e dipinga, cioè le sparga di sì be' raggi in quel punto stesso ch'ei le cria, allor che e' le introduce ne' corpi, dalla cui grossolana materia si affumichino e tra le cenere si mescolino e ricuoprano quelle sovrane faville che vuolci del buono per ritrovarle. Tanto manca ch'elle non si scorgano come immagini chiare e distinte, nel modo che tiene il Cartesio delle sue idee innate. Questi lumi, dunque, sparsi in noi che hanno del divino, e che nel rimescolare la materia, nella quale l'anima nostra è rinvolta, balenare si veggiono e pare che in essa allora si raccendano, non sono altro che quello scopo e fine che ha la nostra mente della verità, //165r// alla quale poi ponghiamo la mira, ma non iscorghiamo la sua luce così agevolmente scoperta e palese che noi non prendiamo in iscambio qualche riflesso, anzi anche nelle minime cose scientifiche, non che nelle divine, eziandio aiutati del buon volere e dallo studio, di rado e piccolissime parti di esse ne aggiunghiamo. O vedete se e' ci può essere concesso alla scoperta di comprendere Iddio.

Scintilla della divinità si può dire che sia non solamente quel lume di conoscere le cose eterne per via de' sensi, il che hanno parimente l'irrazionali, ma di più quel conoscere di conoscere ch'è un atto proprio dell'intelletto e

della mente astratto da' sensi, per il quale ci si apre la strada al raziocinio e al discorso, con cui noi salghiamo più in su che le sensibili cose non sono, //165v// come ch'esse ne facciano la scala per sollevarcisi sopra al quanto. Per lo che disse Plotino: nell'ordine della cognizione l'ultimo grado tiene il senso, il sommo l'intelletto; il senso nel conoscere tiene la linea retta, l'intelletto la circolare, rivolgendosi in se stesso. E però l'anima per la vegetazione, pe' il senso e per l'immaginazione si affaccia fuori di sé, ma pe' moti dell'intelletto si rende capace di riflessioni in se stessa e cotale operazione sì maravigliosa del conoscere di conoscere è presa da molti filosofi, anche di più acuto intendere, per grande argomento dell'immortalità dell'anima. Ma vi è maggiore: a me pare che sia non l'aver innate in noi le idee dell'esistenza ed essenza di Dio che da questo per l'ordine delle me//166r//desime idee passare ad avere piena notizia dell'essere una cosa cogitante che non può essere distesa e però essere incorporea, e poi di essere insieme una cosa distesa e non cogitante e però essere corporea<sup>152</sup>, onde se ne ricavi essere l'uomo fatto di due cose totalmente diverse e distinte, talché l'una, potendo stare senza l'altra, possa vivere la porzione cogitante da per sé, cioè a dire la mente e l'anima incorporea e però immortale. Ma sì bene questi lumi di ragione o di divinità che sono in noi, ancorché annebbiati e indistinti, si ritrovi in noi medesimi talento d'avvedersi ch'e' ci sieno i principii di molte e molte cose, le quali noi ci accorghiamo avere molto più ampio spazio di quello che non è concesso a noi di giugnere a capi//166v//re per possedere in verun modo scienza di loro intera e perfetta, e, non avendo in noi l'intero della perfezione delle cose di cui noi conosciamo i principi da' quali ci sentiamo abili a conoscere più, benché più non arriviamo a conoscere; adunque, trovandosi in noi

---

152 e poi di essere...corporea *om.* P.

