

Baruch Spinoza



ETICA

Parte I

Dio

Definizioni

1. Per *Causa di sé* non intendo una realtà che produca attivamente se stessa, cosa che per la ragione sarebbe inconcepibile; intendo una realtà la cui essenza implica l'esistenza: ossia una realtà di tale natura che non possa essere pensata se non come esistente.

2. Si dice *finita nel suo genere* una cosa che può essere limitata da un'altra cosa della stessa natura. P. es., non diciamo che un corpo qualsiasi è *finito* perché possiamo sempre pensarne uno più grande che lo limita o lo delimita. Così, anche, un pensiero può essere limitato da un altro pensiero. Ma un corpo non viene delimitato da un pensiero, né un pensiero da un corpo.

3. Per *Sostanza* intendo una realtà che sussiste *per sé* ("causa di sé": vedi sopra) e che può essere pensata *assolutamente*, cioè senza bisogno di derivarne il concetto da quello di un'altra realtà.

4. Per *Attributo* intendo un'entità che l'intelletto percepisce tanto come manifestazione o aspetto della Sostanza quanto come costituente o struttura dell'essenza della Sostanza stessa.

5. Per *Modo* intendo una manifestazione circoscritta e individuabile (anche se *infinita*; vedi oltre) della Sostanza, ovvero una realtà che esiste grazie a (o sulla base di) un'altra realtà, senza la quale la realtà considerata è inconcepibile.

6. Per *Dio* intendo un Ente assolutamente infinito: cioè una *Sostanza* che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita.

Spiegazione: Dico infinita *assolutamente*, e non *nel suo genere*: infatti a un ente qualsiasi, infinito soltanto nel suo genere, non possiamo sostenere che manchino infiniti attributi; ma all'ente che è infinito *assolutamente* compete un'essenza alla quale, invece, è *proprio* tutto ciò che esprime un *essere* e che non implica alcuna negazione.

7. Si dice *libera* quella cosa che esiste per la sola necessità della sua natura e che solo da se stessa è determinata ad agire; si dice invece *necessaria*, o piuttosto *coatta*, la cosa che è determinata da un'altra cosa, e con criteri certi e definiti, ad esistere e ad agire. (Quando sia impiegato in contrapposizione e "contingente" [= *che può esserci o no*] il termine "necessario" vale invece *che non può non esserci*: come si vedrà più avanti).

8. Per *Eternità* intendo l'esistenza stessa, in quanto essa è pensata discendere necessariamente dalla sola definizione di *cosa eterna*.

Spiegazione: Una tale *esistenza* si concepisce infatti - allo stesso modo dell'*essenza* della cosa eterna predetta - come una *verità eterna* (= affermazione il cui contrario non è logicamente concepibile): per la qual cosa essa non può spiegarsi per mezzo della durata o del tempo; anche se la durata sia pensata senza principio e senza fine.

Assiomi, o Principi evidenti di per sé

1. Ogni cosa che è sussiste in se stessa o in un'altra cosa.

2. Ciò che non è suscettibile d'esser concepito mediante il concetto di altre cose deve essere pensato *assolutamente*, per sé.

3. Posta una causa specifica, da essa segue necessariamente un effetto; e, al contrario, se non sia posta alcuna causa specifica è impossibile che segua un effetto.

4. La conoscenza di un effetto dipende dalla conoscenza della sua causa, e la implica.

5. Le cose che non hanno nulla di comune l'una con l'altra non possono nemmeno essere comprese l'una per mezzo dell'altra; ossia il concetto dell'una non implica il concetto dell'altra.

6. Un'idea vera deve accordarsi con il suo oggetto-quale-esso-è-in-sé.

7. Qualsiasi cosa che possa pensarsi non-esistente ha un'essenza che non implica l'esistenza.

Dottrina

Proposizione 1.

La Sostanza è anteriore per natura alle sue manifestazioni circoscritte e individuabili, o affezioni.

Dimostrazione: La cosa risulta evidente dalle Definizioni 3 e 5.

Prop. 2.

Due Sostanze che abbiano attributi propri differenti non hanno nulla in comune fra di loro.

Dimostrazione: La cosa risulta evidente, ancora, dalla Definizione 3. Ciascuna sostanza deve infatti sussistere in sé ed essere concepita assolutamente, cioè per sé; ossia il concetto di una sostanza non implica il concetto di un'altra sostanza.

Prop. 3.

Cose che non hanno nulla in comune non possono essere l'una causa dell'altra.

Dimostrazione: Se due cose non hanno nulla in comune non possono nemmeno essere comprese l'una per mezzo dell'altra (Ass. 5), e perciò (Ass. 4) l'una non può esser causa dell'altra.

Prop. 4.

Due o più cose che siano distinte si distinguono l'una dall'altra o per la diversità degli attributi delle sostanze in cui esse sussistono, o per la diversità delle affezioni delle sostanze stesse (v. Prop. 1).

Dimostrazione: Tutte le cose che hanno l'essere sussistono o in sé o in altro (Ass. 1): da cui (Def 3 e 5) l'intelletto riconosce che al di fuori di se stesso non c'è altro che le sostanze e le loro affezioni. Dunque l'intelletto riconosce che, obiettivamente, salvo le sostanze, o (ciò che è lo stesso) i loro attributi e le loro affezioni, non c'è alcunché per cui più cose possano distinguersi l'una dall'altra.

Prop. 5.

In natura non possono darsi due o più sostanze che abbiano la medesima struttura o attributo.

Dimostrazione: Se ammettessimo più sostanze distinte, esse dovrebbero distinguersi l'una dall'altra o per la diversità degli attributi o per la diversità delle affezioni (v. la Prop. preced.). Se le sostanze in questione si distinguessero soltanto per la diversità degli attributi si dovrebbe ammettere che un determinato attributo appartiene a una sola sostanza, ovvero che non c'è che una sola sostanza in cui ciascun attributo trovi luogo. Poniamo invece che le sostanze predette si distinguessero per la diversità delle affezioni: poiché la sostanza è per natura anteriore alle sue affezioni (Prop. 1), se non teniamo conto delle affezioni stesse e consideriamo una delle sostanze in oggetto quale essa è *in sé*, cioè secondo verità (Def. 3; Ass. 6), non non potremo concepirla come distinguibile dalle altre: e ciò comporta (v. la Prop. preced.) che non potranno darsi più sostanze, ma ne esisterà una sola.

Prop. 6.

Una determinata sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza.

Dimostrazione: In natura non possono esservi due sostanze del medesimo attributo (v. la Prop. preced.), cioè due sostanze che hanno qualcosa in comune (Prop. 2). Quindi l'una non può essere causa dell'altra, o, anche, l'una non può esser prodotta dall'altra (Prop. 3).

Conseguenza: Da ciò segue che una sostanza non può essere prodotta da un altro ente qualsiasi. Infatti in natura non c'è nulla all'infuori delle sostanze e delle loro affezioni, come appare dall'Assioma 1 e dalle Definizioni 3 e 5: e queste cose non possono essere prodotte da un'altra sostanza (Prop. preced.). Dunque una sostanza non può, in assoluto, esser prodotta da un altro ente.

Altra considerazione: La cosa si dimostra ancor più facilmente considerando l'assurdità dell'affermazione contraddittoria. Se, infatti, una sostanza potesse esser prodotta da un altro ente, la conoscenza della sostanza in parola dovrebbe derivare dalla conoscenza della sua causa (Ass. 4): ma allora (Def. 3) la sostanza in parola non sarebbe una sostanza.

Prop. 7.

Alla natura di una sostanza appartiene l'esistere.

Dimostrazione: Una sostanza non può essere prodotta da un'altra cosa (Conseg. d. Prop. preced.): essa deve dunque esser causa di sé: ovvero la sua essenza implica necessariamente l'esistenza (Def. 1); ovvero, ancora, l'esistere è proprio della sua natura.

Prop. 8.

Ogni sostanza è necessariamente infinita

Dimostrazione: Non può esistere che un'unica sostanza che abbia *quel* determinato attributo (Prop. 5), e l'esistere è proprio della sua natura (Prop. 7). Sia essa finita o infinita, alla natura di una sostanza deve appartenere l'esistenza. Ma una sostanza *finita* non può esistere: perché (Def. 2) essa dovrebbe essere limitata da un'altra sostanza della stessa natura (o struttura), anch'essa esistente necessariamente (Prop. 7): e in questo modo esisterebbero due sostanze del medesimo attributo, il che è assurdo (Prop. 5). Dunque una sostanza non può esistere se non sia infinita.

Chiarimento 1°: Poiché, per un ente qualsiasi, possedere un essere limitato è in realtà una negazione, mentre un essere infinito è l'assoluta affermazione dell'esistenza di quell'ente, basta la Prop. 7 a dimostrare che ogni sostanza deve essere infinita.

Chiarimento 2°: Sono certo che tutti coloro che giudicano all'ingrosso; e che non hanno preso l'abitudine di voler conoscere le cose mediante le loro cause prime, avranno difficoltà a concepire la dimostrazione della Prop. 7: e non c'è da meravigliarsene, dato che essi non fanno distinzione tra le modificazioni delle sostanze e le sostanze stesse, e non sanno in qual modo le cose sono prodotte. Di qui avviene che essi attribuiscono alle sostanze (a torto) un *principio*, come vedono che l'hanno le cose naturali. E c'è magari chi, ignorando le vere cause delle cose, fa una gran confusione, e senza che il suo raziocinio vi ripugni immagina che alberi e uomini parlino egualmente, o che uomini abbiano origine tanto da sassi quanto da seme, o che qualsiasi forma possa mutarsi in qualsiasi altra forma; e, allo stesso modo, chi confonde la natura divina con la natura umana attribuisce facilmente a Dio i sentimenti umani, soprattutto fin che continua ad ignorare in qual modo i sentimenti (o *affetti*) si producano nella mente. Ma se facessero attenzione alla *natura* della sostanza, gli umani non dubiterebbero affatto della verità della Prop. 7: anzi, quella Proposizione apparirebbe a tutti un *assioma* (cioè una verità evidente di per sé), e troverebbe posto fra le *nozioni comuni* (cioè fra le conoscenze che tutti gli umani normali possiedono al riguardo dei caratteri elementari delle cose del mondo, sia perché quei caratteri sono comuni a tutte le cose esterne all'Uomo, sia perché l'Uomo stesso fa parte della natura come ogni altro ente e condivide con gli altri enti determinati caratteri). Se, come dicevo, gli umani facessero attenzione alla natura della sostanza, essi capirebbero subito che la *sostanza* è ciò che sussiste in sé, e che può pensarsi e sé perché per conoscerla non c'è bisogno di conoscenze precedenti; e che le *modificazioni* sono "ciò che è in altro", cioè *forme* (o *aspetti*) di *un'altra* cosa, il concetto delle quali deve trarsi dal concetto della cosa *in cui* esse sussistono. (A proposito di questo, non possiamo avere idee vere di modificazioni non esistenti: già che, -sebbene quelle modificazioni non *esistano* in alto fuori dell'intelletto, la loro *essenza* fa parte di un altro ente (che esiste), così che non possiamo concepirle mediante quell'ente predetto; mentre la verità obiettiva delle sostanze, siano esse pensate o meno, non è altro che in esse stesse, perché esse si concepiscono per sé). Se dunque qualcuno dicesse di avere di una sostanza un'idea chiara e distinta, cioè vera, e nondimeno di dubitare se tale sostanza esista - andiamo!, sarebbe come se dicesse (e la cosa risulta evidente a chi vi ponga attenzione) di avere un'idea vera e di dubitare nondimeno se sia falsa; e lo stesso è di chi, affermando che una sostanza è cosa creata, afferma con ciò che un'idea falsa è diventata vera: cosa di cui non si può davvero pensare nulla di più assurdo. Si deve dunque necessariamente riconoscere che l'esistenza di una sostanza è, allo stesso modo della sua essenza, una *verità eterna* (v. la Def. 8).

Di qui possiamo concludere anche in un'altra maniera che non c'è che una sola sostanza che abbia una determinata (o *specifica*) natura: cosa che mi sembra valer la pena di dimostrarla qui di seguito. Per farlo con ordine si deve però notare che, 1°, la definizione *vera* di ciascuna cosa non implica né esprime alcunché oltre alla natura della cosa definita: da ciò segue che, 2°, nessuna definizione di qualsiasi cosa implica od esprime un numero determinato di esemplari di quella cosa, dato che la definizione non esprime nient'altro che la natura della cosa definita: p.es., la definizione del triangolo non esprime altro che la semplice natura del triangolo, e non un determinato numero di triangoli; 3°, si deve notare che di ciascuna cosa esistente c'è necessariamente una causa determinata, a cagione della quale la cosa considerata esiste; 4°, bisogna infine notare che quella causa, a cagione della quale una cosa esiste, deve o esser contenuta proprio nella natura e nella definizione della cosa esistente (ciò ovviamente nel caso in cui l'esistere sia di pertinenza della natura della cosa considerata), o esser data al di fuori della cosa stessa. Poste queste considerazioni ne segue che, se in natura esiste un certo numero di esemplari di una cosa, deve necessariamente esserci una causa per cui esistono *quegli* esemplari e non più né meno. Se p.es. nella Natura esistono

venti umani (che per maggior chiarezza suppongo esistere nello stesso tempo, senza che prima di loro in natura ne esistessero altri) non sarà sufficiente, per render ragione dell'esistenza di quei venti umani, esporre la causa della natura umana in genere: ma sarà necessario, in aggiunta, mostrare la causa per cui non ne esistono né più né meno di venti, dato che - come posto qui sopra al punto 3° dell'esistenza di ciascuno di quegli umani deve necessariamente esserci una causa. Ma questa causa (punti 2° e 3°) non può esser compresa nella generica natura umana, giacché la definizione vera di "Uomo" non implica il numero 20; e quindi (punto 4°) la causa, per cui questi umani esistono in numero di venti, e per cui di conseguenza ciascuno di loro esiste, dovrà necessariamente trovarsi al di fuori di ciascuno di loro. Per la qual ragione è da concludersi in assoluto che ogni cosa, di cui possono esistere più esemplari (della stessa natura, s'intende), deve necessariamente, affinché quegli esemplari esistano, avere una causa esterna. E poiché alla natura di una sostanza, secondo quanto già esposto nella Prop. 7 e anche in questo Chiarimento, compete l'esistere, la definizione di una *sostanza* deve implicare l'esistenza necessaria, a di conseguenza la sua esistenza deve concludersi dalla sola sua definizione. Ma dalla sua definizione - come è già stato mostrato nei punti 2° e 3° - non può seguire che esistano più sostanze: ne segue invece necessariamente che esiste *un'unica* sostanza di *quella tale natura* (ossia *della sua specifica natura*): come s'affermava.

Prop. 9.

Quanto più di realtà o di essere una cosa possiede, tanti più sono gli attributi che ad essa competono.

Dimostrazione: La cosa appare chiara dalla Def. 4.

Prop. 10.

Ciascun attributo di un'unica sostanza deve essere concepito per sé.

Dimostrazione: L'attributo è infatti ciò che di una sostanza l'intelletto percepisce come costituente della sua essenza (Def. 4), e quindi (Def. 3) deve essere concepito per sé.

Chiarimento: Di qui risulta che, sebbene due attributi si concepiscano come realmente distinti, cioè indipendenti l'uno dall'altro, non si può tuttavia concluderne che essi costituiscano due enti, ossia due sostanze diverse; è infatti proprio della natura della sostanza che ciascuno dei suoi attributi sia concepito per sé: dato invero che tutti gli attributi che una sostanza possiede si sono sempre trovati in essa nello stesso tempo e insieme, e nessuno di essi ha potuto esser prodotto da un altro; e ognuno esprime la realtà e l'essere della sostanza. E' dunque tutt'altro che assurdo attribuire ad una stessa sostanza più attributi: anzi, in natura non c'è cosa più chiara di questa, che ciascun ente debba concepirsi munito di un qualche aspetto o attributo, e che, quanto più tale ente possieda di realtà o di essere, tanto più gli spettino degli attributi esprimenti la sua necessità (o eternità) e la sua infinitezza; e di conseguenza non c'è cosa più chiara anche di quest'altra, che l'Essere assolutamente infinito debba necessariamente definirsi come un essere che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime una determinata essenza eterna e infinita (Def. 6). Se, ora, qualcuno volesse sapere per quale carattere si differenziano le sostanze, legga le Proposizioni seguenti, le quali dimostrano che in natura non esiste se non un'unica Sostanza, e che perciò è vano cercare quel carattere.

Prop. 11.

Dio, ovvero una Sostanza che consta di infiniti attributi, ognuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita, esiste necessariamente.

Dimostrazione: Chi nega questa proposizione provi, se è possibile, a pensare che Dio non esista. La sua essenza, in questo caso, non implicherà l'esistenza (Ass. 7). Ma questo è assurdo (Prop. 7). Dunque Dio esiste necessariamente.

Altra dimostrazione: Di ogni cosa si deve - se si voglia osservare il mondo in una prospettiva razionale - individuare la causa, o ragione, tanto dell'esistenza, quanto della nonesistenza. P.es., se un triangolo esiste ci dev'essere una ragione, o causa, per cui esso esiste; e se non esiste deve parimente esserci una ragione, o causa, che impedisce che quel triangolo esista o che elimina la sua esistenza. Questa ragione o causa deve trovarsi o nella natura della cosa considerata o fuori di essa. P.es., la ragione per cui non esiste un circolo quadrato è indicata dalla stessa natura della cosa in esame: che, ovviamente, implica una contraddizione. Così ancora, sebbene all'inverso, la ragione dell'esistenza della Sostanza procede dalla sola sua natura, la quale appunto implica l'esistenza (Prop. 7). Ma la ragione per cui un certo circolo, o un certo triangolo, esiste, o non esiste, deriva non dalla *natura* di questi oggetti, ma dall'ordine di tutta quanta la natura materiale: dal quale infatti dipende che quella determinata forma triangolare o circolare o esista necessariamente, o non possa esistere. Queste cose sono evidenti di per sé. E da esse si deduce che ciò, a cui non ci siano ragioni o cause che impediscano di esistere, esiste necessariamente. Se perciò non può darsi alcuna causa o ragione che impedisca a Dio di esistere, o che sopprima la sua esistenza, si è costretti a concludere che egli esiste necessariamente. Ma se una tale ragione o causa ci fosse, essa dovrebbe trovarsi o nella stessa natura di Dio, o fuori di essa, cioè in un'altra sostanza di natura diversa (se infatti l'altra sostanza avesse la stessa natura, per ciò stesso si ammetterebbe che *un Dio c'è*): però una sostanza che fosse di natura diversa non potrebbe aver nulla in comune con Dio (Prop. 2), e quindi nemmeno potrebbe porre in alto o sopprimere la sua esistenza. Poiché dunque una ragione o causa che sopprima l'esistenza di Dio non può trovarsi al di fuori della natura divina, essa dovrà necessariamente trovarsi, se Dio davvero non esiste, nella sua stessa natura, la quale di conseguenza implicherebbe contraddizione. Ma è assurdo affermare una tal cosa dell'Ente assolutamente infinito e sommamente perfetto: e dunque non si dà alcuna causa o ragione, in Dio o al di fuori di Dio, che possa sopprimere la sua esistenza; ragione per cui Dio esiste necessariamente.

Altra dimostrazione: Poter non-esistere è un'impotenza (o un difetto), e al contrario poter esistere è una potenza (o una forza, o un vigore, o un dato positivo): la cosa è nona di per sé. Se quindi ciò che già esiste necessariamente non consiste in altro che in cose finite, si dovrà dire che degli enti finiti hanno maggiore potenza dell'Ente assolutamente infinito: cosa evidentemente assurda. Dunque: o non esiste alcunché; o l'Ente assolutamente infinito esiste, anch'egli, necessariamente. Ma *noi*, se non altro, *esistiamo*, o per nostro potere (cosa che *conosciamo* impossibile), o grazie all'esistenza di un'altra realtà che esiste necessariamente (Ass. 1; Prop. 7): e dunque un Ente assolutamente infinito, cioè Dio (Def. 6), esiste necessariamente.

Chiarimento: Nel passo precedente ho voluto dimostrare l'esistenza di Dio *a posteriori*, cioè utilizzando i dati dell'esperienza, al fine di rendere la dimostrazione meglio comprensibile: non già perché, sullo stesso fondamento, l'esistenza di Dio non possa dimostrarsi *a priori*, cioè utilizzando principi logici generali. Infatti, se poter-esistere è un *potere*, ne segue che quanto più di *realtà* compete alla natura di una cosa tanto più di *capacità di esistere* quella cosa ha in sé; e quindi ne segue che l'Ente assolutamente infinito, cioè Dio, possiede da sé un'assolutamente infinita capacità di esistere, e perciò esiste assolutamente. Molti forse, tuttavia, non riusciranno a vedere così facilmente la chiarezza di questa dimostrazione, perché sono abituati a considerare soltanto le cose che sono prodotte da cause esterne: e, fra queste cose, sembra a loro che quelle che si producono in breve tempo, ossia che *esistono facilmente*, altrettanto facilmente periscano, mentre, al contrario, essi giudicano difficili a prodursi, ossia non capaci di esistere così facilmente, le cose che a loro sembrano più complesse. Invero, per liberarli da questi pregiudizi, non ho bisogno di spiegare in questa sede sotto quale aspetto è vero il detto *ciò che si fa presto, presto anche si disfa*, e nemmeno di decidere se, considerando la totalità della natura, tutte le cose siano, o no, egualmente facili: mi basta soltanto notare che io qui parlo non delle cose che sono prodotte da cause esterne, ma delle sole sostanze, le quali (Prop. 6) non possono essere prodotte da nessuna causa esterna. Le cose ordinarie, cioè quelle

che sono prodotte da cause esterne, constino esse di molte parti o di poche, debbono alla forza e al potere della causa esterna tutto ciò che hanno di perfezione e di realtà: e perciò la loro esistenza deriva non da una loro perfezione, ma dalla sola perfezione della causa esterna. Una *sostanza*, invece, non deve ad alcuna causa esterna la qualsiasi perfezione che essa possieda: per la qual cosa anche la sua esistenza - che quindi non è altro che la sua essenza - deve procedere dalla sola sua natura. La perfezione di una cosa, quindi, non si oppone alla sua esistenza, ma anzi ne è la condizione; mentre al contrario l'imperfezione di una cosa ne rende incerta l'esistenza: e pertanto non possiamo essere sicuri dell'esistenza di alcuna cosa più di quanto siamo sicuri dell'esistenza dell'Ente assolutamente infinito ovvero assolutamente perfetto, che è Dio. Dato infatti che l'essenza di Dio esclude ogni imperfezione ed implica la perfezione assoluta, questo stesso *fatto* elimina ogni ragione di dubitare della Sua esistenza e ne dà anzi la certezza suprema: come sono sicuro che apparirà evidente a chiunque vi rifletta un poco.

Prop. 12

Non si può concepire secondo verità alcun attributo della Sostanza il quale comporti che la Sostanza possa essere divisa.

Dimostrazione: Le parti, nelle quali una sostanza così concepita sarebbe divisa, conserveranno, o meno, la natura della sostanza. Se la conserveranno, ciascuna parte dovrà essere infinita (Prop. 8) e causa di sé (Prop. 6), ed espressa da un attributo diverso (Prop. 5): e quindi da una sola sostanza potranno formarsi più sostanze, ciò che è assurdo (Prop. 6); s'aggiunga che le sostanze-parti (Prop. 2) non avrebbero nulla in comune con la sostanza-tutto originale, e che quest'ultima (Def. 4; Prop. 10) potrebbe esistere, ed esser pensata, senza le sue parti - cosa evidentemente assurda. Se poi le parti non conservassero la natura dell'intero, allora una sostanza, quando fosse divisa in tante parti, perderebbe la natura di sostanza, e cesserebbe di essere: il che (Prop. 7) è assurdo.

Prop. 13

La Sostanza assolutamente infinita è indivisibile.

Dimostrazione: Ammettendo che la Sostanza sia divisibile, le parti, in cui essa si dividerebbe, o conserveranno la natura della Sostanza assolutamente infinita, o non la conserveranno. Se la conserveranno avremo più sostanze della stessa natura, ciò che è assurdo (Prop. 5). Se non la conserveranno, allora (Dimostraz. della Prop. precedente) una sostanza assolutamente infinita potrà cessar d'essere, ciò che (Prop. 11) è egualmente assurdo.

Conseguenza: Da ciò deriva che nessuna sostanza è divisibile, e quindi che qualsiasi struttura che possa definirsi "corpo" o "materia" è, in quanto è considerata *sostanza*, indivisibile. (Ogni struttura corporea non è infatti che un *addensamento* della sostanza *estesa*, la quale per natura costituisce un *continuum* essenzialmente e logicamente indivisibile).

Chiarimento: Che la sostanza sia indivisibile si capisce abbastanza facilmente da questo, che una sostanza non può concepirsi se non infinita, e che per "parte" di una sostanza non può intendersi se non una *sostanza finita*: il che (Prop. 8) implica un'evidente contraddizione.

Prop. 14

All'infuori di Dio non può esserci, né si può pensare, alcuna Sostanza.

Dimostrazione: Essendo Dio l'Ente assolutamente infinito, del quale non si può negare alcun attributo che esprime l'essenza di una sostanza (Def. 6), ed esistendo egli necessariamente (Prop. 1), se esistesse oltre a Dio una qualche sostanza, essa dovrebbe esprimersi mediante un qualche attributo di Dio: e così esisterebbero due sostanze del medesimo attributo, ciò che è assurdo (Prop. 5); e perciò oltre a Dio nessuna sostanza può esistere, e di conseguenza neanche può esser pensata. Se infatti si volesse pensare un'altra sostanza, essa dovrebbe necessariamente esser pensata come

esistente: e ciò, come abbiamo appena detto, è assurdo. Dunque all'infuori di Dio non può esserci, né esser pensata, alcuna sostanza.

Conseguenza 1^a: Da ciò segue chiarissimamente che Dio è unico, cioè (Def. 6) che in nature non esiste se non una sole Sostanza, e che essa è assolutamente infinite: come nel Chiarimento della Prop. 10 abbiamo già accennato.

Conseguenza 2^a: Altra conseguenza è questa, che *ciò che è esteso* e *ciò che è pensante* sono o attributi di Dio, o (Ass. 1) affezioni - cioè manifestazioni circoscritte e individuabili - di attributi di Dio.

Prop. 15.

Qualsiasi cosa, che *sia*, è in Dio, e facendo astrazione da Dio niente può esistere né esser pensato.

Dimostrazione: Oltre a Dio non esiste, né può esser pensata, alcuna sostanza (Prop. 14), ossia (Def. 3) alcuna cosa che esiste in sé e che può esser pensata *assolutamente*. Facendo astrazione da una sostanza, i modi (Def. 5) non possono esistere né esser pensati: e perciò essi possono esistere soltanto nella nature divine, e possono esser pensati soltanto in riferimento ad essa. Ma (Ass. 1) non esistono che le Sostanze e i loro Modi: e dunque, facendo astrazione da Dio, niente esiste né può esser pensato.

Chiarimento: C'è chi immagina che Dio, alto stesso modo dell'Uomo, sia composto di corpo e di mente e sia soggetto a passioni: ma quarto costoro vaghino lontano dalla vera cognizione di Dio appare abbastanza chiaro dalle dimostrazioni precedenti. Di loro non voglio occuparmi, dato che tutti coloro che in qualche modo hanno considerato la nature divine negano che Dio sia corporeo; e lo dimostrano egregiamente, se per *corpo* intendono una qualsiasi cosa che abbia lunghezza larghezza altezza e sia delimitata da una determinate figure: ciò di cui non si può dire nulla di più assurdo trattandosi di Dio, cioè dell'Ente assolutamente infinito. Nello stesso tempo, però, con altre ragioni mediante le quali essi si sforzano di dimostrare la predetta absurdità, coloro che negano la corporeità di Dio mostrano chiaramente di considerare la sostanza corporea (o estesa) del tutto estranea alla natura divina, e la pongono *creata* da Dio. Ma essi ignorano totalmente da quale potere divino la materia abbia potuto essere create: ciò che rende evidente come essi non capiscano quello che dicono. Io, almeno (così sembra a me), ho dimostrato abbastanza chiaramente (v. Conseg. d. Prop. 6 e Chiarim. 2° d. Prop. 8) che nessuna sostanza può essere prodotta o create da un altro ente ho poi mostrato nella Prop. 14 che all'infuori di Dio non può esserci né esser pensata alcuna sostanza, e di qui ho concluso che la *sostanza estesa* è uno degli infiniti attributi di Dio. Per spiegare ancor meglio la cosa refuterò ora gli argomenti degli avversari, che si riducono tutti ai seguenti. *Primo argomento*: la sostanza corporea, in quarto sostanza, consta - così credono - di parti; e perciò essi negano che una tale sostanza possa essere infinita, e che di conseguenza possa aver parte in Dio. E spiegano questa loro opinione con molti esempi: ne riferirò due o tre. Se la sostanza corporea, dicono, è infinite, si pensi di dividerla in due parti: ciascuna delle due parti sarà o finita, o infinita: se sia finita, allora l'infinito si compone di due parti finite, ciò che è assurdo; se sia infinita, allora c'è un infinito doppio di un altro infinito, ciò che è egualmente assurdo. Se una quantità infinite, dicono ancora, si misura in *piedi*, essa conterà di un numero infinito di piedi; allo stesso modo, misurandola in *pollici*, conterà di un numero infinito di pollici: e così un numero infinito sarà dodici volte maggiore di un altro numero infinito. Se da un punto dell'infinito, dicono ancora, facciamo partire due semirette divergenti, la cui distanza reciproca, a una certa distanza dall'origine, sia determinata, accadrà alla fine che, come la divergenza delle due semirette aumenta all'infinito, la loro distanza, da determinata, diventerà indeterminabile. I miei avversari credono che queste absurdità derivino dal supporre che una *quantità sia infinita*, e ne concludono che la sostanza corporea dev'essere *finita*, e non può pertanto (vedi sopra) aver parte nell'essenza di Dio. Il *secondo argomento* si richiama anch'esso alla somma perfezione di Dio. Dio, dicono, essendo sommamente perfetto, non può patire;

ma la sostanza corporea, proprio perché è divisibile, può *patire*: dunque ne segue che la sostanza corporea non ha parte nell'essenza di Dio. Sono questi gli argomenti che trovo negli scrittori che negano la corporeità di Dio: argomenti coi quali essi tentano di mostrare che la sostanza corporea è indegna della natura divina e non può avervi parte. Ma, se vi sta bene attento, il lettore troverà che io ho già risposto a questi argomenti, che si fondano soltanto sul supporre la sostanza corporea come composta di parti, cosa che ho già dimostrato assurda (Prop. 12 e Conseg. d. Prop. 13). Se qualcuno poi voglia considerare a fondo la questione vedrà che tutte quelle assurdità (dato che si tratta proprio di assurdità, del che ormai non discuto più), dalle quali i miei avversari vogliono concludere che la sostanza estesa è *finita*, non derivano affatto dal supporre che una *quantità* sia *infinita*, ma dal supporre che una quantità *infinita* sia *misurabile* e risulti composta di parti *finita*: cosa dalla quale segue una catena di assurdità tale che ci si deve ridurre ad ammettere che una quantità *infinita* non è *misurabile* e non è composta di parti *finita*. Ma questo è proprio ciò che poco fa abbiamo già visto dimostrato (Prop. 12 ecc.). E questa è la ragione per cui coloro che credono di danneggiare la nostra costruzione si trovano invece ad avere scalzato la loro. Se poi vogliono egualmente concludere da questa loro assurdità che la sostanza estesa deve essere finita, costoro si comportano proprio come chi, avendo immaginato un circolo con le proprietà del quadrato, ne conclude che il circolo non ha un centro, ossia un punto interno dal quale tutti i segmenti di semiretta condotti alla circonferenza sono eguali: infatti nei loro cervelli la sostanza corporea è *immaginata* - per potere definirla *finita* - come composta di parti finite, e molteplice, e divisibile, mentre essa non può *concepirsi* altrimenti che infinita, unica, indivisibile (Prop. 8, 5, 12). E anche c'è chi, dopo aver immaginato che una linea sia composta di punti, sa trovare parecchi argomenti per mostrare che una linea non può esser divisa all'infinito. Senza dubbio, l'affermare che la sostanza corporea si compone di parti, ovvero di "corpi", è assurdo esattamente come l'affermare che i solidi si compongono di superfici, e le superfici di linee, e le linee, infine, di punti: e questo deve essere ammesso da tutti coloro che sanno che la ragione illuminata è infallibile, e soprattutto da coloro che negano l'esistenza del vuoto. Poniamo infatti che la sostanza corporea possa esser composta di parti realmente distinte e separabili: perché allora una di queste parti non potrebbe essere annientata, restando le altre reciprocamente collegate, come prima? e perché tutte queste parti devono adattarsi le une alle altre in modo che non si dia vuoto? Se si tratta di cose realmente distinte l'una dall'altra, l'una può essere e permanere nella sua condizione senza l'altra. Dato dunque che in natura il vuoto non esiste (lo vedremo altrove), ma tutte le "parti" della natura debbono incontrarsi e serrarsi l'una all'altra affinché non si dia vuoto, ne segue anche che tali "parti" non possono realmente *distinguersi*: il che comporta che la sostanza corporea, in quanto sostanza, non può venir divisa, non può spezzettarsi. Se tuttavia qualcuno ora domanda perché non siamo così spontaneamente propensi a considerare la quantità come suscettibile d'esser divisa, gli rispondo che non pensiamo la *quantità* in due modi: superficialmente, e cioè quale *l'immaginiamo*; e mediante l'astrazione, cioè come *sostanza* quale solo l'intelletto la *concepisce*; e che, quindi, se consideriamo la quantità quale ci è mostrata dall'immaginazione - che è il caso più frequente e *più* facile - essa ci appare finita, divisibile, composta di parti; mentre se la consideriamo quale essa è nell'intelletto, e la concepiamo quale *sostanza* (cosa che avviene con estrema difficoltà), allora, come ho già dimostrato a sufficienza, essa ci appare infinita, unica, indivisibile. Questo sarà tranquillamente ammissibile per tutti coloro che hanno appreso a distinguere fra immaginazione e intelletto: specialmente poi se si badi a questo, che la *materia* è dappertutto la stessa, e che in essa non si riesce a distinguere *parti* se non in quanto non la concepiamo come localmente conformata in diverse maniere o modi: dalla qual cosa deriva che la distinzione che può farsi tra le *parti* della materia è *verosimile* solo in quanto non ne consideriamo varie e specifiche conformazioni o *modi di presentarsi*, ma non è *effettiva*: ossia è una distinzione *modale* ma non *reale*. Per esempio: noi ammettiamo abitualmente - in base alle nostre percezioni - che l'acqua, in quanto *acqua* (cioè in quanto *corpo* avente la struttura peculiare che lo caratterizza e lo distingue dagli altri corpi), possa

dividersi in parti, anche separate l'una dall'altra; ma non ci è impossibile *concepire* l'acqua come uno degli aspetti (o "modi") di una *sostanza corporea* strutturalmente uniforme e universalmente pervasiva, che in quanto tale non può *dividersi* o constare di parti separate. L'acqua che ci è proposta dai sensi si genera dalle fonti e si corrompe nelle pozzanghere; l'acqua che conosciamo con l'intelletto non si genera né si corrompe. E con ciò direi d'avere risposto anche al secondo argomento, che si fonda anch'esso sul presupposto che la materia, in quanto sostanza, sia composta di parti e divisibile. Comunque fosse, però, non capisco perché la materia sarebbe indegna della natura divina, se invero (Prop. 14) all'infuori di Dio non può darsi alcuna sostanza, dalla quale la materia possa *patire*, ossia essere influenzata negativamente. Ogni cosa, dico, è in Dio, e tutto ciò che accade accade soltanto per le leggi dell'infinita natura di Dio, e deriva come ora dimostrerò - dalla necessità della sua essenza: e perciò non c'è alcuna ragione che permetta di dire che Dio soffre per causa di un altro ente, o che la sostanza estesa è indegna della natura divina; e ciò anche se la sostanza estesa fosse divisibile - purché si ammetta che è eterna e infinita. Ma di questo, per ora, ho detto abbastanza.

