

Benedetto Baruch Spinoza

*Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (1677, postumo)

A cura di Enrico de Angelis

SE, Milano 1990

Il Trattato sull'emendazione dell'intelletto ecc., che, incompiuto, presentiamo qui al lettore, fu composto dall'autore già molti anni or sono. Egli ebbe sempre l'intenzione di completarlo, ma, impedito da altre occupazioni ed infine rapito dalla morte, non poté condurre l'opera al termine desiderato. Ma contenendo il *Trattato* pensieri di grande altezza e utilità, i quali non dubitiamo affatto che saranno di non poco giovamento all'onesto ricercatore della verità, non abbiamo voluto privarne il lettore.

E affinché non si sia troppo severi verso ciò che di oscuro, di ancora sbozzato e non rifinito vi si incontra qua e là, abbiamo voluto premettere quest'avvertenza, perché non si ignorino questi particolari.

(Ludovico Meyer)

[1] Dopo che l'esperienza mi ebbe insegnato che tutto ciò che spesso ci si presenta nella vita comune è vano e futile – e vedendo come tutto ciò che temevo direttamente o indirettamente non aveva in sé niente di buono né di cattivo, se non in quanto l'animo ne veniva commosso, decisi infine di ricercare se ci fosse qualcosa di veramente buono e capace di comunicarsi e da cui solo, respinti tutti gli altri falsi beni, l'animo potesse venire affetto; meglio ancora, se ci fosse qualcosa tale che, trovatolo e acquisitolo, potessi godere in eterno di continua e grandissima felicità. [2] Dico « infine decisi »: infatti a prima vista sembrava pazzesco voler lasciare il certo per qualcosa d'ancora incerto. Consideravo appunto gli agi che s'acquistano con le ricchezze e con gli onori e vedevo che sarei stato costretto ad astenermi dal ricercarli se volevo dedicarmi seriamente ad altra, nuova indagine; e se poi la somma felicità si fosse trovata in essi, mi accorgevo che avrei dovuto rimanerne privo. Ma se non si fosse trovata lì e io avessi ricercato solo gli agi, anche in tal caso sarei rimasto privo della somma felicità. [3] Pensavo dunque se mai fosse possibile raggiungere una nuova impostazione della mia vita, o almeno la certezza su di essa, pur non mutando l'ordine ed il sistema normale della mia vita; ma lo tentai spesso invano. Infatti, ciò con cui per lo più si ha a che fare nella vita e che gli uomini, per quel che si può dedurre dalle loro opere, stimano sommo bene, si riduce a queste tre cose: le ricchezze, i successi, il piacere dei sensi. La mente viene da queste tre cose così distratta che non può affatto pensare ad un qualche altro bene. [4] Infatti per ciò che riguarda il piacere dei sensi, l'animo ne viene tanto assorto come se riposasse in un qualche bene. Ciò gl'impedisce in maniera gravissima di dedicarsi ad altri pensieri. Ma dopo il godimento di quel piacere segue una grande tristezza che, se non annienta la mente, tuttavia la turba e la stordisce. <sup>12</sup>

Anche perseguendo ricchezze ed onori la mente si distrae non poco dal vero bene. E ciò particolarmente quando tali ricchezze ed onori si ricercano solo per se stessi, perché allora si suppone che essi siano il sommo bene.<sup>1</sup> [5] Dalla ricerca degli onori poi la mente viene assorbita molto di più, perché si ritiene sempre che essi siano dei beni di per sé e si considerano come fine ultimo al quale tutto si indirizza. Inoltre al conseguimento di queste due specie di beni non consegue, come invece a quello del piacere sensuale, il pentimento, ma quanto più si possiede di entrambi, tanto più aumenta la gioia e di conseguenza tanto più siamo eccitati ad aumentarli entrambi; ma se in qualche caso siamo delusi nella nostra speranza, allora nasce una grande tristezza.

Infine la ricerca degli onori è di grande impedimento in quanto, per conseguirli, necessariamente bisogna regolare la vita secondo i criteri comuni, evitando ciò che tutti gli altri evitano e cercando ciò che tutti cercano.

[6] Vedendo dunque che tutte queste cose mi ostacolavano nella mia impresa di dare una nuova impostazione alla mia vita, anzi che vi erano tanto contrarie da essere necessario rinunciare alle une o all'altra, fui costretto a ricercare che cosa mi fosse più utile; infatti, come ho detto, mi sembrava voler lasciare un bene certo per uno incerto. Ma dopo un po' di riflessione mi accorsi che se, tralasciate quelle norme di vita, mi fossi accinto a seguirne una nuova, avrei lasciato un bene per sua natura incerto (come si può chiaramente desumere da quanto è stato detto), per un bene incerto non per sua natura (ricercavo, infatti, un bene stabile), ma solo quanto al suo conseguimento. [7] Meditando costantemente, arrivai alla conclusione che, purché potessi riflettere a fondo, avrei abbandonato dei mali certi per un bene certo. Vedevo, infatti, che versavo in estremo pericolo e che ero costretto a cercare con tutte le forze un rimedio, fosse esso

---

<sup>1</sup> Tutto ciò si potrebbe spiegare più ampiamente e analiticamente, cioè distinguendo le ricchezze che si ricercano o per sé o in vista del conseguimento di onori o del piacere sensuale o della salute e dell'incremento delle scienze e delle arti; ma ciò si rinvia a suo luogo, perché qui non ci interessa indagarlo così accuratamente.

anche incerto; come uno colpito da una malattia mortale che, prevedendo certa la morte se non si apportì <sup>13</sup> un rimedio, è costretto a cercarlo, anche se esso è incerto, con tutte le forze, poiché in esso è riposta tutta la sua speranza; ma quei tali « beni » a cui tutti aspirano non solo non apportano nessun rimedio utile a conservare il nostro essere, ma anzi impediscono ciò; di frequente poi sono causa della perdita di coloro che li posseggono <se è lecito dire ciò> e sempre causa della perdita di coloro che ne sono posseduti. [8] Infatti ci sono moltissimi esempi di persone che hanno subito persecuzioni, fino a morirne, a causa delle proprie ricchezze; ed anche esempi di persone che per acquistare ricchezze si sono esposte a tanti pericoli da pagare infine con la vita la loro pazzia. Né sono meno numerosi gli esempi di persone che per conquistare onori o per difenderli hanno sofferto i mali più penosi. Infine sono innumerevoli gli esempi di persone che con i loro stravizi si sono affrettata la morte. [9] In verità mi sembrava che tutti questi mali erano sorti dal fatto che ogni felicità o infelicità risiede solo nella qualità dell'oggetto col quale l'amore ci unisce. Infatti per ciò che non si ama non sorgeranno mai liti, non ci sarà tristezza se verrà meno, non invidia se sarà posseduto da un altro, non timore, non odio; in una parola, l'animo non si commuoverà affatto. Passioni, tutte queste, che invece hanno luogo nell'amore dei beni che possono perire, come sono tutti quelli dei quali abbiamo parlato. [10] Ma l'amore per una cosa eterna ed infinita nutre l'animo di sola letizia, priva di ogni tristezza; cosa che è da desiderare grandemente e da ricercare con tutte le forze. Ora non senza ragione ho usato l'espressione seguente: « purché potessi riflettere seriamente ». Infatti, sebbene capissi certamente bene queste cose, non potevo tuttavia per questo spogliarmi di ogni desiderio di ricchezze, di piaceri e di successi sociali.

[11] Ma intanto constatavo che, per tutto il tempo che la mente faceva di questi pensieri, si distoglieva da quei falsi beni e pensava seriamente a una nuova condotta di vita. E ciò mi fu di grande consolazione. Infatti vedevo così che quei mali non erano tali da non voler cedere ai rimedi. E benché all'inizio queste pause fossero rare e <sup>14</sup> durassero pochissimo, tuttavia, dopo che il vero bene mi divenne sempre più noto, esse furono più frequenti e più lunghe, particolarmente dopo essermi reso conto che l'acquisizione di ricchezze o il piacere e la gloria nuocciono nella misura in cui li si ricerchi per se stessi e non come mezzi per altri fini; ma se li si ricerca come mezzi allora resteranno contenuti entro certi limiti e non saranno affatto di ostacolo, anzi di grande aiuto (come mostreremo a suo luogo) per arrivare al fine per il quale si ricercano.

[12] Qui mi limiterò a dire brevemente ciò che intendo per vero bene ed anche che cos'è il sommo bene. Per una retta comprensione di questi concetti occorre notare che buono e cattivo si dicono solo in senso relativo, di modo che un'unica e medesima cosa può essere detta buona o cattiva a seconda dei diversi aspetti. Lo stesso vale per i concetti di perfezione ed imperfezione. Niente, infatti, considerato nella sua natura, si dirà perfetto o imperfetto, particolarmente poi che avremo saputo che tutto ciò che accade, accade secondo un ordine eterno e secondo determinate leggi naturali. [13] Ma l'uomo, non potendo nella sua debolezza arrivare a capire quell'ordine, concepisce nel frattempo una qualche natura umana molto più forte della propria e contemporaneamente, non vedendo ostacoli al conseguimento di tale natura, è stimolato a ricercare i mezzi che lo conducano a quella tale perfezione, e tutto ciò che può essere un mezzo per pervenirvi si chiama vero bene. Il sommo bene poi è considerato il pervenirvi, così che l'uomo con altri individui, se è possibile, goda di tale natura. Mostreremo a suo luogo qual è questa natura, cioè che essa è la conoscenza dell'unione che ha la mente con tutta la natura.<sup>2</sup> [14] Questo dunque è il fine al quale tendo:

---

<sup>2</sup> Ciò si spiegherà più ampiamente a suo luogo.

acquistare una tale natura e cercare che molti la acquistino insieme con me; cioè fa parte della mia felicità anche l'adoprarli perché molti altri pensino come me ed il loro intelletto e i loro desideri s'accordino perfettamente con il mio intelletto e con i miei desideri. A questo fine<sup>3</sup> è necessario <in <sup>15</sup> primo luogo> capire della natura delle cose tanto quanto basta ad acquistare tale natura umana; poi formare una società tale quale è da desiderare perché quanti più uomini è possibile vi pervengano nella maniera più facile e sicura. [15] Inoltre <in terzo luogo> occorre occuparsi della filosofia morale e della dottrina sull'educazione dei bambini. E poiché la salute non è piccolo mezzo per conseguire questo scopo, occorre elaborare <in quarto luogo> una medicina completa. E poiché molte cose che sono difficili vengono rese facili dall'arte, per mezzo della quale possiamo guadagnare in vita molto tempo e molta comodità, per questo <in quinto luogo> la meccanica non è affatto da disprezzare. [16] Ma innanzitutto occorre escogitare un modo di guarire l'intelletto e, per quanto è possibile all'inizio, di purificarlo perché conosca felicemente le cose, senza errore e quanto meglio possibile. Da questo programma ognuno potrà già vedere che io voglio dirigere tutte le scienze ad un unico fine<sup>4</sup> e scopo; che è quello di pervenire alla somma perfezione umana della quale abbiamo detto. E così, tutto ciò che nelle scienze non ci fa affatto avanzare verso il nostro fine <e scopo>, sarà da rifiutare come inutile. Cioè, per dirla in una parola, tutte le nostre azioni, come pure i pensieri, sono da dirigere a questo fine. [17] Ma, mentre ci occupiamo di conseguirlo ed attendiamo a ricondurre l'intelletto sulla retta via, è necessario vivere. Perciò innanzitutto siamo costretti a premettere come buone alcune regole di vita, e precisamente le seguenti:

1. Parlare al livello della gente comune e fare tutte quelle azioni che non apportano nessun impedimento al raggiungimento del nostro scopo. Infatti, possiamo ottenere dalla gente comune non pochi vantaggi solo che concediamo alla sua intelligenza ciò che è possibile concedere. Inoltre in questo modo porgerà orecchie propense ad ascoltare la verità.