le misure proporzionate e l'acume per arrivarci, e venendoci impedito l'uso e 'l potere da queste grossolane membra mortali e da questi organi che noi abbiamo limitati ed angusti, i quali paran la vista all'occhio dell'anima, egli è molto ragionevol di credere che abbia a essere in noi quando che sia l'adempimento del conoscere l'intero delle cose, di cui noi scorghiamo i primi semi e lampeggiare le scintille, il //167r// che non potendo conseguir di qua, è verisimile che ci sia riserbato ad altro luogo cui le anime nostre destinate sieno, spogliate e libere da questa gravosa soma corporea. E qui si addice meglio la considerazione che Iddio è veritiero e non cooperatore ad illusione, massime in certi principii e fondamenti che si scorgono bene e fermamente stabiliti a sostenere una mole di sì<sup>153</sup> alta architettura che non è quella che alla nostra veduta si concede. Imperciò che, se l'anima per sé e per sua propria natura avesse terminate le vie del sapere, quieterebbe se medesima a que' soli principii, né s'immaginerebbe più, oltre di quegli immensi spazii dello scibile, ch'ella s'immagina credendosi //167v// che quello che gliele impedisce fusse il suo ultimo fine. Imperciò che quando uno vivendo racchiuso in una angusta spelonca, condottovi da lontane parti di notte al buio e che, ivi brancolando, con esso le mani ben grossi e sodi pilastri vi ritrovasse con archi sopra, certo è ch'egli s'immaginerebbe qualche alta e gran fabbrica dimorarvi sopra all'occhio del giorno, e non indarno sì forti fondamenti esservi stati sotterrati, o che al meno alcuna volta stata vi fosse. Se però un sì fatto uomo cotanto stolido non fosse o ch'entro vel ponessero di nascita, che imperciò, non avendo per innanzi veduto altra cosa fuori di lì, si facesse a credere che quelle pareti e quelle volte //168r// fossero i termini estremi del mondo. Ciò verisimilmente succede alle bestie, le quali non hanno

---

153 più N.

talento di credere ch'è ci sia da sapere più di quel che elle sanno.

**DAFINIO:** Chi ci assicura di questo, che anche le bestie sì fatti desiderii non abbiano, e sì tali cognizioni le quali voi dite ch'elle non hanno?

**MAGIOTTI:** Simil cosa non si ravvisa in loro punto né poco, né etiamdio per minima coniettura: le più domestiche e più scaltre non mostrano avere curiosità veruna o desiderio naturale di sapere più innanzi di quel che elle sanno, oltre a quello che a loro abbisogni da vivere. E sì come noi ci avvegiamo ch'elle badano a questo, nello stesso modo ci accorgeremo s'elle pensassero a quello.

**DAFINIO:** Questa è una nostra immaginazione; //168v// perché non può egli essere ch'elle le abbino in ogni modo?

**MAGIOTTI:** Quando questo si rinvenisse del certo (tanto mi par che abbia forza di verisimiglianza sì fatta proposizione) che io sarei con tal supposto anzi tentato a credere che i bruti avessero anch'essi le anime loro immortali, il che non è vero, anzi che ricredermi e reputar mortali le nostre, subito che voi mi concedete Iddio e Iddio providente, il che rassembrami manifesto in tutte quante le sue opere. E però dice bene il Cartesio che dalla cognizione di Dio si ricavava l'immortalità dell'anime nostre, ma non per quelli argomenti ch'egli fa, né<sup>154</sup> per quelle prove tanto ben fondate che tirino e //169r// convincano gli intelletti per forza di manifeste ragioni, ma sì bene per una ben fondata probabilità e verisimilitudine reputerei che si riducesse pe' miei sopraccennati motivi certissimo e che e' si scorge chiaro negli uomini questo gran talento che passa i confini, almeno con la volontà se non con senno perfetto della loro caduca mortalità, sì come quelli che ha l'anima, a dir de' platonici, vide e conobbe quanto e' ci è e che si può sapere innanzi ch'ella fos-  
154 ma N; non P.

se imprigionata nel corpo, e rammentarsene via via ch'ella studia e ricordasi ch'ella può vie più oltre col intendimento valicare a cose maggiori. E perciò, secondo noi si può credere (come molte volte ragionato si è) che Iddio in quell'atto ch'e' la //169v// creò circondandola in quel punto di sua propria mano de gli eterni splendori della sua divina sapienza, l'anima ne aprendesse e ne spiegasse seco, portandone ben mille e mille faville accese co' piccoli lumi di certe cognizioni, le quali in noi tra le ceneri della nostra carne coperte rimangono e quasi sepolte, ma non già spente; che però, ad ora ad ora cercandole con esatto e sollecito studio, e quasi dico sbraciandole con esatto e sollecito studio, i moti più spiritosi e più vivaci de' nostri ingegni vi si ritrovano entro, e pure ancora scintillano e illuminate vie più del solito, rendonci, se non con chiarezza distinta per via d'idee innate come si crede il Cartesio, al meno molto oltre nella via di probabili per credersi //170r// la loro immortalità.