Prop. 16.

Dalla necessità della natura divina debbono derivare in infinite maniere infinite cose, cioè tutte le cose che possono comprendersi da un intelletto infinito.

Dimostrazione: Questa proposizione dev'essere evidente per chicchessia, se solo ponga attenzione e questo: che, data la definizione di una cosa qualsiasi, l'intelletto ne deriva numerose proprietà che invero seguono necessariamente dall'essenza della cosa (essenza che una *vera* definizione *deve* esprimere): proprietà tanto più numerose quanto maggiore realtà la definizione della cosa esprime, ossia quanto maggiore realtà l'essenza della cosa implica. E poiché la natura divina (Def. 6) possiede una quantità assolutamente infinita di attributi, ognuno dei quali esprime un'essenza infinita nel suo genere, dalla necessità della natura divina debbono necessariamente derivare in infinite maniere infinite cose, cioè tutte le cose che possono comprendersi (od essere espresse) da un intelletto infinito.

Conseguenza 1^a: Da ciò segue che Dio è causa efficiente (cioè causa senza la cui attività è impossibile che una cosa *sia*) di tutte le cose che possono comprendersi od essere espresse da un intelletto infinito.

Conseguenza 2^a: Da quanto sopra segue ancora che Dio è causa *per se*, e non *per accidens*: ovvero, gli è causa *propria* e *diretta* di effetti conformi alla sua natura o alla sua deliberazione, non già causa *fortuita* e *indiretta* di effetti eterogenei e difforni dalla sua natura.

Conseguenza 3^a: Da quanto sopra segue ancora che Dio è assolutamente *causa prima*: cioè causa che non dipende da alcun'altra precedente, e dalla quale invece dipendono non solo l'operare, ma anche l'essere, delle *cause seconde*.

Prop. 17.

Dio agisce mosso soltanto dalle leggi della sua natura, e senza essere costretto da alcuno.

Dimostrazione: Ho appena finito di mostrare, con la Prop. 16, che dalla sola *necessità* della natura divina, o (ciò che è lo stesso) dalle sole leggi di una tale natura, derivano senz'altro infinite cose: e con la Prop. 15 ho dimostrato che niente può essere, né essere pensato, astraendo da Dio, e che invece tutte le *cose sono in Dio*: ragion per cui non può esserci, all'*esterno* di Dio, alcuna cosa dalla quale egli sia orientato o costretto ad agire; e quindi Dio agisce senza esservi costretto da alcuno, ma soltanto per le leggi della sua natura.

Conseguenza 1^a: Da ciò segue che non esiste causa alcuna, né intrinseca né estrinseca a Dio, all'infuori della perfezione della sua natura, che lo ecciti ad operare.

Conseguenza 2^a: Da quanto sopra segue ancora che Dio solo è *causa libera*, ovvero *causa* che produce ogni perfezione *soltanto per la perfezione della sua natura*. Dio, infatti, esiste per la sola *necessità* della sua natura (Prop. 11; Conseg. 1a d. Prop. 14), ed opera per la sola necessità della sua natura (Prop. 16). Pertanto (Def. 7) egli solo è causa libera.

Chiarimento: C'è gente che crede che Dio sia causa libera perché può - secondo loro - far sì che le cose che seguono dalla sua natura, cioè che sono in sua potestà, siano nonprodotte: e ciò perché egli può impedirsi di produrle. Ma questo è come dire che Dio può far sì che la natura del triangolo non comporti che la somma dei suoi angoli interni equivalga a due angoli retti; o che può anche far sì che da una data causa non segua un effetto, il che è assurdo. Fra poco io dimostrerò, senza appoggiarmi a questa Proposizione, che alla natura di Dio non appartengono né un "intelletto" né una "volontà": pur sapendo bene che molti ritengono di poter dimostrare che alla natura di Dio competono un intelletto sommo e una volontà libera. Secondo loro, infatti, non si può attribuire a Dio maggior perfezione di quella che compete al possedere ciò che in non rappresenta la perfezione somma; inoltre, anche se concepiscono Dio come sommamente intelligente *in atto* (cioè attualmente, e totalmente, e consapevolmente), essi non credono che Dio possa far sì che *esistano* tutte le cose che egli consapevolmente conosce *possibili*, perché hanno l'impressione che, configurandosi Dio in tal modo, essi distruggerebbero la sua potenza: per la ragione, dicono, che se Dio avesse creato tutto ciò che è nel suo intelletto non avrebbe poi potuto creare più nient'altro: cosa che, secondo loro, ripugna all'onnipotenza di Dio. Essi hanno perciò preferito stabilire che Dio ha un'equanimità totale rispetto alle cose, e non crea altro che ciò che con una volontà totalmente indipendente da qualsiasi costrizione ha decretato di creare. Ma io credo d'aver mostrato abbastanza chiaramente (Prop. 16) che dalla suprema potenza di Dio, ossia dalla sua natura infinita, sono necessariamente sgorgate, in infiniti modi, infinite cose, cioè *tutto*, e tutto continua altrettanto necessariamente a sgorgare: allo stesso modo che dall'eternità, e in sempiterno, la natura del triangolo continua a comportare che la somma dei suoi tre angoli interni equivalga a due angoli retti. Per questa ragione l'onnipotenza di Dio è stata *in atto*, cioè *attuale* e *attiva*, fin dall'eternità, e resterà in alto, allo stesso modo, in eterno. E, così considerata, l'onnipotenza di Dio risulta almeno a mio parere - assai più perfetta; mentre i miei avversari, col loro modo di vedere, sembrano addirittura - diciamolo chiaro - *negare* l'onnipotenza di Dio. Essi debbono infatti confessare che Dio conosce un'infinità di cose suscettibili d'esser create, che tuttavia egli non potrà mai creare: perché, secondo loro, se Dio creasse tutte le cose che conosce esaurirebbe la sua onnipotenza, e così si renderebbe imperfetto. Per potere quindi affermare che Dio è perfetto essi sono ridotti al punto di dover affermare, contemporaneamente, che egli non può realizzare tutto ciò a cui si estende la sua potenza: cosa, questa, della quale non vedo che cosa possa immaginarsi più assurda e più ripugnante all'onnipotenza di Dio. Ma ora, per dire anche qui qualcosa dell'intelletto e della volontà che comunemente attribuiamo a Dio, chiarirò che se un "intelletto" e una "volontà" appartengono all'essenza eterna di Dio si deve intendere con questi due termini tutt'altra cosa da quella che s'intende comunemente trattandosi di umani. Infatti l'intelletto e la volontà che costituissero l'essenza di Dio dovrebbero differire in tutto e per tutto dal nostro intelletto e dalla nostra volontà, e non avervi somiglianza in altro che nel nome: cioè nello stesso modo in cui hanno somiglianza il Cane, costellazione, e il cane, animale che abbaia. Dimostrerò questa cosa come segue. Se nella natura divina ha parte un intelletto, esso per sua natura non potrà essere - come il nostro - posteriore (a quanto dicono i più) o contemporaneo alle cose conosciute, dato che Dio è anteriore a tutte le cose essendone la causa (Conseg. 1^a d. Prop. 16); ma, al contrario, la *verità* e l'*essenza formale* delle cose (cioè la conformità delle cose all'idea che Dio ne ha [= *verità*], e la struttura razionale peculiare delle singole cose, che le rende atte ad esistere nella realtà [= *essenza formale*]) sono tali quali sono perché esistono *oggettivamente* in quella forma nell'intelletto di Dio. Ragion per cui l'intelletto di Dio, in quanto si concepisce che costituisca l'essenza di Dio, è realmente la causa delle cose, e tanto della

loro essenza quanto della loro esistenza: ciò che sembra essere stato nonato anche da coloro che hanno affermato che l'intelletto, la volontà e la potenza di Dio sono una sola e medesima cosa. Posto dunque che l'intelletto di Dio è l'unica causa delle cose, e tanto della loro essenza quanto della loro esistenza, esso deve necessariamente essere diverso dalle cose stesse, sia con riguardo all'essenza, sia con riguardo all'esistenza. Ciò che è causato, infatti, differisce dalla propria causa esattamente in quello che riceve dalla causa. Per esempio, un Uomo può essere, ed è, la causa dell'*esistenza* di un altro Uomo, ma non dell'*essenza* (questa è un'affermazione che non può essere contraddetta): e quindi l'uno e l'altro possono benissimo, riguardo all'essenza, essere conformi, ma riguardo all'esistenza debbono differire; per la qual cosa se l'*esistenza* dell'uno fosse annichilata quella dell'altro non ne risentirebbe, ma, se fosse l'*essenza* dell'uno a poter essere annichilata o resa nonvera, anche l'essenza dell'altro verrebbe distrutta. Ragion per cui la cosa che è causa e dell'esistenza e dell'essenza di un qualche effetto deve esser diversa da quell'effetto, tanto riguardo all'essenza quanto riguardo all'esistenza. Ma l'intelletto di Dio è causa e dell'essenza e dell'esistenza del nostro intelletto: dunque l'intelletto di Dio, in quanto è concepito costituire l'essenza divina, differisce dal nostro intelletto tanto in ragione dell'essenza quanto in ragione dell'esistenza, e non può esservi conforme in alcuna cosa, salvo il nome: come volevamo. Riguardo poi alla volontà si procede nello stesso modo, come ognuno può facilmente vedere.

Prop. 18.

Di tutte le cose *Dio* è causa immanente, non transitiva: è cioè causa che permane nel sussistere delle cose, e non causa che si estrania dalle cose, una volta causate.

Dimostrazione: Tutte le cose che *sono* sono in Dio, e debbono pensarsi per mezzo di Dio (Prop. 15), e quindi (Conseg. la d. Prop. 16) Dio è causa delle cose che *sono* in lui: a questo è il primo punto. Fuori di Dio, poi, non può esservi alcuna sostanza (Prop. 16), cioè (Def. 3) alcuna cosa che facendo astrazione da Dio sussista in sé: a questo è il secondo punto. Dio dunque è di tutte le cose causa immanente, e non transitiva.

Prop. 19.

Dio è eterno: vale a dire, tutti gli attributi di Dio sono eterni.

Dimostrazione: Dio è *la Sostanza* (Def. 6), la quale esiste necessariamente (Prop. 11), alla cui natura cioè compete l'esistere (Prop. 7), ovvero - ciò che è lo stesso - dalla cui definizione segue che essa esiste: e quindi (Def. 8) Dio è eterno. Per *attributi di Dio* si deve poi intendere ciò che esprime l'essenza della sostanza divina (Def. 4), ovvero l'essere specifico della sostanza: gli attributi debbono dunque implicare ciò che è proprio della sostanza e che ad essa appartiene. Ma alla natura della sostanza, come ho già dimostrato nella Prop. 7, appartiene l'eternità: e dunque ciascuno degli attributi deve implicare l'eternità, e dunque tutti gli attributi di Dio sono eterni

Chiarimento: Questa Proposizione risulta poi chiarissimamente evidente dal modo con cui nella Prop. 11 ho dimostrato l'esistenza di Dio. Da quella dimostrazione risulta che l'esistenza di Dio, così come la sua essenza, è una verità eterna, cioè una realtà della quale non si può affermare il contrario. Può corroborare la dimostrazione data qui sopra l'altra dimostrazione dell'esistenza eterna di Dio che ho dato, in un altro modo, nei *Principi di Cartesio* (P. I, prop. 19), e che riporto qui di seguito:

Dio è l'Ente supremamente perfetto, e da ciò segue che egli esiste necessariamente. Se era noto gli attribuiamo un'esistenza limitata, i *limiti* della sua esistenza debbono necessariamente essere conosciuti, se non da noi, almeno da Dio stesso, dato che egli è *onnisciente*: e in questo modo Dio saprà che *oltre quei limiti* egli stesso, cioè l'Ente sommamente perfetto, *non esiste*: ciò che è assurdo. Dio dunque possiede un'esistenza non limitata, ma infinita: *esistenza infinita* che chiamiamo *eternità*.

Prop. 20.

L'esistenza di Dio la sua essenza sono la stessa cosa, cioè un'unica cosa.

Dimostrazione: Dalla precedente Proposizione risulta che Dio e tutti i suoi attributi sono eterni, cioè che ciascuno dei suoi attributi esprime l'esistenza (Def. 8). Dunque i medesimi attributi di Dio, i quali manifestano l'essenza eterna di Dio (Def. 4), manifestano insieme la sua esistenza eterna: vale a dire che quella stessa cosa che costituisce l'essenza di Dio costituisce insieme l'esistenza di Lui. E quindi l'esistenza e l'essenza di Dio sono la stessa cosa, cioè un'unica cosa.

Conseguenza 1^a: Da questo segue che l'esistenza di Dio, allo stesso modo dell'essenza di Dio, è una *verità eterna*.

Conseguenza 2^a: Inoltre, Dio è immutabile, e immutabili sono tutti gli attributi di Dio. Infatti, se questi mutassero riguardo all'esistenza, dovrebbero anche, secondo la Proposizione precedente, mutare riguardo all'essenza, cioè - come è noto di per sé - farsi, da veri, non-veri: il che è assurdo.

Prop. 21.

Tutti gli enti che seguono dalla natura assoluta, cioè propria e considerata in sé, di un attributo di Dio, debbono avere esistito sempre e con la qualità di infiniti; ovvero essi sono, grazie all'attributo considerato, infiniti nella durata e nell'estensione.

Dimostrazione: Chi lo nega concepisca, se può, che in un attributo di Dio e dalla natura assoluta di questo attributo derivi una cosa finita e di durata determinata: per esempio, l'idea di Dio nel Pensiero. Ora il Pensiero, poiché si considera un attributo di Dio, è necessariamente *infinito* per sua natura (Prop. 11); mentre, in quanto esso abbia l'*idea di Dio* che ho detto, qui si suppone *finito*. Ma (Def. 2) un pensiero non può concepirsi *finito* se non è delimitato da altro pensiero: e quest'altro pensiero non può essere il pensiero che costituisce l'idea di Dio, perché, così considerato, esso si suppone finito. Si tratterà allora di pensiero che non costituisce l'idea di Dio; la quale, tuttavia, deve esistere necessariamente (Prop. 11). In questa maniera si stabilisce che esista un pensiero che non costituisce (o che non ha in sé) l'idea di Dio, e che pertanto l'idea di Dio non deriva necessariamente dalla natura del pensiero in quanto è Pensiero considerato assolutamente (il pensiero, in questa supposizione, è concepito come costituente e non costituente l'idea di Dio): ma questa risoluzione è contro l'Ipotesi. Ragion per cui, se l'idea di Dio nel pensiero, o qualsiasi cosa in qualsiasi attributo di Dio (la dimostrazione è universale, e vale per qualunque cosa si consideri), derivi dalla necessità della natura assoluta del medesimo attributo, essa dovrà necessariamente essere infinita. Questo era il primo punto. Passando al secondo, ciò che deriva così dalla necessità della natura di un attributo non può avere una durata determinata. Chi lo nega supponga che in un attributo di Dio si trovi una cosa che deriva dalla necessità della natura di quell'attributo (per esempio l'idea di Dio nel Pensiero), e che in qual tempo quella cosa non è esistita o non esisterà. Ma il Pensiero, poiché si considera un attributo di Dio, deve esistere necessariamente ed essere immutabile (Prop. 11; Conseg. 2a d. Prop. 20): perciò il Pensiero dovrà esistere senza l'idea di Dio oltre i limiti della durata dell'idea di Dio, che si suppone non-esistente in qual tempo passato o futuro. Ma questo è contro l'Ipotesi, poiché si suppone che dato il Pensiero ne segua necessariamente l'idea di Dio. Dunque l'idea di Dio nel Pensiero, o qual altra cosa che segua necessariamente dalla natura assoluta di un attributo di Dio, non può avere una durata determinata, ma, in virtù dell'attributo considerato, gode di una durata infinita. E questo era il secondo punto. Si noti che questo si deve affermare egualmente di qualsiasi cosa che in un attributo di Dio segue necessariamente dall'assoluta natura di Dio.

Prop. 22.

Tutti gli enti che derivano da un attributo di Dio nel suo aspetto conseguente a una modificazione che in virtù dello stesso attributo esiste necessariamente e con la qualità di infinita, debbono anch'essi esistere necessariamente e con la qualità di infiniti.

Dimostrazione: Questa Proposizione si dimostra allo stesso modo della Proposizione precedente.

Prop. 23.

Ogni Modo (v. la Def. 5) che esista necessariamente e con la qualità di infinito deve essere stato prodotto o dalla natura assoluta di un attributo di Dio o da una sua forma risultante da una modificazione che esiste necessariamente e con la qualità di infinita.

Dimostrazione: Un *modo* è infatti una realtà che sussiste in un'altra realtà, senza la quale ultima la realtà in parola non può esser pensata (Def. 5), ossia è una realtà che sussiste soltanto in Dio (Prop. 15), e che soltanto tenendo conto di Dio può essere concepita. Se dunque un *modo* sia concepito come *esistente necessariamente* e con la qualità di *infinito*, l'uno e l'altro di questi caratteri debbono necessariamente dedursi, o intendersi, per il tramite di un attributo di Dio in quanto esso esprime, per la sua struttura già considerata, l'infinitezza e la necessità dell'esistenza, ossia l'*eternità* (Def. 8); vale a dire, in quanto quell'attributo è considerato assolutamente (Def. 6; Prop. 10). Un *modo*, dunque, che esiste necessariamente e con la qualità di infinito, dev'esser derivato dalla natura *assoluta* di un attributo di Dio: e ciò *direttamente* (o immediatamente) (Prop. 21), o *mediante* una modificazione derivante dalla natura assoluta dell'attributo: modificazione che cioè (v. la Prop. preced.) esiste necessariamente e con la qualità di infinita.

Prop. 24.

L'essenza delle cose prodotte da Dio non implica l'esistenza.

Dimostrazione: La cosa appare chiara dalla Def. 1. Infatti, ciò la cui natura (considerata in se stessa) implica l'esistenza, e che esiste per la sola necessità della sua natura, è soltanto la *Causa di sé*.

Conseguenza: Da questo deriva che Dio non è soltanto colui che chiama le cose all'esistere, ma anche colui che ve le conserva: ossia, come dicono gli Scolastici, Dio è *causa essendi* delle cose, cioè causa del loro permanere. Infatti, sia che le cose esistano, sia che non esistano, ogni volta che poniamo attenzione alla loro essenza troviamo che essa non implica né l'esistenza né la durata; e quindi dell'esistenza e della durata delle cose può essere causa non la loro essenza, ma solo Dio, alla cui sola natura appartiene l'esistere (Conseg. 1 d. Prop. 14).

Prop. 25.

Dio è causa efficiente non solo dell'esistenza, ma anche dell'essenza delle cose.

Dimostrazione: Chi non ammetta questa affermazione deve ammettere che Dio non è causa dell'essenza delle cose; quindi (Ass. 4) l'essenza delle cose potrebbe esser concepita astraendo da Dio: ma questo è assurdo (Prop. 15). Dunque Dio è causa anche dell'essenza delle cose.

Chiarimento: Questa Proposizione risulta più chiara se ci si riferisce alla Prop. 16. Da quella Proposizione si ricava infatti, data la natura divina, si debba necessariamente riconoscere che da essa seguono tanto l'essenza delle cose, quanto l'esistenza; e, per dirlo in una parola, in quel senso in cui Egli si dice *Causa di sé* Dio deve anche dirsi Causa di tutte le cose: ciò che apparirà ancor più chiaro dalla Conseguenza qui sotto.

Conseguenza: Le singole cose non sono altro *affezioni* (o conformazioni circoscritte e individuabili: "*modi*") di attributi di Dio, mediante le quali gli attributi stessi sono manifestati in maniera certa e determinata. La dimostrazione risulta evidente dalla Prop. 15 e dalla Def. 5.

Prop. 26.

Un ente è determinato ad operare qualcosa è necessariamente stato determinato in tal maniera da Dio; e un ente non sia determinato da Dio non può autodeterminarsi ad operare.

Dimostrazione: La cagione per cui le cose sono dette *determinale ad operare alcunché* è necessariamente un qualcosa positivo, come è noto di per sé: e perciò tanto dell'essenza di questo *qualcosa*, quanto della sua esistenza, Dio è causa efficiente per la necessità della sua natura (Prop. 25; Prop. 16): questo concerne il primo punto. E da questo poi segue chiarissimamente la dimostrazione del secondo: dato se una cosa non sia determinata da Dio potesse determinarsi da sé la prima parte della Proposizione sarebbe falsa, e ciò è assurdo, come ho mostrato.

Prop. 27.

Un ente da Dio è determinato ad operare qualcosa non può da sé rendersi nondeterminato.

Dimostrazione: Questa Proposizione è evidente grazie all'Ass. 3.

Prop. 28.

Un qualsiasi ente specifico e riconoscibile, ossia una cosa qualsivoglia che è *finita* ed ha un'esistenza *limitata*, non può esistere né essere determinato ad operare se all'esistere e all'operare non sia determinato da una causa che anch'essa è finita e ha un'esistenza limitata; e, di nuovo, questa causa non può, anch'essa, né esistere né essere determinata ad operare se non sia determinata all'esistere e all'operare da un'altra causa ancora, anch'essa finita e dotata di un'esistenza limitata: e così all'infinito.

Dimostrazione: Qualsiasi cosa determinata ad esistere e ad operare è così determinata da Dio (Prop. 26; Conseg. d. Prop. 24). Ma le cose sono *finite* e hanno un'esistenza *limitata* non possono essere state prodotte dalla natura assoluta di un attributo di Dio, perché tutto ciò deriva dalla natura assoluta di un attributo di Dio è infinito ed eterno (Prop. 21).

Tali cose debbono dunque derivare da Dio, o da uno dei suoi attributi, in quanto esso si consideri modificato (o conformato) in qual forma specifica o *modo*: poiché al difuori della sostanza e dei modi non esiste nulla (Ass. I; Def. 3 e 5), e i modi (Conseg. d. Prop. 25) non sono null'altro che *affezioni* degli attributi di Dio. Le cose in parola non possono poi nemmeno esser derivate da Dio, o da uno dei suoi attributi, in quanto modificato da una modificazione è eterna e infinita: ciò è dimostrato nella Prop. 22. Le singole cose ordinarie debbono dunque derivare, od esser determinate ad esistere e ad operare, da Dio, o da uno dei suoi attributi, in quanto modificato da una modificazione è finita e ha un'esistenza limitata: e questo era il primo punto. A sua volta poi questa causa, o questa modificazione, per la medesima ragione mediante la quale abbiamo appena finito di dimostrare la prima parte di questa Proposizione, ha dovuto anch'essa esser determinata da un'altra causa anch'essa finita e di esistenza limitata; e quest'ultima ancora, per la medesima ragione, da un'altra simile, e così via, per la medesima ragione, all'infinito.

Chiarimento: Debbono essere stati prodotti immediatamente da Dio gli enti derivano necessariamente dalla sua natura assoluta; gli altri enti sono stati prodotti mediante queste *prime produzioni* di Dio, ma astraendo da Dio anch'essi non possono esistere né esser pensati. Da questo deriva delle cose da lui immediatamente prodotte Dio è *causa assolutamente prossima* (cioè causa fra la quale e il suo effetto non s'interpone alcunché); non, come qualcuno dice, *causa prossima nel suo genere* (cioè causa sì *diretta*, ma il cui agire è in qual modo condizionato). Gli effetti dell'operare di Dio non possono infatti né esistere né esser pensati senza la loro causa (Prop. 15; Conseg. d. Prop. 24). Da quanto sopra deriva ancora Dio non può correttamente esser detto *causa remota* (cioè causa lontana, causa opera mediante altre cause subordinate nel tempo o nella gerarchia) delle singole cose ordinarie (cioè quelle prodotte - vedi sopra - da cause finite e di esistenza limitata), se non forse per distinguere queste ultime dalle cose egli ha prodotto direttamente (o, piuttosto, derivano dalla sua natura assoluta). Noi infatti intendiamo per *causa remota* una causa non ha col suo effetto alcun nesso diretto: ma tutte le cose che esistono esistono in Dio, e sono da lui così dipendenti da non potere, senza di lui, né esistere né esser pensate.

Prop. 29.

Nella natura non c'è nulla *contingente*, ossia suscettibile di esistere o di non-esistere: ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della natura divina ad essere e ad operare, e questo in quella certa maniera.

Dimostrazione: Ogni cosa che è, è in Dio (Prop. 15). Ora Dio non può esser detto cosa contingente, perché esiste necessariamente e non in maniera contingente (Prop. 11); e inoltre i *modi* della natura divina sono derivati da questa, anch'essi, necessariamente e non in maniera contingente, e ciò o in quanto la natura divina si consideri assolutamente (Prop. 21) o in quanto essa si consideri determinata ad operare in quella certa maniera (Prop. 27). Di questi *modi*, poi, Dio è causa non solo in quanto essi semplicemente esistono (Conseg. d. Prop. 24), ma anche in quanto essi sono considerati determinati ad operare qual cosa (Prop. 26). E se essi non sono determinati da Dio è impossibile, non già contingente, si determinino da sé (Prop. 26); e, al contrario, se essi sono determinati da Dio è impossibile, non già contingente, che da sé si rendano indeterminati (Prop. 27). Ragion per cui *tutte le cose* sono determinate dalla necessità della natura divina non solo ad esistere, ma ad esistere e ad operare *in quel certo modo*; e non c'è nulla che sia *contingente*.

Chiarimento: Prima di procedere oltre voglio spiegare qui cosa noi dobbiamo intendere per *Natura naturante* e per *Natura naturata*, o piuttosto richiamare su questi concetti l'attenzione del lettore. Stimo infatti sia già chiaro, grazie a quanto precede, per *Natura naturante* noi dobbiamo intendere ciò è in sé e si concepisce per sé, ossia quegli attributi della Sostanza esprimono un'essenza eterna e infinita, cioè Dio in quanto è considerato causa libera (Conseg. la d. Prop. 14; Conseg. 2a d. Prop. 17); mentre per *Natura naturata* intendo invece tutto ciò deriva dalla necessità della natura di Dio o di ciascun attributo di Dio, vale a dire tutti i modi degli attributi di Dio in quanto sono considerati come enti *sono* in Dio e astraendo da Dio non possono *essere* né *essere pensati*. In altri termini con *Natura naturante* può intendersi la Sostanza in quanto attiva, e con *Natura naturata* può intendersi la Sostanza nell'infinità delle forme essa assume, permanenti o transeunti che siano.

Prop. 30.

In un intelletto attualmente attivo, finito o infinito che sia, debbono trovar posto gli attributi di Dio e le affezioni di Dio, e niente altro.

Dimostrazione: Un'idea vera (Ass. 6) deve accordarsi col suo oggetto-qualè-esso-è-in-sé: vale a dire (come è cosa nota di per sé) ciò che è contenuto in un intelletto *oggettivamente* - cioè che vi si trova *da sé* - deve necessariamente *esistere* nella natura; ma nella natura non c'è altro che un'unica sostanza, Dio (Conseg. la d. Prop. 14), e non ci sono altre affezioni oltre a quelle sono in Dio (Prop. 15) e astraendo da Dio non possono né esistere né esser pensate (ancora Prop. 15). Dunque in un intelletto attualmente attivo, finito o infinito che sia, debbono ritrovarsi gli attributi di Dio e le affezioni di Dio, e niente altro.

Prop. 31.

L'intelletto attualmente attivo, finito o infinito che sia, e così anche la volontà, il desiderio, l'amore eccetera, debbono considerarsi pertinenti alla Natura naturata e non alla Natura naturante.

Dimostrazione: Dicendo *intelletto*, infatti, noi intendiamo non il pensiero assoluto, ma solo uno specifico *modo* del *pensare* (come sono altri modi del pensare il desiderio, l'amore eccetera), che pertanto (Def. 5) può essere pensato solo per mezzo del, e con relazione al, *pensiero assoluto*: cioè può essere pensato soltanto per mezzo di, e con relazione a, un attributo di Dio che esprime l'essenza eterna e infinita del *pensiero*, e pensato con caratteri tali che astraendo da quell'attributo il *modo* considerato non possa né esistere né esser pensato. Perciò (Chiarim. d. Prop. 29) l'intelletto, così come gli altri *modi* del *pensare*, dev'essere riferito alla Natura naturata, e non alla Natura naturante.