2. Godere dei piaceri nella misura sufficiente a conservare la salute.

3. Infine ricercare denaro, o qualsiasi altra cosa del genere, quanto basta a conservare la vita e la salute e a conformarsi agli usi sociali non contrari al nostro scopo. <sup>16</sup>

[18] Ciò premesso, mi accingerò al primo compito, che è da assolvere prima di tutti, cioè ad emendare l'intelletto e a renderlo adatto a conoscere le cose nel modo che occorre per conseguire il nostro fine. Per far questo, l'ordine naturale esige che qui riassume tutti i modi di conoscenza che ho avuto finora per affermare o negare qualcosa senza lasciar dubbi, di modo che scelga il migliore di tutti e contemporaneamente cominci a conoscere le mie forze e la natura che desidero perfezionare. [19] Se faccio un attento esame, trovo che tali modi si possono egregiamente ridurre a quattro:

1. C'è una conoscenza che abbiamo da ciò che abbiamo inteso dire o da un qualche segno che viene detto arbitrario.

2. C'è una conoscenza che abbiamo da un'esperienza vaga, cioè da un'esperienza che non viene determinata dall'intelletto; viene però chiamata esperienza solo perché, essendosi accidentalmente offerta e non avendo noi nessun altro esperimento che le contrasti, essa seguita a valere come incontrastata.

3. C'è una conoscenza nella quale l'essenza di una cosa si conclude da un'altra cosa, ma non adeguatamente; ciò succede<sup>5</sup> o quando da un qualche effetto ricaviamo la causa

---

<sup>3</sup> Si noti che mi preoccupo solo di enumerare le scienze necessarie al nostro scopo, senza tener conto della loro serie.

<sup>4</sup> Il fine delle scienze è unico e tutte vanno dirette a esso.

<sup>5</sup> i Quando ciò succede, non comprendiamo della causa niente oltre ciò che consideriamo nell'effetto: il che risulta a sufficienza dalla constatazione che allora la

oppure quando da un qualche universale si conclude che una qualche proprietà lo accompagna sempre.

4. Infine c'è una conoscenza nella quale la cosa è conosciuta per la sua sola essenza, ovvero per la conoscenza della sua causa prossima.

[20] Illustrerò tutte queste diverse conoscenze con degli esempi. Per solo inteso dire conosco il giorno della mia nascita e so di aver avuto certi genitori – e simili cose, delle quali non ho mai dubitato. So per esperienza vaga che morirò: infatti, lo affermo perché ho visto altri miei simili morire, sebbene non tutti abbiano vissuto nel <sup>17</sup> medesimo lasso di tempo né siano morti per la stessa malattia. Inoltre per esperienza vaga so anche che l'olio è adatto ad alimentare la fiamma, e che l'acqua è atta ad estinguerla; so anche che il cane è un animale latrante e l'uomo un animale ragionevole e con questo genere di conoscenza conosco quasi tutto ciò che serve nella vita quotidiana.

[21] Nel seguente modo poi si traggono conclusioni da un'altra cosa: avendo capito chiaramente di sentire un tale corpo e nessun altro, ne ricaviamo la chiara conclusione che l'anima è unita al corpo,<sup>6</sup> la quale unione è causa di tale sensazione; ma quale sia quella sensazione e unione non possiamo assolutamente capirlo da ciò.<sup>7</sup> oppure, conosciuta la natura della vista, ed anche che essa ha la proprietà seguente, che una e medesima cosa posta a grande distanza la vediamo minore che se la osserviamo da vicino – ne concludiamo che il sole è maggiore di quanto appare, ed altre cose simili.

[22] Infine la cosa si conosce per la sua sola essenza quando, per il fatto che conosco qualcosa, so che cosa sia conoscere qualcosa; oppure, poiché conosco l'essenza dell'anima, so che essa anima è unita al corpo. Conosciamo con la stessa specie di conoscenza che due più tre fa cinque e che se si danno due linee parallele ad una terza, esse sono fra di loro parallele, eccetera. Tuttavia sono state pochissime le cose che finora ho potuto conoscere con tale conoscenza.

[23] Ma perché tutto ciò si capisca meglio, mi servirò di un unico esempio, e precisamente del seguente. Si diano tre numeri: se ne cerca un quarto che stia al terzo come il secondo sta al primo. A questo proposito qualsiasi mercante dice di sapere che cosa bisogna fare per <sup>18</sup> trovare il quarto, poiché certo non ha ancora dimenticato l'operazione che da sola, senza dimostrazione, ha appreso dal maestro. Ma altri dall'esperienza di casi semplici ricavano un assioma universale, cioè quando il quarto numero è manifesto per sé, come nella proporzione 2, 4, 3, 6, si accorgono, calcolando, che moltiplicato il secondo numero per il terzo, e diviso il prodotto per il primo, si ha

---

causa non viene espressa che con termini estremamente generici, come « dunque c'è qualcosa », « dunque c'è una qualche potenza » eccetera. O anche dalla constatazione che la causa viene espressa negativamente « dunque non è questo o quello » eccetera. Nel secondo caso si attribuisce alla causa, in virtù dell'effetto, qualcosa che si concepisce chiaramente, come mostreremo nell'esempio; ma non si attribuiscono altro che proprietà, non certo l'essenza particolare della cosa.

<sup>6</sup> Da questo esempio risulta illustrato con chiarezza ciò che ho appena notato. Infatti, per quell'unione intendiamo precisamente la sensazione di quell'effetto dal quale concludevamo la causa della quale non comprendiamo niente.

<sup>7</sup> Questa conclusione, sebbene certa, tuttavia non è abbastanza sicura, se non per chi usi estrema prudenza. Infatti, se non si sta molto attenti, si cadrà subito in errore, perché le cose, quando si concepiscono così astrattamente, non per la loro vera essenza, vengono immediatamente confuse dall'immaginazione. Infatti ciò che è in sé uno, gli uomini immaginano che sia molteplice; e a ciò che concepiscono astrattamente, separatamente e confusamente, impongono dei nomi che essi stessi usano per significare altre cose più familiari; di modo che immaginano quelle così come sogliono immaginare le altre alle quali per prime imposero questi nomi.

per quoziente 6; e vedendo che si ottiene lo stesso numero, che senza far l'operazione sapevano esser proporzionale, ne concludono che l'operazione è adatta a trovare sempre un quarto numero proporzionale. [24] Ma i matematici in base alla dimostrazione della prop. 19 del libro 7 di Euclide sanno quali numeri sono tra di loro proporzionali. Cioè lo sanno in base alla natura della proporzione e alla sua proprietà secondo la quale il numero che risulta dal prodotto del primo col quarto è uguale al numero che risulta dal prodotto del secondo col terzo; tuttavia non vedono l'adeguata proporzionalità dei numeri dati e, se la vedono, non la vedono in virtù di quella proposizione, ma intuitivamente, senza fare alcuna operazione. [25] Ma affinché tra questi scegliamo il miglior modo di conoscenza, si richiede che enumeriamo brevemente quali siano i mezzi necessari a conseguire il nostro fine. Essi sono i seguenti:

1. Conoscere esattamente la nostra natura, che desideriamo perfezionare; e conoscere, della natura delle cose, tanto quanto è necessario,
2. affinché possiamo dedurne correttamente le differenze, affinità e contrarietà delle cose,
3. affinché si conosca con esattezza che cosa esse possono sopportare e che cosa no,
4. affinché ciò si paragoni con la natura e la potenza dell'uomo. E da ciò apparirà facilmente la somma perfezione alla quale l'uomo può pervenire.

[26] Fatte queste considerazioni, vediamo quale modo di conoscenza dobbiamo scegliere.

Quanto al primo, appare da sé che per sentito dire, a parte la grande incertezza di questo modo, non conosciamo affatto l'essenza della cosa, come appare dal nostro esempio. E poiché l'esistenza di una qualche cosa singolare non si conosce se non conoscitane l'essenza <sup>19</sup> (come poi si vedrà) ne concludiamo chiaramente che tutta la certezza che abbiamo per inteso dire deve essere esclusa dalle scienze. Infatti dal semplice inteso dire (ove non lo abbia preceduto un atto del vero e proprio intelletto) nessuno potrà mai essere colpito.

[27] <sup>8</sup> Per quel che riguarda il secondo modo di conoscenza, non è da dirsi che si abbia attraverso di esso l'idea della proporzione cercata. A parte il fatto che si tratta di indagine estremamente incerta e senza termine, resta che in questo modo non si conoscerà delle cose naturali niente oltre gli accidenti, i quali non si intendono mai chiaramente se non avendo già conosciute le essenze. Quindi occorre escludere anche questo.

[28] Del terzo modo occorre pur dire che esso ci dà l'idea della cosa ed anche che ci porta alla conclusione senza pericolo d'errore; tuttavia non sarà per sé mezzo per acquistare la nostra perfezione.

[29] Solo il quarto modo comprende l'essenza adeguata della cosa e senza pericolo d'errore; perciò bisognerà farne uso più di tutti gli altri. Dunque ci prenderemo cura di spiegare come esso sia da applicare per poter conoscere con questo modo di conoscenza le cose che ci sono ignote, ed anche affinché ciò avvenga nella maniera più breve possibile.

[30] <Cioè>, avendo saputo quale conoscenza ci è necessaria, occorre insegnare la via e il metodo per conoscere con tale conoscenza le cose che dobbiamo conoscere. Perché ciò avvenga, la prima considerazione da fare è che qui non ci sarà indagine all'infinito. Cioè, perché si trovi il miglior metodo di ricercare il vero, non occorre un altro metodo per ricercare il metodo della ricerca del vero; e, per ricercare il secondo metodo, non c'è bisogno di un terzo e così all'infinito. Infatti a questo modo non si arriverebbe mai alla conoscenza del vero, anzi non si arriverebbe affatto ad una

---

<sup>8</sup> Qui parlerò un po' diffusamente dell'esperienza ed esprimerò il metodo di procedere degli empirici e dei filosofi moderni.

conoscenza. In verità il problema si pone qui negli stessi termini che per gli strumenti materiali, a proposito dei quali si potrebbe argomentare allo stesso modo. Infatti per forgiare il ferro occorre un martello e, per avere un martello, è necessario <sup>20</sup> farlo; e, per farlo, occorre un altro martello ed altri strumenti, e per avere questi occorreranno altri strumenti, e così all'infinito; e in questo modo invano si cercherebbe di provare che gli uomini non hanno alcuna possibilità di forgiare il ferro. [31] Ma come gli uomini all'inizio poterono fare con degli strumenti naturali delle cose facilissime, sebbene faticosamente ed imperfettamente, e fatte queste ne eseguirono altre più difficili con minore fatica e maggior perfezione, e così gradatamente procedendo dai lavori più semplici agli strumenti e dagli strumenti ad altri lavori e ad altri strumenti, arrivarono al punto di eseguire tanti e tanto difficili lavori con poca fatica – così anche l'intelletto con la sua forza innata<sup>9</sup> si fa degli strumenti intellettuali con i quali si acquista altre forze per altre opere<sup>10</sup> intellettuali e da queste opere si forma altri strumenti, ossia il potere d'indagare ulteriormente; e così avanza gradatamente, fino ad attingere il culmine della sapienza. [32] Che poi l'intelletto si comporti così, sarà facile vederlo solo che si capisca che cosa sia il metodo di ricerca del vero e quali siano quegli strumenti innati dei quali solo l'intelletto ha bisogno per costruire con essi altri strumenti, così da procedere oltre. Per mostrare ciò procedo nel modo che segue.