**DAFINIO:** Io non credo che senza i padri e senza i precettori che ci avessero detto esserci le scienze delle cose più innanzi che noi non giungiamo e sì non ci destassero gli spiriti a sì fatti desideri e curiosità, che noi cercassimo le cose tanto a dentro, ma faremmo come gl'irragionevoli fanno, che se ne stanno a detta de' primi moti senza avanzarsi più oltre. Quanto poi ch'e' si metta per indubitabile noi in ciò che voi detto avete non poterci ingannare come di cognizioni che ci vengono da Dio, il quale non può ingannare altrui, io vi rispondo che Iddio<sup>155</sup> non inganna, ma, avendoci fatti imperfetti per la materia vile onde formati siamo, noi da per noi ci possiamo ingannare e sì travedere una cosa per l'altra. Di più, perché non ci potrebbe Iddio fare //170v// apprendere molte cose a beneficio della vita civile e dell'util

---

155 *add.* come Iddio N.

comune di qua? E perché, avendoci voluti fare infra gli altri animali di più perfezione, egli intenda con tali presupposti, ancor che non veri, mantenerci nella vera e retta disciplina dell'esser dell'uomo, a ciò che co' nostri talenti vie più efficaci che in qualunque altre delle sue creature, noi senza sì fatte speranze e senza sì fatti motivi ad esser peggiori delle più feroci bestie non trascorressimo, come sovente volte interviene a chiunque non ha altri oggetti né altro fine che quello de' sensi.

**IMPERFETTO:** E poi intorno a quel fondarsi su la reminiscenza platonica per quel modo eziandio che voi la correggete, lasciando da un lato la tavola rasa de' peripatetici, non rinveno che //171r// noi abbiamo tanto in mano di più verisimile in quella che in questa per appoggiare sì fatti argomenti, come voi fate, perché elle son tutte cose che noi le sentiam dire nella puerizia, avanti che noi siamo capaci di ragionevol discorso e fattoci l'uso che noi arriviamo al tempo de gli atti riflessi, non ci rammemoriamo più di averle apprese e per tal modo si ricorre al sussidio della reminiscenza platonica.

**MAGIOTTI:** A uno per uno replicherò a tutti. E prima all'Imperfetto intorno alla tavola rasa. Direi che Adamo, innanzi al peccato, averia la scienza di tutte le cose, adunque nell'anima di Adamo, quando Iddio la creò e messela entro il suo corpo, tale scienza ci aveva, la quale da lui per lo peccato originale si perdé. Dico questo per salvare la riminiscenza, con le debite limi//171v//tazioni però che dette si sono. Iddio, dunque, che non può imperfettamente operare, non ha per lo peccato di Adamo fabbricate meno perfette le altre anime, non potendo uscir dalle sue mani cosa imperfetta che sia, ma il peccato che macchiò la carne di Adamo trapassando con la stessa macchia in tutta la sua progenie toglie anche all'anime, com'elle entrano ne' corpi, i loro più be' pregi, maculando le anime stesse in quella sentina di vizi, che