Chiarimento: La ragione per cui io qui parlo di intelletto attualmente attivo (cioè *in atto*) non è questa, che io ammetta l'esistenza di un intelletto *in potenza*, o inattivo, ma è questa, che, desiderando io di evitare ogni confusione, ho voluto parlare soltanto della cosa da noi più chiaramente percepita, cioè dell'azione stessa di intendere, che è la cosa che noi percepiamo più chiaramente di qualsiasi altra (in quanto essa comporta la consapevolezza del nostro intendere). Peraltro ogni cosa che noi *intendiamo* ci conduce ad una più perfetta cognizione dell'atto dell'intendere.

Prop. 32.

La volontà può essere chiamata non causa libera, ma solo causa necessaria.

Dimostrazione: La volontà, come l'intelletto, è soltanto un modo certo del pensare: e perciò (Prop. 28) ciascuna volizione (o atto di volontà) non può esistere né essere determinata ad operare se non sia determinata da un'altra causa, e questa a sua volta da un'altra, e così via in infinito. Se si supponga una volontà infinita, dovrà anch'essa esser determinata ad esistere e ad operare da Dio, non in quanto egli è una sostanza assolutamente infinita ma in quanto egli possiede un attributo che esprime un'infinita ed eterna essenza del pensiero (Prop. 23). In qualsiasi modo quindi essa sia concepita - finita o infinita - una volontà richiede una causa che la determini ad esistere e ad operare: e pertanto essa non può dirsi causa libera, ma solo causa necessaria, o coatta (Def. 7).

Conseguenza 1^a: Dio quindi non agisce perché lo *voglia* "liberamente".

Conseguenza 2^a: La volontà e l'intelletto si trovano, nei riguardi della natura di Dio, nello stesso rapporto in cui si trovano il moto e la quiete e, in assoluto, tutte le cose naturali: le quali debbono essere da Dio determinate *in quella certa maniera* ad esistere e ad operare (Prop. 29). La volontà infatti, come ogni altra cosa, ha bisogno di una causa che la determini in maniera certa ad esistere e ad operare. E, sebbene da una data Volontà o da un dato Intelletto derivino infinite cose, non si può tuttavia affermare per questo che Dio agisca perché è *libero* di volerlo: esattamente come non si può sostenere che, considerando le cose che derivano dal moto e dalla quiete (anch'esse in quantità infinita), Dio agisca perché è *libero* di muovere le cose o di tenerle in quiete. Ragion per cui la volontà non ha parte nella natura di Dio più di quanto l'abbiano le altre cose naturali, ma ha con essa lo stesso rapporto che hanno il moto, e la quiete, e tutte le altre cose, che abbiamo mostrato derivare dalla necessità della natura divina ed essere da essa determinate in una maniera definita ad esistere e ad operare.

Prop. 33.

Le cose non potevano affatto essere prodotte da Dio in alcuna maniera e in alcun ordine diversi da quelli in cui sono state prodotte.

Dimostrazione: Tutte le cose, infatti, sono derivate necessariamente dalla già definita natura di Dio (Prop. 16), e sono state determinate dalla necessità della natura di Dio ad esistere e ad operare in una maniera *certa* (Prop. 29). Se dunque le cose avessero potuto essere di natura diversa, o avessero potuto venir determinate ad operare in altra maniera, in modo che la Natura risultasse disposta in un altro ordine, allora anche la natura di Dio potrebbe essere *altra* da quella è adesso; ma in tal caso anche quest'altra natura dovrebbe esistere (Prop. 11), e di conseguenza dovrebbero esserci due o più Dii, il che è assurdo (Conseg. d. Prop. 14). Questa è la ragione per cui le cose non potevano affatto essere prodotte da Dio in alcuna maniera e in alcun ordine diversi da quelli in cui sono state prodotte.

Chiarimento 1^o: Poiché con ciò precede ho mostrato, ancor più chiaramente nella luce del mezzodi, nelle cose non c'è assolutamente nulla che permetta di chiamarle contingenti, voglio adesso spiegare brevemente che cosa dovremo intendere per *contingente*; ma prima spiegherò che cosa deve intendersi per *necessario* e per *impossibile*. Una cosa si dice *necessaria* o in ragione della sua essenza o in ragione della sua causa: l'esistenza di una cosa è infatti conseguenza necessaria o della

sua essenza e della sua definizione, o di una data causa efficiente. Per queste stesse ragioni una cosa è poi detta *impossibile*: cioè, o perché la sua essenza (o la sua definizione) implica una contraddizione, o perché non è data alcuna causa esterna determinata a produrre la cosa in questione. *Contingente*, infine, una cosa non può dirsi per alcuna vera *causa*, ma solo in relazione a un difetto della nostra conoscenza. Figuriamoci una cosa, della quale non sappiamo che la sua essenza implica una contraddizione, o della cui esistenza - pure sapendo bene che non c'è in essa alcuna contraddizione - non possiamo affermare con certezza alcunché, perché l'ordine delle cause ci è ignoto: una tale cosa non potrà mai apparirci né come necessaria, né come impossibile; e perciò noi la chiameremo *contingente*, o *possibile*.

Chiarimento 2°: Da quanto precede risulta poi chiaramente che le cose sono state prodotte da Dio con perfezione somma: esse sono infatti derivate necessariamente da una natura data come perfettissima. Solo la nostra ignoranza della realtà può farci pensare che con quest'ultima affermazione la perfezione di Dio risulti limitata: tutt'altro in effetti: è proprio la perfezione di Dio, una volta che sia concepita correttamente, ciò che ci costringe ad esprimerci così. Sarebbe eventualmente l'affermazione contraria quella dalla quale seguirebbe con chiarezza, come ho or ora mostrato, che Dio non è sommamente perfetto: per l'ovvia ragione che, se le cose fossero state prodotte in un'altra maniera, a Dio si dovrebbe attribuire un'altra natura, diversa da quella (sommamente perfetta) che siamo costretti ad attribuirgli in seguito all'analisi dei caratteri dell'Essere perfettissimo. Sono sicuro che molti respingeranno questa opinione come assurda, e non vorranno nemmeno disporre l'animo a prenderla seriamente in esame: e ciò per questa sola ragione, essi sono abituati ad attribuire a Dio un altro tipo di libertà, assai diverso da quello che io ho proposto (Def. 7): cioè la libertà che corrisponde a una *volontà* infinita e compiutamente *libera*. Ma sono anche sicuro che quei molti, se volessero riflettere sulla questione ed esaminare correttamente e con mente autonoma la serie delle mie dimostrazioni, dovrebbero, alla fine, rifiutare tranquillamente quel tipo di libertà che ora essi attribuiscono a Dio, riconoscendola cosa non solo inconsistente e vana, ma anche di grande ostacolo al sapere. Non è neanche necessario che io ripeta qui ciò che è detto nel Chiarimento della Proposizione 17; tuttavia, a beneficio di coloro di cui dicevo qui sopra, mostrerò ancora che, anche concedendo che una *volontà* abbia parte nell'essenza di Dio, dalla sua perfezione discende nondimeno che le cose non potevano essere create da Dio in alcun'altra maniera né in alcun altro ordine: ciò che sarà facile mostrare, se prima teniamo presente ciò che essi ammettono: a), che dipenda dal solo decreto e dalla sola volontà di Dio che ciascuna cosa sia ciò che è - altrimenti, infatti, Dio non sarebbe causa di tutte le cose; b), che tutti i decreti di Dio siano stati da Dio stesso sanciti *ab aeterno* - altrimenti, infatti, si potrebbe imputargli imperfezione e incostanza. Ma dato che nell'eternità non ci sono né *quando* né *prima* né *poi*, dalla sola perfezione di Dio deriva che Dio non può, né ha mai potuto, decretare altra cosa da ciò che in effetti è: ossia Dio non è stato *prima* dei suoi decreti, e non può essere *senza* di essi. Qualcuno dirà che, anche supponendo che Dio avesse organizzato le cose diversamente, o che *ab aeterno* avesse decretato qualcosa d'altro sulla natura e sul suo ordine, in Dio non ne discenderebbe alcuna imperfezione: ma chi dica questo concederà simultaneamente che Dio può mutare i suoi decreti. Se infatti Dio avesse decretato, a proposito della natura e del suo ordine, qualcosa di diverso da ciò che *ha* decretato, cioè se avesse voluto e concepito *un'altra* natura, egli avrebbe necessariamente avuto un intelletto diverso da quello che *ha*, e una volontà diversa da quella che *ha*. E se è lecito attribuire a Dio un altro intelletto e un'altra volontà senza alcun cambiamento della sua essenza e della sua perfezione, che ragione c'è perché egli ora non possa mutare i suoi decreti concernenti le cose create e rimanere nondimeno egualmente perfetto? Il suo intelletto infatti e la sua volontà riguardo alle cose create e al loro ordine sono esattamente gli stessi, in rapporto alla sua essenza e alla sua perfezione, comunque la cosa si consideri. Tutti i filosofi che conosco, poi, ammettono che in Dio non c'è affatto intelletto in potenza, ma solo *in atto*: e poiché tanto il suo intelletto quanto la sua volontà non si distinguono dalla sua

essenza - e tutti son d'accordo anche su questo - ne deriva anche che Dio, se avesse avuto in atto un intelletto diverso, e una diversa volontà, sarebbe anche dotato di un'essenza necessariamente diversa: e quindi, come sono arrivato ad affermare fin da principio, se le cose fossero state prodotte da Dio diverse da quelle che ora sono, l'intelletto di Dio e la sua volontà - cioè, come si ammette, la sua essenza - sarebbero diversi: ciò che è assurdo.

Poiché dunque le cose non hanno potuto essere prodotte da Dio in alcun'altra maniera né in alcun altro ordine, e poiché questo è vero in forza della stessa perfezione suprema di Dio, dovremmo proprio avere una ragione guasta per adattarci a credere che Dio non abbia voluto creare tutte le cose che sono nel suo intelletto con quella medesima perfezione con la quale egli le intèllige. Qualcuno dirà che *nelle cose* non ci sono né perfezione né imperfezione, e ciò che è in esse e che le rende "perfette" o "imperfette", e per cui esse son dette "buone" o "cattive", dipende soltanto dalla volontà di Dio: e quindi, se Dio avesse voluto, egli avrebbe potuto far sì che ciò che ora è perfezione fosse massima imperfezione, e viceversa. Ma questo non è altro che affermare apertamente che Dio, il quale necessariamente intèllige ciò che vuole, può con la sua volontà fare in modo di intèlligere le cose diversamente da come le intèllige: e questo, l'ho appena detto, è una grossa assurdità. Tanto è vero che posso rivolgere contro i miei avversari il loro argomento nel modo che segue. Tutte le cose dipendono dalla potestà di Dio; pertanto, perché le cose possano darsi altrimenti bisognerebbe necessariamente che anche la volontà di Dio si desse altrimenti: ma la volontà di Dio non può esser diversa da quella che è (l'abbiamo dimostrato evidentissimamente or ora come conseguenza della perfezione di Dio); e dunque neanche le cose possono essere in maniera diversa. Debbo dire che l'opinione secondo la quale tutto è sottoposto a una volontà di Dio indifferente ed equanime e tutto dipende dal beneplacito - cioè da scelte singole e spassionate - di lui (si veda il Chiarimento della Prop. 17) si discosta dal vero meno di quella che sostiene che Dio agisce in tutto in considerazione di un bene. I fautori di quest'ultima opinione sembrano infatti porre al difuori di Dio un *qualcosa* che non dipende da Dio, al quale nel suo operare Dio si riferisce come a un modello o al quale egli mira come a un bersaglio determinato: il che, chiaramente, non è altro che un sottomettere Dio a un Fato. E questa è la cosa più assurda che si possa dire di Dio, che - l'abbiamo dimostrato - è la prima e unica causa libera tanto dell'essenza di tutte le cose quanto della loro esistenza. Ragion per cui non perderò tempo a confutare queste assurdità.

Prop. 34.

La potenza di Dio (o il suo potere) è la stessa sua essenza.

Dimostrazione: Dalla sola necessità dell'essenza di Dio, infatti, deriva Dio sia causa di sé (Prop. 11) e causa di tutte le cose (Prop. 16 e sua Conseguenza). Dunque la potenza di Dio, per la quale egli stesso, e tutte le cose, sono e agiscono, è la stessa sua essenza.

Prop. 35.

Qualunque cosa noi concepiamo essere in potere di Dio esiste necessariamente.

Dimostrazione: Qualsiasi cosa è in potere di Dio deve esser compresa nella sua essenza in maniera tale da derivare necessariamente da essa (Prop. 34): e pertanto esiste necessariamente.

Prop. 36.

Non esiste alcuna cosa dalla cui natura non derivi qualche effetto.

Dimostrazione: Qualsiasi cosa che esiste esprime in maniera certa e definita la natura, ossia l'essenza, di Dio (Conseg. d. Prop. 25); ovvero (Prop. 34), qualsiasi cosa che esiste esprime in maniera certa e definita la potenza di Dio, che è causa di tutte le cose: e pertanto (Prop. 16) da qualsiasi cosa deve derivare un qualche effetto.

Appendice

Con ciò che precede ho dato un'idea chiara della natura di Dio e delle sue proprietà: ossia del suo esistere necessariamente; del suo essere unico; del suo essere ed agire per la sola necessità della sua natura; del suo essere causa libera di tutte le cose, e del *come* esser causa libera; ho chiarito che tutte le cose sono in Dio, e che dipendono da lui in modo tale da non potere, astraendo da Dio, né esistere né esser pensate; e infine ho chiarito che ogni cosa è stata predeterminata da Dio - ma non già mediante una sua libertà di volere o una sua scelta arbitraria, bensì in conseguenza della sua natura considerata in sé, che corrisponde al suo infinito potere. Dovunque poi ne abbia avuto l'occasione io ho cercato di rimuovere i pregiudizi che potevano impedire la comprensione delle mie dimostrazioni: ma poiché restano ancora parecchi pregiudizi che possono, come quelli già rimossi, e anche più, impedire che i lettori afferrino la concatenazione delle cose nella maniera in cui io l'ho spiegata, ho pensato di esaminare qui alla luce della ragione anche quei pregiudizi restanti. E poiché tutti i pregiudizi che m'accingo a sottoporre ad esame dipendono da quest'unico, che gli umani immaginano comunemente che le cose della natura òperino, come essi stessi fanno, mirando a uno scopo (addirittura essi danno per certo che Dio stesso diriga le cose a un fine determinato: avendo egli fatto ogni cosa a pro dell'Uomo, e avendo fatto l'Uomo per essere da lui adorato), io prenderò dapprima in considerazione questo solo pregiudizio; e cercherò di scoprire, per cominciare, la causa per cui la maggioranza degli umani se ne sta tranquilla in questo pregiudizio, e la totalità è per natura così propensa ad accettarlo; mostrerò poi la falsità del pregiudizio in parola; e infine mostrerò come dal pregiudizio stesso siano sorti gli altri pregiudizi che concernono il *bene* e il *male*, il *merito* e il *peccato*, la *lode* e il *biasimo*, l'*ordine* e il *disordine*, la *bellezza* e la *bruttezza*, e via dicendo. Non è questo il luogo per mostrare come tali pregiudizi derivino dalla natura della mente umana: qui basterà riconoscere - ed io lo prenderò come fondamento - ciò tutti debbono ammettere: cioè che tutti gli umani nascono ignorando le cause delle cose, e tutti sono portati istintivamente a cercare il loro utile, e di questo hanno coscienza. Di qui derivano alcune conseguenze. 1°, Gli umani sono convinti di essere liberi perché sono consapevoli delle loro volizioni e dei loro desideri istintivi e perché non pensano neanche in sogno dato che ne sono ignari - alle *cause* che li orientano a desiderare e a volere. 2°, Gli umani agiscono in ogni caso in vista di un fine, cioè in vista dell'utile che appetiscono: e ne deriva che essi si preoccupino sempre di conoscere soltanto le cause finali di ciò hanno compiuto, e , quando le abbiano apprese, smettano di preoccuparsi: e questo è ragionevole, poiché a questo punto non hanno motivo di porsi altri dubbi. (Non avendo nessuno che gli dia spiegazioni corrette, perché tutti si trovano nelle stesse condizioni, gli umani sono costretti a prendere se stessi come esemplare e a riflettere sui fini che di solito spingono ciascuno a compiere le azioni più comuni: e in questo modo col metro del loro sentimento misurano tutto il resto della natura). D'altronde gli umani trovano in se stessi, e all'esterno di sé, troppi mezzi assai efficaci per conseguire il loro utile - quali gli occhi per vedere, i denti per masticare, i vegetali e gli animali per nutrirsi, il sole che li illumina, il mare che alimenta per loro i pesci - perché essi non considerino da sempre, spontaneamente, tutte le cose della natura come mezzi per raggiungere il loro utile; e poiché sanno di non aver essi stessi apprestato quei mezzi, ma di averli *trovati*, ne hanno tratto il motivo per credere che ci sia qualcuno, estraneo alla specie umana, che abbia apprestato quei mezzi per loro uso. Dopo avere scoperto nelle cose la qualità di *mezzi*, gli umani non hanno, evidentemente, potuto credere che quelle cose si siano fatte da sé; e, tenendo conto di come essi si apprestano i mezzi di cui hanno bisogno, hanno dovuto concludere che esistano uno, o più, reggitori della natura, forniti di libertà come gli umani, che hanno disposto a favore degli umani tutte le cose e le hanno tutte

destinate al loro uso. E anche il sentimento di quei reggitori - del quale essi non hanno mai avuto notizia diretta - gli umani hanno dovuto immaginare in base al proprio: ed hanno così stabilito che gli Dei dirigono tutte le cose per uso degli umani, così da legarseli e da esser tenuti da loro nel massimo onore; e di qui poi ognuno ha escogitato, secondo il suo modo di vedere, i diversi modi di render culto a Dio, così da essere amato da Dio più gli altri e da meritare che Dio rivolga l'intera natura a pro della sua cieca cupidigia e della sua insaziabile avidità. E questo pregiudizio, diventato superstizione, s'è profondamente radicato nelle menti: ed è stato la causa per cui tutti si sono dedicati con ogni impegno a capire e a spiegare le cause finali di tutte le cose. Ma si direbbe che questo cercar di mostrare che la natura non fa nulla *invano* (cioè nulla non che sia utile agli umani) è riuscito a mostrare soltanto che la stessa follia che è negli umani è anche nella natura e negli Dei. Vediamo un po' a qual punto la cosa è arrivata. Fra i tanti vantaggi offerti dalla natura i ricercatori hanno dovuto trovare non poche cose svantaggiose, quali tempeste, terremoti, malattie eccetera: e hanno stabilito che questo si verifica perché gli Dei sono irati a causa di offese recate loro dagli umani o di scorrettezze commesse nel culto; e sebbene l'esperienza quotidiana affermi a gran voce e mostri con infiniti esempi che fortune e sfortune toccano nella stessa maniera e indistintamente ai pii e agli empi, quei ricercatori non hanno dimesso il pregiudizio ormai inveterato, giudicando che porre quella incomprendibile uniformità fra le altre cose ignote, delle quali non si conosce il perché, e conservare così la loro presente e innata condizione di ignoranza, sia più facile che demolire tutte quelle loro costruzioni e concepirne un'altra, nuova: e su una tale base hanno decretato, come cosa certa, che le risoluzioni degli Dei superano di gran lunga il comprendonio umano. Questo trovato, da solo, sarebbe stato sufficiente a che la verità restasse in eterno nascosta al genere umano, se la Matematica - che si occupa non dei fini, ma delle essenze e delle proprietà delle figure - non avesse mostrato agli umani un altro criterio di verità; e oltre alla Matematica si può indicare, senza che sia necessario enumerarli qui, altri fattori, grazie ai quali ha potuto accadere che taluni umani si siano accorti della natura di pregiudizio che hanno queste credenze comuni e siano riusciti a giungere alla vera conoscenza delle cose.

Con quanto precede ho spiegato a sufficienza ciò che mi ero proposto come primo punto. Per mostrare ora che la natura non ha alcun fine che le sia stato prefissato, e che tutte le *cause finali* non sono invenzioni umane, non ci vuol molto. Credo infatti che questo risulti chiaro tanto tenendo conto dei fondamenti e delle cause dai quali ho mostrato che il pregiudizio in parola ha tratto origine, quanto rammentando la Proposizione 16 e le Conseguenze della Prop. 32, e inoltre tutte le altre proposizioni, con le quali ho mostrato che nella natura tutto è prodotto ed accade per una certa necessità eterna e con una perfezione suprema. Aggiungerò tuttavia ancora un'osservazione: che questa dottrina dei *fini* sconvolge completamente la natura. Essa infatti considera come effetto ciò che invero è causa, e viceversa; poi mette dopo ciò che per natura è prima; e infine riduce imperfettissimo ciò che per natura è supremo e perfettissimo. Lasciamo da parte i primi due punti, che sono evidenti di per sé. Quanto al terzo, come risulta dalle Proposizioni 21, 22, 23, è perfettissimo quell'effetto che è prodotto da Dio immediatamente, ed una cosa è tanto più imperfetta quante più sono le cause intermedie di cui essa ha bisogno per essere prodotta: ma se le cose che sono state prodotte immediatamente da Dio fossero state fatte perché Dio conseguisse un suo fine, allora le ultime - a causa delle quali sono state fatte le prime - sarebbero necessariamente le più eccellenti. Inoltre, questa dottrina annienta la perfezione di Dio: dato che necessariamente, se agisce in vista di un fine, Dio manca di qualcosa, che desidera e cerca. E quantunque i teologi e i metafisici distinguano tra *fine di indigenza* (Dio creerebbe le cose perché ne ha bisogno) e *fine di assimilazione* (Dio vuole le cose *siano* per attribuire ad esse la sua beatitudine), essi tuttavia confessano che Dio ha fatto tutte le cose per se stesso, non per le creature: essi infatti non possono trovare che prima della creazione ci fosse un qualche Ente, oltre a Dio, a causa del quale Dio operasse; e pertanto debbono necessariamente ammettere che Dio *mancava* delle cose di cui ha

predisposto l'esistenza, e le desiderava: come è evidente da sé. Non si deve poi passar sotto silenzio che i seguaci di questa dottrina, i quali coll'individuare i fini delle cose hanno voluto mettere in mostra il loro ingegno, hanno - per rendere plausibili le loro affermazioni - escogitato una nuova maniera di argomentare: la riduzione non all'*impossibile*, ma all'*ignoranza*: e questo mostra che per sostenere la loro dottrina non c'era alcun argomento *vero*. Per fare un esempio, se una tegola è caduta da un tetto sulla testa di qualcuno e l'ha ucciso, essi dimostrano nel modo seguente che la tegola è caduta per uccidere quell'uomo. Se la tegola non è caduta per volontà di Dio al fine predetto, chiederanno, come mai tante circostanze (perché spesso sono molte a concorrere) hanno potuto concorrere casualmente? Qualcuno risponderà che il caso avvenne perché tirava vento e perché l'uomo aveva bisogno di passare di là. Ed essi diranno: e perché il vento soffiò proprio allora? e perché quell'uomo doveva passare di là proprio nello stesso tempo? Qualcuno replicherà che il vento s'era levato proprio allora perché il giorno precedente, mentre il tempo era ancora calmo, il mare aveva cominciato ad agitarsi; e l'uomo era stato invitato da un amico. Ed essi di nuovo - perché si può domandare all'infinito: perché il mare era mosso? perché l'uomo era stato invitato in quel momento? E non smetteranno di chiedere le cause delle cause fin che l'interlocutore non si rifugerà nella volontà di Dio, cioè nel ricovero dell'ignoranza. Per fare un altro esempio, i seguaci della dottrina dei fini stupiscono quando si pongono a considerare la struttura del corpo umano: e, siccome ignorano le cause di un così mirabile meccanismo, concludono che esso non s'è costruito da sé per certe sue leggi intrinseche, ma è il prodotto di un'arte divina o soprannaturale, dalla quale esso è stato congegnato in maniera che un pezzo non danneggi l'altro, o, piuttosto, che ogni pezzo cooperi con ogni altro. Vigendo tali criteri accade che chi vuol conoscere le vere cause degli eventi *miracolos*i, come chi cerca di *capire* da scienziato le cose della natura e non di *meravigliarsene* da sciocco, sia in generale giudicato eretico ed empio e proclamato tale da coloro che il volgo venera come interpreti della natura e degli Dei. Costoro sanno infatti che eliminando l'ignoranza si distrugge anche lo stupore, cioè l'unico mezzo che essi hanno di conservare credibile e di salvaguardare la loro autorità. Ma ora lascio questo argomento per passare a quello che ho stabilito di trattare in terzo luogo.

Essendosi persuasi che tutto ciò che accade è finalizzato a loro, gli umani hanno dovuto arrivar a giudicare che in ogni cosa il più importante è ciò che è più utile a loro, e che le cose più eccellenti sono quelle che danno a loro maggior piacere. Su questa base essi hanno, logicamente, dovuto formare le nozioni con le quali potere spiegare la natura delle cose: cioè le nozioni di Bene, di Male, di Ordine, di Confusione, di Caldo, di Freddo, di Bellezza, di Bruttezza; e dalla convinzione di esser liberi, che essi hanno, sono poi sorte le nozioni di Lode e di Biasimo, di Peccato e di Merito. Di queste ultime nozioni mi occuperò più avanti, dopo avere trattato della natura umana; qui invece spiegherò brevemente le prime. Gli umani dunque hanno chiamato *Bene* tutto ciò che favorisce la salute e inclina al culto di Dio, e *Male* ciò che è contrario a queste cose. Essi, poiché non penetrano intellettualmente la natura delle cose, ma si limitano all'apparenza di esse, che colpisce la loro immaginazione, non possono - prendendo l'immaginazione per l'intelletto - esprimere sulle cose giudizi corrispondenti al vero; e così, ignari della natura delle cose, e anche della natura propria, credono fermamente che nelle cose ci sia un *ordine*. Infatti, quando determinate cose sono disposte in maniera tale che noi, dopo averle considerate, possiamo facilmente figurarcele nella mente e quindi facilmente ricordarle, noi le diciamo bene ordinate; quando invece accade il contrario noi diciamo quelle cose male ordinate o confuse. E poiché le cose che noi immaginiamo facilmente ci piacciono più delle altre, gli umani preferiscono l'ordine alla confusione - come se l'*ordine* della natura fosse non qualcosa che vi scopre la nostra immaginazione, ma una *realtà*: e dicono che Dio ha creato le cose *con ordine*, attribuendo con ciò a Dio, senza saperlo, un'immaginazione, o magari convincendosi che Dio, a favore dell'immaginazione umana, abbia disposto le cose in modo da poter essere immaginate con la maggior agevolezza; e forse, avviati gli umani su questa strada, non li tratterrà il riflettere che ci sono infinite cose che superano di parecchio la nostra immaginazione, e

molte che la confondono, debole com'è. Ma di questo ho detto abbastanza. Per quanto concerne le altre nozioni, anch'esse non sono altro che modi dell'immaginare, dai quali l'immaginazione è variamente interessata: ma gl'ignoranti le considerano attributi principali delle cose, dato che, come abbiamo già detto, essi credono che tutte le cose siano state prodotte in vista di loro stessi, e chiamano le cose buone o cattive, sane o guaste o marce, a seconda del modo in cui ne sono toccati. Per esempio, se la sollecitazione che arriva ai nervi dagli oggetti percepiti attraverso gli occhi procura un senso di benessere, gli oggetti che ne sono causa sono chiamati belli; gli oggetti da cui proviene una sollecitazione sgradevole sono chiamati brutti. Gli oggetti poi che sollecitano i nervi tramite l'odorato sono, a loro volta, detti profumati o maleodoranti; quelli che sono percepiti dalla lingua sono detti dolci o amari, saporiti o insipidi; quelli che sono percepiti dal tatto sono detti duri o molli, ruvidi o lisci; di quelli, infine, che sollecitano i nervi per il tramite degli orecchi, si dice che producono un rumore, o un suono, o un'armonia. A proposito di quest'ultimo caso la follia degli umani è arrivata al punto di credere che dell'armonia si diletta anche Dio; e nemmeno mancano filosofi profondamente convinti che i movimenti dei corpi celesti producano un'armonia. Tutti questi fatti mostrano a sufficienza che sulle cose ciascuno ha espresso giudizi conformi alle caratteristiche del suo cervello, o, meglio, che la gente ha preso, in luogo delle cose, ciò che la sua immaginazione risentiva delle cose stesse. Per questo motivo non c'è da meravigliarsi (notiamo di passaggio anche questo) che tra gli umani siano sorte tutte le controversie filosofiche che conosciamo così bene, e che da esse sia infine uscito lo Scetticismo. Le strutture somaticopsichiche dei diversi umani sono simili in molti aspetti, ma sono dissimili in moltissimi altri: e per questo ciò che a uno pare buono, a un altro pare cattivo; quel che per uno è ordinato, per un altro è confuso; quel che a uno fa piacere, a un altro fa dispiacere. Potrei continuare, ma mi fermo qui, sia perché non è questa la sede per diffondersi su un tale argomento, sia perché tutti ne hanno fatto sufficiente esperienza: tutti infatti sanno che *quante teste, tanti pareri; che ognuno stima d'aver giudizio anche più del necessario; che ci son tante differenze fra le idee quante fra i gusti*: detti, questi, che mostrano a sufficienza come gli umani giudichino delle cose secondo la disposizione del loro cervello, e come le *immaginino* più che *comprenderle*. Se infatti gli umani le *comprendessero* mediante l'intelletto, le cose *nella loro realtà* - come testimonia la Matematica - potrebbero magari non attrarre tutti, ma almeno convincere tutti alla stessa maniera.

È dunque evidente che tutte le nozioni con le quali la gente è usa a "spiegare" la natura non sono altro che modi dell'immaginazione, e non chiariscono la struttura interna di alcunché ma soltanto ci informano sulla costituzione dell'immaginazione; e poiché questi enti hanno dei nomi, come se si trattasse di realtà esistenti fuori dell'immaginazione, io li chiamo enti non di *ragione*, ma di *immaginazione*; e così è facile confutare tutti gli argomenti che vengono tratti da quelle nozioni contro il nostro modo di vedere. Molti infatti sogliono argomentare così: Se tutte le cose sono uscite dalla necessità della perfettissima natura di Dio, di dove provengono dunque alla natura tante imperfezioni: le cose che si guastano fino a puzzare, le cose tanto brutte da suscitare la nausea, il disordine, il male, il peccato, eccetera? Ma, l'ho detto or ora, è facile confutare quei tali. La *perfezione* delle cose, infatti, si deve valutare solo in riguardo della loro natura e della loro potenza; e le cose non sono più o meno perfette a seconda che dilettono o urtano i sensi degli umani, a seconda che sono gradite alla natura umana o ad essa ripugnano. A coloro poi che chiedono perché Dio non ha creato tutti gli uomini in modo tale che essi fossero guidati e indirizzati soltanto dalla ragione, rispondo semplicemente che a lui non mancò la materia per creare *tutto*, dal sommo grado di perfezione giù fino all'infimo; o, per parlare più propriamente, che le leggi della sua natura sono state tanto ampie da bastare alla produzione di tutte le cose che possono esser concepite da un intelletto *infinito*, come ho dimostrato con la Prop. 16.

Ho così sistemato i pregiudizi mi ero proposto di mettere in evidenza. Se ne restano altri dello stesso tipo, ciascuno potrà facilmente emendarsene con un poco di riflessione.

Parte II

La Mente Umana

Passo ora a spiegare le cose che hanno dovuto derivare necessariamente dall'essenza di Dio, cioè dell'Essere eterno e infinito. Naturalmente non le spiegherò tutte - sono infinite (come ho dimostrato: P. I, Prop. 16) le cose che in infiniti modi debbono derivare da quell'essenza; mi limiterò a spiegare quelle che possono condurci, come per mano, alla conoscenza della Mente umana e della sua suprema beatitudine.

I

Definizioni

1. Per *Corpo* intendo un *modo*, cioè una manifestazione (o forma) circoscritta e individuabile, che esprime in maniera certa e determinata l'essenza di Dio, in quanto egli è considerato come *cosa estesa* (P. 1, Conseg. d. Prop. 25).

2. Dico che *appartiene all'essenza di una cosa* ciò che, *essendoci*, fa sì che la cosa *sia* necessariamente, e che, *venendo a mancare*, fa sì che la cosa *venga meno* necessariamente; ovvero ciò senza di cui la cosa considerata non può essere né esser pensata, e, viceversa, ciò che senza quella cosa non può essere né esser pensato.