[33] L'idea<sup>11</sup> vera (abbiamo infatti l'idea vera) è qualcosa di diverso dal suo ideato: infatti altro è il cerchio, altro l'idea del cerchio. Infatti, l'idea del cerchio non è qualcosa avente una circonferenza e un centro, come il cerchio, né l'idea del corpo è lo stesso corpo: ed essendo qualcosa di diverso dal suo ideato, sarà anche per sé qualcosa di intelligibile; cioè l'idea, quanto alla sua essenza formale, può essere l'oggetto di un'altra essenza obiettiva, e di nuovo quest'altra essenza obiettiva sarà anche, in sé considerata, qualcosa di reale e di intelligibile, e così indefinitamente. [34] Pietro per esempio è qualcosa di reale; la vera idea di Pietro poi è l'essenza oggettiva di Pietro, ed è in sé qualcosa di reale e del tutto <sup>21</sup> diversa da Pietro stesso. Essendo dunque l'idea di Pietro qualcosa di reale, avente una sua essenza peculiare, sarà anche qualcosa di intelligibile, cioè oggetto di un'altra idea, la quale avrà in sé oggettivamente tutto ciò che l'idea di Pietro ha formalmente; e poi l'idea dell'idea di Pietro ha di nuovo una sua essenza, la quale anche può essere oggetto d'un'altra idea, e così indefinitamente. Di ciò ognuno può rendersi conto constatando di sapere che cosa sia Pietro ed anche di sapere di sapere, e di nuovo sa di sapere che sa, eccetera. Ne risulta che, per conoscere l'essenza di Pietro, non è necessario conoscere l'idea stessa di Pietro, e molto meno l'idea dell'idea di Pietro. Il che è come dire che non è necessario, perché io sappia, di sapere di sapere, e molto meno è necessario di sapere che so di sapere; non più di quanto, per conoscere l'essenza del triangolo, sia necessario conoscere l'essenza del cerchio.<sup>12</sup> Ma il contrario avviene in quelle idee. Infatti per sapere di sapere, devo necessariamente prima sapere. [35] Risulta di qui chiaro che la certezza non è altro che la stessa essenza oggettiva; cioè il modo in cui conosciamo l'essenza formale è la

---

<sup>9</sup> Per forza innata intendo ciò che in noi non viene causato da cause esterne. Spiegherò ciò in seguito nella mia filosofia.

<sup>10</sup> Qui le chiamo opere; nella mia filosofia spiegherò che cosa sono.

<sup>11</sup> Si noti che qui curiamo di dimostrare non solo ciò che si è appena detto, ma anche che il nostro procedimento finora è stato giusto e inoltre altre cose molto necessarie a sapersi.

<sup>12</sup> Si noti che qui non cerchiamo in che modo la prima essenza obiettiva ci sia innata. Infatti ciò riguarda l'indagine sulla natura, e in essa spiegheremo questa questione più diffusamente e contemporaneamente mostreremo che all'infuori dell'idea non c'è alcuna affermazione né negazione né volontà alcuna.



stessa certezza. Di nuovo ne risulta che per conseguire certezza della verità non occorre avere altri segni che l'idea vera. Infatti, come abbiamo mostrato, non è necessario, perché io sappia, che io sappia di sapere. Da ciò nuovamente appare che non può sapere che cosa sia la somma certezza se non colui che abbia l'idea adeguata o l'essenza obiettiva di una qualche cosa; e ciò naturalmente perché la certezza e l'essenza oggettiva sono la stessa cosa. [36] Perciò, non avendo la verità bisogno di segno alcuno, ma essendo sufficiente, per togliere ogni dubbio, avere le essenze oggettive delle cose o, il che è lo stesso, le idee, ne consegue che il vero metodo non consiste nel cercare il segno della verità successivamente alla conoscenza delle idee, ma che il vero metodo è la via per la quale cercare la stessa verità, o le essenze oggettive delle cose o le idee (termini tutti che significano la stessa cosa) nell'ordine <sup>22</sup> dovuto.<sup>13</sup> [37] D'altra parte il metodo deve trattare necessariamente del ragionamento o dell'intellezione; cioè il metodo non è lo stesso ragionare per conoscere le cause delle cose, e molto meno è il conoscere le cause delle cose; ma è il capire che cosa sia la vera idea, distinguendola da altre percezioni e ricercandone la natura, così da conoscere la nostra capacità di conoscere e costringere la mente a conoscere secondo quella norma tutto ciò che è da conoscere; dandole, come aiuti, determinate regole, ed anche facendo in modo che la mente non sia stancata da ricerche inutili. [38] Se ne ricava che il metodo non è altro che una conoscenza riflessiva, o idea dell'idea; e poiché non c'è un'idea dell'idea se prima non c'è l'idea, il metodo non ci sarà se prima non ci sarà l'idea. Perciò sarà buono quel metodo che mostri come sia da dirigere la mente secondo la norma dell'idea vera data. Inoltre, poiché il rapporto che vi è fra le due idee è lo stesso che vi è fra le essenze formali di quelle idee, ne consegue che la conoscenza riflessiva dell'idea dell'Ente perfettissimo, sarà superiore alla conoscenza riflessiva delle altre idee; cioè sarà perfettissimo quel metodo che mostra come si debba dirigere la mente secondo la norma dell'idea data dell'Ente perfettissimo.

[39] Da quanto detto si comprende facilmente in che modo la mente, aumentando le sue conoscenze, acquisti contemporaneamente altri strumenti con i quali più facilmente avanzare nella conoscenza. Infatti, come si può ricavare da quanto si è detto, innanzitutto deve esistere in noi l'idea vera, come strumento innato, conosciuta la quale si capisca contemporaneamente la differenza che c'è fra una tale conoscenza e tutte le altre. In ciò consiste una parte del metodo. Ed essendo per sé chiaro che la mente tanto meglio conosce se stessa quanto più conosce della natura, ne risulta che questa parte del metodo sarà tanto più perfetta quante più cose la mente conosce e sarà perfettissima quando la mente attende, ossia riflette, alla conoscenza dell'Ente perfettissimo.

[40] Inoltre, quante più cose la mente conosce, tanto meglio conosce sia le proprie forze sia l'ordine della natura; <sup>23</sup> quanto meglio poi conosce le sue forze, tanto più facilmente può dirigere se stessa e porsi delle regole; e quanto meglio conosce l'ordine della natura, tanto più facilmente può astenersi da operazioni inutili; in questi precetti consiste tutto il metodo, come abbiamo detto. [41] Si aggiunga che l'idea si comporta oggettivamente nello stesso modo in cui il suo ideato si comporta realmente. Se perciò nella natura ci fosse qualcosa che non avesse nessun rapporto con altre cose,<sup>14</sup> anche se ce ne fosse un'essenza oggettiva, che dovrebbe convenire completamente con quella formale, nemmeno essa avrebbe alcun rapporto con altre idee, cioè non potremmo <conoscerne né> concluderne niente; e viceversa quelle cose che hanno rapporto con altre, come lo hanno tutte quelle che esistono nella natura, saranno conosciute ed anche le loro essenze oggettive avranno lo stesso rapporto, cioè da esse si dedurranno altre idee, che a loro volta saranno in rapporto con altre, e così cresceranno gli

---

<sup>13</sup> Nella mia filosofia spiegherò che cos'è il ricercare nell'anima.

<sup>14</sup> Aver rapporto con altre cose, significa venir prodotta da altre o produrne altre.

strumenti per procedere oltre. E questo che cercavamo di dimostrare. [42] Inoltre da ciò che si è detto in ultimo, cioè che l'idea deve convenire completamente con la sua essenza formale, risulta di nuovo che la nostra mente, perché possa riprodurre completamente il modello della natura, deve derivare tutte le sue idee da quell'idea che rappresenta l'origine e la fonte di tutta la Natura, di modo che essa idea sia anche fonte delle altre idee.

[43] A questo punto forse ci si meraviglierà che noi, dopo aver detto che buon metodo è quello che mostra come sia da dirigere la mente secondo la norma di una data idea vera, proviamo questa dottrina col ragionamento; ciò sembra mostrare che quella dottrina non è per sé nota. Ma si può persino chiedere se noi ragioniamo bene. Se ragioniamo bene dobbiamo cominciare da una data idea, ed il cominciare da un'idea data avendo bisogno di dimostrazione, dovremmo di nuovo provare il nostro ragionamento, e poi di nuovo quell'altro e così all'infinito. [44] Ma rispondo a quest'obiezione: se qualcuno, nelle sue indagini sulla natura, avesse proceduto per un qualche caso a questo modo, cioè acquistando <sup>24</sup> nell'ordine dovuto altre idee secondo la norma di un'idea vera data, non avrebbe mai dubitato della sua verità (per la ragione che la verità, come si è mostrato, manifesta se stessa) ed anche tutte le idee vere gli sarebbero affluite spontaneamente. Ma poiché ciò non succede mai, o raramente, sono stato costretto a trattare l'argomento in questo modo, perché ciò che non possiamo conseguire per caso lo conseguiamo tuttavia con un piano organizzato – ed anche perché risultasse chiaro che per provare la verità e per ragionare bene non abbiamo bisogno di nessun altro strumento che della stessa verità e di un buon ragionamento: infatti di un buon ragionamento ho dato prova (e cerco ancora di darla) con un altro ragionamento.

[45] Si aggiunga che in questo modo gli uomini si abituano alle proprie meditazioni interne. Il motivo poi per cui c'è raramente che le indagini sulla natura si facciano nel debito ordine, è dato dai pregiudizi, le cui cause spiegheremo poi nella nostra filosofia. Un altro motivo è che c'è bisogno di fare ampie e accurate distinzioni (come poi mostreremo) e ciò è molto faticoso. Infine per lo stato delle cose umane che, come già si è mostrato, è estremamente mutevole. Vi sono ancora altre ragioni, su cui non indagiamo.

[46] Se per caso mi si chiede perché io, subito e prima di tutto, esponga con quest'ordine le verità della Natura, poi che la verità manifesta se stessa, risponderò e nello stesso tempo esorterò a non voler respingere quelle verità come false a causa dei paradossi che per caso si incontrino qui e là; ma prima ci si degni di esaminare l'ordine nel quale le proviamo e allora si sarà sicuri che noi abbiamo raggiunto la verità. Questa è stata la causa per cui ho fatto queste premesse.

[47] Se mai qualche scettico restasse ancora in dubbio sia della stessa prima verità sia di tutte quelle che dedurremo secondo la norma della prima, o egli certamente parlerà contro coscienza o noi ammetteremo che ci sono uomini completamente accecati nell'animo fin dalla nascita oppure a causa di pregiudizi, cioè per qualche circostanza <sup>25</sup> costanza esterna. Infatti, gli scettici, non sono consapevoli nemmeno di se stessi; se affermano qualcosa o ne dubitano, non sanno di dubitare o di affermare; dicono di non saper niente, e ciò stesso (di non saper niente) dicono di ignorarlo. Né lo dicono in senso assoluto: infatti, temono di confessare di esistere finché non sanno niente. Tanto che alla fine devono tacere per evitare di supporre qualcosa che sia in odore di verità. [48] Infine con essi non bisogna parlare di scienza: infatti, per ciò che riguarda le usanze di vita e di società, la necessità li spinge a supporre la propria esistenza ed a cercare il proprio utile e ad affermare e negare molte cose con giuramento. Infatti, se qualcosa viene loro provato, non sanno se l'argomentazione sia probante o difettosa. Se negano, ammettono o obietano, non

sanno di negare, ammettere od obiettare. Perciò bisogna considerarli come automi che mancano completamente di mente.