per loro erano pure e leggiadre. E così vengonsi in loro ad annebbiare e incenerarsi le immagini delle scienze, le quali dal supremo manifattore furono nell'anime nostre pennelleggiate, anzi sarebbe un dire che Iddio ci avesse dato la tela o la tavola da dipignere e la pittura ch'è la più eccellente cosa e dove consiste la maestria più ragguardevole //172r// ce la dessero gli uomini. E però Iddio (si ha da credere) che sia stato il pittore e non il falegname, e la caligine e la cenere che ce la imbratta l'ha sparsa nella sua sostanza e ne' suo' semi la colpa d'Adamo, che si trasfonde nella sua generazione. Ora, lasciando da un lato la reminiscenza platonica, la quale suppone le anime create da principio, quando l'anima dell'universo, e che o dalle stelle o in virtù della trasmigrazione Pittagorica trapassino di corpo in corpo, riduchiamoci a quel supposto che io in verun conto ammetto per vero, si come né anche io ardisco recusarlo per falso, cioè che la virtù di chi ci ha creato, in quell'istante ch'ella crea l'anime, in quel punto che le introduce, ne corpi, co' raggi lucidissimi del suo aspetto divino colorasse in loro, ed effigiasse le immagini//172v//ni di tutte le cose, le quali ivi rimanessero dipinte a simiglianza di un quadro insigne di pittore sublime e di perfetta maniera, il quale, di subito affumicato e imbrattato nel nostro fango, vi restasse sotto la cenere della mischianza sensuale e corporea, le quali belle figure di tante e tante guise andandogli con gli atti e con esso gli abiti della ragione e col lume dell'intelletto disnebbiando per via de gli argomenti e del rationale discorso, si ravvisano a poco a poco molte parti di essa pittura, e infine ci accorghiamo evidentemente l'immagini delle cose essere di già dipinte in noi e solamente in noi ripulirsi per poterlo vedere, non farcisi di nuovo, talmente che l'eterno manifattore non è stato altri//173r//menti in sembianza di legnaiolo che abbia innestato in noi la tavola rasa per dipignerci



entro, ma egli è stato il valentuomo che l'ha colorita con singular magistero e con sommo sapere.

Adunque i padri e precettori con gli avvertimenti, con esso gli ammaestramenti, con le minacce, con le buone discipline e co' precetti continui quali sono (lasciatemi dire questo vocabolo) i quali<sup>156</sup> sbracciano questa ammortita cenere delle nostre carni e cavano fuori e destano ne' nostri organi corporali que' semi accesi, quelle favilluzze che sotto si covano, risvegliando in noi non quella curiosità ragionevole e que' desideri di sapere che, se in noi non dimorasse sì fatto accendimento, indarno si faticherebbe per farlovi nascere, per quel modo che invano ci studiamo di farne //173v// venir voglia a gli irrazionali, che null'altro imparano se non cose di attitudini corporali, e ciò per forza e per paura e non per bramosia d'imparare, corretti e abituati con iterata assuefazione e per via di percosse, le quali son quelle che gli accostumano per forza a quella o quell'altra azione, ma non già per voglia, che loro se ne faccia venire senza qualche leccornia, la quale si è quella che il più delle volte gli muove e induceli a fare quel che e' fanno.

Né vale il dire: non si scorge l'interno loro, può essere ch'e' l'abbiano, imperciò che, se l'avessero, lo ci dimostrerebbe assai come avviene da' fanciulli, i quali anch'essi mentre que' lumi coperti sono e che altri si studia //174r// e in quell'etade di rattivargli loro a ciò che levino la fiamma del desiderio che a gli studii delle scienze e della verità gli accenda e gl'invo-gli, ben si discerne la differenza dell'opera ch'essi vi fanno allora col mettere loro paura sotto la severità delle minacce, senza che ne abbino voglia o dilet-tazione veruna, nel modo appunto che delle bestie si fa. Da quando, fatti grandi, e' se ne accendono da per loro, e prestano a' precettori l'applicazione

---

156 i quali *om.* A, P.; *add.* sono che A.