3. Per *Idea* intendo un concetto della Mente, che la Mente forma perché è una *cosa pensante*.

Spiegazione: Dico *concetto* piuttosto che *percezione*, perché il termine "percezione" sembra indicare che la Mente, *passiva*, riceva una qualche impressione dall'oggetto: mentre il termine "concetto" sembra esprimere un'*azione* della Mente.

4. Per *Idea adeguata* intendo un'idea che, in quanto è considerata in sé, senza relazione a un *oggetto*, possiede tutte le proprietà o le caratteristiche intrinseche di un'idea vera; ossia che corrisponde a una concezione razionale e logica nell'ambito di ciò che è nelle possibilità della Sostanza.

Spiegazione: Dico infatti proprietà *intrinseche* per escludere quella proprietà che è *estrinseca*: e che è la convenienza dell'idea vera col suo *ideato*, ossia col suo oggetto quale-esso-è-in-sé (v. P. 1, Ass. 6).

5. Per *Durata* intendo la continuazione indefinita dell'esistenza.

Spiegazione: Dico continuazione *indefinita* perché essa non può mai esser *definita*, o determinata, dalla natura stessa della cosa esistente, e neanche dalla sua causa efficiente: la quale pone sì necessariamente l'esistenza della cosa, ma non può toglierla.

6. Per *Realtà* e per *Perfezione* intendo la medesima cosa.

7. Per *Cose singolari* o *single* intendo le cose che hanno un'estensione finita e un'esistenza determinata. Se molte Cose singolari (o Individui, se hanno tali caratteristiche di semplicità e di riconoscibilità) cooperino a una medesima azione in modo di essere, tutte insieme, la causa di un unico effetto, io le considero, per questa circostanza, come una sola Cosa singolare.

Assiomi

1. L'essenza degli esseri umani non implica un'esistenza necessaria: vale a dire che, nell'ordine della natura, può accadere tanto che questo o quel singolo uomo esistano, quanto che non esistano. Questo non perché un umano possa essere *contingente*, ma solo in dipendenza dell'infinita concatenazione delle cause.

2. Gli esseri umani pensano, e sanno di pensare.

3. I modi del pensare, come l'amore, il desiderio, e tutti gli altri che prendono il nome di *affezioni dell'animo* (o *sentimenti*), non possono essere in un Individuo se in lui non ci sia l'idea della cosa amata, desiderata, eccetera. Un'idea invece può esserci, anche se non ci sia nessun altro modo del pensare.

4. Noi ci rendiamo conto che un corpo è interessato da fattori esterni in molte maniere.

5. Noi non abbiamo la sensazione né la percezione di alcuna cosa singolare oltre ai corpi e ai modi del pensare.

Convenzioni

Sono riportate dopo la successiva Prop. 13.

Dottrina

Prop. 1.

Il pensiero è un attributo di Dio, ossia Dio è l'Ente pensante.

Dimostrazione: I singoli pensieri, cioè questo e quel pensiero, sono *modi* che esprimono la natura di Dio in una certa e determinata maniera. Compete dunque a Dio un attributo, di cui tutti i singoli pensieri implicano il concetto, e solo con riferimento al quale, anche, essi sono concepiti. Il Pensiero è pertanto uno degli infiniti attributi di Dio, che di Dio esprime l'essenza eterna e infinita; ossia Dio è cosa pensante. (P. I, Def. 5 e 6; P. I, Conseg. d. Prop. 25).

Chiarimento: Questa proposizione risulta evidente anche dall'essere a noi possibile il concepire un Ente pensante infinito. Infatti: quante più cose un essere pensante può pensare, tanto più di realtà, ossia di perfezione, noi vediamo appartenergli; dunque un Ente, che può pensare in infinite maniere infinite cose, è necessariamente infinito nel suo potere di pensare. Dato pertanto che, riferendoci soltanto al pensiero, noi concepiamo un Essere infinito, il Pensiero è necessariamente uno degli infiniti attributi di Dio, come volevamo. (P. I, Def. 4 e 6).

Prop. 2.

L'estensione è un attributo di Dio, ossia Dio è l'Ente esteso.

Dimostrazione: Questa Proposizione si dimostra con lo stesso procedimento della precedente.

Prop. 3.

In Dio c'è necessariamente l'idea tanto della sua propria essenza, quanto di tutte le cose che dalla sua essenza derivano necessariamente.

Dimostrazione: Dio può infatti (P. II, Prop. 1) pensare infinite cose in infinite maniere, ossia, ciò che è lo stesso, può formare l'idea della sua essenza e di tutte le cose che necessariamente ne derivano. Ma tutto ciò che è in potestà di Dio è necessariamente: e dunque l'idea predetta esiste necessariamente, e non altrove che in Dio. (P. I, Prop. 15, 16, 25; P. II, Prop. 1).

Chiarimento: Per "potere di Dio" la gente intende la libera volontà di Dio e il suo diritto su tutto ciò che è, e che per tale ragione viene ordinariamente considerato *contingente*. Si dice infatti che Dio ha il potere di distruggere ogni cosa e di annichilarla; e spessissimo si paragona la potenza di Dio con la potenza dei Re. Ma io ho già confutato questa opinione (P. I, Conseg. 1 a e 2a d. Prop. 35), ed ho mostrato che Dio agisce con la medesima necessità con la quale egli intèllige se stesso (P. I, Prop. 25): cioè, come per la necessità della natura divina avviene (cosa che tutti sono unanimi nell'affermare) che Dio conosce se stesso, per la stessa necessità avviene che Dio fa infinite cose in infinite maniere. Ho poi mostrato (P. I, Prop. 34) che il potere (o la *potenza*) di Dio non è altro che la sua essenza *attiva*, cioè operante: al punto che pensare che Dio non agisca è per noi altrettanto impossibile che pensare che Dio non sia. Inoltre, se si volesse continuare a svolgere questo argomento, potrei anche mostrare che la *potenza* che la gente immagina in Dio non è soltanto una "potenza" di tipo umano (ciò che mostra come la gente si figuri Dio somigliante o analogo all'Uomo), ma addirittura implica un'impotenza; ma non voglio ripetere tante volte lo stesso discorso. Soltanto, prego istantemente il lettore di riflettere con grande impegno, tornandovi su se è necessario, sulle cose che ho detto intorno a questo argomento nella I Parte, dalla Prop. 16 alla fine. Sarà infatti difficilissimo intendere correttamente ciò che voglio dire se non si eviti con ogni mezzo di confondere la potenza di Dio con la potenza e col diritto, *umani*, che hanno i Re.

Prop. 4.

L'idea di Dio, dalla quale s'originano infinite cose in infinite maniere, può essere soltanto unica.

Dimostrazione: L'intelletto infinito non comprende altro che gli attributi di Dio e le loro affezioni. Ma Dio è unico (P. I, Conseg. d. Prop. 14): e dunque l'idea di Dio, dalla quale s'originano infinite cose in infinite maniere, può essere soltanto unica. (P. I, Conseg. d. Prop. 14; Prop. 30).

Prop. 5.

L'essenza *formale* delle idee - o struttura razionale peculiare delle idee stesse: v. P. I, Chiarim. d. Prop. 17 - ammette Dio come causa solo in quanto egli è considerato cosa pensante, e non in quanto egli è spiegato mediante altri attributi. Questo vale a dire che le idee, tanto degli attributi di Dio quanto delle cose singole, ammettono come causa efficiente non i loro *ideati* (cioè i loro oggetti

quali-essi-sono-in-sé, cioè le cose *vere* che le idee esprimono), ma Dio stesso in quanto egli è cosa pensante.

Dimostrazione: L'affermazione è chiarita già dalla Prop. 3 di questa Parte: dove ho concluso che Dio può formare l'idea della sua propria essenza, e di tutte le cose che da essa derivano necessariamente, grazie al solo suo essere *cosa pensante*, e non perché egli sia l'oggetto della sua idea. Per questo motivo l'essere formale delle idee riconosce come causa Dio in quanto è cosa pensante. Ma la cosa si dimostra anche diversamente, come segue. L'essenza formale delle idee è un modo del pensare, come è noto di per sé, cioè è un *modo* che esprime in maniera certa la natura di Dio in quanto cosa pensante: e pertanto essa non implica il concetto di alcun altro attributo di Dio, e di conseguenza è effetto del pensiero e non di alcun altro attributo; e quindi l'essere formale delle idee ammette Dio come causa in quanto egli è considerato soltanto come cosa pensante, eccetera. (P. I, Ass. 4; Prop. 10; Conseg. d. Prop. 25).

Prop. 6.

I *modi* di qualsiasi attributo hanno Dio come causa solo in quanto egli è considerato sotto l'attributo per mezzo del quale i *modi* in esame sono concepiti, e non in quanto egli sia considerato sotto qualsiasi altro attributo.

Dimostrazione: Ciascun attributo si concepisce per sé, astraendo da ogni altro attributo: per la qual cosa i modi di qualsiasi attributo implicano il concetto del *loro* attributo, e non quello di un altro; e perciò hanno come causa Dio solo in quanto egli è considerato sotto quell'attributo del quale essi sono modi, e non in quanto egli sia considerato sotto qualsiasi altro attributo. (P. I, Ass. 4; Prop. 10).

Conseguenza: Risulta da quanto sopra che l'essere formale delle cose che non sono modi del pensare non deriva dalla natura divina perché questa abbia prima avuto la cognizione di quelle cose: ma le cose di cui nella Cosa pensante esiste l'idea derivano dagli attributi di competenza nella stessa maniera e per la stessa necessità con le quali ho mostrato che le idee conseguono dall'attributo del Pensiero.

Prop. 7.

L'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e alla connessione delle cose.

Dimostrazione: La cosa è evidente per l'Ass. 4 della I Parte. Infatti l'idea di qualsiasi cosa *causata* dipende dalla conoscenza della causa di cui la cosa considerata è effetto.

Conseguenza: Di qui deriva che la capacità di pensare che ha Dio è eguale alla sua *attuale* (ossia attiva-e-in-atto) capacità di agire. Questo significa che qualunque cosa si origini dall'infinita natura di Dio *formalmente*, cioè in maniera riscontrabile nella realtà, la stessa cosa si origina in Dio dall'idea di Dio, nello stesso ordine e con la stessa connessione, *obiettivamente*, cioè come puro pensiero.

Chiarimento: Qui, prima di procedere oltre, dobbiamo richiamarci alla memoria quel che ho mostrato poco fa: e cioè che tutto ciò che un intelletto infinito può percepire come costituente l'essenza di una sostanza appartiene esclusivamente a un'*unica* sostanza: e che, di conseguenza, la sostanza pensante e la sostanza estesa sono la stessa Sostanza, una sola, alla quale ci si riferisce ora sotto questo attributo, ora sotto quello. Così anche un *modo* dell'estensione e l'*idea* di quel modo sono la stessa realtà, ma espressa in due maniere: e questa cosa sembra essere stata intuita, sia pur vagamente, da alcuni pensatori ebrei, i quali in effetti sostengono che Dio, e l'intelletto di Dio, e le cose da lui conosciute sono in realtà la stessa unica cosa. Per esempio, un circolo esistente in natura, e l'idea di quel circolo esistente, che è anche in Dio, sono la stessa unica cosa, che si manifesta mediante attributi diversi: e pertanto, che noi concepiamo la natura sotto l'attributo dell'Estensione, o sotto quello del Pensiero, o sotto qualsiasi altro, vi troveremo lo stesso unico ordine, ossia la stessa unica connessione delle cause: cioè, sotto questa o quella forma, le stesse cose che derivano le une dalle altre. Infatti ho detto che Dio è causa - per esempio - dell'*idea* del circolo soltanto in quanto è

cosa pensante, e del *circolo* "materiale" soltanto in quanto è cosa estesa, per questa sola ragione, che la struttura razionale peculiare dell'idea del circolo (*modo*, evidentemente, *del pensiero*) non può essere percepita se non attribuendovi come causa prossima un altro *modo* del *pensare*, e attribuendone a quest'ultimo un altro, e così all'infinito; in maniera che quanto a lungo consideriamo le cose come *modi del pensare* noi dobbiamo spiegare l'ordine di tutta la natura - ossia la connessione delle cause - mediante il solo attributo del *Pensiero*; e in quanto consideriamo le cose come *modi dell'estensione* dobbiamo spiegare l'ordine di tutta la natura mediante il solo attributo dell'*Estensione*; e la stessa cosa vale per gli altri attributi, sebbene non li conosciamo. E quindi Dio, in quanto consta di infiniti attributi, è realmente causa delle cose come esse sono in sé; e per ora non posso spiegare la cosa più chiaramente.

Prop. 8.

Le idee delle cose singole, o *modi*, che al momento presente non esistono, debbono essere comprese nell'infinita *idea di Dio*, così come le essenze formali - o strutture razionali peculiari - delle cose singole o *modi* sono contenute negli *attributi* di Dio.

Dimostrazione: Questa proposizione risulta chiara facendo riferimento alla Proposizione precedente, e ancor meglio sulla base del suo Chiarimento.

Conseguenza: Di qui deriva che, per tutto il tempo che le cose singolari non esistono se non in quanto sono comprese negli attributi di Dio, nemmeno il loro essere oggettivo -cioè le idee che corrispondono a quelle cose - esiste, se non in quanto esiste l'infinita idea di Dio; e quando le cose singolari si dicono *esistere* - non in quanto sono comprese negli attributi di Dio, ma anche in quanto *sono nel tempo*, cioè *durano* - le loro idee implicheranno anche quell'*esistenza* in virtù della quale si dice che esse durano, cioè continuano ad esistere.

Chiarimento: Se qualcuno ora mi chiede di spiegare più chiaramente questa cosa con un esempio, debbo dirgli che non posso, perché non c'è esempio che spieghi adeguatamente una cosa che è unica; mi sforzerò tuttavia di illustrarla meglio, per quanto è possibile.

E' noto che la natura del circolo è tale, per cui i due rettangoli che hanno per dimensioni le parti di due corde intersecantisi ortogonalmente sono equivalenti. Quindi ad un circolo qualsiasi sono connesse infinite coppie di rettangoli equivalenti: ma nessuna di esse può dirsi *esistente*, se non in quanto esiste il circolo; e neanche l'idea di alcuno di quei rettangoli può dirsi esistente, se non in quanto è compresa nell'idea del circolo.

Si concepisca ora che di quegli infiniti rettangoli solo due esistano, quelli cioè aventi per dimensioni le parti delle corde A e B: *xo* e *oy* l'uno, *wo* e *oz* l'altro. Certo, ora, le idee di quei due rettangoli esistono non solo in quanto sono comprese nell'idea del circolo, ma anche in quanto esse comportano l'*esistenza* di quei due rettangoli: e ciò fa sì che esse siano diverse, e si distinguano, dalle altre idee degli altri rettangoli.

Prop. 9.

L'idea di una cosa singolare esistente *in atto* (cioè esistente *attualmente* e *in maniera funzionale*) ha come causa Dio: non in quanto egli è infinito, ma in quanto è considerato *affetto* (cioè *modificato*) da un'altra idea di una cosa singolare esistente in atto, della quale Dio è egualmente causa in quanto affetto da una terza idea ..., e così via in infinito.

Dimostrazione: L'idea di una cosa singolare esistente in atto è un modo singolare del pensare, distinto da tutti gli altri, e quindi ha come causa Dio in quanto egli è (soltanto) cosa pensante: ma non in quanto egli è cosa pensante *in assoluto*, bensì in quanto è affetto da un altro definito modo del pensare; e anche di quest'ultimo Dio è causa in quanto affetto da un altro modo ancora, e così in infinito. Ma l'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e alla connessione delle cause: e dunque la causa di un'idea singolare è un'altra idea, cioè Dio in quanto considerato affetto

da un'altra idea; e anche di quest'ultima egli è causa in quanto affetto da un'altra ancora, e così in infinito. (P. I, Prop. 28; P. II, Prop. 6; Prop. 7; Conseg. e Chiarim. d. Prop. 8).

Conseguenza: In Dio c'è la cognizione di qualunque cosa che accada nell'oggetto singolare di un'idea qualsiasi, e questo solamente in quanto Dio ha l'idea dell'oggetto stesso.

Dimostrazione: In Dio c'è l'idea di qualunque cosa che accada nell'oggetto di un'idea qualsiasi non in quanto egli è infinito, ma in quanto è considerato affetto da un'altra idea di una cosa singolare; ma l'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e alla connessione delle cose: e dunque la cognizione di ciò che accade in un oggetto singolare sarà in Dio solo in quanto egli ha l'idea dell'oggetto stesso. (P. II, Prop. 3; Prop. 7; Prop. 9).

Prop. 10.

Nell'essenza dei singoli umani non ha parte l'essere della Sostanza: ossia la Sostanza non costituisce la forma - cioè il fatto di *quell'esistenza* propria e singolare - dei singoli umani.

Dimostrazione: L'essere della Sostanza implica infatti l'esistenza necessaria (P. I, Prop. 7). Se quindi nell'essenza dell'Uomo avesse parte l'essere della Sostanza, posta l'esistenza della Sostanza sarebbe posta necessariamente anche quella dell'Uomo (P. II, Def. 2), e di conseguenza l'Uomo esisterebbe necessariamente: ciò che è assurdo (P. II, Ass. 1). Dunque nell'essenza dei singoli umani non ha parte l'essere della Sostanza, ossia la Sostanza non costituisce la forma dei singoli umani.

Chiarimento: Questa Proposizione si dimostra anche con riferimento alla Prop. 5 della I Parte, la quale afferma che non possono esserci due sostanze della stessa natura. Dato invece che esistono più umani (ovviamente omogenei), ciò che costituisce la forma degli umani non è dunque l'essere della sostanza. La presente Proposizione appare poi del tutto evidente se ci si riferisca alle altre proprietà della sostanza (l'infinità, l'immutabilità, l'indivisibilità, eccetera).

Conseguenza: Segue da questo che l'essenza dell'Uomo è costituita da determinate modificazioni di attributi di Dio.

Dimostrazione: L'essere della Sostanza (v. Prop. prec.) non appartiene all'essenza dell'Uomo. Quest'ultima è dunque qualche cosa che sussiste in Dio, e che astraendo da Dio non può essere né esser pensata (P. I, Prop. 15); ossia è un'affezione, o *modo*, che esprime la natura di Dio in una maniera determinata e certa (P. I, Conseg. d. Prop. 25).

Chiarimento: Tutti debbono ovviamente riconoscere che astraendo da Dio nulla può essere o esser pensato, dato che tutti riconoscono che Dio è l'unica causa di tutte le cose, e tanto della loro essenza quanto della loro esistenza: ossia che Dio è causa delle cose non solo perché fa sì che esse vengano all'esistere, ma anche perché le fa essere come esse sono. Ma intanto i più dicono - assolutamente - che l'essenza di una cosa è ciò senza di cui la cosa non può essere né esser pensata: e dicendo questo dimostrano di credere o che la natura di Dio appartiene all'essenza delle cose create, o che le cose create possono essere ed esser pensate astraendo da Dio; o, quel che è più certo, dimostrano di non essere abbastanza coerenti. All'origine di questo c'è, credo, il non aver essi adottato un metodo filosofico corretto. Infatti essi hanno creduto che la natura divina, la quale doveva essere presa in considerazione prima di ogni altra cosa perché anteriore ad ogni altra cosa sia nella natura sia nella conoscenza, fosse l'ultima che si debba cercar di conoscere; e che le cose oggetto dei sensi, come le chiamano, fossero da conoscersi per prime. Risultato: mentre si occupavano delle cose naturali, essi non pensavano affatto alla natura divina; e poi, passando a studiare la natura divina, non potevano affatto riferirsi alle loro fantasie precedenti, sulle quali essi avevano costruito la conoscenza delle cose naturali ma che non riuscivano ad essere di alcun aiuto al conoscere la natura divina: e così non c'è da stupirsi se di tanto in tanto quei "filosofi" si sono contraddetti.

Ma lascio da parte questo argomento, perché qui volevo solo spiegare la ragione per cui io non ho detto - come dicono i più - che appartenga all'essenza di una cosa ciò senza di cui la cosa stessa

non può essere né esser pensata. La ragione è questa, che le singole cose non possono essere né esser pensate astraendo da Dio, e tuttavia Dio non appartiene alla loro essenza: e allora io dico invece che costituisce necessariamente l'essenza di una certa cosa ciò per cui, se c'è, c'è quella cosa, e per cui, se scompare, anche quella cosa scompare; in altre parole, essenza di una cosa è sì ciò senza di cui la cosa stessa non può essere né esser pensata, ma anche, viceversa, ciò che senza la cosa considerata non può essere né esser pensato.

Prop. 11.

La prima cosa che costituisce l'essere *attuale* (cioè esplicito e attivo) della Mente umana non è altro che l'idea di una cosa singolare che esiste in atto, cioè effettivamente e presentemente.

Dimostrazione: L'essenza dell'Uomo è costituita da determinati *modi* di attributi di Dio: appunto da modi del pensare, di tutti i quali l'idea è per natura il primo; dato il quale, in un determinato individuo, gli altri modi si ritroveranno poi. E pertanto un'idea è la prima cosa che costituisce l'essere della Mente umana. Ma non si tratta di un'idea di cosa non esistente, perché allora neanche l'idea in parola avrebbe un'esistenza *effettiva*, cioè nella durata; si tratterà dunque dell'idea di una cosa esistente in atto. Ma questa cosa non sarà infinita, perché una cosa infinita deve necessariamente esistere sempre - ciò che nella fattispecie sarebbe assurdo: e dunque la prima cosa che costituisce l'essere *attuale* della Mente umana è l'idea di una cosa singolare esistente *in atto*. (P. I, Prop. 21 e 22; P. II, Ass. 1, Ass. 2, Ass. 3; Conseg. d. Prop. 8; Conseg. d. Prop. 10).

Conseguenza: Di qui risulta che la Mente umana è una parte dell'infinito intelletto di Dio; e, perciò, quando diciamo che una Mente umana percepisce questa o quella cosa non diciamo altro che questo: che in Dio, non in quanto è infinito, ma in quanto si manifesta nella natura di quella Mente umana (ossia in quanto costituisce l'essenza di quella Mente), c'è questa o quella idea. Si tenga presente che la nostra Mente è sì costituita di pensieri dell'Ente pensante, ma che di quei pensieri alcuni appartengono alla nostra Mente per intero, alcuni solo in parte (nella parte restante essi ricadono in altre Menti, di cui Dio costituisce l'essenza come della nostra); perciò, quando poniamo che in Dio ci sia questa o quell'idea, non solo in quanto egli costituisce la natura della nostra Mente, ma in quanto in lui c'è - insieme con la nostra mente, cioè con l'idea del nostro corpo l'idea anche di un'altra cosa, allora ci risulta chiaro come la nostra Mente percepisca l'oggetto di questa o quell'idea di Dio (in Dio perfettamente adeguata, come vedremo) solo in parte, o in maniera inadeguata.

Chiarimento: Qui senza dubbio i lettori si troveranno imbarazzati e con le idee un po' confuse, tanto da non sapere risolversi a proseguire. Ma li prego di avanzare pian piano con me, e di non formulare giudizi su questo punto finché non abbiano letto tutto con gran cura.

Prop.12

Ogni evento che ha luogo nell'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana deve essere percepito dalla Mente stessa; ossia di quell'evento si darà necessariamente, nella Mente, l'idea: questo significa che, qualora l'oggetto dell'idea che costituisce la Mente sia un corpo, nulla potrà accadere in quel corpo che non sia percepito dalla Mente.

Dimostrazione: Di tutto ciò che accada nell'oggetto di un'idea qualsiasi c'è infatti in Dio, necessariamente, la cognizione, in quanto egli è considerato *affetto* (cioè interessato, *modificato*) dall'idea dell'oggetto stesso, cioè in quanto egli costituisce la "mente" di quella certa cosa. Di qualsiasi cosa, quindi, che accada nell'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana, si dà necessariamente la cognizione in Dio, in quanto egli costituisce la natura della Mente umana: cioè la cognizione di quella cosa è necessariamente nella Mente; ossia la Mente percepisce quella cosa. (P. II, Conseg. d. Prop. 9; Prop. 11 e sua Conseg.).

Chiarimento: Questa Proposizione risulta dimostrata, e s'intende ancor meglio, dal Chiarimento della Prop. 7 di questa Parte, alla quale si rimanda.

Prop. 13.

L'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana è il Corpo, ossia un determinato *modo*, esistente *in atto* (cioè effettivamente e presentemente), dell'Estensione, e nient'altro. (P. I, Def. 5).

Dimostrazione: Se, infatti, il Corpo non fosse l'oggetto della Mente umana, le idee delle affezioni del Corpo sarebbero in Dio non in quanto egli costituisce la nostra mente, ma in quanto costituisce la mente di un'altra entità: cioè le idee delle affezioni del Corpo non sarebbero nella nostra Mente. Ma noi *abbiamo* le idee delle affezioni del Corpo: e dunque l'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana è il Corpo; e precisamente il Corpo esistente in atto. Se poi, oltre al Corpo, l'oggetto della Mente fosse anche qualcos'altro, dato che niente esiste da cui non derivi un qualche effetto, dovrebbe necessariamente trovarsi nella nostra Mente un'idea di qualche effetto di quel qualcosa; ma - secondo l'Ass. 5 di questa Parte non si trova nella Mente alcuna idea del genere. Dunque l'oggetto della nostra Mente è il Corpo esistente in atto, e nient'altro. (P. I, Prop. 36; P. II, Ass. 4; Conseg. d. Prop. 9; Prop. 11 e sua Conseg.; Prop. 12).

Consequenza: Di qui deriva che l'Uomo è costituito di una Mente e di un Corpo, e che il Corpo umano, nei termini in cui lo sentiamo, esiste.

Chiarimento: Da quanto sopra noi comprendiamo non solo che la Mente umana è unita al Corpo, ma anche che cosa si deve intendere per unione della Mente e del Corpo. Si tenga presente però che nessuno potrà comprendere in maniera adeguata, cioè con ogni chiarezza, quell'unione, se prima non conosca in maniera adeguata la natura del nostro Corpo. Infatti le condizioni che abbiamo esposto fin qui a proposito di Menti e di Corpi sono del tutto *comuni*, e non si riferiscono agli umani più che agli altri esseri, i quali tutti sono *animati*, sebbene in gradi diversi. Di ciascuna cosa, infatti, c'è necessariamente in Dio l'idea, della quale Dio è causa esattamente come è causa dell'idea del Corpo umano: e quindi tutto ciò che abbiamo detto dell'Idea del Corpo umano deve necessariamente dirsi dell'idea di ciascun'altra cosa. Non possiamo però, per essere obiettivi, negare che le idee differiscano tra loro proprio come differiscono i loro oggetti, e che l'una sia migliore dell'altra e presenti una *realtà* maggiore, allo stesso modo che l'oggetto dell'una è migliore o *più reale* dell'oggetto dell'altra: e per questa ragione, se vogliamo determinare in che cosa la Mente umana differisca dalle altre menti e di esse sia *migliore*, ossia più complessa e capace, ci è necessario, come abbiamo detto, conoscere la natura dell'oggetto della Mente stessa, cioè del Corpo umano. Non posso ora esporre per esteso i caratteri di quella natura: e del resto questo non è necessario per ciò che voglio dimostrare. Dico tuttavia che, in generale, come un Corpo è più idoneo di altri a fare nello stesso tempo diverse cose o a riceverne l'azione, così proporzionalmente la sua Mente è più idonea di altre a ricevere nello stesso tempo diverse informazioni; e quanto più le azioni di un determinato Corpo dipendono da questo Corpo solo, e quanti meno altri corpi concorrono al suo agire, con tanto maggiore chiarezza la Mente corrispondente è idonea a comprendere. Grazie a queste considerazioni possiamo conoscere come una mente eccella sulle altre; possiamo poi vedere la causa per la quale noi abbiamo soltanto una cognizione parecchio confusa del nostro Corpo; possiamo quindi arrivare a numerose altre conoscenze che nelle pagine seguenti dedurrò da quelle qui esposte o accennate. Proprio per questa considerazione ho pensato che valesse la pena di spiegare e di dimostrare più accuratamente le affermazioni precedenti: alla qual cosa è necessario premettere alcune idee a proposito della natura dei corpi.

II

Assiomi (A)

1. I corpi, tutti, o si muovono o sono in quiete.
2. Ogni corpo si muove ora più lentamente, ora più celermente.

Preliminari (A)

1. I corpi si distinguono l'un dall'altro per quanto concerne il moto e la quiete, la celerità e la lentezza, e non per quanto concerne la sostanza.

Dimostrazione: Suppongo nota per sé la prima parte di questo Preliminare. Quanto invece al non-distinguersi dei corpi in ragione della sostanza la cosa risulta chiara sia dalla Prop. 5 sia dalla Prop. 8 della I Parte, e ancor più da quanto è detto nel Chiarimento della Prop. 15 della I Parte.

2. Tutti i corpi hanno in comune alcune entità o alcuni caratteri, ossia convengono in alcuni aspetti.

Dimostrazione: Tutti i corpi hanno infatti in comune questi caratteri: 1, l'implicare il concetto di un solo attributo della sostanza, il medesimo per tutti (P. II, Def. 1); 2, il potere muoversi ora più lentamente, ora più celermente, e, in assoluto, il potere ora essere in movimento e ora essere in quiete.

3. Un corpo in moto o in quiete ha dovuto esser determinato al moto o alla quiete da un altro corpo, che anch'esso fu determinato al moto o alla quiete da un altro corpo, il quale ancora fu determinato da un altro, e così in infinito.

Dimostrazione: I corpi (P. II, Def. 1) sono cose singolari, le quali (v. qui sopra il Preliminare 1) si distinguono l'una dall'altra in ragione del moto e della quiete; e pertanto ciascuna di esse deve necessariamente essere stata determinata al moto o alla quiete da un'altra cosa singolare: appunto da un altro corpo, il quale (Ass. 1 qui sopra) era anch'esso in moto o in quiete. Ma anche quest'ultimo, per la stessa ragione, non poteva essere in moto o in quiete se non vi fosse stato determinato da un altro ancora, e quest'altro, per la stessa ragione, da un altro ancora, e così in infinito. (P. I, Prop. 28; P. II, Prop. 6).

Conseguenza: Di qui deriva che un corpo in moto continua a muoversi finché non sia determinato da un altro corpo a porsi in quiete; e anche che un corpo in quiete resta in quello stato finché da un altro corpo non sia determinato a muoversi. Anche questo è noto di per sé. Infatti, quando suppongo che un corpo (che chiamerò p. es. "A") sia in quiete, e non tengo conto di altri corpi in movimento, di A non potrò dire se non che è in quiete. Se poi accada che A si trovi in movimento, questa sua nuova condizione non avrà certo potuto conseguire dalla quiete precedente: dalla quale non avrebbe potuto derivare altro che il permanere di A nella sua quiete. Se, al contrario, supponiamo che A sia in moto, tutte le volte che ci occuperemo di A non potremo affermare a suo riguardo se non che esso si muove. Perciò, se una volta troveremo A in quiete, la cosa non avrà potuto accadere in grazia del moto che A aveva, e dal quale non poteva conseguire altro che il conservarsi di A in moto: l'evento dovrà pertanto attribuirsi a una cosa che non era in A, dalla quale A, che era in moto, è stato determinato ad arrestarsi.

Assiomi (B)

1. Tutte le maniere nelle quali un corpo viene interessato da un altro corpo risentono della, e dipendono dalla, natura del corpo che *riceve* l'evento considerato, e, insieme, risentono della, e dipendono dalla, natura del corpo che *apporta* l'evento stesso; così che uno stesso corpo viene mosso in maniere diverse secondo la diversa natura dei corpi che lo muovono, e, viceversa, corpi diversi vengono mossi in maniere diverse da uno stesso corpo.

2. Quando un corpo in moto urta un corpo in quiete senza potere smuoverlo, viene respinto, e continua a muoversi; e la traiettoria del corpo respinto descrive con la superficie piana del corpo in quiete un angolo eguale a quello descritto con la stessa superficie dalla traiettoria del corpo in arrivo.

Nota: Questo vale per i corpi più semplici, cioè quelli che si distinguono reciprocamente solo per il moto e la quiete, per la velocità e la lentezza; ora eleviamoci ai corpi composti.