[49] Riprendiamo ora il nostro progetto. Fin qui noi abbiamo conosciuto in primo luogo il fine al quale ingegnarci di dirigere tutti i nostri pensieri. In secondo luogo abbiamo saputo quale sia la migliore conoscenza, con l'aiuto della quale pervenire alla nostra perfezione. In terzo luogo abbiamo conosciuto quale sia la prima via su cui la mente debba porsi per cominciare bene; essa è di procedere nell'indagare con leggi certe, secondo la norma di un'idea vera data. A questo fine il metodo deve assicurare ciò che segue: innanzitutto deve distinguere l'idea vera da tutte le altre conoscenze, dalle quali deve tener la mente lontana. In secondo luogo deve dare regole perché le cose ignote vengano conosciute secondo tale norma. In terzo <ed ultimo> luogo stabilire un ordine perché non ci affatichiamo in ricerche inutili. Conosciuto questo metodo, abbiamo visto in quarto luogo che esso sarà perfettissimo quando avremo l'idea dell'essere perfettissimo. Quindi fin dall'inizio occorrerà fare attenzione soprattutto ad arrivare quanto prima alla conoscenza di tale Ente.

[50] Cominciamo dunque dalla prima parte del metodo, la quale consiste, come si è detto, nel distinguere e separare l'idea vera dalle altre percezioni e impedire alla mente di confondere le idee false, fittizie e dubbie con le <sup>26</sup> vere. Ho intenzione di dar qui ampie spiegazioni sul problema per intrattenere i lettori nell'esame di una cosa così necessaria – e anche perché ci sono molti che dubitano pur delle idee vere, perché non hanno fatto attenzione alla distinzione che c'è tra la percezione vera e tutte le altre; di modo che sono come uomini che, vegliando, non dubitano di vegliare – ma dopo che in sogno, come spesso accade, credettero che certamente vegliavano e si accorsero poi essere ciò falso, dubitarono anche della veglia: questo succede perché non distinsero mai tra il sonno e la veglia. [51] Frattanto avverto che qui non spiegherò l'essenza di ogni percezione e non ricorrerò a una spiegazione attraverso la causa prossima perché questo compito appartiene alla filosofia. Ma esporrò solo ciò che il metodo richiede, e cioè che cosa riguardi la percezione fittizia, la percezione falsa e la percezione dubbia e in che modo liberarci da ognuna di esse. Indaghiamo ora dapprima sull'idea fittizia.

[52] Poiché ogni percezione è percezione o della cosa considerata come esistente o della sola essenza di essa, e poiché i casi più frequenti di idee fittizie si presentano a proposito di cose considerate come esistenti, parlerò dunque prima di quest'ultima percezione nella quale cioè si finge la sola esistenza e si conosce, o si suppone di conoscere, la cosa che in tale atto si finge. Per esempio, fingo che Pietro, che io conosco, vada a casa e che mi visiti, e altre cose simili.<sup>15</sup> Ora chiedo: che cosa riguarda tale idea? Constato che essa riguarda solo i possibili ma non i necessari né gli impossibili. [53] Chiamo impossibile una cosa la cui natura <supposta esistente> implica che è contraddittorio che essa esista; necessaria, una cosa la cui natura implica che è contraddittorio che essa non esista; possibile, una cosa la cui esistenza, per sua propria natura, non implica che sarebbe contraddittorio che essa esistesse o contraddittorio che non esistesse, ma la cui necessità o impossibilità di esistere dipende da cause che ci sono ignote finché fingiamo la sua esistenza.<sup>27</sup> Perciò se la sua necessità o impossibilità, che dipende da cause esterne, ci fosse nota, noi non potremmo fingere niente di tale cosa. [54] Ne consegue che se c'è un qualche Dio o un qualche essere onnisciente, egli non può fingere niente. Infatti, per ciò che riguarda

---

<sup>15</sup> Si veda ciò che annotiamo in seguito a proposito delle ipotesi che noi conosciamo chiaramente: ma lì la finzione consiste nel sostenere che quelle ipotesi esistono proprio in quel modo nei corpi celesti. [Cfr. nota 20 a p. 29. N.d.T.]

noi stessi, poi che<sup>16</sup> so di esistere, non posso  *fingere*  di esistere o di non esistere; nemmeno posso fingere un elefante che passi per la cruna di un ago; né posso, poi che conosco la natura di Dio,<sup>17</sup> fingerlo esistente o non esistente; lo stesso è da intendere a proposito della chimera, la cui natura implica che è per essa contraddittorio esistere. Da questi esempi risulta chiaro ciò che ho detto, cioè che a proposito delle verità eterne<sup>18</sup> non si ha la finzione di cui ora si parla. Presto mostrerò anche che nessuna finzione riguarda le verità eterne. [55] Ma prima di procedere oltre occorre notare incidentalmente che la stessa differenza che passa fra l'essenza di una cosa e l'essenza di un'altra, passa fra l'attualità o l'esistenza della prima cosa e l'attualità o l'esistenza dell'altra. Perciò volendo concepire l'esistenza, per esempio di Adamo, solo per mezzo dell'esistenza in generale, sarebbe lo stesso che se, per concepirne l'essenza, attendessimo alla natura dell'ente per dare infine la definizione « Adamo è un ente ». Perciò quanto più in generale si concepisce l'esistenza, tanto più confusamente la si concepisce e tanto più facilmente la si attribuisce fittiziamente a qualsiasi cosa; invece, quando la si concepisce più in particolare, allora la si intende con più chiarezza e più difficilmente la si attribuisce fittiziamente (quando non studiamo l'ordine della natura) ad una cosa che non sia quella stessa cui appartiene. Ciò che è degno di nota. 28

[56] E qui il luogo di esaminare quelle che comunemente vengono chiamate finzioni, sebbene sappiamo con chiarezza che la cosa non sta così come la si finge. Per esempio, sebbene sappia che la terra è rotonda, tuttavia niente mi vieta di dire a qualcuno che la terra è una semisfera e come la metà di un'arancia in una scodella, o che il sole si muove intorno alla terra e simili. Se esaminiamo questi casi, non noteremo niente che non si accordi con ciò che si è già detto, solo che prima si avverta che noi qualche volta abbiamo potuto errare ed ora siamo consci dei nostri errori; e inoltre che possiamo fingere (o almeno ritenere) che altri uomini sono nello stesso errore o possono cadere nello stesso in cui siamo caduti noi precedentemente. Questo, dico, possiamo fingerlo perché non ce ne risulta né l'impossibilità né la necessità: perciò quando dico a qualcuno che la terra non è rotonda, eccetera, non faccio altro che richiamare alla mente l'errore che per caso ebbi o nel quale potei scivolare e poi fingo o ritengo che colui a cui lo dico sia ancora nel medesimo errore o vi possa cadere. Il che, come ho detto, fingo finché non ne vedo l'impossibilità né la necessità: ché se l'avessi veduta non avrei potuto fingere affatto e sarebbe occorso solo dire che io ho fatto una qualche cosa.

[57] Restano ora da notare le supposizioni che vengono fatte nelle  *Quaestiones*  e che a volte riguardano anche gli impossibili. Per esempio quando diciamo: supponiamo che questa candela ardente ora non arda, o supponiamo che essa arda in qualche spazio immaginario, cioè dove non c'è nessun corpo (cose del genere vengono a volte supposte, sebbene dell'ultima supposizione si capisca chiaramente l'impossibilità); ebbene, quando si fa ciò, non si formano affatto finzioni. Infatti, nel primo esempio non ho fatto altro che richiamare alla mente un'altra candela non ardente (oppure ho concepito questa candela senza fiamma) e ciò che penso di quella candela lo intendo

---

<sup>16</sup> Poiché la cosa, solo che la si conosca, manifesta se stessa, abbiamo bisogno solo dell'esempio, senz'altra dimostrazione. Lo stesso sarà con la sua contraddittoria: occorrerà solo esaminarla perché essa si manifesti falsa, come risulterà presto, quando parleremo della finzione a proposito dell'essenza.

<sup>17</sup> Si noti che, sebbene molti dicano di dubitare dell'esistenza di Dio, essi non conoscono di Dio altro che il nome, oppure fingono qualcosa a cui dà no il nome di Dio: e questo non s'accorda con la natura di Dio, come poi mostrerò a suo luogo.

<sup>18</sup> Per verità eterna intendo una verità tale che, se è affermativa, non potrà mai essere negativa. Così la prima e eterna verità è « Dio esiste »; ma non è verità eterna « Adamo pensa ». « La chimera non esiste » è verità eterna, ma non lo è « Adamo non pensa ».

anche di questa, in tanto che non bado alla fiamma.<sup>19</sup> Nel secondo esempio non si fa altro che <sup>29</sup> astrarre il pensiero dai corpi che sono all'intorno perché la mente si applichi alla sola contemplazione della candela considerata in sé sola, per poi concluderne che la candela non ha nessuna causa che la distrugga. Di modo che, se all'intorno non vi fossero corpi, questa candela, e anche la fiamma, resterebbero immutabili, e così via. Perciò qui non c'è alcuna finzione, ma ci sono pure e semplici asserzioni.<sup>20</sup>

[58] Ora passiamo alle finzioni che riguardano le essenze da sole oppure insieme con qualche attualità, cioè con esistenza. A proposito di esse è da considerare soprattutto ciò che segue: che quante meno cose la mente conosce e quante più tuttavia percepisce, tanto maggiore potenza ha di fingere – e quante più cose conosce, tanto più quella potenza diminuisce. Per esempio nello stesso modo che sopra abbiamo visto di non poter fingere (finché pensiamo) di pensare e non pensare – così anche, conosciuta la natura del corpo, non possiamo fingere una mosca infinita; oppure conosciuta la natura<sup>21</sup> dell'anima non possiamo fingere che essa sia quadrata, sebbene possiamo dire tutto ciò a parole. Ma, come abbiamo detto, quanto meno gli uomini conoscono la natura, tanto più facilmente possono fingere molte cose, per esempio che gli alberi parlino, che gli uomini si mutino istantaneamente in pietre, in fonti, che negli specchi appaiano spettri, che il niente diventi qualcosa, anche che gli dèi si mutino in bestie ed in uomini, ed altre infinite assurdità di questo genere.

[59] Qualcuno forse crederà che la finzione, e non <sup>30</sup> l'intellezione, limiti la finzione; cioè avendo finto qualcosa e avendo voluto con una certa qual libertà ammettere che il prodotto della mia finzione esiste come tale nella natura, ciò farebbe sì che poi non possiamo pensare quel qualcosa in altro modo. Per esempio, avendo finto (per dirla con costoro) una cosiffatta natura del corpo, ed essendomi voluto persuadere liberamente che essa esiste realmente in quel modo, non è più lecito fingere per esempio una mosca infinita – e dopo che ho finto l'essenza dell'anima, non posso quadrarla, eccetera.