e lo spontaneo volere, perché e' si fanno per tal modo dare in fuori quelle faville, e nasce diletto e poi l'ansietà di imparare quel ch'e' non sanno e che non sapeano di sapere, ma si accorgono di poterle imparare perché dentro di loro impresso ci è. Ora chi è colui intorno a ciò che non se le vegga e //174v// non ne abbia fatta o potuta fare sperienza in se stesso? Che poi Iddio si abbia a valere di mezzi finti per farci adoperar bene, non è da potenza né da perfezione divina il valersi del vizio per sé per far destare la virtute in altrui, la quale, essendo di sapienza infinita, può avere infinite maniere senza codeste false immagini, a fine che noi adoperiamo quello ch'egli intende e che è il più giovevole a noi e al tutto, si può ben dar il caso che noi per noi medesimi erriamo in sì fatte cose di cotanto alta contemplazione per difetto del nostro intendere più in un modo che in un altro, ma che noi le ci fingiamo di tutto punto, elle sono sì belle, sì maravigliose, sì esimie e sì rare e co//175r// tanto superiori al nostro essere e al nostro capire, che ancor che vere elle non fossero, non potrebbe chiamarsi errore quello che ci adornasse l'animo di sì be' lumi e di sì alti e preclari presupposti, avvenga che falsi fossero talmente che in noi verrebbero ad essere più belli e più perfetti i falsi, se di tal sorte noi gli opinassimo che quelle verità le quali in sì poco numero noi semo atti ad intendere. Per la qual cosa, sì come tal maniera di errare con tanta altezza non è verisimile che possa cadere in noi sì fiacchi d'intendimento e d'immaginazioni in verun conto che sia, così converria tali errori e infignimenti attribuirgli a Dio, il che per la sua perfezione infinita non si può dare.

Voi vedete dunque che appresso di me non si debbono del tut//175v//to cancellare da gli animi degli uomini quelle idee innate che ha opinato il Cartesio. Solamente che noi non le reputiamo immagini chiare e di-

stinte, e da dar loro in tutto e per tutto una intera fede, fondandoci sopra di esse come sopra verità irrefragabile, onde esse sole c'insegnino apertamente e ci chiarischino da' primi riguardamenti della nostra mente, senza verun sussidio de' sensi, l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anime, imperciò che questo è troppo. Ma sì bene ch'elle ci rechino alcuni lumi, i quali sotto questo involgimento di carne barlumi si chiamano affumicati e confusi, che tanto o quanto ci aprono la via e ne insegnano i modi e la maestria per disnebbiarli //176r// con la meditazione e con gli atti replicati dello studio e dell'esamine delle cose create, raffigurando in esse il loro sovrano autore, onde con nobili cognitioni e verisimiglianze pigliamo lingua ch'e' ci sia Iddio e che le anime immortali sieno, ma non già con quella chiarezza e ben distinta comprensione, in virtù solo della meditazione della propria mente, senza veruna anticipata cognizione delle cose sensibili, come si fa a credere Renato de Cartes.

**BUONACCORSI:** Ognuno afferma che la natura avveduta non fa mai alcuna<sup>157</sup> cosa indarno, e tanto più temeraria proposizione sarie il credere ciò della savia provvidenza divina. Per lo che chi è colui che possa immaginarsi già mai che Iddio ci abbia date le misure tanto mag//176v//giori nell'anima di quello ch'ella possa misurare per sé in mezzo a gl'impedimenti e vincoli del corpo, i quali ne legano le braccia e raccorciano in sì fatte angustie, mentre ei non le se ne serbasse l'uso, poiché ella slegata ne sia a fine di poterle adoperare e applicare all'ampiezza della scienza universale e della verità somma, figliuola primogenita della divina sapienza?

**MAGIOTTI:** Il volere con prove manifeste ravvisare alla scoperta e con distinta e chiara certezza sì fatte cose, come Renato si crede, io non lo vi posso

---

157 niuna N.

concedere in verun conto che sia; ma il discorrerla per argomenti probabili e così vivi che noi abbiamo dell'immortalità dell'anime<sup>158</sup> nostre ci fa cuore a credere quel //177r// che noi con infallibile verità crediamo, ma nell'altro modo, secondo Renato, correrebbersi rischio di scemare la forza della fede contro l'instituto di nostra religione, imperciò che, immaginandoci di avere inteso quel che veramente inteso non abbiamo, perché non lo possiamo intendere ben tosto con più assidua contemplazione, accorgendoci in fine di non intendere, ne avverrebbe di leggieri che noi in ultimo non credessimo quel che noi siamo obbligati di credere, perché con l'immaginarci di non ci potere ingannare ci eravamo falsamente figurati d'intendere quello che a noi non era possibile d'intendere.