Definizione

Quando alcuni corpi di grandezza eguale o diversa sono premuti da altri corpi circostanti in modo che aderiscano gli uni agli altri, o, se si muovono con velocità eguali o diverse, in modo che si trasmettano a vicenda il loro movimento secondo un rapporto determinato, diremo che quei corpi sono uniti gli uni agli altri e che tutti insieme compongono un solo corpo, o *Individuo*, che si distingue dagli altri grazie a questa unione, o coesione, di corpi minori.

Assiomi (C)

1. Quanto le *parti* di un Individuo composto, del quale abbiamo detto or ora, aderiscono a vicenda con superfici maggiori o minori, tanto più difficilmente o più facilmente si può costringerle a mutare la loro posizione, e, di conseguenza, tanto più difficilmente o più facilmente si può far sì che l'Individuo assuma una forma diversa. Chiamerò quindi *duri* i corpi le cui parti aderiscono l'una all'altra con superfici grandi; *teneri* quelli le cui parti aderiscono con superfici piccole; *fluidi*, infine, quelli le cui parti si muovono scambiandosi il sito a vicenda.

Preliminari (B)

4. Se alcuni corpi elementari di un corpo-Individuo, composto di molti corpi, se ne distaccino, e contemporaneamente altrettanti corpi elementari della stessa natura vengano ad occupare il loro posto, l'Individuo conserverà la sua natura precedente alla sostituzione, senza alcuna mutazione della sua forma.

Dimostrazione: I corpi, infatti (Prelim. 1), non si distinguono in ragione della sostanza; ciò poi che costituisce la forma dell'Individuo consiste (v. la Definiz. precedente) in un'unione di corpi: ma questa (per l'Ipotesi) si conserva anche se vi sia un continuo mutamento dei corpi elementari: dunque l'Individuo considerato conserverà la sua natura originaria, sia quanto alla sostanza, sia quanto ai suoi caratteri specifici.

5. Se le parti che compongono un Individuo diventano più grandi o più piccole - in proporzione tale, cionondimeno, che tutte conservino tra loro lo stesso rapporto originario di moto e di quiete l'Individuo, parimente, conserverà la sua natura originaria, senza alcuna mutazione della sua forma.

Dimostrazione: E' la stessa del Preliminare precedente.

6. Se gli alcuni corpi elementari componenti un corpo Individuo sono costretti ad orientare diversamente il moto comune che essi si trovano ad avere in una certa direzione, ma in modo che essi possano continuare a muoversi conservando nel moto i rapporti reciproci originari, l'Individuo conserverà parimente la sua natura originaria, senza alcuna mutazione della sua forma.

Dimostrazione: E' evidente di per sé. Si suppone infatti che nella fattispecie l'Individuo conservi tutto ciò che nella sua definizione (v. sopra, fra gli Assiomi B e C) abbiamo detto costituire la sua forma.

7. Un Individuo composito, come l'abbiamo descritto, conserverà la sua natura sia che tutto quanto sia in moto, sia che tutto quanto sia in quiete, sia che si muova in una direzione o in un'altra, purché ciascuna sua parte conservi il proprio movimento e lo comunichi alle altre come in precedenza.

Dimostrazione: E' evidente, come sopra.

Chiarimento: Da queste considerazioni vediamo per quale criterio un Individuo composito possa subire molte modificazioni, conservando nondimeno la sua natura. E fin qui abbiamo preso in considerazione degli Individui che si compongono unicamente di corpi distinguibili soltanto per il moto e la quiete e per la celerità e la lentezza, cioè di corpi semplicissimi. Se ora concepiamo un Individuo composto di più Individui di natura diversa troveremo che esso può essere modificato in numerose altre maniere, conservando nondimeno la sua natura. Infatti, dato che ciascuna parte di questo nuovo Individuo è composta di più corpi, in base al Preliminare precedente ciascuna parte potrà, senza alcuna mutazione della sua natura, muoversi ora più lentamente e ora più velocemente, e di conseguenza comunicare più velocemente o più lentamente i suoi moti alle altre parti. Se poi concepiamo un terzo genere di Individui, composti di Individui del secondo genere ora descritti, troveremo parimente che questi ultimi possono essere modificati in molte altre maniere, senza alcuna mutazione della loro forma. E volendo procedere così in infinito ci renderemo facilmente conto che tutta la Natura è un solo Individuo, le cui parti - cioè tutti i singoli "corpi" - variano in infinite maniere, senza alcun cambiamento dell'Individuo complessivo. Se avessi inteso trattare esplicitamente del Corpo avrei dovuto diffondermi di più su queste cose, e dimostrarle; ma ho già detto che il mio scopo è un altro, e che ho riferito queste cose per la sola ragione che da esse potrà facilmente dedurre quello che ho stabilito di dimostrare.

Convenzioni

1. Il Corpo umano si compone di moltissimi individui di diversa natura, ognuno dei quali è estremamente composito.
2. Alcuni degli individui di cui si compone il Corpo umano sono fluidi, alcuni sono teneri, alcuni, infine, sono duri.
3. Gli individui che compongono il Corpo umano, e di conseguenza il Corpo umano stesso, sono *interessati* (o *toccati*, o *sollecitati*, o *stimolati*, o *modificati*), in moltissime maniere, dai corpi esterni a loro.
4. Il Corpo umano ha bisogno, per conservarsi, di moltissimi altri corpi, dai quali esso continuamente viene, per così dire, rigenerato.
5. Quando una parte fluida del Corpo umano è determinata da un corpo esterno ad urtare spesso una parte tenera ne modifica la superficie, e vi imprime, in un certo senso, qualche vestigio del corpo esterno che la spinge.
6. Il Corpo umano può muovere in moltissimi modi i corpi esterni e disporli in moltissime maniere.

Dottrina

Prop. 14.

La Mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più atta quante più sono le maniere in cui il suo Corpo può disporsi o conformarsi.

Dimostrazione: Il Corpo umano, infatti (Convenz. 3 e 6), è interessato dai corpi esterni in moltissimi modi, ed è congegnato per interessare in moltissimi modi i corpi esterni. Ma la Mente umana deve percepire tutto ciò che nel Corpo umano accade: e dunque la Mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più atta quante più sono le maniere in cui il suo Corpo può disporsi o conformarsi. (P. II, Prop. 12)

Prop. 15.

L'idea che costituisce l'essere formale della Mente umana (ossia ciò in cui propriamente consiste la Mente stessa) non è semplice, ma è composta di moltissime idee.

Dimostrazione: L'idea che costituisce l'essere formale della Mente umana è l'idea di un Corpo, il quale (Convenz. 1) si compone di moltissimi Individui estremamente complessi. Ma di ciascuno degli Individui che compongono il Corpo è data necessariamente in Dio l'idea: dunque l'idea complessiva del Corpo umano è composta di queste moltissime idee delle parti che compongono il Corpo stesso. (P. II, Prop. 7; Conseg. d. Prop. 8; Prop. 13).

Prop. 16.

L'idea di qualsiasi maniera in cui il Corpo umano viene interessato da corpi esterni deve implicare la natura del Corpo umano e insieme la natura del corpo esterno.

Dimostrazione: Tutte le maniere, infatti, nelle quali un corpo è interessato da un altro corpo, risentono, insieme, della natura del corpo interessato e della natura del corpo che interessa quest'ultimo (P. II, Ass. II B, 1): perciò l'idea di quelle maniere (P. I, Ass. 4) implicherà necessariamente la natura di entrambi i corpi; e pertanto l'idea di ciascuna maniera nella quale il Corpo umano è interessato da un corpo esterno implica la natura e del Corpo umano e del corpo esterno.

Conseguenza 1^a: Deriva da questo che la Mente umana percepisce, insieme con la natura del suo proprio corpo, la natura di moltissimi corpi.

Conseguenza 2: Da questo deriva inoltre che le idee che noi abbiamo dei corpi esterni ci rendono nota la costituzione del nostro corpo più che la natura dei corpi esterni: ciò che ho spiegato con molti esempi nell'Appendice della I Parte.

Prop. 17.

Se il Corpo umano è interessato, o modificato, in una maniera che implica la natura di un corpo esterno, la Mente umana considererà quel corpo esterno come esistente *in atto*, ovvero come *presente* ad essa, fino a che il Corpo non risenta di un evento, o di una modificazione, che escluda l'esistenza o la presenza del corpo esterno considerato.

Dimostrazione: E' chiara. Quanto a lungo infatti il Corpo umano è toccato o interessato in tale maniera, tanto a lungo la Mente umana terrà in considerazione quell'*affezione del Corpo*, cioè (v. Prop. preced.) avrà l'idea di una realtà, interessante il suo Corpo, la quale esiste *in atto*, cioè effettivamente e attivamente: idea che implica la natura del corpo esterno da cui il Corpo è *toccato* o interessato; idea dunque che non esclude, ma *pone*, l'esistenza o la presenza della natura del corpo esterno: e pertanto la Mente (Conseg. 1 d. Prop. preced.) considererà il corpo esterno come esistente *in atto* o come *presente* fino a quando essa non risenta di un evento, interessante il suo Corpo, che escluda l'esistenza o la presenza del corpo esterno. (P. II, Prop. 12; Conseg. 1 a d. Prop. 16).

Conseguenza: La Mente potrà tuttavia considerare come se fossero presenti, benché al momento non esistano né siano presenti, i corpi esterni dai quali il Corpo umano sia stato in altro tempo interessato una volta.

Dimostrazione: Quando corpi esterni costringono parti fluide del Corpo umano ad urtare sovente parti tenere, le superfici di queste ultime ne sono modificate (Convenz. 5): e da ciò accade (P. II, Ass. II B, 2) che queste parti fluide siano poi "riflesse" dalle tenere in modo diverso da quello che solevano prima; e che anche in sèguito, incontrando *spontaneamente* quelle stesse nuove superfici, ne siano "riflesse" nello stesso modo di quando vi erano state spinte dagli urti di un corpo esterno; e che di conseguenza, mentre continuano a muoversi dopo essere state "riflesse" nella nuova maniera, le parti fluide in parola interessino il Corpo umano nello stesso modo di allora: modo del quale la Mente avrà di nuovo l'idea che aveva già avuto. Questo significa che la Mente considererà come di nuovo *presente* quel corpo esterno: e questo ogniqualvolta le parti fluide del Corpo umano incontreranno spontaneamente, nel loro moto, le medesime superfici. Ragion per cui, sebbene i corpi esterni, dai quali il Corpo umano fu interessato una volta, non esistano (localmente) più, la Mente li considererà presenti ogni volta che nel Corpo si ripeterà la disposizione interna che fu provocata dalla prima impressione. (P. II, Prop. 12; Prop. 17).

Chiarimento: Vediamo in tal modo come può accadere - e accade spesso - che noi consideriamo come presenti cose che presenti non sono. Può anche darsi che ciò avvenga per altre cause; ma a me basta averne qui mostrato una mediante la quale posso spiegare il fenomeno come lo mostrerei mediante la sua causa effettiva: e non credo di esser molto lontano dal vero, dato che in tutte le Convenzioni che ho assunto (v. sopra) non c'è praticamente nulla, mi sembra, che non sia provato

dall'esperienza - della quale non possiamo dubitare, dopo che abbiamo dimostrato che il Corpo umano, nei termini in cui lo sentiamo, esiste (P. II, Conseg. d. Prop. 13). Comprendiamo poi chiaramente quale sia la differenza che c'è fra l'*idea*, poniamo, di *Pietro*, idea che costituisce l'essenza della Mente di Pietro stesso, e l'*idea* che qualcun altro, poniamo Paolo, ha del Pietro predetto. La prima, infatti, esprime e spiega direttamente l'essenza del Corpo di Pietro, e non implica esistenza se non nell'ambito della durata dell'esistenza di Pietro; la seconda invece manifesta, piuttosto che la natura di Pietro, la struttura del Corpo di Paolo, e quindi, fan che questa struttura (o stato) del Corpo di Paolo si conservi tale, la Mente di Paolo considererà Pietro come presente ad essa, anche se Pietro non sia presente o non esista più (v. la Conseg. qui sopra; e P. II, Conseg. 2a d. Prop. 16). Per parlare in termini correnti daremo ora alle *affezioni* del Corpo umano (cioè agli eventi di cui il Corpo risente), le cui idee ci raffigurano i corpi esterni come se ci fossero presenti, il nome di *immagini di cose*, anche se in esse non compaia la *figura* delle cose; e diremo che la Mente *immagina* quando essa considera i corpi in questa maniera. E qui, per cominciare a indicare che cosa sia l'*errore*, vorrei che il lettore notasse come le immaginazioni della Mente, considerate in sé, non siano affatto erronee: ossia come la Mente non sia in errore per il fatto di immaginare, ma erri solo in quanto essa appare priva dell'idea che esclude l'esistenza delle cose che essa immagina di avere presenti. Se la Mente, mentre immagina d'aver presenti cose non esistenti, sapesse simultaneamente che quelle cose in realtà non esistono, senza dubbio riterrebbe che una tale facoltà d'immaginare non è un difetto, ma un pregio della sua natura; e ciò soprattutto se questa facoltà d'immaginare dipendesse dalla sua natura sola, cioè (P. 1, Def. 7) se questa facoltà d'immaginare che ha la Mente fosse *libera*.

Prop. 18.

Se il Corpo umano è stato interessato una volta, simultaneamente, da due o più corpi esterni, la Mente poi, quando immagina uno di essi, subito ricorderà anche gli altri.

Dimostrazione: La Mente (v. la Conseg. d. Prop. preced.) immagina un determinato corpo esterno proprio per questa ragione, che il Corpo umano risente dei vestigi (o impressioni permanenti) d'un corpo esterno nello stesso modo in cui risentì degli urti *effettivi* con cui quel corpo esterno interessò determinate parti del Corpo umano; ma, nell'ipotesi, il Corpo fu allora disposto in modo che la Mente immaginasse due corpi insieme (o simultaneamente): e dunque anche ora la Mente immaginerà due corpi insieme, e, se ne immaginerà uno qualsiasi, subito ricorderà anche l'altro.

Chiarimento: Da quanto sopra comprendiamo chiaramente che cosa sia la Reminiscenza, o il Ricordare. Non si tratta d'altro, infatti, che di una concatenazione di idee implicanti la natura di cose estranee al Corpo umano, concatenazione che avviene nella Mente nello stesso ordine e con la stessa concatenazione delle *affezioni* del suo Corpo. Si noti, 1°, che si tratta di una concatenazione di quelle sole idee che implicano la natura di cose estranee al Corpo umano, e non delle idee che spiegano la natura di quelle stesse cose: si tratta infatti (v. la preced. Prop. 16) di idee di *affezioni* del Corpo umano, che implicano tanto la natura del Corpo umano quanto la natura dei corpi esterni. 2°, si noti che questa concatenazione avviene nello stesso ordine e con la stessa concatenazione delle *affezioni* del Corpo umano, e che quindi essa deve distinguersi dalla concatenazione delle idee che avviene *secondo i criteri dell'intelletto*, grazie ai quali - che sono gli stessi in tutti gli umani - la Mente percepisce le cose mediante le loro cause prime. Da queste considerazioni comprendiamo inoltre chiaramente la ragione per cui nella Mente, dal pensiero di una determinata cosa, sorga subito il pensiero di un'altra cosa che non somiglia in nulla alla precedente: la ragione per cui, per esempio, dal pensiero del termine *pomum* un Romano antico passava subito al pensiero del frutto corrispondente, che non ha alcuna somiglianza con quel suono articolato e non ha con esso niente in comune - salvo l'aver spesso le due cose, il suono e il frutto, *interessato* (o colpito, o sollecitato) *insieme il Corpo* (cioè i sensi) di quel Romano: il quale udì spesso la parola *pomum* mentre vedeva il frutto corrispondente. Così, allo stesso modo del Romano, ciascuno passerà da un pensiero all'altro in

conformità dell'ordine con cui la sua propria consuetudine ha disposto nel suo corpo le impressioni delle cose. Un soldato, in effetti, viste le orme d'un cavallo impresse nella sabbia passerà subito dal pensiero del cavallo al pensiero del cavaliere, e di qui al pensiero della guerra, eccetera; un agricoltore passerà invece dal pensiero del cavallo al pensiero dell'aratro, e poi del campo, eccetera; e così ciascuno, da uno stesso pensiero, passerà a questo o a quest'altro pensiero secondo le sue abitudini di collegare e concatenare le immagini delle cose.

Prop. 19.

La Mente non conosce il suo proprio Corpo né sa che esso esiste se non mediante le idee delle *affezioni* che interessano il Corpo stesso.

Dimostrazione: La Mente umana è infatti l'idea stessa - o la conoscenza - del Corpo umano: idea che invero è in Dio, in quanto egli è considerato *affetto* (o interessato) da un'altra idea di cosa singolare; o, anche, è in Dio perché (v. qui sopra la Convvenz. 4), abbisognando il Corpo umano di moltissimi corpi dai quali esso è continuamente come rigenerato, ed essendo l'ordine e la connessione delle idee identici all'ordine e alla connessione delle cose, Dio è considerato *affetto* dalle idee di tali moltissime cose singolari. Dio ha pertanto l'idea del Corpo umano, ossia conosce il Corpo umano, in quanto egli è interessato da moltissime altre idee e non in quanto costituisce la natura della Mente umana: e da ciò deriva che la Mente umana non ha una conoscenza adeguata del Corpo umano. Ma le idee delle *affezioni* del Corpo sono in Dio in quanto egli costituisce la natura della Mente umana, e questo comporta che la Mente umana percepisce quelle *affezioni*, e di conseguenza percepisce lo stesso Corpo umano, e lo percepisce come esistente *in atto*. Dunque solo in questi termini la Mente umana percepisce il suo Corpo. (P. II, Prop. 7; Prop. 9; Conseg. d. Prop. 11; Prop. 12; Prop. 13; Prop. 16; Prop. 17).

Prop. 20.

In Dio c'è l'idea, o la conoscenza, anche della Mente umana: idea che viene a trovarsi in Dio e che si riferisce a Dio nella stessa maniera in cui si trova in Dio e si riferisce a Dio l'idea o conoscenza del Corpo umano.

Dimostrazione: Il Pensiero è un attributo di Dio, e pertanto deve necessariamente trovarsi in Dio tanto l'idea del Pensiero stesso quanto l'idea di ogni *affezione* o *modo* del Pensiero, e di conseguenza anche della Mente umana. Questa idea o conoscenza della Mente, poi, si trova in Dio non in quanto egli è infinito, ma in quanto è interessato, o *affetto*, da un'altra idea di cosa singolare. Ma l'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e alla connessione delle cose: dunque questa idea o conoscenza della Mente umana viene a trovarsi in Dio e si riferisce a Dio nella stessa maniera dell'idea o conoscenza del Corpo. (P. II, Prop. 1; Prop. 3; Prop. 7; Prop. 9; Prop. 11).

Prop. 21.

Questa idea della Mente è unita alla Mente nella stessa maniera in cui la Mente in parola è unita al Corpo.

Dimostrazione: Ho mostrato che la Mente è unita al Corpo in conseguenza di questo, che il Corpo è l'oggetto della Mente (P. II, Prop. 12 e 13); e pertanto, per quella medesima ragione, l'idea della Mente deve essere unita al suo oggetto, cioè alla Mente stessa, nella stessa maniera in cui la Mente considerata è unita al Corpo.

Chiarimento: Questa Proposizione si capisce con molto maggiore chiarezza considerando quanto è detto nel Chiarimento della Prop. 7 qui sopra, dove ho mostrato che l'idea del Corpo (cioè la Mente: P. II, Prop. 13) e il Corpo stesso costituiscono un unico Individuo, che è concepito ora come *modo* dell'attributo "Pensiero", ora come *modo* dell'attributo "Estensione": ragion per cui l'idea della Mente e la Mente stessa costituiscono una sola e unica cosa, che si concepisce in relazione a un unico

attributo, quello appunto del Pensiero. L'idea della Mente, dico, e la Mente stessa vengono a trovarsi in Dio, con la medesima necessità, grazie al medesimo potere del *pensare*: infatti l'idea della Mente, cioè l'idea di un'idea, non è in realtà altro che la *forma* (cioè la configurazione logica) di un'idea, in quanto quest'ultima viene considerata come un *modo* del pensare, senza riferimento al suo oggetto: non appena infatti noi sappiamo una qualche cosa, per ciò stesso sappiamo di saperla, e simultaneamente sappiamo di sapere che la sappiamo, e così in infinito. Ma ne ripareremo più avanti.

Prop. 22.

La Mente umana percepisce non soltanto le affezioni del Corpo, ma anche le idee di queste affezioni.

Dimostrazione: Le idee delle idee delle *affezioni* (cioè degli eventi che interessano un *modo* degli attributi della Sostanza) vengono a trovarsi in Dio e si riferiscono a Dio nello stesso modo delle idee stesse delle affezioni: ciò che si dimostra con lo stesso criterio della Dimostrazione della Prop. 20 qui sopra. Ma le idee delle affezioni del Corpo sono nella Mente umana, cioè sono in Dio in quanto egli costituisce l'essenza della Mente umana; dunque le idee di queste idee saranno in Dio in quanto egli ha la conoscenza (ossia l'idea) della Mente umana, vale a dire che esse saranno nella stessa Mente umana: la quale pertanto percepisce non soltanto le affezioni del Corpo, ma anche le idee di tali affezioni. (P. II, Conseg. d. Prop. 11; Prop. 12; Prop. 21).

Prop. 23.

La Mente non conosce se stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del Corpo.

Dimostrazione: L'idea (o conoscenza) della Mente viene a trovarsi in Dio, e si riferisce a Dio, nella stessa maniera dell'idea (o conoscenza) del Corpo. Ma poiché la Mente umana non ha la *conoscenza* del suo Corpo, o, in altri termini, poiché la conoscenza del Corpo umano non si riferisce a Dio in quanto egli costituisce la natura della Mente umana, neanche la conoscenza della Mente si riferisce dunque a Dio in quanto egli costituisce l'essenza della Mente umana; e perciò la Mente umana, in questi termini, non conosce se stessa. Ma le idee delle *affezioni* che interessano il Corpo umano implicano la natura del Corpo stesso, cioè s'accordano con la natura della Mente; ragion per cui la conoscenza di queste idee implica necessariamente la conoscenza della Mente; e siccome (v. la Prop. precedente) la conoscenza di queste idee si trova effettivamente nella stessa Mente umana, proprio in questi soli termini la Mente umana conosce se stessa. (P. II, Conseg. d. Prop. 11; Prop. 13; Prop. 16; Prop. 19; Prop. 20).

Prop. 24.

La Mente umana non può strutturalmente avere una conoscenza adeguata delle parti che compongono il Corpo umano.

Dimostrazione: Le parti che compongono il Corpo umano non sono pertinenti all'essenza del Corpo stesso, se non in quanto si comunicano a vicenda i loro moti secondo un certo rapporto (v. la Defin. dopo gli Assiomi II B qui sopra), e non in quanto esse possano considerarsi come Individuo astraendo dalla loro relazione col Corpo umano. Le parti del Corpo umano sono infatti Individui estremamente complessi, i cui componenti possono singolarmente separarsi dal Corpo umano, e comunicare con altro rapporto il loro moto ad altri corpi (v. 1' Ass. II B 1 qui sopra), senza che ciò produca alcuna variazione nella natura e nella forma del Corpo; e perciò l'idea, o cognizione, di ognuno dei predetti componenti sarà in Dio, proprio in quanto egli viene considerato interessato da un'altra idea di cosa singolare che nell'ordine della natura è anteriore alla parte-componente in parola. La stessa cosa deve poi dirsi di ogni e qualsiasi parte dell'Individuo considerato, che concorre a formare il Corpo umano: e quindi di ciascuna parte che compone il Corpo umano c'è in Dio la

cognizione: ma, questo, in quanto egli è interessato da moltissime idee di cose, non in quanto egli ha solo l'idea (complessiva) del Corpo umano - l'idea cioè che costituisce la natura della Mente umana; e pertanto la Mente umana non ha in sé una conoscenza adeguata delle parti che compongono il Corpo umano. (P. II, Convenz. 1; Prelim. 4; Prop. 3; Prop. 7; Prop. 9; Conseg. d. Prop. 11; Prop. 13).

Prop. 25.

L'idea di una qualsiasi affezione del Corpo umano non ha in sé, cioè non implica, la conoscenza adeguata del corpo esterno al quale si deve l'*affezione*.

Dimostrazione: Ho mostrato - si veda la Prop. 16 qui sopra - che l'idea di un'affezione del Corpo umano implica (od ha relazione con) la natura del corpo esterno in quanto questo corpo determina in una certa maniera il Corpo umano. Ma, in quanto il corpo esterno in parola è un Individuo che non ha relazione sostanziale col Corpo umano, la sua idea, o cognizione, o conoscenza, è in Dio in quanto Dio è considerato interessato dall'idea di un'altra cosa, che è anteriore per natura al corpo esterno stesso. Ragion per cui una conoscenza adeguata del corpo esterno non è in Dio in quanto egli ha l'idea della corrispondente *affezione* del Corpo umano; ossia l'idea che la Mente umana abbia di un'affezione del suo Corpo non implica la conoscenza adeguata del corpo esterno che provoca l'affezione. (P. II, Prop. 7; Prop. 9).

Prop. 26.

La Mente umana non percepisce alcun corpo esterno come esistente in atto se non mediante le idee delle affezioni del suo Corpo.

Dimostrazione: Se il Corpo umano non viene interessato in alcun modo da qualche corpo esterno è evidente che nemmeno l'idea del Corpo umano, cioè la Mente umana, è interessata in alcun modo dall'idea dell'esistenza di quel corpo esterno, ossia essa non percepisce in alcun modo l'esistenza del corpo esterno in parola. Dunque, solo in quanto il Corpo umano è interessato (o *affetto*) in qualche modo da qualche corpo esterno, in tanto la Mente percepisce quel corpo esterno. (P. II, Prop. 7; Prop. 13; Prop. 16 e sua Conseg. la).

Conseguenza: In quanto la Mente umana immagina un corpo esterno, in tanto non ne ha una cognizione adeguata.

Dimostrazione: Quando la Mente umana considera i corpi esterni mediante le idee delle affezioni del suo Corpo, allora noi diciamo che essa *immagina*; e la Mente non ha altro modo di "conoscere" i corpi esterni come esistenti in atto. E quindi la Mente, in quanto *immagina* corpi esterni, non ha di essi una cognizione adeguata. (P. II, Chiarim. d. Prop. 17; Prop. 25).

Prop. 27.

L'idea di una qualsiasi affezione del Corpo umano non implica la conoscenza (o la cognizione) adeguata dello stesso Corpo umano.

Dimostrazione: Un'idea qualsiasi di una qualsiasi affezione del Corpo umano implica la natura del Corpo umano in quanto quello stesso Corpo umano è considerato *affetto* (o interessato) da un corpo esterno *in una determinata maniera*. Ma, in quanto il Corpo umano è un Individuo che può essere interessato in molte altre maniere, la sua idea sarà percepita dalla Mente, in ogni *affezione*, in maniera *parziale* e connessa all'evento specifico: e dunque l'idea della singola affezione non implica la conoscenza *adeguata* del Corpo umano. Si veda anche la Dimostraz. della Prop. 25 qui sopra.

Prop. 28.

Le idee delle affezioni del Corpo umano, in quanto si riferiscono soltanto alla Mente umana, non sono chiare e distinte, ma confuse.

Dimostrazione: Le idee delle affezioni del Corpo umano, infatti, implicano tanto la natura dei corpi esterni quanto la natura dello stesso Corpo umano, e debbono implicare non solo la natura del Corpo umano ma anche quella delle sue parti. Le *affezioni* sono infatti maniere (Convenz. 3 qui sopra) in cui sono interessate da fattori esterni le parti del Corpo umano, e di conseguenza è interessato l'intero Corpo umano: ma una cognizione adeguata sia dei corpi esterni sia delle parti che compongono il Corpo umano è in Dio non in quanto egli viene considerato *affetto*, o interessato, dalla Mente umana, ma in quanto egli viene considerato affetto da altre idee. Queste idee delle affezioni sono dunque, in quanto riferite alla sola Mente umana, come conseguenze senza premesse, cioè, come è noto di per sé, idee confuse. (P. II, Prop. 16; Prop. 24; Prop. 25).

Chiarimento: Nella stessa maniera si dimostra che l'idea che costituisce la natura della Mente umana, considerata in sé sola, non è chiara e distinta; come non sono chiare e distinte anche l'idea della Mente umana e le idee delle affezioni del Corpo umano, in quanto si riferiscono alla sola Mente: ciò che ciascuno può facilmente vedere.

Prop. 29.

L'idea dell'idea di una qualsiasi affezione del Corpo umano non implica (o non ha in sé) una cognizione adeguata della Mente umana.

Dimostrazione: L'idea di un'affezione del Corpo umano non implica infatti la cognizione adeguata del Corpo stesso, ossia non esprime adeguatamente la sua natura: cioè non s'accorda adeguatamente con la natura della Mente; e pertanto l'idea dell'idea ora esaminata non esprime adeguatamente la natura della Mente umana, ossia non ne implica una cognizione adeguata. (P. I, Ass. 6; P. II, Prop. 13; Prop. 27).

Conseguenza: Deriva da quanto sopra che la Mente umana, ogniqualevolta percepisce delle cose secondo l'ordine comune della natura, ha di se stessa, e del suo Corpo, e dei corpi esterni una cognizione non adeguata, ma soltanto confusa e mutila. La Mente infatti non conosce se stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del Corpo; e non percepisce il suo Corpo se non mediante le stesse idee delle affezioni, idee mediante le quali, soltanto, essa percepisce anche i corpi esterni; e pertanto la Mente, in quanto ha tali idee, non ha una cognizione adeguata né di se stessa, né del suo Corpo, né dei corpi esterni, ma di tutto ciò ha soltanto una conoscenza mutila e confusa. (P. II, Prop. 19; Prop. 23; Prop. 25; Prop. 26; Prop. 27; Prop. 28 e suo Chiarim.; Prop. 29).

Chiarimento: Specifico qui che la Mente ha di sé e del suo Corpo e dei corpi esterni una cognizione non adeguata ma soltanto confusa e mutila *ogniqualevolta essa percepisce le cose secondo il comune ordine della natura*, cioè ogniqualevolta essa è determinata a considerare questa o quella cosa al di fuori di se stessa e per il fortuito presentarsi di tali cose: non ogniqualevolta essa nel suo interno, prendendo in considerazione più cose simultaneamente, si determina a capire in che cosa esse s'accordino, o differiscano, o s'oppongano; perché in questo caso, cioè ogniqualevolta la Mente si dispone da se stessa, nel suo interno, in questo o in quel modo, allora essa contempla le cose chiaramente e distintamente, come mostrerò più avanti.

Prop. 30.

Della durata del nostro Corpo noi non possiamo avere alcuna conoscenza che non sia molto inadeguata.

Dimostrazione: La durata del nostro Corpo non dipende dalla sua essenza, e nemmeno dalla natura di Dio considerata in sé, o *assoluta*. Il Corpo umano è invero determinato ad esistere e ad operare da cause cosiffatte che sono anch'esse determinate ad esistere e ad agire - con criteri certi e specifici - da altre cause, e queste a loro volta determinate da altre, e così in infinito. La durata del nostro Corpo dipende quindi dall'ordine generale della natura e dalla struttura delle cose. Del criterio poi della struttura e dell'organizzazione delle cose c'è in Dio una cognizione adeguata, ma in quanto

egli ha le idee di tutte le cose, e non in quanto ha solo l'idea del Corpo umano; per la qual cosa la cognizione della durata del nostro Corpo è, in Dio - in quanto egli è considerato soltanto come costituente la natura della Mente umana -, assai inadeguata: vale a dire che tale cognizione è assai inadeguata *nella nostra Mente*. (P. I, Prop. 21; Prop. 28; P. II, Ass. I 1; Conseg. d. Prop. 9; Conseg. d. Prop. 11).

Prop. 31.

Della durata delle cose singolari, che sono fuori di noi, noi non possiamo avere alcuna conoscenza che non sia molto inadeguata.