[60] Ma questa tesi va esaminata. In primo luogo: o negano o concedono che noi possiamo intendere qualcosa. Se lo concedono, ciò che dicono della finzione dovrà dirsi necessariamente anche dell'intellezione. Ma se lo negano, vediamo, noi che sappiamo di sapere qualcosa, che cosa essi dicono. Essi dicono che l'anima può sentire e percepire in molti modi non se stessa né le cose che esistono, ma solo quelle che non sono in lei

---

<sup>19</sup> In seguito, quando parleremo della finzione che riguarda le essenze, apparirà chiaro che la finzione non forma né offre alla mente niente di nuovo, ma che vengono solo richiamate alla memoria quelle cose che sono nel cervello o nell'immaginazione e che la mente esamina confusamente tutte insieme. Per esempio si richiamano alla memoria la favella e l'albero; e quando la mente vi attende confusamente e senza distinguere, crede che l'albero parli. Lo stesso si intende a proposito dell'esistenza, in special modo, come abbiamo detto, quando la si concepisce così in generale come l'ente: perché allora facilmente si assegna a tutte le cose che si presentano contemporaneamente alla memoria. Ciò è estremamente degno di essere notato.

<sup>20</sup> Lo stesso è da intendere per le ipotesi che si fanno per spiegare alcuni movimenti che accompagnano i fenomeni celesti; se non che da esse, se si applicano ai moti celesti, si conclude la natura dei cieli, la quale tuttavia può essere diversa, specialmente se per spiegare tali modi si possono concepire molte altre cose.

<sup>21</sup> Spesso capita che l'uomo richiami alla memoria il termine « anima » e contemporaneamente formi una qualche immagine corporea. Poiché queste due idee vengono rappresentate insieme, crede facilmente di immaginare e fingere un'anima corporea: perché non distingue il nome dalla cosa stessa. Qui chiedo solo che i lettori non siano troppo precipitosi nel rifiutare questa spiegazione; e spero che non lo faranno, purché esaminino con attenzione gli esempi e ciò che segue.

né in alcun luogo; cioè dicono che l'anima può con la sua sola forza creare sensazioni o idee, che non sono sensazioni o idee di cose; di modo che sotto questo aspetto la considerano come un Dio. Inoltre dicono che noi, o (meglio) la nostra anima ha una tale libertà da poter costringere noi stessi o se stessa, anzi la propria stessa libertà: infatti avendo essa finto qualcosa e dato il suo assenso a tale finzione, non può pensare o fingere quella cosa in altro modo; e anzi viene costretta da quella finzione a fare sì che anche le altre cose vengano pensate in quel modo per non contraddire la prima finzione; come qui anche sono costretti ad ammettere, a causa della loro finzione, le assurdità che qui espongo e che non ci stancheremo a confutare con le dimostrazioni.

[61] Ma lasciando costoro ai loro deliri, cercheremo di attingere, dalle parole scambiate con essi, qualche verità per la nostra ricerca, e cioè la seguente:<sup>22</sup> la mente,<sup>31</sup> quando presta attenzione ad una cosa che è prodotto di finzione e falsa per sua natura, al fine di esaminarla e conoscerla, e ne deduce nel debito ordine ciò che è da dedurne, facilmente ne mostrerà la falsità; e se il prodotto della finzione è per sua natura vero, quando la mente lo prende in considerazione per conoscerlo e comincia a dedurne nell'ordine debito ciò che ne segue, felicemente andrà avanti senza alcuna interruzione; così come abbiamo visto, nel caso della falsa finzione precedentemente addotta ad esempio, che l'intelletto si offre subito a mostrarne l'assurdità e quella delle conseguenze dedottene.

[62] Dunque in nessun modo dobbiamo temere che noi fingeremo qualcosa, sempreché conosciamo l'oggetto chiaramente e distintamente: infatti se per caso diciamo che gli uomini vengono mutati istantaneamente in bestie, ciò lo si dice in maniera molto generica, così che non c'è nella mente nessun concetto, cioè idea, cioè concordanza di soggetto e predicato: se infatti ci fosse, la mente vedrebbe con ciò anche il mezzo e la causa del come e perché avvenga una cosa del genere. Inoltre non si fa nemmeno attenzione alla natura del soggetto e del predicato.

[63] Inoltre, solo che la prima idea non sia fittizia e da essa vengano dedotte tutte le altre idee, a poco a poco si smetterà di precipitarsi a formare finzioni. Si noti poi che l'idea fittizia non può essere chiara e distinta, ma solo confusa, e che ogni confusione procede dal fatto che la mente conosce solo in parte una cosa intera o composta di molte parti, e non distingue il noto dall'ignoto; e inoltre dal fatto che la mente prende in considerazione, senza fare alcuna distinzione, i molti componenti che sono contenuti in ciascuna cosa. Da ciò segue in primo luogo che, se l'idea è idea di una qualche cosa semplicissima, non potrà non essere chiara e distinta: infatti quella cosa dovrà essere conosciuta non parzialmente ma tutta intera oppure per niente affatto. [64] Ne segue in secondo luogo che se una cosa che si compone di molte viene divisa col pensiero in tutte le sue parti più semplici e si prendono queste in esame ognuna separatamente, allora sparirà ogni confusione. Ne segue in terzo luogo che la finzione non può essere semplice<sup>32</sup> ma che essa risulta dalla composizione di diverse idee confuse che sono di diverse cose e azioni esistenti nella natura; o meglio risulta dall'attenzione simultanea fatta (senza però assentirvi) a tali idee diverse: infatti se la finzione fosse semplice, sarebbe chiara e distinta e di conseguenza vera. Se risultasse dalla composizione di idee distinte, anche la loro composizione sarebbe chiara e distinta

---

<sup>22</sup> Potrà sembrare tuttavia che io tragga conclusione in base all'esperienza e qualcuno potrà quindi dire che non ha valore perché manca la dimostrazione; eccola dunque per chi la desidera. Non potendo esistere niente nella natura che contrasti con le sue leggi, ma accadendo tutto secondo determinate leggi, in modo da produrre secondo determinate leggi effetti determinati con irrefragabile concatenazione, ne segue che l'anima, quando concepisce la cosa secondo verità, seguirà a formare oggettivamente i medesimi effetti. Vedi in seguito dove parlo dell'idea falsa.

e di conseguenza vera. Per esempio conosciuta la natura del cerchio e anche quella del quadrato, non possiamo ora comporre quelle due idee e farne un cerchio quadrato, o un'anima quadrata e simili. [65] Concludiamo di nuovo brevemente e vediamo come non sia in alcun modo da temere che la finzione venga confusa con le idee vere. Infatti quanto alla prima finzione, di cui abbiamo parlato precedentemente, nella quale cioè la causa si concepisce chiaramente, ed anche la sua esistenza è di per sé una verità eterna, bisogna solo prender cura di confrontare l'esistenza della cosa con la sua essenza, e contemporaneamente fare attenzione all'ordine della natura. Quanto alla seconda finzione, che abbiamo detto essere attenzione simultanea prestata senza assentirvi a diverse idee confuse di diverse cose e azioni esistenti nella natura, abbiamo visto anche in questo caso che una cosa semplicissima non può essere finta, ma solo conosciuta, e lo stesso per una cosa composta, solo che facciamo attenzione alle parti semplicissime di cui si compone; anzi noi non possiamo fingere ditali parti nessuna azione che non sia vera: infatti contemporaneamente saremo costretti a vedere come e perché avvenga una cosa del genere.

[66] Capiti così questi problemi, passiamo ora all'indagine sull'idea falsa per vedere che cosa riguardi e come possiamo evitare di cadere in false percezioni. L'uno e l'altro obiettivo non ci sarà ora difficile raggiungere dopo l'indagine sull'idea fittizia: infatti, fra queste due specie di idee non c'è altra differenza se non che l'idea <sup>33</sup> falsa suppone l'assenso, cioè (come abbiamo già notato) che non si offrano cause alcune (mentre si presentano le rappresentazioni) dalle quali si possa dedurre, come fa colui che finge, che quelle rappresentazioni non nascono da cose esistenti all'esterno, e che il formarle non sia quasi altro che sognare ad occhi aperti, cioè da svegli. Perciò l'idea falsa riguarda o (per dir meglio) si riferisce all'esistenza di una cosa di cui si conosce l'essenza, oppure si riferisce all'essenza, allo stesso modo dell'idea fittizia. [67] Quella che si riferisce all'esistenza, si corregge allo stesso modo della finzione: infatti se la natura di una cosa conosciuta suppone l'esistenza necessaria, è impossibile che ci sbagliamo sull'esistenza di quella cosa; però se l'esistenza di una cosa non è verità eterna, come lo è invece la sua essenza, ma la necessità o impossibilità di esistere dipende da cause esterne, allora l'idea falsa è da intendere completamente allo stesso modo della finzione: infatti si corregge allo stesso modo.

[68] Per quel che riguarda l'altra specie di idea falsa, che si riferisce alle essenze o anche alle azioni, tali percezioni sono di necessità sempre confuse, composte di diverse percezioni confuse di cose esistenti nella natura, così come gli uomini credono che nelle selve, nelle immagini, negli animali ed in altre cose siano presenti dei numi, che ci siano corpi dalla cui sola composizione risulti l'intelletto; che i cadaveri ragionino, camminino, parlino, che Dio si inganni, eccetera. Ma le idee che sono chiare e distinte non possono mai essere false: infatti le idee delle cose che si concepiscono chiaramente e distintamente sono o semplicissime o composte di idee semplicissime, cioè dedotte da idee semplicissime. E che l'idea semplicissima non possa essere falsa potrà constatarlo ciascuno, solo che sappia che cosa sia il vero, cioè l'intelletto, e contemporaneamente che cosa sia il falso.

[69] Infatti, per quanto riguarda ciò che costituisce la forma del vero, è certo che il pensiero vero si distingue da quello falso non solo per una denominazione estrinseca, ma soprattutto per una intrinseca. Infatti se un qualche artefice concepisce correttamente una costruzione, sebbene essa non sia mai esistita né esisterà, nondimeno il suo pensiero è vero ed il pensiero è lo stesso, <sup>34</sup> che la costruzione esista o meno; e invece se qualcuno dice che per esempio Pietro esiste e tuttavia non sa che Pietro esiste, quel pensiero rispetto a colui che pensa è falso o, se si preferisce, non è vero; sebbene Pietro esista realmente. Né questa enunciazione, « Pietro esiste » è vera, se non rispetto a colui che sa con certezza che Pietro esiste. [70] Ne consegue che nelle idee c'è qualcosa di

reale, per cui le idee vere si distinguono dalle false: e su ciò dovremo ora svolgere un'indagine per avere la migliore norma di verità (infatti abbiamo detto che dobbiamo determinare i nostri pensieri in base a una norma data di un'idea vera, e che il metodo è una conoscenza riflessiva) e conoscere le proprietà dell'intelletto; né bisogna dire che questa differenza nasca da ciò, che pensiero vero è il conoscere le cose attraverso le loro cause prime, proprietà questa in cui certo differisce molto dal pensiero falso, secondo la spiegazione che di esso ho data sopra: infatti si dice anche vero il pensiero che implica obiettivamente l'essenza di un qualche principio che non ha causa e si conosce in sé e per sé.