Egli è ben vero che, quantunque la verità cattolica ci renda certi per fede dell'immortalità dell'anime nostre, io non disapprovo, anzi reputo //177v// molto convenevole per consolazione delle nostre menti e della ragione che in ogni proposizione più di qualunque cosa ci de' muovere il cercare e trovare tutti que' modi e impulsi che, o per ragioni s'elle naturalmente manifeste si trovino, o per conietture di verisimiglianze ben fondate, le quali guidino il discorso naturale a ciò che la fede con l'efficacia del suo valore ci fa indubitabilmente credere. Imperciò che quantunque abbianci de' dottori, anche cattolici, i quali forse disavvedutamente hanno detto che in filosofia naturale essi tenevano l'anima mortale, avvenga che in teologia per infallibile il contrario avessero, nulla di meno ciò pensan//178r//do mal pensarono anche in filosofia, imperciò che, quantunque ella non ci conduca ad alcuna manifesta prova onde si possa far capitale per aver certa secondo solamente i filosofici argomenti dell'anime l'immortalitade, come pare al Cartesio, pur tutta via son

---

158 *om.* dell'anime N.

tante e sì tante le verisimilitudini e di sì gran peso per l'affermativa di essa, che, poste in equilibrio con la negativa, che parimente provar non si puote in veruna maniera che sia, certissimo è che quelle per lo numero e per la forza fanno traboccar la bilancia a pro dell'immortalitade, con tanto vantaggio che si posson valutare per poco meno di una chiarissima prova e si danno grandissimo aiuto in vece di diminuirlo al nostro crederla per obbligo di verità //178v// rivelata e infallibile. E di tal vigore sono che tutte insieme indussero imperciò che i maggior uomini della filosofia, eziandio del paganesimo, a scrivere e tenere l'immortalità dell'anime per la più probabile opinione, i quali addurrò per testimonii ben vigorosi della mia proposizione. Anzi, perché ci ha sì poco da dubitare nel credere le anime immortali a petto al pensarle mortali, fu ordinato dal Concilio Viennese e dal terzo Lateranense a tutti quanti i professori delle scienze che sciolgano gli argomenti che contro la verità s'oppongono, poi che de fatto discioglievoli sono; e nel medesimo tempo andare investigando tutte le ragio//179r//ni o motivi di probabilità che in simigliante materia addurre si possano, i quali se non giugneranno con manifesta prova a convincerne che l'immortalità dell'anime provata sia, perverranno al meno a mostrarne quante sieno deboli e scarsi di peso gli argomenti per dimostrarne il contrario.

A tale intendimento, se così vi aggrada, io ho in animo di proporvi molte e varie delle già accennate e delle non ancor dette verisimiglianze qui tutte insieme per filo, facendomi dalla cognizione che veramente aver si puote dell'esistenza di Dio, ma non come ha fatto Renato des Cartes, perché dov'egli si persuade di dedurla da se medesimo, tolti via tutti gli anticipati giudicii de' sensi coll'intelletto solamente, e, come si dice dalle scuole, //179v// *a priori*, io per la cognizione sola de' sensi che mi facciano scala alla contemplazione

dell'intelletto, verrò (secondo e' mi sembra) molto meglio ricavandone, come si dice, *a posteriori* e per via de' verisimili maggiori che mi verranno sovvenendo. Di poi con l'autorità de' più savi maestri gentili spero che abbiano a restare persuasi eziandio dell'immortalità dell'anime senza la fede, e ciò per farvi cuore alla costanza nel credere quel che da noi con evidente chiarezza non si può in verun conto capire.

**IMPERFETTO:** Io ho paura che non si faccia troppo tardi Signor Dafinio, guardate un poco al vostro oriuolo che ora sia.