Dimostrazione: Come il Corpo umano, infatti, così ciascuna cosa singolare dev'essere determinata ad esistere e ad operare, con criteri certi e specifici, da un'altra cosa singolare, e questa da un'altra, e così in infinito (P. I, Prop. 28). Dato che nella Proposizione precedente abbiamo dimostrato che noi non possiamo avere se non una cognizione assai inadeguata della durata del nostro Corpo sulla base di questa proprietà comune delle cose, dobbiamo trarne la stessa conclusione a proposito della durata delle cose singolari in genere: cioè che di tale durata noi non possiamo avere che una cognizione molto inadeguata.

Conseguenza: Di qui si comprende che tutte le cose particolari sono, in termini correnti, *contingenti e corruttibili*. Come appare dalla Proposizione precedente, infatti, noi non possiamo avere alcuna cognizione adeguata della durata delle cose: e solo questo è ciò che dobbiamo intendere qualificando le cose di contingenti e suscettibili di corruzione (P. I, Chiarim. d. Prop. 33); perché, in senso proprio, di *contingente* non c'è nulla. (P. I, Prop. 29).

Prop. 32.

Tutte le idee, in quanto si riferiscono a Dio, sono vere.

Dimostrazione: Tutte le idee che sono in Dio, infatti, *convengono* (o *s'accordano*) *appieno* con i loro oggetti-quali-essi-sono-in-sé (P. II, Conseg. d. Prop. 7); e quindi sono tutte *vere* (P. I, Ass. 6).

Prop. 33.

Nelle idee che chiamiamo "false" non c'è nulla di positivo che costituisca la ragione o la causa di tale "falsità".

Dimostrazione: Chi nega questa affermazione pensi, se è possibile, un *modo* positivo del pensare (cioè un'idea effettivamente esistente) che costituisca la *forma* (cioè l'espressione e la giustificazione logica) di un errore o di una falsità. Questo modo del pensare, secondo la Proposizione precedente, *non può* essere in Dio; e neanche fuori di Dio può essere o esser pensato (P. I, Prop. 15). E dunque in un'idea non può esserci nulla di *positivo* per cui essa sia detta falsa.

Prop. 34.

Ogni idea che è in noi *assoluta*, ossia adeguata e perfetta, è vera.

Dimostrazione: Quando diciamo che in noi c'è un'idea *adeguata* e *perfetta* (cioè corrispondente a una concezione razionale e logica nell'ambito di ciò che è nelle possibilità della Sostanza, e strutturalmente completa) noi non diciamo altro che questo, che un'idea adeguata e perfetta è in Dio in quanto egli costituisce l'essenza della nostra Mente (P. II, Conseg. d. Prop. 11); e di conseguenza non diciamo se non che una tale idea è *vera* (P. II, Prop. 32), ossia che essa, oltre a possedere i caratteri di idea adeguata, *conviene* appieno con il suo oggetto-qualè-esso-è-in-sé.

Prop. 35.

La *falsità* che la nostra Mente attribuisca a un'idea con la quale essa viene in relazione consiste invero in una privazione (o in un difetto) di conoscenza di cui la Mente soffre, privazione che è il portato peculiare delle idee inadeguate, ossia mutile e confuse.

Dimostrazione: Nelle idee non c'è nulla di *positivo* che costituisca la forma della "falsità" (P. II, Prop. 33); d'altronde la falsità che appartenga a un'idea non può corrispondere a una totale privazione di conoscenza della Mente riguardo all'oggetto considerato -privazione che sconvolgerebbe anche i rapporti della Mente col suo Corpo (e infatti si dice che la Mente, non il Corpo, sbaglia o s'inganni); e nemmeno può corrispondere a una totale ignoranza, perché ignorare ed errare sono due cose diverse. Dunque *l'esser falsa* di un'idea consiste in un difetto di conoscenza che è implicito nella cognizione inadeguata delle cose, ossia nelle idee inadeguate e confuse.

Chiarimento: Ho spiegato nel Chiarimento della Proposizione 17 di questa Parte per quale ragione l'errore consiste in un difetto di conoscenza. Per rendere più piena la spiegazione di questo fatto, tuttavia, darò un chiarimento: questo: che gli umani s'ingannano quando credono *d'esser liberi*, cioè di poter agire liberamente secondo il proprio volere e di poter fare o non fare una determinata cosa: perché questa credenza si fonda sulla consapevolezza che gli umani hanno delle proprie azioni e sull'ignoranza delle cause dalle quali sono mossi ad agire. Ciò che essi chiamano libertà non è dunque altro che il non-conoscere alcuna causa delle loro azioni; e quel che dicono, che l'agire umano dipende dalla volontà, sono parole alle quali non corrisponde alcun concetto vero: perché tutti quelli che affermano di saperla lunga, e che immaginano per l'anima sedi preferenziali e cabine di comando, in realtà ignorano che cosa sia la *volontà*, e in qual modo essa muova il Corpo; e soltanto suscitano il riso o il fastidio. Un altro tipo di errore è quello in cui cadiamo quando, guardando il Sole, l'immaginiamo distante da noi 200 piedi, più o meno (60-80 metri). Questo errore non consiste solo in quell'immaginazione, ma nel nostro ignorare - mentre immaginiamo il Sole in tal modo -sia quanto esso disti veramente, sia la causa di quella nostra immaginazione. Infatti, anche se in seguito veniamo a sapere che il Sole dista da noi più di 600 [(in realtà, circa 12.000)] diametri terrestri, noi continuiamo ad immaginarlo assai più vicino: e ciò non perché ignoriamo la sua vera distanza, ma perché *l'affezione* del nostro Corpo (cioè *l'impressione* che gli organi di senso ricevono da un corpo esterno) implica l'essenza del Sole *in quanto (o nel modo, o nei termini, in cui) il Corpo ne è interessato*.

Prop. 36.

Le idee inadeguate e confuse si producono e si svolgono con la stessa necessità delle idee adeguate o chiare e distinte.

Dimostrazione: Tutte le idee sono in Dio (P. I, Prop. 15); e, in quanto si riferiscono a Dio, sono tutte vere e adeguate (P. II, Prop. 32; Conseg. d. Prop. 7); e pertanto non ci sono affatto idee inadeguate né idee confuse, se non per le relazioni che esse hanno con la particolare Mente di qualcuno (si veda su questo le Prop. 24 e 28 della corrente II Parte); e dunque tutte le idee, tanto le adeguate quanto le *inadeguate*, si producono e si svolgono con la medesima necessità (P. II, Conseg. d. Prop. 6).

Prop. 37.

Ciò che è comune a tutte le cose (vedi qui sopra il Prelim. A 2), e che si trova egualmente nella parte e nel tutto, non costituisce l'essenza di alcuna cosa singolare.

Dimostrazione: Poniamo che una realtà *comune* c.s., per esempio A, costituisca l'essenza di una qualche cosa singolare, per esempio di B. In questo caso (P. II, Def. I 2) A senza B non potrà essere né esser pensato: ma ciò è contro l'ipotesi. Dunque A non pertiene all'essenza di B, né costituisce l'essenza di alcun'altra cosa singolare.

Prop. 38.

Le entità che sono comuni a tutte le cose, e che si trovano egualmente nella parte e nel tutto, non possono essere concepite se non in maniera adeguata.

Dimostrazione: Sia A un qualcosa comune a tutti i corpi e presente egualmente in qualsiasi parte e nella totalità di un Corpo qualsiasi (P. I, a $\frac{1}{4}$ del 2° Chiarim. d. Prop. 8). Dico che A non può concepirsi se non in maniera adeguata. L'idea di A, infatti, in Dio sarà necessariamente adeguata, sia in quanto egli *ha* l'idea del Corpo umano, sia in quanto egli *ha* le idee delle affezioni del Corpo stesso (idee, queste ultime, che implicano (parzialmente) tanto la natura del Corpo umano quanto la natura dei corpi esterni): e ciò significa dunque che in Dio l'idea di A sarà necessariamente adeguata in quanto egli *costituisce* la Mente umana, ossia *ha* le idee che si trovano nella Mente umana. La Mente, pertanto, percepisce A necessariamente in maniera adeguata, e ciò sia in quanto essa percepisce se stessa, sia in quanto essa percepisce il suo Corpo o qualsiasi corpo esterno; ed A non può esser concepito altrimenti. (P. II, Conseg. d. Prop. 7; Conseg. d. Prop. 11; Prop. 12; Prop. 13; Prop. 16; Prop. 25; Prop. 27).

Conseguenza: Da questo deriva che ci sono alcune idee o nozioni comuni a tutti gli umani (v. P. I, il sopra citato Chiarim. d. Prop. 8). Infatti (v. qui sopra, Prelim. A 2) tutti i corpi *convengono* - cioè s'accordano - in alcune cose o proprietà, le quali (Prop. preced.) debbono esser percepite da tutti adeguatamente, cioè in maniera chiara e distinta. (Anche le Menti, peraltro, *convengono* tra loro, p. es. nell'implicare tutte il concetto di uno stesso attributo divino: il Pensiero).

Prop. 39.

Anche di ciò che è comune e proprio al Corpo umano e a certi corpi esterni dai quali il Corpo umano suole essere interessato, e che si trova egualmente nella parte e nel tutto di uno qualsiasi di questi corpi qui considerati, ci sarà nella Mente un'idea adeguata.

Dimostrazione: Poniamo che A sia una cosa comune e propria al Corpo umano e ad alcuni corpi esterni, la quale si trovi egualmente nel Corpo umano e nei predetti corpi esterni, e che in uno qualsiasi dei corpi esterni in parola si trovi nella parte e nel tutto. Di A ci sarà in Dio un'idea adeguata, sia in quanto egli *ha* l'idea del Corpo umano, sia in quanto egli *ha* le idee dei corpi esterni che abbiamo preso in considerazione. Poniamo ora che il Corpo umano sia interessato da un corpo esterno mediante quella cosa (o quell'aspetto) che entrambi hanno in comune, cioè mediante A; l'idea di questa *affezione* implicherà la proprietà A: e quindi l'idea di questa affezione, in quanto essa implica la proprietà A, sarà adeguata in Dio in quanto egli è interessato (o affetto, o modificato) dall'idea del Corpo umano, cioè in quanto egli *costituisce* la natura della Mente umana: e pertanto l'idea dell'affezione considerata, che implica l'entità (o proprietà) A, sarà adeguata anche nella Mente umana. (P. II, Conseg. d. Prop. 7; Conseg. d. Prop. 11; Prop. 13; Prop. 16).

Conseguenza: Di qui deriva che la Mente è tanto più atta a percepire molte cose adeguatamente quante più proprietà il suo Corpo ha in comune con altri corpi.

Prop. 40.

Tutte le idee, che nella Mente si svolgono o seguono o derivano da idee che nella Mente stessa sono adeguate, sono anch'esse adeguate.

Dimostrazione: La cosa è evidente. Quando infatti diciamo che nella Mente umana un'idea *segue* da idee che nella Mente sono adeguate, noi non diciamo che questo (P. II, Conseg. d. Prop. 11): che nell'Intelletto divino si produce una nuova idea, della quale Dio è causa: e ciò non in quanto egli è infinito, né in quanto egli è interessato o *affetto* dalle idee di moltissime cose singolari, ma solo in quanto egli *costituisce* l'essenza della Mente umana.

Chiarimento 1°: Con ciò che precede ho spiegato la causa delle *nozioni* dette *comuni*, che sono il fondamento del nostro raziocinio - poiché, con le percezioni dei sensi, esse costituiscono i fattori

elementari, o *primari*, del nostro *conoscere*. Ma ci sono altre ragioni o cause dalle quali s'originano certi assiomi (o verità evidenti per se stesse; o, anch'esse, *nozioni comuni*), ragioni che sarebbe il caso di spiegare con questo nostro metodo: e dalle quali infatti risulterebbe, in tal modo, quali nozioni siano più utili delle altre, e quali invece non servano quasi a nulla; quali sono realmente comuni, e quali sono chiare e distinte soltanto per coloro che non soffrono di pregiudizi, e quali infine non hanno buon fondamento. Altro risultato del nuovo esame e della nuova spiegazione sarebbe l'accertamento dell'origine di quelle nozioni che son dette *seconde* (perché l'intelletto le costruisce in base alle *prime* o elementari o *comuni*) e di quegli "assiomi" più complessi che sulle nozioni seconde si fondano. Questi ed altri risultati, sui quali talvolta ho meditato, potrebbero trarsi dalla nuova considerazione delle origini della nostra conoscenza; ma poiché ho dedicato a queste cose un altro Trattato, e anche per non stancare nessuno con un argomento prolisso come questo, qui non me ne occupo oltre. Tuttavia, per non trascurare di queste cose nulla che sia necessario sapere, dirò ancora brevemente delle cause che hanno originato i termini chiamati *Trascendentali* (cioè così generali da *trascendere* le definizioni di specie e di genere e di categoria), quali Ente, Cosa, Qualcosa. Questi termini nascono dall'essere il Corpo umano *limitato*, e perciò capace di formare in se stesso, simultaneamente, soltanto un certo numero di immagini distinte (che cosa sia un'immagine è spiegato nel Chiarimento della Prop. 17 di questa Parte); se tale numero sia superato, queste immagini cominceranno a confondersi; e se il numero delle immagini che il Corpo è capace di formare in se stesso in maniera simultanea e distinta sia superato di molto, tutte le immagini si confonderanno tra di loro senza rimedio. Stando così le cose, è evidente - come risulta dalle Proposizioni 17 (Conseg.) e 18 di questa Parte - che una Mente umana potrà immaginare in maniera distinta e simultanea tanti oggetti quante immagini possono formarsi simultaneamente nel suo Corpo. Ma quando le immagini formate nel Corpo arrivino a confondersi, anche la Mente immaginerà tutti quegli oggetti in maniera confusa e senza distinzione, e per così dire applicherà a tutti un'unica etichetta: appunto la denominazione di Ente, Cosa, eccetera. Questo può anche dipendere dalla diversa vivezza che hanno le singole immagini, e da altre cause analoghe che non c'è bisogno di spiegare qui; per lo scopo a cui miriamo è sufficiente considerarne solo una, dato che tutte convengono ad avvalorare questa affermazione: che i termini generici suddetti coprono idee estremamente confuse. Da cause simili a quelle suaccennate sono sorte anche le nozioni chiamate *Universali*, quali Uomo, Cavallo, Cane, eccetera: infatti, quando nel Corpo umano si formino insieme tante immagini - poniamo di umani - che la capacità d'immaginare ne sia sopraffatta (non del tutto, ma abbastanza perché la Mente non riesca a registrare le piccole peculiarità di ciascun umano (p. es. colore, statura) o il numero preciso degli umani immaginati), la Mente immaginerà distintamente solo quegli aspetti in cui tutti gli umani considerati assomigliano, cioè quegli aspetti dei quali il Corpo riceve la stessa percezione da tutti quegli umani e da ciascuno di loro; e tali *aspetti*, o caratteri, la Mente esprime col termine *Uomo*; ed applica il termine ad infiniti umani singoli (abbiamo detto che in queste condizioni la Mente non riesce ad immaginare il numero preciso degli individui umani). Si noti che queste nozioni *universali* non sono formate da tutti allo stesso modo: ma in ciascun soggetto esse sono diverse in ragione della cosa (o dell'aspetto di una cosa) da cui il Corpo è stato interessato più spesso, o che la Mente ricorda o immagina più facilmente. Per esempio, chi ha considerato più spesso con meraviglia lo *stare* peculiare dell'Uomo intenderà col nome di *Uomo* un animale a stazione eretta; chi è stato abituato a considerare altri caratteri dell'*Uomo* se ne formerà un'altra immagine collettiva: l'animale capace di ridere, il bipede implume, l'animale ragionevole. In questa maniera, anche di tutte le altre cose ciascuno si formerà immagini *universali* secondo le peculiarità del suo corpo (o del suo organismo). Ration per cui non ci si deve meravigliare che tra i Filosofi, i quali hanno voluto spiegare la natura basandosi soltanto sulle immagini delle cose, siano sorte tante controversie.

Chiarimento 2°: Da quanto ho detto qui sopra appare chiaramente che noi percepiamo molte informazioni e formiamo nozioni universali da tre gruppi di cose o di eventi: I, Da cose singole, che dai sensi ci vengono proposte all'intelletto in maniera mutila e confusa e disordinata o *casuale*: ragion per cui io son solito chiamare tali percezioni *conoscenza per esperienza vaga (o superficiale)*. II, *Da segni, o rappresentazioni* convenzionali di cose, come le parole pronunciate o scritte, che ci richiamano alla mente le cose corrispondenti: cose di cui noi ci formiamo certe idee simili a quelle mediante le quali immaginiamo le cose. Da questo momento in poi chiamerò ambo i predetti modi di considerare le cose *conoscenza del primo genere, o opinione, o immaginazione*. III, Infine, dal nostro avere nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose: modo di considerare le cose, questo, che chiamerò *Ragione, e conoscenza del secondo genere*. Oltre a questi due generi di conoscenza ce n'è, come in sèguito mostrerò, un terzo, che chiamerò *scienza intuitiva, ossia conoscenza per visione diretta*: perché esso procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose; od anche - con procedimento inverso - perché esso risulta dal *vedere* come la peculiare struttura razionale *vera* di una cosa o di un evento s'inserisce *adeguatamente nello* schema funzionale razionale dell'intera Natura. Spiegherò tutto questo prendendo esempio da una sola cosa. Siano dati tre numi, e si voglia trovarne un quarto che stia col terzo nello stesso rapporto in cui il secondo sta col primo. I mercanti son *sicuri* che il numero cercato si ottiene moltiplicando il secondo per il terzo e dividendone il prodotto per il primo: e ciò o perché non hanno ancora dimenticato la *regola* assoluta che appresero dal maestro, o perché hanno spesso sperimentato questo metodo su numeri molto semplici, o perché accettano la dimostrazione di Euclide, Libro 7°, Prop. 19a, che riguarda appunto la proprietà comune dei numi proporzionali. Ma con numeri davvero molto semplici non c'è bisogno di Euclide né di altro: dati p. es. i numeri 1, 2, 3, ognuno sa immediatamente che il quarto numero proporzionale è 6; perché dallo stesso rapporto che c'è fra il primo numero e il secondo, e che basta un solo sguardo a conoscere, ognuno capisce quale dev'essere il quarto numero. (P. I, Chiarim. d. Prop. 17; P. II, Chiarim. d. Prop. 18; Conseg. d. Prop. 29; Conseg. d. Prop. 38; Prop. 39 e sua Conseg.; Prop. 40).

Prop. 41.

La conoscenza del primo genere è l'unica causa di "falsità", mentre la conoscenza del secondo e del terzo genere è necessariamente vera.

Dimostrazione: Abbiamo detto nel Chiarimento precedente che alla conoscenza del primo genere appartengono tutte quelle idee che sono inadeguate e confuse: e quindi questa conoscenza è l'unica cagione di cognizioni false. Alla conoscenza del secondo e del terzo genere abbiamo detto invece che appartengono le idee che sono adeguate: e quindi essa è necessariamente vera. (P. II, Prop. 34; Prop. 35).

Prop. 42.

La conoscenza del secondo e del terzo genere ci insegna a distinguere il vero dal falso; non così la conoscenza del primo genere.

Dimostrazione: Questa Proposizione è evidente per se stessa. Chi infatti sa distinguere fra il vero e il falso deve avere un'idea adeguata del vero e del falso, cioè (P. II, Chiarim. 2° d. Prop. 40) deve conoscere il vero e il falso mediante il secondo o il terzo genere di conoscenza.

Prop. 43.

Chi ha un'idea vera sa nello stesso tempo di avere un'idea vera, e non può dubitare della verità di ciò che conosce.

Dimostrazione: In noi un'idea *vera* è quella che in Dio, in quanto egli si esprime mediante la natura della Mente umana, è un'idea *adeguata* (P. II, Conseg. d. Prop. 11). Poniamo pertanto che in

Dio, in quanto egli si esprime mediante la natura della Mente umana, ci sia l'idea adeguata A. Anche di questa idea deve necessariamente essere in Dio l'idea, che -si veda la Prop. 20 qui sopra, la cui Dimostrazione è universale - si riferisce a Dio nella stessa maniera in cui gli si riferisce l'idea A. Ma abbiamo posto che l'idea A si riferisca a Dio in quanto egli è espresso mediante la natura della Mente umana: dunque anche l'idea dell'idea A deve riferirsi a Dio nella stessa maniera: cioè (v. ancora la Conseg. della Prop. 11) anche questa idea adeguata dell'idea A sarà nella Mente che ha l'idea adeguata A. E pertanto chi ha un'idea adeguata, cioè chi conosce *veramente* una cosa, deve nello stesso tempo avere un'idea adeguata - ossia una conoscenza vera della sua conoscenza: cioè (come è evidente di per sé) deve essere certo di sapere *davvero* quel che sa. (P. II, Prop. 34)

Chiarimento: Che cosa sia l'idea di un'idea è spiegato nel Chiarimento della Prop. 21 di questa Parte; ma si deve notare che la Proposizione precedente è abbastanza chiara di per sé. Infatti chiunque abbia un'idea vera *sa* che un'idea vera implica una certezza somma: perché *avere un'idea vera* non significa null'altro che conoscere una cosa perfettamente, o nella maniera migliore; e sicuramente nessuno può dubitare di questo, a meno che concepisca l'idea come una rappresentazione senza vita, muta come una figura dipinta, e non invece come un *modo del pensare* - appunto l'atto stesso dell'intelligere. Dico: come si può *sapere di conoscere* una cosa qualsiasi, se prima non si *conosce* quella cosa? ossia, chi può sapere di esser sicuro di una data cosa se prima non è sicuro di quella cosa? Inoltre, che cosa può esserci più chiara e più certa - così da essere garanzia di verità - di un'idea vera? Proprio come la luce manifesta se stessa e le tenebre, così la verità è *norma* (o regola, o misura, o *garanzia*) di se stessa e di *ciò* che è falso. E con quanto ho detto credo d'avere risposto a diverse domande: p. es., se un'idea vera si distingue da un'idea falsa solo in quanto la prima *conviene* (o *s'accorda*) con il suo oggetto-qualè-esso-è-in sé, un'idea vera non ha dunque una *realtà* o una *perfezione* superiore a quella di un'idea falsa, dato che esse si distinguono soltanto - potendo essere entrambe *adeguate* - per una peculiarità *estrinseca*, cioè per la predetta *convenienza* dell'idea vera col suo oggetto *vero*? e di conseguenza, un Uomo che ha idee vere non è migliore di un Uomo che ha soltanto idee false? E inoltre, da che cosa dipende che gli umani abbiano idee false? E infine, da quali condizioni obiettive un Uomo può sapere con certezza d'avere delle idee che *convengono* coi loro *ideati* (od *oggetti-quali-essi-sono-in-se'*), ossia delle *idee vere*? Direi che mi sembra d'avere già risposto a queste questioni. Infatti, per quanto concerne la differenza tra idea vera e idea falsa, risulta dalla Prop. 35 di questa Parte che l'idea vera ha con l'idea falsa la stessa relazione che l'essere ha col non-essere. Nelle Proposizioni 19-35 (compreso il Chiarimento di quest'ultima) ho invece mostrato con ogni chiarezza le cause della "falsità": e dalle Proposizioni citate appare anche quale differenza ci sia tra l'Uomo che ha idee vere e l'Uomo che non ne ha che false. Quanto all'ultimo problema suaccennato, cioè da che cosa un Uomo possa sapere con certezza di avere un'idea che *s'accorda* col suo ideato, ossia un'idea vera, ho appena finito di dimostrare più che a sufficienza che una tale certezza sorge nell'Uomo dal solo avere un'idea che *conviene col suo* oggetto-qualè-esso-è-in-sé, ossia dall'essere la stessa verità la *norma* (o la regola, o la misura, o la *garanzia*) della verità stessa. S'aggiunga a questo che la Mente, in quanto percepisce le cose nella loro verità, cioè come esse sono veramente, è parte dell'infinito intelletto di Dio (P. II, Conseg. d. Prop. 11); e quindi le idee chiare e distinte della Mente debbono essere vere per la stessa necessità per cui sono vere le idee di Dio.

Prop. 44.

È proprio della natura della Ragione considerare le cose non come contingenti ma come necessarie.

Dimostrazione: E' proprio della natura della Ragione percepire le cose *secondo verità*, o appunto *come esse sono in sé*, cioè non come contingenti (o *casuali*), ma come necessarie (o tali da non potere non essere quali sono). (P. I, Def. 7; Ass. 6; Prop. 29; P. II, Prop. 41).

Conseguenza 1^a: Di qui deriva che il nostro considerare le cose come *contingenti*, tanto rispetto al passato quanto rispetto al futuro, dipende solo dall'immaginazione.

Chiarimento: In quale maniera ciò accade? Lo spiegherò in poche parole. Ho mostrato nella Prop. 17 qui sopra e nella sua Conseguenza come la Mente immàgini sempre determinate cose, anche se esse non esistono, come presenti, a meno che intervengano cause dalle quali la presente esistenza di quelle cose sia esclusa. Nessuno poi dubita che noi *immaginiamo* anche il tempo, immaginando, come immaginiamo, che i corpi si muovano alcuni più lentamente di altri, o più velocemente, o con eguale velocità. Poniamo pertanto che un bambino abbia visto per la prima volta, ieri mattina, Pietro, e poi a mezzodi Paolo, e al tramonto Simeone; e stamane, di nuovo, abbia visto Pietro. Dalla Prop. 18 di questa Parte risulta che quel bambino, come vedrà la luce del mattino, tosto immaginerà il sole che percorre la stessa parte del cielo percorsa il giorno precedente, cioè immaginerà il giorno intero; e insieme col mattino immaginerà Pietro, e col mezzo di Paolo, e col tramonto Simeone: immaginerà cioè l'esistenza di Paolo e di Simeone riferita al futuro; al contrario, se veda al tramonto Simeone, egli riferirà Pietro e Paolo al passato, immaginandoli, come sarà, insieme col tempo passato; e ciò accadrà tanto più regolarmente quanto più spesso egli avrà visto quegli uomini in questo stesso ordine. Se invece accada che in un altro tramonto il bambino veda Giacomo anziché Simeone, il mattino successivo egli immaginerà collegati col tramonto ora Simeone, ora Giacomo, ma non mai entrambi insieme: perché si suppone che al tramonto egli abbia visto soltanto l'uno o l'altro dei due, ma non ambedue insieme. La sua immaginazione dunque ondeggerà, e collegherà coi tramonti avvenire ora l'uno, ora l'altro: cioè egli non considererà di poter rivedere con certezza o Simeone o Giacomo, ma riterrà che il rifarsi vivo sia un evento contingente sia per l'uno sia per l'altro. E questo ondeggiare sarà lo stesso anche nel caso che l'immaginazione riguardi altre cose che noi consideriamo nello stesso modo con relazione al passato o al presente; e di conseguenza immagineremo come contingenti (ovvero suscettibili di essere o di nonessere, o suscettibili di essere state o di non-essere state) quelle cose, siano esse riferite al presente o al passato o al futuro.

Conseguenza 2^a: E' proprio della natura della Ragione percepire le cose nella loro peculiare eternità, ossia considerare gli aspetti anche transitori della Sostanza come partecipi, in un modo loro peculiare, dell'essere eterno della Sostanza stessa.

Dimostrazione: Secondo la Proposizione precedente, è proprio della natura della Ragione considerare le cose come necessarie e non come contingenti. La Ragione, poi, percepisce questa necessità delle cose secondo verità, cioè come essa è in sé. Ma questa *necessità* delle cose è la stessa *necessità* dell'eterna natura di Dio: dunque è proprio e peculiare della natura della Ragione considerare le cose, anch'esse, come *eterne*, ma in una maniera particolare e loro propria; ossia *secondo una loro peculiare eternità*. S'aggiunga che i fondamenti della Ragione sono le nozioni che spiegano quelle entità o quelle caratteristiche che sono comuni a tutte le cose: entità o caratteristiche che non danno ragione dell'essenza di alcuna cosa singolare; e che perciò debbono essere pensate al difuori di qualsiasi relazione temporale, e sotto una *specie* - per così dire - di *eternità*: appunto, l'eternità che è loro peculiare secondo quanto affermato nella Conseguenza 2^a qui sopra. (P. I, Ass. 6; Prop. 16; P. II, Prop. 37; Prop. 38; Prop. 41).

Prop. 45.

Ciascuna idea di un qualsiasi corpo o cosa singolare esistente in atto implica necessariamente l'eterna e infinita essenza di Dio.

Dimostrazione: L'idea di una cosa singolare che esiste *in atto* (cioè *attualmente* e *attivamente*) implica necessariamente tanto l'essenza quanto l'esistenza della cosa stessa. Ma le cose singolari non possono esser pensate astraendo da Dio: ed, avendo esse Dio come causa - in quanto egli è considerato sotto l'attributo del quale le cose in parola sono *modi* -, le idee di quelle cose debbono

necessariamente implicare il concetto del loro attributo, cioè l'infinita ed eterna essenza di Dio. (P. I, Def. 6; Ass. 4; Prop. 15; P. II, Conseg. d. Prop. 3; Prop. 6).

Chiarimento: Qui per *esistenza* non intendo la *durata*, cioè l'esistenza in quanto è concepita superficialmente e come un caso particolare di *quantità*. Parlo infatti della natura stessa dell'esistenza che le cose singolari si trovano a possedere per questa sola ragione, che dall'eterna necessità della natura di Dio si producono infinite cose in infinite maniere (v. P. I, Prop. 16). Parlo quindi dell'esistenza stessa delle cose singolari in quanto esse *sono* in Dio: infatti, anche se ogni cosa singolare è determinata da un'altra cosa singolare ad esistere in quella certa maniera, la forza per cui ciascuna cosa persevera nell'esistere proviene però dalla necessità eterna della natura di Dio. Sulla qual cosa si veda nella P. I la Conseguenza della Prop. 24.

Prop. 46.

La conoscenza dell'eterna e infinita essenza di Dio, che ogni idea implica (v. la Prop. preced.), è adeguata e perfetta.

Dimostrazione: La Dimostrazione della Proposizione precedente è universale, e, sia che noi consideriamo una cosa come una parte, sia che la consideriamo come un tutto, l'idea di quella cosa - sia essa l'idea di un tutto, sia essa l'idea di una parte -implicherà (v. la Prop. preced.) l'eterna e infinita idea di Dio. Ragion per cui, se ciò che è comune a tutte le cose e si trova egualmente nel tutto e nella parte è ciò, che dà la conoscenza dell'eterna e infinita essenza di Dio, la conoscenza implicata da ogni idea come sopra sarà *adeguata* (P. II, Prop. 38). Ciò, s'intende, limitatamente alla conoscenza che noi possiamo avere di Dio: del quale non conosciamo certo tutto, né la maggior parte. Ma la nostra ignoranza della maggioranza degli attributi di Dio non ci impedisce affatto di conoscerne alcuni con certezza.

Prop. 47.

La Mente ha una conoscenza adeguata dell'eterna e infinita essenza di Dio.

Dimostrazione: La Mente umana ha delle idee, mediante le quali percepisce se stessa e il proprio Corpo, e i corpi esterni coi quali essa entra in relazione, come esistenti in atto; e quindi - secondo le due precedenti Proposizioni - ha una conoscenza adeguata dell'eterna e infinita essenza di Dio. (P. II, Conseg. la d. Prop. 16; Prop. 17; Prop. 19; Prop. 22; Prop. 23 ; Prop. 45 e Prop. 46)

Chiarimento: Di qui vediamo che l'essenza infinita di Dio e la sua eternità sono note a tutti. Ora, tutte le cose *sono* in Dio, e sono pensate *grazie a* Dio, ossia in grazia del loro esistere in Dio: e stando così la questione ne risulta che da questa conoscenza che tutti hanno noi possiamo dedurre moltissime conseguenze, che arriveremo poi a conoscere *adeguatamente*, formandoci così quel terzo genere di conoscenza di cui abbiamo detto nel Chiarimento 2° della Prop. 40 di questa Parte; e di cui nella V Parte avremo luogo di descrivere l'eccellenza e l'utilità. Che però gli umani ordinari non abbiano di Dio la stessa conoscenza chiara che hanno delle nozioni comuni dipende da questo, che essi non possono immaginare Dio come immaginano i corpi, ed hanno legato il nome *Dio* alle immagini delle cose che son soliti vedere: esito, questo, che gli umani possono evitare difficilmente, interessati di continuo, come sono, da corpi esterni. E invero il più degli errori consiste solo nel nostro applicare non-correttamente i nomi alle cose. Chi, per esempio, dica che le linee condotte dal centro di un cerchio alla sua circonferenza non sono segmenti di eguale lunghezza, indubbiamente intende per *cerchio* - almeno in questo caso - qualcosa di diverso da quello che intendono i Matematici. Così pure, quando qualcuno sbaglia dei calcoli, ha in mente certi numeri, mentre sulla carta ce n'è altri: quindi, se consideriamo soltanto i meccanismi della sua Mente, non vi troveremo certo alcun errore; ma per la considerazione ordinaria ci sembra che egli sbaglia, perché crediamo che abbia nella mente gli stessi numeri che sono sulla carta. Se ciò non fosse, noi sapremmo bene che quegli non sbaglia; come non ho creduto che sbagliasse - sebbene le sue *parole* fossero assurde - un tale che or ora ho

udito gridare che il suo cortile era volato nella gallina del vicino: perché m'è sembrato che il suo *pensiero* fosse abbastanza chiaro. Come dicevo, la maggior parte delle controversie nasce appunto dall'incompleta e non-corretta esposizione che la gente dà del proprio pensiero, o dalla cattiva interpretazione che la gente dà del pensiero altrui. Spesso infatti, mentre ritengono di trovarsi in pieno disaccordo, in realtà gli umani pensano le stesse cose che pensa l'avversario, o pensano cose diverse da quelle che credono di pensare: e così quel che nell'avversario sembra erroneo o assurdo in realtà non è tale.