[71] Perciò la forma del pensiero vero deve risiedere proprio nel pensiero stesso, senza relazione ad altri; né riconosce l'oggetto come causa, ma deve dipendere dalla stessa potenza e natura dell'intelletto. Infatti, se supponiamo che l'intelletto percepisca un qualche nuovo ente che non sia mai esistito – come alcuni pensano che facesse l'intelletto di Dio prima che egli creasse il mondo (la quale percezione certamente non poté nascere da nessun oggetto) – e da tale percezione ne deduca altre con procedimento legittimo, tutti quei pensieri sarebbero veri e non determinati da alcun oggetto esterno; essi dipenderebbero solo dal potere e dalla natura dell'intelletto. Perciò quel che costituisce la forma del vero pensiero va ricercato proprio nel pensiero stesso e dedotto dalla natura dell'intelletto. [72] Per svolgere, dunque, questa indagine prendiamo in esame una qualche idea vera, il cui oggetto sappiamo, con estrema certezza, dipendere dalla nostra forza di pensare né avere oggetto alcuno nella natura: infatti in tale idea, come risulta dalle cose già dette, potremo indagare più facilmente ciò che vogliamo. Per esempio per formare il concetto di <sup>35</sup> una sfera ne fingo una causa a piacere, cioè che un semicerchio ruoti intorno al centro e che la sfera quasi risulti dalla rotazione. Questa idea è certamente vera, e sebbene sappiamo che nella natura mai una sfera ha avuto origine in questo modo, tuttavia questa percezione è vera ed è un modo facilissimo di formare il concetto della sfera. E da notare inoltre che questa percezione afferma che il semicerchio ruota, la quale affermazione sarebbe falsa se non fosse unita al concetto della sfera, o alla causa che ne determina un tale movimento, ossia, detto in senso assoluto, se fosse senza restrizioni. Infatti, allora la mente tenderebbe ad affermare il solo movimento del semicerchio, il quale movimento non è contenuto nel concetto del semicerchio, né ha origine dal concetto della causa che determina il movimento. Perciò la falsità consiste in ciò solo, che di una qualche cosa si afferma una qualche proprietà non contenuta nel concetto che ne abbiamo formato, per esempio affermando del semicerchio il moto o la quiete. Ne segue che i pensieri semplici non possono non essere veri, come l'idea semplice del semicerchio, del movimento, della quantità, eccetera. Ciò che queste idee contengono di affermativo corrisponde esattamente al loro concetto né si estende oltre, perciò ci è lecito formare a piacere idee semplici, senza timore alcuno di errore.

[73] Resta dunque solo da ricercare per quale potere la nostra mente possa formarle e fino a che punto si estenda quel potere: infatti, appurato ciò, facilmente sapremo qual è la somma conoscenza alla quale possiamo pervenire. E certo infatti che questa sua potenza non si estende all'infinito: infatti quando affermiamo di qualche cosa alcunché che non è contenuto nel concetto che di essa formiamo, ciò indica un difetto della nostra conoscenza, ossia che abbiamo pensieri (cioè idee) quasi mutilati o troncati. Abbiamo visto infatti che il movimento del semicerchio dà origine a un'idea falsa se esso si presenta assoluto nella mente, ma che esso stesso dà origine a un'idea vera se unito al concetto di sfera o al concetto di una qualche cosa che determina questo movimento. Ché se appartiene alla natura dell'essere pensante, come appare a prima vista, di formare dei pensieri <sup>36</sup> veri, cioè adeguati, è certo che idee inadeguate si originano in



noi solo perché noi siamo parte di qualche essere pensante, alcuni pensieri del quale costituiscono la nostra mente, alcuni nella loro totalità, altri invece parzialmente.

[74] Ma il problema che ora è opportuno considerare (e che a proposito della finzione non valse la pena notare) e sul quale massimamente ci si inganna, si ha quando avviene che alcune cose, che si presentano nell'immaginazione, sono anche nell'intelletto, cioè si concepiscono chiaramente e distintamente; perché allora, finché non si distingue ciò che è distinto da ciò che è confuso, la certezza, cioè l'idea vera, viene mescolata con idee non distinte. Per esempio alcuni stoici udirono per caso il termine « anima » e anche che essa è immortale (concetti che essi immaginavano solo confusamente); immaginavano inoltre (e contemporaneamente intendevano) che i corpi sottilissimi penetrano tutti gli altri e non vengono penetrati da alcuno. Immaginando tutte queste cose contemporaneamente, e accompagnandosi a tale immaginazione la certezza del detto assioma, erano senz'altro sicuri che la mente è quei corpi sottilissimi e che quei corpi sottilissimi non si dividono, eccetera. [7] Ma anche da questo errore ci liberiamo, sforzandoci di esaminare tutte le nostre percezioni secondo la norma di un'idea vera data, evitando, come dicemmo all'inizio, quelle che abbiamo per inteso dire o per esperienza vaga. Si aggiunga che tale errore nasce perché le cose si concepiscono troppo astrattamente: infatti è per sé chiarissimo che io non posso applicare ad altro ciò che concepisco nel suo vero oggetto. Infine l'errore nasce anche dal fatto che gli uomini non capiscono i primi elementi di tutta la natura; quindi procedendo senz'ordine e confondendo la natura con assiomi astratti (benché questi siano veri), confondono se stessi e pervertono l'ordine della natura. Ma noi, se procediamo il meno astrattamente possibile e cominciamo, non appena si può, dai primi elementi, cioè dalla fonte e origine della natura, non dovremo in alcun modo temere questo errore.

[76] Per quel che riguarda poi la conoscenza dell'origine della natura, non dobbiamo affatto temere di poterla <sup>37</sup> confondere con gli assiomi astratti: infatti quando alcunché è concepito astrattamente, così come è il caso per tutti gli universali, essi hanno sempre nell'intelletto una portata più vasta dell'esistenza che in realtà nella natura possono avere i loro particolari. Inoltre, essendovi nella natura molte cose la cui differenza è così piccola da sfuggire quasi all'intelletto, allora può succedere facilmente (se si concepiscono astrattamente) che esse vengano confuse. Ma l'origine della natura, come poi vedremo, non si può concepire né astrattamente, ossia universalmente, né si può estendere nell'intelletto più ampiamente che nella realtà, né ha alcuna somiglianza con le cose mutevoli. Perciò, quanto all'idea di essa, non è da temere alcuna confusione purché noi abbiamo la norma della verità (norma che abbiamo già indicato): senza dubbio questo ente è unico, infinito<sup>23</sup> cioè è tutto l'essere e oltre esso non c'è alcun essere.<sup>24</sup>

[77] Fin qui abbiamo parlato dell'idea falsa; resta da svolgere un'indagine sull'idea dubbia, cioè da ricercare quali siano quelle cose che ci possono indurre in dubbio, e contemporaneamente come si supera il dubbio. Parlo del vero dubbio della mente, e non di quello che vediamo presentarsi qua e là, quando cioè qualcuno dice a parole di dubitare, sebbene il suo animo non dubiti: infatti in è compito del metodo emendare questo difetto, ma ciò riguarda piuttosto l'indagine sull'ostinazione e la sua emendazione. [78] Perciò nell'anima nessun dubbio è causato direttamente dalla cosa

---

<sup>23</sup> Questi non sono attributi di Dio che ne mostrino l'essenza, come farò vedere nella filosofia.

<sup>24</sup> Ciò è già stato dimostrato. Se infatti tale ente non esistesse, non potrebbe mai essere prodotto; perciò la mente potrebbe intendere più che la natura non potrebbe fornire – cosa che precedentemente risultò essere falsa.

stessa di cui si dubita; cioè se nell'anima c'è solo un'unica idea, sia essa vera o falsa, non avrà luogo alcun dubbio e nemmeno certezza, ma solo quella tale sensazione; infatti, in sé l'idea non è altro se non quella tale sensazione. Ma il dubbio avrà luogo per un'altra idea che non è chiara e distinta a tal punto che da essa possiamo concludere alcunché di certo circa la cosa di cui si dubita; cioè l'idea che ci getta in dubbio non è chiara e distinta. <sup>38</sup> Per esempio, se uno non ha mai pensato alla fallacia dei sensi (si origini essa dall'esperienza o in altro modo qualsiasi) non si domanderà mai se il sole sia maggiore o minore di quello che appare; perciò i contadini in generale si meravigliano quando odono dire che il sole è molto più grande del globo terrestre. Ma pensando alla fallacia dei sensi nasce il dubbio. Cioè uno sa che i sensi qualche volta lo hanno ingannato, ma lo sa solo confusamente: infatti non sa in quale modo i sensi ingannano; e se, dopo aver dubitato, si impara a conoscere veramente i sensi, e come per mezzo loro vengano rappresentate le cose a distanza, allora daccapo il dubbio viene tolto. [79] Ne consegue che noi non possiamo revocare in dubbio le idee vere dietro l'ipotesi che forse esiste un qualche Dio ingannatore che ci inganni persino nelle cose più certe, se non finché non abbiamo alcuna idea chiara e distinta di Dio; cioè se non finché, esaminando la conoscenza che abbiamo dell'origine di tutte le cose, non troviamo niente che (con quella medesima conoscenza per cui, studiando la natura del triangolo, troviamo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti) ci insegni che egli non è ingannatore.<sup>25</sup> Ma se di Dio abbiamo una tale conoscenza quale è quella del triangolo, allora ogni dubbio è tolto. E così come possiamo pervenire a questa tale conoscenza del triangolo, sebbene non sappiamo con certezza se un qualche sommo ingannatore ci inganni, allo stesso modo possiamo pervenire ad una tale conoscenza di Dio, sebbene non sappiamo con certezza se ci sia un qualche sommo ingannatore; e purché abbiamo quella conoscenza, essa basta a togliere, come dissi, ogni dubbio che possiamo avere sulle idee chiare e distinte. [80] In verità se si procede rettamente ricercando ciò che è da ricercare in primo luogo, senza interrompere <sup>39</sup> la concatenazione delle cose; e se si sa come sono da determinare le questioni, prima che ci accingiamo alla loro soluzione, non si avranno mai che delle idee certissime, cioè chiare e distinte: infatti, il dubbio non è altro che incertezza dell'animo a proposito di qualche affermazione o negazione – affermazione che l'animo farebbe se non gli si presentasse qualcosa, restando ignota la quale la conoscenza della cosa in questione deve essere imperfetta. Se ne deduce che il dubbio nasce sempre dall'esame disordinato delle cose.