Prop. 48.

Nella Mente non c'è alcuna volontà indipendente o libera: ma nel volere questa cosa o quella la Mente è determinata da una causa, che è determinata anch'essa da un'altra causa, la quale a sua volta è determinata da un'altra, e così in infinito.

Dimostrazione: La Mente è un *modo* certo e determinato del pensare, e pertanto non può essere *causa libera* delle sue azioni, ossia non può avere una facoltà assoluta, o indipendente, di volere e di non-volere; ma a volere questa o quella cosa deve essere determinata da una causa che anch'essa è determinata da un'altra causa, che a sua volta è determinata da un'altra, eccetera (P. I, Conseg. 2 d. Prop. 17; Prop. 28; P. II, Prop. 11).

Chiarimento: In questo stesso modo si dimostra che nella Mente non c'è alcuna facoltà *assoluta*, o indipendente, di capire, di desiderare, di amare, eccetera: da cui segue che queste e altre simili facoltà o sono del tutto fittizie, o non sono altro che enti *metafisici*, o *universali*, che noi abitualmente formiamo partendo dalle cose particolari. Con questo criterio l'intelletto e la volontà stanno con questa o quell'idea, o con questa o quella volizione, nella stessa relazione in cui la *petreità* sta con questa o quella pietra, o in cui *l'Uomo* sta con Pietro e con Paolo. La causa, poi, per cui gli umani si credono liberi, è spiegata nell'Appendice della Parte I. Prima però di procedere oltre viene qui opportuno notare che per *volontà* io intendo la *facoltà*, non il desiderio (o il *volere* connesso al *desiderare*), di affermare e di negare: la facoltà, dico, mediante la quale la Mente afferma, o nega, che cosa sia vero e che cosa sia falso; non la *voglia*, o *cupidità*, con la quale la Mente appetisce le cose o le rifugge. Ora, dopo aver affermato che le predette "facoltà" sono nozioni *universali*, indistinguibili dalle cose singolari sulle quali noi le costruiamo, si deve ricercare se le volizioni in parola siano qualche cosa oltre alle idee stesse delle cose; si deve ricercare, dico, se nella Mente ci sia un'affermazione e una negazione *oltre* a quella che l'idea, in quanto è idea, implica. (Si veda su questo argomento la Proposizione successiva, e anche la Def. 3 di questa Parte). Bisogna evitare, infatti, di identificare il *pensiero* con le *immagini*: e a questo proposito io intendo, per *idee*, non le figure che si formano sul fondo dell'occhio, o, se preferiamo, nel mezzo del cervello, ma i *concetti* del *Pensiero*, ossia la struttura razionale delle cose in quanto essa è realizzata soltanto nel pensiero.

Prop. 49.

Nella Mente non c'è alcuna volizione, cioè non c'è alcuna affermazione o negazione, oltre a quella che un'idea, in quanto è idea, implica.

Dimostrazione: Nella Mente, secondo la Proposizione che precede, non c'è alcuna *facoltà assoluta* di volere e di non-volere, ma ci sono soltanto singole *volizioni*: appunto, questa e quella affermazione, questa e quella negazione. Concepiamo, adesso, una volizione singola - poniamo, il *modo del pensare* col quale la Mente afferma che la somma dei tre angoli interni d'un triangolo corrisponde a due angoli retti. Questa affermazione implica il concetto - o idea - del triangolo: e ciò significa che essa non può essere pensata senza avere l'idea del triangolo. (E' infatti lo stesso dire che A deve implicare il concetto B e dire che A non può concepirsi senza B). Inoltre l'affermazione precedente non può neanche *essere* senza l'idea del triangolo. Dunque, senza l'idea del triangolo questa affermazione non può essere né esser concepita, o pensata. Questa idea del triangolo, poi,

deve implicare la medesima affermazione predetta: appunto, che la somma dei suoi tre angoli corrisponde a due angoli retti. Per la qual cosa, anche inversamente, questa idea del triangolo non può essere né esser pensata astraendo dall'affermazione in parola: e pertanto la detta affermazione appartiene all'essenza dell'idea del triangolo, e non è altro che questa. Quello che abbiamo detto di questa volizione (dato che l'abbiamo presa a piacere) deve dirsi anche di qualsiasi altra volizione: ossia deve appunto dirsi che ogni volizione non è nulla all'infuori dell'idea nella quale essa è implicata. (P. II, I, Def. 2; I, Ass. 3).

Conseguenza: La volontà e l'intelletto sono la stessa e unica cosa.

Dimostrazione: La volontà e l'intelletto non sono nulla all'infuori delle stesse singole volizioni e idee (P. II, Prop. 48 e suo Chiarim.). Ma per la Proposizione precedente - una volizione singola e un'idea sono la stessa cosa, un'unica cosa: dunque volontà e intelletto sono la stessa cosa, un'unica cosa.

Chiarimento: Con quanto precede ho tolto via la causa comunemente ammessa dell'errore. Poco fa (Prop. 35 di questa Parte) ho mostrato che la "falsità" consiste nella sola *privazione di vero* (o *difetto di vero*) che le idee mutile e confuse implicano: per cui un'idea *falsa*, in quanto è falsa, non implica certezza. Pertanto, quando diciamo che qualcuno si contenta di idee false e non ne dubita, non diciamo con questo che quegli sia *certo* di quello che pensa, ma soltanto che non ne dubita - o sta contento di idee false - perché non si verificano cause che facciano *fluttuare* la sua immaginazione (vedi a questo proposito il Chiarimento della Prop. 44 qui sopra). Per quanto fortemente dunque si supponga che un uomo sia affezionato a idee false, mai tuttavia diremo che egli sia *certo*: perché per *certezza* noi intendiamo qualcosa *positivo* (v. P. II, Prop. 43 con il suo Chiarim.), non una semplice assenza (o privazione) di dubbio; allo stesso modo in cui intendiamo la falsità come privazione (o difetto) di certezza (o di vero). Ma ora, per una più abbondante spiegazione della Proposizione precedente, restano a darsi alcuni avvertimenti; e resta anche da rispondere alle obiezioni che possono porsi a questo insegnamento; e infine, per togliere al lettore ogni scrupolo, mi sembra che valga la pena di indicare alcuni vantaggi dell'insegnamento in parola (dico *alcuni*, perché i vantaggi principali saranno messi meglio in luce da ciò che diremo nella V Parte).

Comincio pertanto col primo avvertimento, e raccomando ai Lettori di fare un'accurata distinzione fra l'Idea (o concezione della Mente) e le immagini delle cose che immaginiamo; e anche - ciò che è necessario - di distinguere le idee dalle parole con le quali indichiamo le cose. Molti, infatti, per aver totalmente confuso queste tre entità - le immagini, le parole, le idee - o per non averle distinte abbastanza accuratamente o con sufficiente cautela, hanno ignorato appieno questa dottrina concernente la volontà: dottrina che invece è necessarissimo conoscere, sia a fini speculativi, sia per organizzare saggiamente la propria vita. Coloro, infatti, che pensano che le *idee* consistano nelle immagini che si formano in noi quando siamo interessati da corpi esterni, sono convinti che le idee delle cose (o delle *entità*) di cui non possiamo formarci alcuna immagine che vi somigli non siano *idee*, ma soltanto fantasmi, che costruiamo grazie ad un libero arbitrio della volontà; essi considerano dunque le idee come figure dipinte, incapaci di moto e di parola, e, posseduti da questo pregiudizio, non vedono che un'idea, in quanto è *idea o concezione* della Mente, implica un'affermazione o una negazione. Coloro poi che confondono le parole con l'idea, o con l'affermazione stessa implicita nell'idea, credono di poter *volere* contrariamente a ciò che *sentono*; mentre soltanto *a parole* affermano o negano qualcosa che contrasta a ciò che *sentono*. Ma chi fa attenzione alla natura del pensiero, che non implica per nulla il concetto dell'estensione, potrà facilmente spogliarsi di questi pregiudizi: e così capirà chiaramente che l'*idea*, essendo un modo del pensare, non consiste né nell'immagine di qualche cosa, né in parole. L'essenza delle parole e delle immagini, infatti, consiste soltanto in moti del corpo, che non implicano per nulla il concetto del pensiero. Basti ora aver dato sull'argomento queste poche indicazioni; passo perciò alle obiezioni di cui ha fatto cenno qui sopra.

Prima obiezione: è quella di coloro che credono evidente che la volontà si estenda su un territorio più ampio di quello dell'intelletto, e che quindi sia diversa dall'intelletto. La ragione per cui essi credono che la volontà si estenda più in largo dell'intelletto è questa, che noi sappiamo per esperienza - dicono - di aver bisogno, per *assentire* a (cioè per affermare e negare) infinite cose che non percepiamo, non di una facoltà di assentire maggiore di quella che abbiamo, ma di una maggiore facoltà di *conoscere*. La volontà si distinguerebbe dunque dall'intelletto perché questo è finito, e quella, invece, infinita.

Seconda obiezione: l'esperienza non sembra insegnare nulla più chiaramente di questo: che noi possiamo *sospendere il* nostro giudizio, così da non impegnarci sulle cose che ci si presentano; il che è anche confermato dall'asserzione di tutti, che, qualora s'ingannino, attribuiscono l'inganno non alla percezione dell'oggetto considerato, ma all'avervi dato o rifiutato il loro assenso. P. es., chi *immagina* un cavallo alato non concede per questo che un cavallo alato *ci sia*; cioè non per questo s'inganna, a meno che insieme ammetta che il cavallo alato *esiste*: e pertanto sembra che l'esperienza non insegni alcunché più chiaramente di questo - che la *volontà*, o facoltà di assentire, è libera, ed è diversa dalla facoltà di conoscere.

Terza obiezione: una data affermazione non sembra contenere una *realtà* maggiore di quella di un'altra affermazione: ossia, noi vediamo che l'affermare che ciò che è vero è vero non abbisogna di una potenza maggiore di quella che occorre per affermare che ciò che è falso è vero; mentre invece percepiamo che una determinata idea abbia una maggiore realtà, ossia una perfezione maggiore, di un'altra idea: perché, come ci sono oggetti evidentemente migliori di altri, così le idee dei primi sono più perfette di quelle dei secondi. E anche da queste considerazioni sembra risultare evidente una differenza tra la volontà e l'intelletto.

Quarta obiezione: se l'operare degli umani non è prodotto dalla libertà della loro volontà, che cosa accadrà quando un Uomo si trovi in una situazione di *equilibrio*, come l'asina di Buridano? Morirà forse di fame e di sete? Se io ammettessi questo esito, sembrerei aver preso in considerazione un asino, o una statua, non un uomo vero; se lo negassi, vorrebbe dire che quell'uomo si è determinato da sé, ed ha quindi la facoltà di muoversi e di agire come vuole.

Oltre a queste si può forse porre altre obiezioni; ma poiché non sono tenuto a replicare a tutte le fantasticherie della gente, cercherò ora di rispondere alle sole obiezioni sopra riferite, e nella maniera più breve che potrò.

Quanto dunque alla prima obiezione, io posso ammettere che la volontà si estenda più in largo dell'intelletto, se per intelletto s'intenda solamente le idee chiare e distinte; ma nego che la volontà si estenda al di là delle percezioni, cioè della facoltà di rendersi conto delle cose; e nemmeno riesco a vedere perché si debba dire infinita la facoltà di *volere* piuttosto che la facoltà di *sentire*, o *percepire*: infatti, come possiamo, sempre con la stessa facoltà di *volere*, affermare infinite cose (l'una però dopo l'altra, perché è impossibile affermare infinite cose *simultaneamente*), così anche possiamo, sempre con la stessa facoltà di *sentire*, percepire (o sentire) infiniti corpi, beninteso l'uno dopo l'altro. Se qualcuno dica che esistono infinite cose che noi non arriviamo a percepire, risponderò che, non potendo noi fare oggetto quelle cose di alcun pensiero, conseguentemente non possiamo nemmeno volerle o non-volerle. Però, dice quegli, se Dio volesse che noi percepissimo anche quelle cose dovrebbe invero darci una più estesa facoltà di percepire, ma non una facoltà di volere più estesa di quella che ci ha dato: il che equivale a dire che, se Dio volesse far sì che noi conoscessimo infiniti altri enti, sarebbe certo necessario - perché potessimo renderci conto di tutti quegli enti - che egli ci desse un intelletto maggiore, ma non un'idea dell'Essere *più universale* di quella che ci ha dato. Abbiamo infatti mostrato che la *volontà* è un ente *universale*, ossia un'idea mediante la quale gli umani spiegano tutte le singole volizioni, cioè quello che tutte esse hanno comune. Siccome essi credono che questa idea comune o universale di tutte le volizioni sia una *facoltà*, non c'è affatto da

meravigliarsi se gli umani dicano che una tale *facoltà* si estende all'infinito oltre i limiti dell'intelletto. Ciò che è *universale* può infatti dirsi di uno, e di molti, e di infiniti individui.

Alla seconda obiezione rispondo negando che noi possiamo liberamente sospendere il giudizio. Quando infatti diciamo che qualcuno *sospende il suo giudizio* non diciamo altro che questo, che egli vede di non avere del problema una percezione adeguata. Quindi la sospensione del giudizio è in realtà una percezione, e non un libero volere. Per capire meglio la cosa pensiamo a un bambino che immagina un cavallo alato, e non ha percezione di alcunché d'altro. Dato che questa immaginazione implica l'esistenza del cavallo (P. II, Conseg. d. Prop. 17), e che il bambino non percepisce alcunché che escluda l'esistenza del cavallo, il bambino stesso considererà necessariamente il cavallo come presente, e non potrà dubitare della sua esistenza, sebbene non ne sia certo: noi lo sperimentiamo tutti i giorni nei sogni, e credo che nessuno pensi di potere, mentre sogna, sospendere il suo giudizio sugli eventi del sogno, e di riuscire a non sognare ciò che sogna di vedere; e nondimeno accade che anche nei sogni noi sospendiamo il nostro giudizio - appunto quando sogniamo di sognare. Si capisce che io concedo che nessuno s'inganna in quanto *percepisce*, cioè concedo che le immaginazioni della Mente, considerate in sé, non implicano alcun errore (v. il Chiarim. d. Prop. 17 di questa Parte); ma nego che lo stesso nostro percepire non sia un affermare. Che cos'è infatti avere la *percezione* di un cavallo alato, se non affermare che un cavallo ha le ali? Se, infatti, la Mente non percepisse nulla oltre al cavallo alato, essa lo considererebbe presente, e non avrebbe alcuna causa di dubitare della sua esistenza né alcuna possibilità di pensare diversamente: salvo il caso in cui l'immagine del cavallo alato fosse collegata a un'idea che esclude l'esistenza del cavallo stesso, o il caso in cui la Mente percepisse che l'idea del cavallo alato, che essa ha, è *inadeguata*; nel qual caso la Mente dovrebbe o necessariamente negare l'esistenza del cavallo, o necessariamente dubitarne.

Con questo credo d'avere risposto anche alla terza obiezione. La volontà, dico, è un qualcosa universale, che troviamo presente in ogni idea, e con cui indichiamo soltanto ciò che è comune a tutte le idee: appunto, *l'affermazione*. Di questa *affermazione* l'essenza adeguata, in quanto si concepisce astrattamente in questo modo, deve pertanto trovarsi in ciascuna idea, e solo a questo riguardo dev'essere in tutte la stessa; ma non in quanto essa si consideri costituire l'essenza dell'idea: dato che le singole affermazioni differiscono tra di loro tanto, quanto differiscono le idee stesse - p. es., l'affermazione implicita nell'idea del circolo differisce da quella implicita nell'idea del triangolo esattamente come l'idea del circolo differisce dall'idea del triangolo. Nego poi in modo assoluto che ci occorra un'eguale potenza di pensiero per affermare che ciò che è vero è vero e per affermare che ciò che è falso è vero: infatti queste due affermazioni, se badiamo soltanto alla mente che pensa e non alle parole, stanno fra di esse come l'essere sta al non-essere; perché nelle idee false non c'è alcunché di positivo che costituisca la *forma* della "falsità" (P. II, Prop. 35 e suo Chiarim., e Chiarim. d. Prop. 47). Quindi è qui particolarmente il caso di notare quanto facilmente c'inganniamo, quando confondiamo gli universali con le cose singole, e gli enti di ragione e le cose astratte con la realtà.

Quanto alla quarta obiezione, io ammetto senza riserve che un Uomo, posto nella condizione di equilibrio che abbiamo detto (nella condizione appunto di non percepire che la fame e la sete, e quel cibo e quella bevanda egualmente distanti da lui), morirà di fame e di sete. Se qualcuno mi chiede se un tale Uomo debba giudicarsi un Uomo, o piuttosto un asino, dico che non lo so; come nemmeno so che giudizio si debba dare di chi s'impicca, e quanto siano da valutarsi i bambini, gli stupidi, i pazzi, eccetera.

Resta infine da far notare quanto la conoscenza della dottrina qui esposta giovi alla buona gestione della vita: cosa che risulterà facilmente da ciò che segue.

I: Questa dottrina ci insegna infatti che noi operiamo grazie soltanto al volere di Dio e che siamo partecipi della natura divina, e questo tanto più quanto più perfette sono le azioni che compiamo e quanto più e più profonda è la nostra conoscenza di Dio. Questa dottrina, dunque, oltre a rendere l'animo perfettamente tranquillo, ha il pregio di insegnarci in che cosa consista la nostra suprema

felicità, o Beatitudine: appunto nella sola conoscenza di Dio, dalla quale siamo indotti a compiere soltanto quelle azioni a cui ci persuadono l'amore e il senso del dovere. Di qui comprendiamo chiaramente quanto siano lontani da una corretta valutazione della virtù coloro che s'aspettano d'esser magnificamente premiati da Dio per la loro virtù e le loro opere buone, compiute per forza, con spirito di schiavi: quasi che l'esser virtuosi e il servire Dio non fossero la stessa felicità e la libertà suprema.

II. Questa dottrina c'insegna come dobbiamo comportarci riguardo alle cose *fortuite* ossia estranee al nostro potere, cioè riguardo alle cose che non dipendono dalla nostra natura e dalle sue facoltà: appunto, aspettare e vivere senza alcun patema d'animo le manifestazioni della "fortuna" e della "sfortuna": cosa del tutto ragionevole, poiché tutti gli eventi procedono dall'eterna determinazione di Dio con la stessa necessità con cui dalla natura del triangolo procede che la somma dei suoi tre angoli interni equivalga a due angoli retti.

III. Questa dottrina giova alle relazioni sociali in genere in quanto insegna a non odiare né disprezzare né deridere alcuno, e a non adirarsi con alcuno, e a non invidiare alcuno; e inoltre in quanto insegna che ognuno sia contento del suo, e sia d'aiuto al prossimo non per una pietà sentimentale o per parzialità o per superstizione, ma soltanto in conformità di quel che suggerisce la Ragione secondo le esigenze del tempo e dei casi: come mostrerò nella Quarta Parte.

IV. Questa dottrina, infine, giova non poco alla collettività organizzata o comunità politica, in quanto insegna con quale criterio i cittadini debbano essere governati e diretti: appunto non perché agiscano da schiavi, ma perché scelgano liberamente di compiere ciò che è il meglio.

Con questo ho finito ciò che avevo deliberato di trattare nel presente Chiarimento: e quindi concludo questa Seconda Parte, nella quale ritengo d'aver spiegato la natura della Mente umana e le sue proprietà con la larghezza e - per quanto lo comporta la difficoltà dell'argomento - con la chiarezza sufficienti; nella quale, anche, ritengo d'aver proposto al lettore cognizioni tali che da esse si possa trarre molte conclusioni eccellenti, che non è solo utilissimo ma è *necessario* conoscere, come risulterà partitamente da quanto segue.

Parte III

Sentire e sapere

Prefazione

Il maggior numero di coloro che hanno trattato dei sentimenti e della maniera di vivere degli umani sembrano occuparsi non di cose naturali, soggette alle ordinarie leggi della natura, ma di cose estranee alla natura stessa; e addirittura sembrano considerare la posizione dell'Uomo nella natura come quella di uno Stato in uno Stato, credendo, come credono, che l'Uomo turbi l'ordine della natura più che seguirlo, che egli abbia sulle sue azioni un potere assoluto, e che non sia determinato nel suo agire che da se stesso. Essi poi attribuiscono la causa dell'impotenza e dell'incostanza umane non all'ordinario potere della Natura, ma a non so quale difetto della specifica natura umana: che per questa ragione essi compiangono, o deridono, o disprezzano, o - come accade più spesso - deprecano; e a chi sa con maggiore eloquenza o con maggiore arguzia criticare l'impotenza della Mente umana s'attribuisce la più alta ispirazione. Non sono mancati tuttavia uomini di grande valore (alla cui fatica e alle cui ricerche riconosco di dover molto) che hanno scritto parecchie cose eccellenti sulla retta maniera di vivere e hanno dato ai mortali consigli pieni di prudenza; nessuno però, ch'io sappia, ha definito la natura e le forze dei Sentimenti, e quanto possa d'altra parte la Mente per governarli. So certo che il celeberrimo Cartesio - sebbene anch'egli abbia creduto che la Mente ha sulle sue azioni un potere assoluto - s'è sforzato di spiegare i Sentimenti umani mediante le loro cause prime, e insieme di mostrare la via per la quale la Mente possa avere sui Sentimenti un dominio totale; però, a mio parere almeno, egli non ha reso noto altro che l'acume del suo grande ingegno, come a suo luogo dimostrerò. Ma torniamo a coloro che al *capire* i sentimenti e le azioni degli umani preferiscono deprecarli o deriderli. Essi giudicheranno indubbiamente degno di meraviglia che io mi dedichi a trattare *razionalmente* i vizi e le stupidaggini degli umani, e che voglia dimostrare in maniera inoppugnabile cose che essi proclamano a gran voce ripugnanti alla ragione, vane, assurde, orrende. Ma il mio criterio è proprio questo. In natura niente accade che possa imputarsi a un difetto della natura stessa: la natura è infatti sempre la medesima, e dappertutto la sua virtù e il suo potere d'agire sono identici; ossia, le *leggi naturali* e le *regole di natura*, in conformità delle quali tutto accade e tutto si trasforma, sono sempre e dappertutto le stesse: e pertanto dev'esserci un solo, e sempre lo stesso, criterio di interpretazione delle cose-come-sono, quali che esse siano: criterio che s'identifica con le leggi e le regole universali della natura. Quindi i Sentimenti di odio, di ira, d'invidia, eccetera, considerati in se stessi, procedono dalla stessa necessità e dalla stessa virtù della natura da cui procedono tutte le altre cose singole; e quindi riconoscono cause determinate, mediante le quali essi sono compresi, ed hanno determinate proprietà, degne d'esser conosciute da noi esattamente come le proprietà di qualsiasi altra cosa di quelle della cui contemplazione ci dilettiamo. Con lo stesso metodo, pertanto, col quale nelle pagine precedenti ho trattato di Dio e della Mente, tratterò ora della natura e delle forze dei Sentimenti, e del potere che la Mente ha su di essi; e considererò le azioni e le inclinazioni umane come se fosse questione di linee, di superfici e di solidi.

Definizioni

1. Chiamo *causa adeguata* quella del cui effetto si può avere percezione e conoscenza chiare e distinte per mezzo di essa; chiamo invece *causa inadeguata* o *parziale* quella il cui effetto non può essere inteso per mezzo di essa sola.

2. Dico che noi *agiamo*, o *siamo attivi*, quando in noi o fuori di noi accade qualcosa di cui noi siamo la *causa adeguata*: cioè (v. la Def. preced.) quando dalla nostra natura deriva, in noi o fuori di noi, qualcosa che può essere inteso in maniera chiara e distinta per mezzo unicamente di tale nostra natura. Viceversa, dico che noi *subiamo*, o *siamo passivi*, quando in noi accade qualcosa, o dalla nostra natura segue qualcosa, di cui noi non siamo causa se non *in parte*.

3. Posto che le *affezioni* del nostro Corpo sono le reazioni del Corpo stesso agli enti e agli eventi dai quali il Corpo è *interessato* o dei quali *risente*: *affezioni* dalle quali la capacità di agire del Corpo stesso è aumentata o diminuita, favorita od ostacolata; intendo per *Sentimenti* le *affezioni* qui descritte e, insieme, le *idee* di queste affezioni.

Nel caso, quindi, in cui noi possiamo esser *causa adeguata* di qualcuna di queste affezioni, per *Sentimento* intendo un nostro *essere attivi*, cioè *un'azione*; altrimenti intendo un nostro *essere passivi*, cioè una *passione*.

Convenzioni

1. Il Corpo umano può essere interessato da vari fattori in molte maniere, dalle quali la sua *potenza* o *capacità di agire* è aumentata o diminuita, e anche in altre maniere che non rendono maggiore né minore la sua potenza o capacità predetta.

(Questa Convenzione o Assioma si fonda sulla Convenzione 1 e sui Preliminari B5 e B7 della II Parte).

2. Il Corpo umano può subire molti cambiamenti, e nondimeno conservare le *impressioni* o *vestigi* degli oggetti (v. P. II, Conv. 5), e di conseguenza le *immagini* stesse delle cose (sulla definizione di *immagine* v. P. II, Prop. 17, Chiarim.).

Dottrina

Prop. 1.

La nostra Mente è attiva in talune cose, passiva in talune altre: appunto, in quanto ha idee adeguate riguardo a talune cose (oggetti o eventi), in tanto essa è, in ciò che concerne quelle stesse cose, necessariamente attiva; e in quanto ha idee inadeguate riguardo ad altre cose, in tanto essa è passiva in ciò che concerne quelle stesse altre cose.

Dimostrazione: Delle idee di qualsiasi Mente umana certe sono adeguate, certe mutile e confuse. Ora, le idee che nella Mente di qualcuno sono adeguate sono adeguate anche in Dio, in quanto egli costituisce l'essenza della Mente stessa; le idee poi che nella Mente sono inadeguate sono invece, in Dio, adeguate anch'esse, in quanto egli *contiene* non soltanto l'essenza della Mente considerata, ma, insieme con essa, anche le Menti di altre cose. Da una qualsiasi idea data deve poi seguire necessariamente qualche effetto: effetto di cui Dio è causa adeguata (v. qui sopra la Def. 1) non in quanto egli è infinito, ma in quanto è considerato *affetto*, o *interessato*, da quell'idea data. Ma dell'effetto, del quale Dio è causa in quanto interessato da un'idea che è adeguata nella Mente di qualcuno, è *causa adeguata* quella stessa Mente. Dunque la nostra Mente (Def. 2 di questa Parte), in quanto ha idee adeguate, è necessariamente attiva in talune cose: e questo è il primo punto. Di tutto ciò poi che segue necessariamente da un'idea che è adeguata in Dio, ma non in quanto egli ha in sé soltanto la Mente di un certo umano, bensì in quanto ha in sé, insieme con la Mente di quell'umano, le Menti di altre cose, la Mente dell'umano in parola è causa non adeguata, ma parziale; e pertanto (Def. 2 qui sopra) una Mente, in quanto ha idee inadeguate, è in talune cose necessariamente passiva: e questo è il secondo punto, che conclude la Dimostrazione. (P. II, Prop. 9; Conseg. d. Prop. 11; Prop. 36; Chiarim. 2° d. Prop. 40).

Conseguenza: Di qui deriva che la Mente è soggetta a passioni tanto più numerose quante più idee inadeguate essa ha, e viceversa è attiva in tante più cose quante più ha idee adeguate.

Prop. 2.

Né un Corpo può determinare una Mente a pensare, né una Mente può determinare un Corpo al moto, o alla quiete, o ad altro (se c'è altro).

Dimostrazione: Tutti i modi del pensare hanno come causa Dio in quanto egli è *cosa pensante* e non in quanto egli è espresso da un attributo diverso dal Pensiero: ciò dunque che determina una Mente al pensare è un modo del Pensiero e non un modo dell'Estensione, cioè non è un Corpo: e questo è il primo punto. Il moto e la quiete di un Corpo, poi, debbono avere origine da un altro corpo, che a sua volta è stato determinato al moto o alla quiete da un altro ancora; e, in assoluto, tutto ciò che accade in un corpo deve essere stato originato da Dio - in quanto egli si considera interessato o affetto da un qualche modo dell'Estensione, e non da un qualche modo del pensare: cioè non può essersi originato da una Mente, che è un modo del pensare: e questo è il secondo punto. Dunque né il Corpo può determinare la Mente, né la Mente il Corpo. (P. II, Def. 1; Prop. 6; Prop. 11).