[81] Questi sono i problemi che promisi di trattare in questa prima parte del metodo. Ma per non tralasciare niente di ciò che può condurre alla conoscenza dell'intelletto e delle sue forze, parlerò anche un po' della memoria e dell'oblio. A questo proposito è il caso di considerare soprattutto che la memoria si rafforza per opera dell'intelletto ed anche senza l'opera dell'intelletto. Infatti, per ciò che riguarda il primo punto, quanto più una cosa è intelligibile, tanto più facilmente viene ricordata, e al contrario quanto meno essa è intelligibile, tanto più facilmente la dimentichiamo. Per esempio se presento a qualcuno un insieme di parole slegate, le ricorderà molto più difficilmente che se gli presento le medesime parole in forma di narrazione. [82] Si rafforza anche

---

<sup>25</sup> Questa è la traduzione del testo latino fornito dall'edizione delle Opere postume. Il Gebhardt, fondandosi sulla traduzione olandese contemporanea, aggiunge al testo alcune parole; in base alla sua edizione, la traduzione dovrebbe essere la seguente (in corsivo le parole aggiunte): « cioè, se esaminiamo la conoscenza che abbiamo dell'origine di tutte le cose e non vi troviamo niente che (con quella medesima conoscenza per cui, studiando la natura del triangolo, troviamo che i suoi tre angoli sono uguali a due retti) ci insegni che egli non è ingannatore, *allora rimane il dubbio* ». N.d.T.]

senza opera dell'intelletto e cioè in base alla forza con la quale l'immaginazione o il cosiddetto senso comune sono affetti da qualche cosa singolare corporea. Dico *singolare*: l'immaginazione infatti viene affetta solo da cose singolari; infatti se qualcuno legge per esempio una sola storia d'amore, la ricorderà ottimamente, finché non leggerà varie altre cose dello stesso genere, perché allora essa domina da sola nell'immaginazione; ma se nell'immaginazione ce ne sono molte dello stesso genere, le immaginiamo tutte insieme e si confondono facilmente. Dico anche *corporea*: infatti, l'immaginazione viene affetta dai soli corpi. Perciò, poiché la memoria viene rafforzata dall'intelletto e anche senza l'intelletto, se ne conclude che essa è qualcosa di diverso dall'intelletto e che, quanto all'intelletto in sé considerato, in esso non c'è né memoria né oblio. [83] Che sarà dunque la memoria? Nient'altro che la sensazione delle impressioni<sup>40</sup> del cervello, insieme con il pensiero della durata determinata della sensazione,<sup>26</sup> e questo lo dimostra anche la reminiscenza. Infatti in essa l'anima pensa a quella sensazione, ma non nella sua durata continua, e così l'idea di questa sensazione non è la stessa durata della sensazione, cioè la stessa memoria. Se poi le idee stesse siano sottoposte a qualche corruzione, lo vedremo nella filosofia. E se ciò sembra a qualcuno molto assurdo, basterà per il nostro scopo che egli pensi che quanto più la cosa è singolare, tanto più facilmente la si ricorda, come risulta evidente dall'esempio della commedia poco fa addotto. Inoltre, quanto più la cosa è intelligibile, tanto più facilmente la si ricorda. Perciò non potremo fare a meno di ritenere una cosa estremamente singolare, purché intelligibile.

[84] Così dunque abbiamo distinto tra l'idea vera e le altre percezioni ed abbiamo mostrato che le idee fittizie, le false e le altre traggono la loro origine dall'immaginazione, cioè da alcune sensazioni fortuite e (per così dire) slegate, che non sono originate dalla stessa potenza della mente ma da cause esterne, a seconda che il corpo, sia nel sonno che nella veglia, riceve movimenti diversi. O, se si preferisce, si prenda qui per immaginazione ciò che si vuole, purché sia qualcosa di diverso dall'intelletto e l'anima vi si comporti passivamente. Infatti è lo stesso qualunque concetto se ne accetti, poiché sappiamo che essa è qualcosa di vago e attraverso cui l'anima patisce e contemporaneamente sappiamo anche liberarcene per mezzo dell'intelletto. Perciò nessuno si meravigli che ip qui non provi ancora che c'è un corpo né faccia altre necessarie dimostrazioni e tuttavia parli dell'immaginazione, del corpo e della sua costituzione. Infatti, come ho detto, fa lo stesso quale concetto ne accolga, poiché so che l'immaginazione è qualcosa di vago, eccetera.

[85] Abbiamo però mostrato che l'idea vera è semplice<sup>41</sup> o composta di idee semplici e tale da mostrare come e perché qualcosa sia o sia stato fatto,<sup>27</sup> ed abbiamo inoltre dimostrato che i suoi effetti oggettivi nell'anima procedono proporzionalmente alla formalità dello stesso oggetto,<sup>28</sup> il che equivale a quello che gli antichi dissero, cioè che la vera scienza procede dalla causa all'effetto; senonché essi mai, a quanto sappia, concepirono, come noi qui, l'anima agire secondo leggi certe e quasi come un automa spirituale. [86] Quindi, per quanto è stato lecito all'inizio, abbiamo acquistato una

---

<sup>26</sup> Ma se la durata è indeterminata, il ricordo di quella cosa è imperfetto, e questo ciascuno risulta aver imparato dalla natura. Infatti spesso, per credere meglio a qualcuno in ciò che dice, chiediamo quando e dove ciò sia avvenuto. Infatti, sebbene le idee stesse abbiano la loro durata nella mente, tuttavia, essendo noi abituati a determinare la durata per mezzo della misura di un movimento, il che anche avviene per opera dell'immaginazione, non osserviamo finora nessun ricordo che sia ricordo puramente mentale.

<sup>27</sup> [Cfr. §§ 63, 64, 65, 68 e 72. N.d.T.]

<sup>28</sup> [Cfr. §§ 41 e 55. N.d.T.]

conoscenza del nostro intelletto ed una tale norma dell'idea vera che ora non temiamo di confondere le idee vere con le false o con le fittizie; e neppure ci meraviglieremo di conoscere certe cose che non cadono affatto sotto l'immaginazione, e che nell'immaginazione ve ne siano altre che contrastano completamente con l'intelletto ed altre infine che s'accordano con esso. Giacché sappiamo che quelle operazioni dalle quali vengono prodotte le immaginazioni avvengono secondo altre leggi, completamente diverse dalle leggi dell'intelletto, e che l'anima in riferimento all'immaginazione si comporta solo passivamente. [87] Da quanto si detto risulta anche quanto facilmente possono cadere in grandi errori coloro che non distinsero accuratamente fra immaginazione e intellesione. Per esempio in queste proposizioni, che l'estensione debba essere in un luogo, debba essere finita, che le sue parti debbano avere reciprocamente una distinzione reale, che sia il primo ed unico fondamento di tutte le cose e che in un tempo occupi più spazio che in un altro – e molte cose dello stesso genere, le quali si oppongono tutte assolutamente alla verità, come mostreremo a suo luogo.

[88] Inoltre essendo le parole parte dell'immaginazione (cioè fingendo noi molti concetti a seconda dell'irregolare comporsi delle parole nella memoria in seguito a qualche disposizione del corpo) non dobbiamo dubitare che anche le parole, così come l'immaginazione, possano essere causa di molti e grandi errori, se non ce ne guardiamo con molta cura. [89] Si aggiunga che esse sono <sup>42</sup> costituite secondo l'arbitrio e la comprensione di tutti, di modo che non sono altro che segni delle cose come esse sono nell'immaginazione, ma non come esse sono nell'intelletto; il che chiaramente risulta dal fatto seguente, che a tutte quelle cose che sono solo nell'intelletto e non nell'immaginazione, gli uomini imposero spesso dei nomi negativi (per esempio « incorporeo, infinito » eccetera) – ed esprimono con termini negativi anche molte cose che in realtà sono affermative e viceversa, come per esempio « increato, indipendente, infinito, immortale » eccetera. Infatti immaginiamo molto più facilmente i contrari di tali cose e perciò questi contrari si presentarono per primi ai primi uomini e presero nomi positivi. Noi affermiamo e neghiamo molte cose perché quelle affermazioni e negazioni le ammette la natura delle parole, non quella delle cose; perciò, ignorando quest'ultima, facilmente prenderemo il falso per vero.

[90] Evitiamo inoltre un'altra grande causa di confusione, la quale impedisce che l'intelletto rifletta su se stesso; cioè quando non distinguiamo tra immaginazione ed intellesione, riteniamo che quelle cose che immaginiamo più facilmente ci siano più chiare e riteniamo d'intendere ciò che immaginiamo. Perciò antepponiamo ciò che è da posporre e così il vero ordine di procedimento viene sovvertito né si trae una qualche conclusione legittima.

[91] Inoltre,<sup>29</sup> per arrivare infine alla seconda parte di questo metodo, esporrò in primo luogo lo scopo che noi in esso ci proponiamo, e poi i mezzi per conseguirlo. Lo scopo dunque è di avere idee chiare e distinte, cioè tali che siano fatte dalla pura mente e non dai fortuiti movimenti del corpo. Quindi, perché tutte le idee siano ricondotte a una, cercheremo di concatenarle e ordinarle in modo che la nostra mente, per quanto è possibile, riproduca oggettivamente la formalità della natura quanto alla totalità ed alle parti della natura stessa.

[92] Per quel che riguarda il primo punto, si richiede <sup>43</sup> per il nostro fine ultimo, come già abbiamo detto, che la cosa sia concepita o per la sola sua essenza o per la

---

<sup>29</sup> Regola principale di questa parte, come segue dalla prima parte, è di recensire tutte le idee puramente intellettuali che troviamo in noi, per distinguerle da quelle che immaginiamo; il che dovrà essere dedotto dalle proprietà sia dell'immaginazione che dell'intelletto.

sua causa prossima. Cioè se la cosa è in sé o, come si dice comunemente, causa di sé, allora si dovrà conoscere per la sua sola essenza; se invece la cosa non è in sé ma per esistere richiede una causa, allora la si deve conoscere per la sua causa prossima: infatti in realtà conoscere l'effetto non vuol dire altro che acquistare una più perfetta conoscenza della causa.<sup>30</sup> [93] Perciò non ci sarà mai lecito, finché indagiamo sulle cose, trarre conclusioni dagli assiomi astratti, e ci guarderemo bene dal mischiare quelle cose che sono solo nell'intelletto con quelle cose che sono nella realtà; ma la conclusione migliore sarà da dedurre da un'essenza particolare affermativa, ossia da una vera e legittima definizione. Infatti dai soli assiomi universali non può l'intelletto discendere alle cose singolari perché gli assiomi si estendono ad infinite cose e non determinano l'intelletto ad esaminare piuttosto un singolare che un altro. [94] Perciò la retta via d'indagine è di formare pensieri da una definizione data; il che procederà tanto più felicemente e facilmente quanto meglio definiamo una qualche cosa. Perciò il cardine di tutta questa seconda parte del metodo consiste solo nella conoscenza delle condizioni della buona definizione e quindi nel modo di trovare tali definizioni. Quindi in primo luogo tratterò delle condizioni della definizione.

[95] Perché la definizione sia detta perfetta dovrà spiegare l'essenza intima della cosa e farci evitare di assumere al posto di quell'essenza delle semplici proprietà; per spiegarlo, omettendo altri esempi per non voler sembrare di voler scoprire gli errori altrui, addurrò solo l'esempio di una cosa astratta, per la quale fa lo stesso comunque la si definisca, cioè del cerchio: se lo si definisce come una figura le cui linee condotte dal centro alla circonferenza sono uguali, a nessuno sfuggirà che tale definizione non spiega affatto l'essenza del cerchio ma solo una sua proprietà. E sebbene, come ho detto, riguardo alle figure ed agli altri enti di ragione ciò conti poco, tuttavia 44 conta molto a proposito degli enti fisici e reali: perché di certo non s'intendono le proprietà delle cose finché se ne ignorano le essenze; ma se tralasciamo queste, necessariamente pervertiremo la serie causale dell'intelletto, che deve ripetere quella della natura, e devieremo completamente dal nostro scopo. [96] Perciò, per liberarci da questo difetto, nella definizione saranno da osservare le seguenti regole:

1. Se la cosa da definire è una cosa creata, la definizione dovrà, come abbiamo detto, comprendere la causa prossima. Per esempio il cerchio, secondo questa regola, dovrebbe essere definito così: è una figura che viene descritta da una linea qualsiasi di cui un'estremità è fissa, l'altra mobile; la quale definizione comprende chiaramente la causa prossima.

2. Si richiede che il concetto o definizione della cosa sia tale che tutte le proprietà di questa, mentre viene considerata da sola, non congiunta con altre, possano esserne dedotte, come si può vedere nella definizione data del cerchio. Infatti da essa si conclude chiaramente che tutte le linee condotte dal centro alla circonferenza sono uguali. E che questo sia un requisito necessario della definizione è così di per sé manifesto a chi esamina con attenzione, che non sembra valga la pena di indugiare nella sua dimostrazione e nemmeno di dimostrare, in base a questo secondo requisito, che ogni definizione deve essere affermativa. Parlo dell'affermazione intellettuale, poco curandomi di quella verbale, la quale per la scarsezza dei termini qualche volta potrà forse essere espressa negativamente, sebbene sia intesa affermativamente.

19711 requisiti della definizione della cosa increata sono poi i seguenti:

1. Che escluda ogni causa, cioè che l'oggetto non abbia bisogno, per venire spiegato, di nient'altro che del suo essere.

---

<sup>30</sup> Si noti che da qui risulta che noi non possiamo conoscere <legittimamente, ovvero nella maniera dovuta>, niente della natura senza rendere contemporaneamente più ampia la conoscenza della causa prima, cioè di Dio.

2. Che data la definizione di quella cosa, non resti luogo alla domanda « se essa sia ».  
3. Che non abbia, per quel che riguarda la mente, alcun sostantivo che possa essere aggettivato, cioè che non venga spiegata attraverso qualche concetto astratto.

4. E da ultimo (sebbene notare ciò non sia molto necessario) <sup>45</sup> si richiede che dalla sua definizione si concludano tutte le sue proprietà. Anche tutti questi requisiti divengono manifesti a chi li considera con attenzione.

[98] Dissi anche che la migliore conclusione sarà da dedurre da un'essenza particolare affermativa: infatti quanto più un'idea è speciale, tanto più è distinta e perciò è chiara. Quindi dobbiamo ricercare soprattutto la conoscenza dei particolari.

[99] Quanto poi all'ordine, e perché tutte le nostre conoscenze siano ordinate ed unite, si richiede che, non appena è possibile farlo e la ragione lo esige, ricerchiamo se c'è un qualche ente, e contemporaneamente quale, che sia causa di tutte le cose e la cui essenza oggettiva sia anche causa di tutte le nostre idee; e allora la nostra mente, come dicemmo, riprodurrà la natura nella misura massima: infatti ne avrà oggettivamente l'essenza, l'ordine e l'unione. Da qui possiamo vedere che innanzi tutto ci è necessario dedurre tutte le nostre idee sempre dalle cose fisiche, cioè da enti reali, progredendo, per quanto si può, secondo la serie delle cause da un ente reale ad un altro ente reale ed in un modo tale da non passare agli astratti ed agli universali, sia in modo da non concluderne qualcosa di reale sia in modo che essi non vengano conclusi da qualcosa di reale: infatti l'uno e l'altro procedimento interrompe la vera progressione dell'intelletto.

[100] Ma è da notare che io qui per serie delle cause e degli enti reali non intendo la serie delle cose singolari mutevoli, bensì solo la serie delle cose fisse ed eterne. Sarebbe, infatti, impossibile all'umana debolezza abbracciare la serie delle cose singolari mutevoli, sia per la loro moltitudine che supera ogni numero, sia per le infinite circostanze, verificantisi per una e medesima cosa, delle quali circostanze una qualsiasi può essere causa che la cosa esista o no. Giacché la loro esistenza non ha connessione alcuna con la loro essenza, cioè (come già dicemmo) non è verità eterna. [101] Ma in verità non è nemmeno necessario conoscere la loro serie, dal momento che le essenze delle cose singolari mutevoli non sono da dedurre dalla loro serie o ordine di esistenza, non offrendoci questo altro che denominazioni estrinseche, <sup>46</sup> relazioni o al massimo circostanze; tutte cose che sono di gran lunga lontane dall'intima essenza delle cose. Questa in verità è da ricercare solo attraverso cose fisse ed eterne, e attraverso le leggi che sono iscritte in esse come nei loro veri codici e secondo le quali tutte le cose singolari vengono fatte e ordinate. In verità le cose singolari mutevoli dipendono così intimamente ed essenzialmente (per così dire) da quelle fisse, che senza quelle non possono essere né venir concepite. Perciò queste cose fisse ed eterne, sebbene siano singolari, tuttavia per la loro presenza universale e per la loro vastissima potenza, ci varranno quali universali o generi delle definizioni delle cose singolari mutevoli, e cause prossime di tutte le cose.

[102] Ma, stando così le cose, appare che non è poco difficoltoso pervenire alla conoscenza di questi singolari; infatti concepirli tutti insieme è cosa di molto al di sopra delle forze dell'intelletto umano. Ma l'ordine per conoscere l'uno prima dell'altro, come dicemmo, non va desunto dalla serie delle loro esistenze, e nemmeno dalle cose eterne, nelle quali infatti tutti gli enti singolari sono per natura simultaneamente. Quindi sono da cercare necessariamente altri aiuti oltre quelli dei quali usiamo per conoscere le cose eterne e le loro leggi. Nondimeno non è questo il luogo di trattarne e nemmeno è necessario farlo, se non dopo che avremo imparato a conoscere sufficientemente le cose eterne e le loro leggi infallibili e ci sarà diventata nota la natura dei nostri sensi,

[103] Prima di accingerci alla conoscenza delle cose singolari, sarà tempo di parlare di quegli strumenti che tendono tutti allo scopo di farci imparare a usare dei nostri sensi ed a fare gli esperimenti secondo certe leggi ed in un certo ordine, che bastino a

determinare la cosa su cui si indaga, per concluderne finalmente secondo quali leggi delle cose eterne quella cosa sia fatta e la sua natura intima ci diventi nota, come mostrerò a suo luogo. Qui, per tornare al nostro scopo, mi sforzerò solo di trattare di ciò che sembra necessario per poter pervenire alla conoscenza delle cose eterne, e per formarne le definizioni alle condizioni sopra riportate.

[104] A questo fine occorre richiamare alla memoria <sup>47</sup> ciò che dicemmo sopra: cioè che quando la mente si concentra su qualche pensiero per esaminarlo attentamente e dedurne in buon ordine ciò che è legittimo dedurne, se quel pensiero è falso ne scoprirà la falsità; ma se è vero, allora felicemente seguirà, senza alcuna interruzione, a dedurne idee vere; ciò, dico, si richiede per il nostro compito. Infatti i nostri pensieri non possono essere determinati da nessun altro principio. [105] Perciò se vogliamo ricercare la prima di tutte le cose è necessario che ci sia un qualche principio che vi diriga i nostri pensieri. Inoltre, poiché il metodo è la stessa conoscenza riflessiva, questo principio che deve dirigere i nostri pensieri non può essere altro che la conoscenza di ciò che costituisce la forma della verità – e la conoscenza dell'intelletto, delle sue proprietà e delle sue forze: infatti, conseguita questa conoscenza, avremo un principio dal quale dedurre i nostri pensieri, ed avremo una via per la quale l'intelletto, a seconda di quello che comporta la sua capacità, potrà pervenire alla conoscenza delle cose eterne, appunto tenuto conto delle forze dell'intelletto.

[106] Che se poi spetta alla natura del pensiero di formare idee vere, come abbiamo mostrato nella prima parte, qui ora è da ricercare che cosa intendiamo per forze e potenza dell'intelletto. Poiché in verità la principale parte del nostro metodo consiste nel conoscere nella maniera migliore le forze dell'intelletto e la sua natura, siamo costretti necessariamente (in conseguenza di ciò che ho esposto in questa seconda parte del metodo) a dedurle dalla stessa definizione del pensiero e dell'intelletto. [107] Ma fin qui non abbiamo avuto alcuna regola per trovare le definizioni, e poiché non possiamo darne se non conosciuta la natura o definizione dell'intelletto e la sua potenza, ne segue che o la definizione dell'intelletto deve essere chiara di per sé o non possiamo conoscere niente. Essa però non è assolutamente chiara per sé; tuttavia, poiché le sue proprietà, come tutto ciò che ci viene dall'intelletto, non possono essere conosciute con chiarezza e distinzione se non conosciuta la loro natura, la definizione dell'intelletto si rivelerà da sé se esaminiamo le proprietà di esso che noi conosciamo chiaramente e <sup>48</sup> distintamente. Perciò enumeriamo qui le proprietà dell'intelletto ed esaminiamole attentamente e cominciamo a trattare dei nostri strumenti innati.<sup>31</sup>

[108] Le proprietà dell'intelletto che ho principalmente notato e che conosco chiaramente sono le seguenti:

1. Che implica certezza; cioè sa che le cose sono formalmente così come in esso sono contenute oggettivamente.

2. Che conosce alcune cose, cioè che forma alcune idee, assolutamente, ed alcune a partire da altre. Per esempio, forma assolutamente l'idea della quantità né si riferisce, per formarla, ad altri pensieri; ma le idee di movimento non le forma, se non riferendosi all'idea di quantità.

3. Le idee che forma assolutamente, esprimono l'infinità; ma forma le idee determinate procedendo da altre. Si prenda per esempio l'idea di quantità: se l'intelletto concepisce la quantità per mezzo di una causa, allora la determina per mezzo della quantità, come quando concepisce il corpo generarsi dal moto di un qualche piano, il piano poi dal moto di una linea, infine la linea dal moto di un punto; concezioni che certo non servono a capire, ma solo a determinare la quantità. Il che appare chiaramente da ciò: noi concepiamo che quelle idee quasi abbiano origine dal

---

<sup>31</sup> Si veda § 31 e sg.

moto, mentre tuttavia il moto non viene concepito se non viene concepita la quantità, e anche possiamo continuare all'infinito il moto per formare una linea, cosa che non potremmo affatto fare se non avessimo l'idea della quantità infinita.

4. Forma le idee positive prima delle negative.

5. Concepisce le cose non tanto sotto l'idea della durata quanto sotto una certa specie di eternità, e in numero infinito; o piuttosto per concepire le cose non prende in considerazione né il numero né la durata: ma quando immagina le cose, le percepisce sotto un certo numero, sotto una determinata durata e quantità.

6. Le idee chiare e distinte che formiamo, sembrano conseguire dalla sola necessità della nostra natura in maniera tale che sembrano dipendere assolutamente dalla <sup>49</sup> nostra sola potenza; il contrario per le idee confuse, che infatti spesso si formano contro la nostra volontà.

7. La mente può determinare in molti modi le idee che l'intelletto forma procedendo da altre: come per esempio per determinare una ellissi finge che uno stilo, collegato ad una corda, venga mosso intorno a due centri, oppure concepisce infiniti punti aventi sempre un medesimo e determinato rapporto ad una data retta, o un cono intersecato da un piano obliquo, o così che l'angolo d'inclinazione sia maggiore dell'angolo al vertice del cono, o in altri infiniti modi.

8. Le idee sono tanto più perfette quanta più perfezione di un oggetto esprimono. Infatti, non ammiriamo tanto l'artista progettatore di una cappelletta, quanto il progettista di un tempio insigne.

[109] Non indugio a parlare delle altre proprietà che vengono riferite al pensiero, come amore, letizia, eccetera; infatti non riguardano il nostro attuale disegno e nemmeno possono esser concepite se non dopo aver conosciuto l'intelletto. Infatti, eliminata del tutto quella conoscenza, tutte quelle proprietà vengono soppresse.

[110] Le idee false e le fittizie non hanno niente di positivo (come abbiamo abbondantemente dimostrato) per cui vengano dette false o fittizie; ma in base a solo difetto di conoscenza vengono considerate come tali.

Perciò le idee false e le fittizie, in quanto tali, non possono insegnarci niente sull'essenza del pensiero; ma questa è da ricercarsi attraverso le proprietà positive, poco fa passate in rassegna; cioè ora bisogna stabilire qualcosa di comune da cui queste proprietà conseguano necessariamente, cioè dato il quale esse siano necessariamente date e tolto il quale esse siano tolte.

*[Il resto manca]*