Chiarimento: Quanto sopra è reso meglio comprensibile da ciò che si dice nel Chiarimento della Prop. 7 della II Parte: cioè che la Mente e il Corpo sono una sola e medesima cosa, che viene concepita ora con riferimento all'attributo *Pensiero*, ora con riferimento all'attributo *Estensione*. Di qui risulta che l'*ordine* (ossia la *concatenazione*) delle cose è uno solo, sia che la Natura si consideri sotto questo attributo, sia che si consideri sotto quello; e, di conseguenza, che le azioni e le passioni del nostro Corpo corrispondono per natura, simultaneamente e *in parallelo*, alle azioni e alle passioni della nostra Mente: come risulta anche dal modo con cui nella Parte II ho dimostrato la Prop. 12. Ma, sebbene le cose stiano realmente come ho detto e non resti alcuna ragione di dubitarne, stento a credere che, se non comproverò le mie affermazioni con dati dell'esperienza, la gente possa indursi ad esaminare questo argomento con cura e con animo sereno: persuasa, com'è, che il Corpo si muova o si fermi solo che la Mente glielo ordini, e compia una quantità d'azioni che dipendono soltanto dalla volontà della Mente e dalla sua capacità di ragionare. E in effetti nessuno finora ha determinato di che cosa il Corpo sia *capace* per sé: cioè, finora l'esperienza non ha insegnato a nessun umano che cosa permettano al Corpo di fare e di non-fare le sole leggi della natura considerata unicamente nell'ambito corporeo, senza gli interventi *direttivi* della Mente. Nessuno finora, infatti, conosce la macchina del Corpo così a fondo da potere spiegarne tutte le funzioni - per non parlare ora delle molte attitudini che si osserva negli animali, le quali superano largamente la

sagacia umana, né delle molte azioni che i sonnambuli compiono nel sonno e che non oserebbero compiere da svegli: esempi, questi, che mostrano chiaramente come il Corpo, *per sua natura*, possa fare una quantità di cose di cui la sua stessa Mente si meraviglia. Nessuno poi sa con quali criteri e con quali mezzi la Mente muova il Corpo, né di quante *marce*, per così dire, essa disponga nel comunicargli il moto, né con quale velocità avvenga la trasmissione dell'ordine di muoversi. Di qui segue che quando la gente dice che questa o quella azione del Corpo ha origine dalla Mente, la quale ha potere sul Corpo, la gente non sa quel che dice, e non fa altro che ammettere, con parole impressionanti ma prive di senso, di ignorare tranquillamente la vera causa dell'azione considerata. La gente però dirà ancora - che sappia o no con quali mezzi la Mente muove il Corpo - che è tuttavia sperimentato che se la Mente non fosse capace di ragionare e di dare disposizioni il Corpo se ne starebbe inerte; e che è anche sperimentato che tanto il parlare quanto il tacere, e così molte altre cose, sono in esclusivo potere della Mente e dipendono dai suoi decreti. Ma, quanto alla prima pretesa, io vorrei che mi dicessero se viceversa non è altrettanto sperimentato che quando il Corpo è privo di sensi anche la Mente è incapace di pensare: perché quando il Corpo riposa nel sonno anche la Mente, insieme con esso, rimane come assopita, e non ha la capacità di ragionare come quando è desta. Credo poi che sia esperienza comune la variabile capacità della Mente di ragionare su uno stesso oggetto: a seconda infatti della diversa disposizione del Corpo a far sorgere in sé l'immagine di questo o di quell'oggetto, anche la Mente è diversamente disposta a riflettere su quell'oggetto o su questo. Ma, dicono gli avversari, è impossibile trovare nelle sole leggi della natura (considerata soltanto come corporea o *materiale*) le cause degli edifici e dei dipinti e delle altre cose di questo genere, che sono prodotte esclusivamente dall'*arte* dell'Uomo; e il Corpo non sarebbe certo in grado di costruire p. es. un tempio se non fosse determinato e condotto dalla Mente. Però io ho già mostrato che essi non sanno che cosa *possa* il Corpo, e che cosa si possa trar fuori dall'analisi approfondita della sua natura; ed è esperienza comune di quante cose accadano grazie alle sole leggi della natura, cose che nessuno crederebbe poter accadere se non sotto la guida della Mente: come le azioni dei sonnambuli, delle quali poi essi stessi, da svegli, si meravigliano. Aggiungo qui, fra le cose da considerarsi, la stessa struttura del Corpo umano, che per ingegnosità e perfezione supera di gran lunga tutte le realizzazioni della tecnica umana; e non sto a ripetere ciò che ho già detto qui sopra, che dalla natura, sotto qualsiasi attributo essa si consideri, derivano cose in numero infinito. Quanto poi alla seconda pretesa, di certo le faccende del mondo andrebbero parecchio meglio se gli umani avessero nel grado desiderabile la facoltà tanto di tacere quanto di parlare: ma l'esperienza insegna - anche troppo che su nulla gli umani hanno minor potere che sulla lingua, e di nulla sono meno capaci che di moderare i loro appetiti; e di qui s'è formata l'opinione comune, secondo la quale noi facciamo *liberamente* solo ciò che desideriamo senza troppo impegno, poiché l'inclinazione verso quelle cose può essere facilmente frenata dal ricordo di altre cose che rammentiamo spesso, mentre non siamo per nulla liberi nei riguardi delle cose a cui ci rivolgiamo con un affetto grande e che non può essere acquietato dal ricordo di un'altra cosa. Certo, se coloro che così credono non sapessero per esperienza che noi compiamo moltissime azioni delle quali poi ci pentiamo, e che spesso, quando cioè siamo combattuti fra desiderî contrastanti, vediamo il meglio ma scegliamo il peggio, niente impedirebbe loro di credere che noi facciamo tutto liberamente. Così l'infante crede di desiderare liberamente il latte, il bambino adirato crede di desiderare liberamente la vendetta, il pauroso crede di desiderare liberamente la fuga. E così l'ubriaco crede di dire per libero decreto della sua Mente quelle cose che poi, tornato sobrio, vorrebbe aver taciuto; così i pazzi, le chiacchierone, i bambini, e tanti individui di tali generi credono di parlare per libero decreto della Mente: quando invece non son capaci di raffrenare l'impulso, che gli *viene*, di parlare, giusto o sbagliato che sia. Dunque la stessa esperienza insegna, con chiarezza non minore di quanto l'insegna la ragione, che gli umani si credono liberi solo per questo, che sono consci delle loro azioni e ignari delle cause che li muovono ad agire; e, inoltre, che i "decreti della Mente" non sono altro che gli appetiti stessi, e sono perciò diversi a

seconda della diversa disposizione del Corpo. Ognuno infatti vede le cose, e vorrebbe regolarle, in conformità del suo sentimento; e chi è combattuto da sentimenti contrastanti non sa che cosa voglia; e a chi non ha -momentaneamente - sentimenti particolari, basta una piccola spinta per volgersi da una parte o dall'altra. Da tutte queste considerazioni risulta incontestabilmente che il decreto (e l'appetito) della Mente e la determinazione del Corpo hanno luogo per natura simultaneamente; o piuttosto sono la stessa cosa, un'unica cosa: alla quale, quando sia considerata sotto l'attributo del Pensiero, e sia spiegata per mezzo di tale attributo, noi diamo il nome di *decreto*; quando sia considerata sotto l'attributo dell'Estensione, e sia dedotta dalle leggi del moto e della quiete, diamo il nome di *determinazione*. Questo risulterà ancor più chiaro da ciò che dirò or ora. C'è infatti un'altra cosa, che vorrei metter qui in evidenza in primo luogo: che noi non possiamo fare alcunché per decreto della Mente, se non ne abbiamo il *ricordo*. P. es., *non possiamo* dire una determinata parola, se non la *ricordiamo*. D'altronde la Mente non ha alcun libero potere di ricordare una cosa o di dimenticarla. Ragion per cui si ritiene che in potestà della Mente ci sia solo questo: dire, o tacere, volontariamente, le sole cose che ricordiamo. Quando però sogniamo di parlare, crediamo - nel sogno - di parlare per libero decreto della Mente: e tuttavia non parliamo *in realtà*, o, se parliamo, ciò avviene per uno spontaneo moto del Corpo. Noi sogniamo inoltre di tener nascoste alla gente determinate cose, e ciò per lo stesso decreto della Mente per il quale, da svegli, teniamo per noi quel che sappiamo. Infine, nei sogni noi facciamo per decreto della Mente azioni che da svegli non osiamo fare. E quindi vorrei molto sapere se nella Mente si trovano due generi di decreti, uno dei Decreti Fantastici, e uno dei Decreti Liberi. Perché se non si vuole arrivare a dire cose insensate come questa bisogna necessariamente ammettere che questo *Decreto della Mente*, che si crede *libero*, non si distingue in realtà dall'immaginazione stessa o dalla *memoria*, e non è se non quell'*affermazione* che un'idea, in quanto idea, implica necessariamente (P. II, Prop. 49). Quindi i "decreti della Mente" sorgono nella Mente con la stessa necessità con cui vi sorgono le idee delle cose esistenti in atto; e pertanto chi crede di parlare o di tacere, o di fare qualsiasi cosa, *per libero decreto della Mente*, sogna ad occhi aperti.

Prop. 3.

Ciò che nell'attività della Mente può chiamarsi *Azione* s'origina solo da idee adeguate; ciò che può chiamarsi *Passione* dipende invece solo da idee inadeguate.

Dimostrazione: La prima cosa che costituisce l'essenza della Mente non è altro che l'idea del Corpo esistente in atto: idea che si compone di molte altre idee, alcune delle quali sono adeguate, altre invece sono inadeguate. Qualsiasi cosa dunque derivi dalla natura della Mente, e di cui la Mente sia la causa prossima (mediante la quale la cosa considerata deve essere conosciuta), deve necessariamente derivare da un'idea adeguata o da un'idea inadeguata. Ma la Mente in tanto è necessariamente passiva in quanto ha idee inadeguate: e dunque le *azioni* della Mente derivano solo da idee adeguate; e pertanto la Mente è passiva, o *patisce*, solo perché ha idee inadeguate. (P. II, Prop. 11, 13, 15; Conseg. d. Prop. 29; Conseg. d. Prop. 38; P. III, Prop. 1).

Chiarimento: Vediamo così che le passioni non hanno relazione con la Mente se non in quanto essa presenti un aspetto che implica una negazione, ossia in quanto essa sia considerata una parte della natura che a sé stante, cioè senza le altre parti, non può esser percepita chiaramente e distintamente; e con questo criterio potrei mostrare che le *passioni* si riferiscono, nello stesso modo che alla Mente umana, alle cose singolari estranee all'Uomo, e che non si può averne percezione che con questo criterio; ma mi sono proposto di trattare della sola Mente umana.

Prop. 4.

Nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna.

Dimostrazione: Questa è una proposizione evidente per se stessa: la definizione di una cosa qualsiasi afferma infatti l'essenza della cosa stessa, ma non la nega: ossia *pone*, non *toglie*, l'essenza della cosa. Mentre quindi prendiamo in considerazione soltanto la cosa stessa, ma non cause esterne, non ci riuscirà di trovare in essa alcunché che possa distruggerla.

Prop. 5.

Determinate cose in tanto sono di natura contraria, cioè in tanto non possono trovarsi nel medesimo soggetto, in quanto l'una può distruggere l'altra.

Dimostrazione: Se due cose così contrarie potessero trovare un accomodamento, o potessero trovarsi insieme nel medesimo soggetto, nel soggetto considerato potrebbe così esserci qualcosa capace di distruggerlo: ciò che (per la Prop. preced.) è assurdo. Dunque le cose, di cui l'una può distruggere l'altra, sono di natura contraria, e non possono trovarsi insieme nello stesso soggetto.

Prop. 6.

Ciascuna cosa, per quanto sta in essa (ossia per quanto essa può), si sforza di perseverare nel suo essere.

Dimostrazione: Le cose singolari, infatti, sono *modi* nei quali gli attributi di Dio si esprimono in maniera certa e determinata: cioè *realtà* che esprimono in maniera certa e determinata la potenza di Dio, per la quale Dio è e agisce. Nessuna cosa poi ha in sé qualcosa da cui essa possa essere distrutta, o da cui la sua esistenza possa esser *tolta via*; al contrario, ogni cosa s'oppona a tutto ciò che possa *togliere via* la sua esistenza: e quindi per quanto può, e per quanto sta in essa, ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere. (P. I, Conseg. d. Prop. 25; Prop. 34; P. III, Prop. 4; Prop. 5).

Prop. 7.

Lo sforzo con cui ciascuna cosa procura di perseverare nel suo essere non è altro che l'*essenza attuale* della cosa stessa, cioè il suo essere, e il suo *esserci*, presente ed attivo.

Dimostrazione: Da una data essenza di una realtà qualsiasi deriva necessariamente qualcosa; e le cose non hanno altro potere, o altra possibilità di agire, che quello che necessariamente deriva dalla loro determinata natura: ragion per cui la *potenza* di una cosa qualsiasi, ossia lo sforzo col quale quella cosa o da sola o con altre fa qualcosa o procura di farlo, cioè la potenza o lo sforzo con cui la cosa in parola procura di perseverare nel suo essere, non è altro che l'*essenza* data, o *attuale*, della cosa stessa. (P. I, Prop. 29; Prop. 36; P. III, Prop. 6)

Prop. 8.

Lo sforzo, col quale ciascuna cosa procura di perseverare nel suo essere, non implica alcun tempo finito, ma implica un tempo indefinito.

Dimostrazione: Se lo sforzo in parola implicasse un tempo *limitato*, che determinasse la durata della cosa considerata, allora dalla sola potenza stessa per cui la cosa esiste deriverebbe che la cosa in parola, trascorso quel tempo limitato, non potrebbe più esistere, ma dovrebbe distruggersi: ma questo è assurdo (Prop. 4 qui sopra). Dunque lo sforzo, per cui una cosa esiste, non implica alcun tempo definito; al contrario, poiché, se non sia distrutta da qualche causa esterna, una cosa, per la medesima potenza per cui essa già esiste, continuerà ad esistere sempre (stessa Prop. 4), il suo sforzo qui considerato implica un tempo indefinito.

Prop. 9.

La Mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di perseverare nel suo essere per una durata indefinita, ed è consapevole di questo suo sforzo.

Dimostrazione: L'essenza della Mente si costituisce di idee, adeguate e inadeguate: e pertanto, sia in quanto ha idee di questo tipo, sia in quanto ha idee di quel tipo, essa si sforza di perseverare nel suo essere: e questo per una durata indefinita. Ed essendo la Mente, per mezzo delle idee delle *affezioni* del Corpo, necessariamente consapevole di sé, essa è dunque consapevole del suo sforzo. (P. II, Prop. 23; P. III, Prop. 3; Prop. 7; Prop. 8).

Chiarimento: Questo sforzo, quando si riferisce alla sola Mente, si chiama *Volontà*; ma quando si riferisce insieme alla Mente e al Corpo si chiama *Appetito*: il quale perciò non è altro che l'essenza stessa dell'Uomo, dalla natura del quale deriva necessariamente ciò che è indirizzato alla sua conservazione: precisamente ciò, quindi, che l'Uomo è determinato ad operare. Fra l'*Appetito* e la *Cupidità* non c'è poi alcuna differenza, almeno per quanto concerne gli umani, ai quali perlopiù si attribuisce la Cupidità: essi infatti sono consci del loro Appetito; e pertanto la *Cupidità* può appunto definirsi così, *un Appetito che si ha la coscienza d'averne*. Da tutte queste considerazioni risulta dunque che noi non ci rivoliamo con interesse verso una qualche cosa - né la vogliamo, o la desideriamo istintivamente, o la desideriamo consapevolmente - perché giudichiamo che essa sia buona; ma, al contrario, noi giudichiamo buona una cosa perché essa risveglia il nostro interesse, o perché la vogliamo, o perché la desideriamo, istintivamente o consapevolmente.

Prop. 10.

Un'idea che esclude l'esistenza del nostro Corpo non può trovar luogo nella nostra Mente, ma è contraria ad essa.

Dimostrazione: Una cosa qualsiasi che può distruggere il nostro Corpo non può trovarsi in esso, e quindi neanche l'idea di quella cosa può trovarsi in Dio in quanto egli ha l'idea del nostro Corpo; cioè l'idea di quella cosa non può trovarsi nella nostra Mente: ma al contrario, poiché la prima cosa che costituisce l'essenza della nostra Mente è l'idea di un corpo (il nostro) esistente in atto, il primo e precipuo carattere della nostra Mente è lo sforzo di affermare l'esistenza del nostro Corpo; e pertanto un'idea che neghi l'esistenza del nostro Corpo è contraria alla nostra Mente, e non vi si può trovare. (P. II, Conseg. d. Prop. 9; Prop. 11; Prop. 13; P. III, Prop. 5; Prop. 7).

Prop. 11.

Di ogni *cosa* che aumenta o diminuisce, fa espandere o costringe, il potere di agire del nostro Corpo, l'*idea* aumenta o diminuisce, fa espandere o costringe, il potere di pensare della nostra Mente.

Dimostrazione: Questa Proposizione risulta evidente dalla Prop. 7 (o anche dalla Prop. 14) della II Parte.

Chiarimento: Vediamo quindi che la Mente può subire grandi cambiamenti, e passare ora da una certa *perfezione* ad una perfezione maggiore, e ora da una certa *perfezione* a una perfezione minore: e proprio queste *passioni*, o mutazioni della Mente, ci spiegano i *sentimenti* della Letizia e della Tristezza. Per *Letizia*, quindi, intenderò qui di seguito *la passione per cagion della quale la Mente passa ad una perfezione maggiore*; per *Tristezza* invece intenderò *la passione per cagion della quale la Mente passa a una perfezione minore*. Chiamerò poi *Eccitazione*, o *Allegrezza*, il sentimento della Letizia riferito insieme alla Mente e al Corpo; e chiamerò *Dolore*, o *Melanconia*, il sentimento della Tristezza riferito insieme alla Mente e al Corpo. Si deve però notare che l'Eccitazione e il Dolore si riferiscono all'Uomo quando una sola sua parte è interessata più delle altre da Letizia o da Tristezza, mentre l'Allegrezza e la Melanconia hanno luogo quando tutte le parti sono interessate in modo eguale. Che cosa poi sia la *Cupidità* è spiegato nel Chiarimento della Prop. 9 qui sopra. Oltre a questi tre - Letizia, Tristezza, Cupidità - io non riconosco alcun altro *sentimento primario o fondamentale*: e mostrerò qui di seguito che tutti gli altri sentimenti traggono origine da questi tre.

Prima però di proseguire vorrei spiegare qui più diffusamente la precedente Prop. 10, così da render meglio comprensibile per quale criterio un'idea sia contraria ad un'altra. Nel Chiarimento della Prop. 17 della II Parte ho mostrato che l'idea che costituisce l'essenza della Mente implica l'esistenza del Corpo, e questo tanto a lungo quanto a lungo il Corpo stesso esiste. Da ciò poi che ho mostrato nella Conseguenza e nel Chiarimento della Prop. 8 della II Parte deriva che l'esistenza presente della nostra Mente dipende unicamente da questo, che la Mente implica l'esistenza *attuale* del Corpo. Infine, ho mostrato che la potenza della Mente, grazie alla quale la Mente immagina e ricorda le cose, dipende anch'essa dall'implicare la Mente l'esistenza attuale del Corpo. Da queste premesse segue che l'esistenza presente della Mente e la sua potenza d'immaginare sono soppresse nel momento stesso in cui la Mente cessa di affermare l'esistenza presente del Corpo. Ma la causa per cui la Mente cessa di affermare questa esistenza del Corpo non può essere la Mente stessa, e non può neanche essere il cessar d'esistere del Corpo: infatti la causa per cui la Mente afferma l'esistenza del Corpo non è l'aver il Corpo cominciato ad esistere; e perciò, col medesimo criterio, la Mente non cessa di affermare l'esistenza del Corpo perché il Corpo cessa di essere; ma l'evento ha origine da un'altra idea che esclude la presente esistenza del nostro Corpo e, conseguentemente, della nostra Mente: idea che quindi è contraria all'idea che costituisce l'essenza della nostra Mente. (P. II, Prop. 6; Prop. 8; Prop. 17 e 18 e loro Chiarim.; P. III, Prop. 4).

Prop. 12.

La Mente, per quanto può, si sforza di immaginare cose che accrescono o favoriscono la potenza d'agire del Corpo.

Dimostrazione: Quanto a lungo il Corpo umano è toccato (o interessato) in una maniera che implica la natura di un corpo esterno, tanto a lungo la Mente umana considererà lo stesso corpo come presente, e, di conseguenza, quanto a lungo la Mente umana considera un corpo esterno come presente, cioè *l'immagina*, tanto a lungo il Corpo umano è toccato o interessato in una maniera che implica la natura del medesimo corpo esterno; e, quindi, quanto a lungo la Mente immagina cose che accrescono o favoriscono la potenza d'agire del nostro Corpo, tanto a lungo il Corpo è toccato o interessato in maniere che accrescono o favoriscono la sua potenza d'agire, e di conseguenza altrettanto a lungo è accresciuta o favorita la potenza di pensare della Mente: ragion per cui la Mente, per quanto può, si sforza d'immaginare proprio quelle cose. (P. II, Prop. 7; Prop. 17 e suo Chiarim.; P. III, Convenz. 1; Prop. 6; Prop. 9; Prop. 11).

Prop. 13.

Quando la Mente immagina cose che diminuiscono o coartano la potenza d'agire del Corpo si sforza, per quanto può, di ricordare altre cose che escludano l'esistenza delle prime.

Dimostrazione: Quanto a lungo la Mente immagina cose siffatte, tanto a lungo la potenza della Mente e del Corpo è ridotta o coartata, come si può ragionevolmente dedurre dalla Proposizione precedente; e ciononostante la Mente continuerà ad immaginare tali cose finché non ne immagini altre che escludono l'esistenza presente delle prime (P. II, Prop. 17): vale a dire - come ho mostrato or ora - che la potenza della Mente e del Corpo è in tali circostanze ridotta o coartata fino a quando la Mente non immagini qualcos'altro che escluda l'esistenza delle cose *negative*, e che perciò la Mente, per quanto può, si sforzerà di immaginare o di ricordare (Prop. 9 qui sopra).

Conseguenza: Di qui deriva che la Mente rifugge dall'immaginare le cose che riducono o coartano la potenza d'agire sua e del Corpo.

Chiarimento: Da quanto precede comprendiamo chiaramente che cosa siano l'Amore e l'Odio. L'Amore non è appunto altro che *Letizia accompagnata dall'idea di una causa esterna*; e l'Odio non è altro che *Tristezza accompagnata dall'idea di una causa esterna*. Da quanto precede vediamo inoltre che chi ama si sforza necessariamente di aver presente e di conservare la cosa che egli ama, mentre

al contrario chi odia si sforza di allontanare e di distruggere la cosa che egli ha in odio. Ma di tutto questo dirò più largamente nelle pagine seguenti.

Prop. 14.

Se la Mente è stata una volta interessata simultaneamente da due sentimenti, quando in seguito sia interessata dall'uno dei due risentirà anche dell'altro.

Dimostrazione: Se il Corpo umano è stato una volta interessato simultaneamente da due corpi, quando in seguito la Mente immaginerà uno qualsiasi di essi subito ricorderà anche l'altro. Ma le immaginazioni della Mente indicano, più che la natura dei corpi esterni, ciò che il nostro Corpo ne risente; e dunque se il Corpo, e di conseguenza la Mente, hanno provato simultaneamente due sentimenti, quando poi siano toccati dall'uno risentiranno anche dell'altro. (P. II, Conseg. d. Prop. 16; Prop. 18; P. III, Def. 3).

Prop. 15.

Una cosa qualsiasi può, indirettamente e casualmente, essere causa di Letizia o di Tristezza o di Cupidità.

Dimostrazione: Poniamo che la Mente sia interessata simultaneamente da due sentimenti: uno che non aumenta né diminuisce la sua potenza d'agire; uno che aumenta o diminuisce tale potenza (v. la .Convenz. 1 di questa Parte). Dalla Proposizione precedente risulta chiaro che quando in seguito la Mente sia di nuovo interessata dalla vera causa del primo sentimento, che per l'ipotesi non aumenta né diminuisce la sua potenza di pensare, subito risentirà anche del secondo, che aumenta o diminuisce tale sua potenza; cioè (v. Chiarim. d. Prop. 11 qui sopra) sarà affetta da Letizia o da Tristezza: e perciò la cosa che nella realtà produce il secondo sentimento sarà causa - non per se stessa, ma indirettamente e casualmente - di Letizia o di Tristezza. E per questa stessa via si può facilmente mostrare che quella cosa può essere - indirettamente e casualmente - causa di Cupidità.

Conseguenza: Il solo aver considerato una cosa con un sentimento di Letizia o di Tristezza, del quale la cosa stessa non è causa efficiente, può far sì che noi l'amiamo o l'abbiamo in odio.

Dimostrazione: Solo per questo infatti accade che la Mente, immaginando in seguito la cosa in parola, provi un sentimento di Letizia o di Tristezza, cioè che la potenza della Mente e del Corpo sia aumentata o diminuita, eccetera; e di conseguenza che la Mente desideri o rifiuti di immaginare quella cosa, cioè l'ami o l'abbia in odio. (P. III, Chiarim. d. Prop. 11; Prop. 12; Conseg. e Chiarim. d. Prop. 13; Prop. 14).

Chiarimento: Di qui comprendiamo come può accadere che noi amiamo od abbiamo in odio qualcuno senza affatto conoscerne la causa, ma soltanto, come si dice, per *Simpatia* o *Antipatia*. E a questo titolo debbono riferirsi anche gli oggetti che ci fanno provare Letizia o Tristezza solo perché hanno qualche somiglianza con oggetti che di solito ci fanno provare gli stessi sentimenti (come mostrerò nella Proposizione seguente). So bene che gli Autori che per primi hanno parlato di *Simpatia* e di *Antipatia* volevano indicare con questi termini certe *qualità occulte* delle cose; ma credo nondimeno che ci sia lecito intendere con i termini suddetti anche qualità note o manifeste.

Prop. 16.

Il solo immaginare che una cosa (A) abbia una qualche somiglianza con un oggetto (B) che solitamente fa provare alla nostra Mente Letizia o Tristezza - sebbene ciò che costituisce la somiglianza fra A e B non sia la causa efficiente di questi sentimenti - farà tuttavia sì che noi amiamo la cosa A o l'abbiamo in odio.

Dimostrazione: Secondo l'ipotesi, noi abbiamo considerato con un sentimento di Letizia o di Tristezza, nell'oggetto B, ciò che nella cosa A è simile a B; e quindi, tosto che sia toccata

dall'immagine di quella somiglianza, la Mente proverà questo o quel sentito: e conseguentemente la cosa A, di cui noi percepiamo la specifica somiglianza con B, sarà, indirettamente e casualmente, causa di Letizia o di Tristezza; e quindi noi l'ameremo o l'avremo in odio, sebbene il particolare in cui essa è simile a B non sia la causa efficiente di questi sentimenti- (P. III, Prop. 14; Prop. 15 e sua Conseg.).

Prop. 17.

Se immaginiamo che una cosa, la quale solitamente ci fa provare un sentimento di Tristezza, abbia alcunché di somigliante a un'altra cosa che solitamente ci fa provare un egualmente grande sentimento di Letizia, noi l'odieremo e insieme l'ameremo.

Dimostrazione: Una tale cosa è infatti, per l'ipotesi, causa *per sé* di Tristezza, e (Chiarim. d. Prop. 13 qui sopra), in quanto l'immaginiamo con questo sentimento, noi l'abbiamo in odio; e inoltre, in quanto immaginiamo che essa abbia una somiglianza con un'altra cosa che di solito ci fa provare un sentimento egualmente grande di Letizia, noi l'ameremo con un impeto egualmente grande di Letizia (v. Prop. preced.): e quindi avremo quella cosa in odio, e simultaneamente l'ameremo.

Chiarimento: Questa condizione della Mente, che ha origine da due sentimenti contrastanti, si chiama *Fluttuazion d'Animo*, e sta al sentimento come il dubbio sta all'immaginazione; la Fluttuazion d'Animo poi e il Dubbio non differiscono se non quantitativamente. Si noti che nella Prop. 16 qui sopra io ho fatto derivare queste fluttuazioni d'animo da oggetti che di uno dei due sentimenti considerati sono *causa per sé*, e dell'altro sono *causa indirettamente e casualmente*; e questo perché le fluttuazioni stesse potevano risultare più facilmente giustificate da quanto detto nelle Proposizioni precedenti; ma non perché io neghi che perlopiù le fluttuazioni d'animo derivino da un oggetto che è causa efficiente di entrambi i sentimenti. Il Corpo umano, infatti, si compone di moltissimi individui di diversa natura, e pertanto può essere interessato da un solo corpo in moltissimi modi diversi; e, viceversa, un'unica cosa, come può essere interessata in molti modi, così potrà anche - in tempi diversi - interessare in molti e diversi modi la medesima parte del corpo. Da queste considerazioni possiamo facilmente dedurre che un solo oggetto, e sempre lo stesso, può essere causa di molti e contrari sentimenti. (P. II, Convenz. 1; II, Ass. B1; Chiarim. d. Prop. 44).

Prop. 18.

Dall'immagine di una cosa passata o futura l'Uomo è toccato con lo stesso sentimento di Letizia o di Tristezza col quale è toccato dall'immagine di una cosa presente.

Dimostrazione: Per tutto il tempo in cui è interessato dall'immagine di una cosa, l'Uomo considera quella cosa come presente, e non l'immagina né come passata né come futura - se non in quanto l'immagine della cosa è collegata a un'immagine del tempo passato o futuro. Ragion per cui l'immagine della cosa, considerata in sé sola, è la stessa sia che si riferisca ad un tempo futuro o passato, sia che si riferisca ad un tempo presente: cioè la condizione (o sentimento) del Corpo è la stessa sia che l'immagine riguardi una cosa passata o futura, sia che riguardi una cosa presente; e quindi il sentimento di Letizia o di Tristezza è lo stesso, sia che l'immagine riguardi una cosa passata o futura, sia che riguardi una cosa presente. (P. II, Conseg. 2 d. Prop. 16; Prop. 17 e sua Conseg.; Chiarim. d. Prop. 44).

Chiarimento 1°: Chiamo qui *passata o futura* una cosa in quanto da essa noi *siamo stati o saremo* interessati o toccati: p. es. in quanto noi l'abbiamo vista o la vedremo, o in quanto essa ci ha consolato o ci consolerà, ci ha ferito o ci ferirà, eccetera. Infatti, in quanto immaginiamo in questo modo quella cosa, in tanto noi affermiamo la sua esistenza, cioè il nostro Corpo non prova alcuna sensazione che escluda l'esistenza della cosa in parola: e quindi (P. II, Prop. 17) il Corpo è interessato (o toccato) dall'immagine di quella cosa nello stesso modo in cui ne sarebbe toccato se la cosa fosse proprio lì. Tuttavia, poiché perlopiù accade che coloro che hanno avuto molte esperienze oscillino nel

loro sentimento fin che considerano una cosa come futura o come passata, e dubitino in genere del suo esito (P. II, Chiarim. d. Prop. 44), da questo fatto deriva che i sentimenti che sorgono da siffatte immagini di cose non siano proprio stabili, ma siano perlopiù turbati da immagini di altre cose finché il soggetto non abbia raggiunto una certezza maggiore sull'esito della cosa considerata.

Chiarimento 2°: Da quanto è stato appena detto comprendiamo che cosa siano la Speranza, il Timore, la Sicurezza, l'Angoscia senza rimedio, la Gioia, il Rinascimento. La *Speranza* infatti non è altro che una Letizia *instabile* originata dall'immagine di una cosa futura (o anche passata) del cui esito dubitiamo. Il *Timore*, al contrario, è una Tristezza, anch'essa instabile, originata dall'immagine di una cosa dall'esito dubbio. Se da questi due sentimenti si toglie il fattore *dubbio* se ne ottiene rispettivamente la *Sicurezza* e l'*Angoscia senza rimedio*, ossia una Letizia, o una Tristezza, originata dall'immagine della cosa che abbiamo sperato o temuto. La *Gioia* poi è una Letizia nata dall'immagine di una cosa passata, del cui esito abbiamo dubitato. Il *Rinascimento*, infine, è la Tristezza opposta alla Gioia.

Prop. 19.

Chi immagini che ciò che egli ama sia distrutto si rattristerà; ma si rallegherà se immagini che ciò stesso duri in buono stato.

Dimostrazione: La Mente, per quanto può, si sforza di immaginare le cose che accrescono o favoriscono la potenza di agire del Corpo, cioè le cose che essa ama. Ma questo immaginare è aiutato da ciò che pone (o afferma) l'esistenza della cosa amata, e al contrario è limitato da ciò che toglie o nega quell'esistenza; e dunque le immagini delle cose che *pongono* l'esistenza della cosa amata favoriscono lo sforzo con cui la Mente s'impegna nell'immaginare la cosa stessa, cioè fanno sì che la Mente provi una Letizia; viceversa, le immagini di cose che *escludono* l'esistenza della cosa amata coartano quello sforzo della Mente, cioè fanno sì che la Mente provi una Tristezza. Pertanto, chi immagini che ciò che egli ama sia distrutto si rattristerà; ma si rallegherà se immagini che ciò stesso duri in buono stato. (P. II, Prop. 17; P. III, Chiarim. d. Prop. 11; Prop. 12; Chiarim. d. Prop. 13).

Prop. 20.

Chi immagini che ciò che egli odia sia distrutto si rallegherà.

Dimostrazione: La Mente (Prop. 13 qui sopra) si sforza di immaginare ciò che esclude o nega l'esistenza delle cose che riducono o limitano la potenza d'agire del Corpo, cioè (Chiarim. d. citata Prop. 13) si sforza d'immaginare ciò che esclude o nega l'esistenza di cose che essa ha in odio; e perciò l'immagine di una cosa che esclude l'esistenza di ciò che la Mente ha in odio favorisce questo sforzo della Mente, cioè (Chiarim. d. Prop. 11 qui sopra) fa sì che la Mente provi una Letizia. Pertanto chi immagini che ciò che egli odia sia distrutto proverà Letizia, ossia si allieterà. (P. III, Chiarim. d. Prop. 11; Prop. 13 e suo Chiarim.).

Prop. 21.

Chi immagini che ciò che egli ama provi Letizia o Tristezza proverà anch'egli Letizia o Tristezza; e l'uno e l'altro di questi sentimenti saranno in colui che ama maggiori o minori a seconda che essi siano maggiori o minori nella cosa amata.

Dimostrazione: Le immagini delle cose che pongono l'esistenza di una cosa amata favoriscono, come ho dimostrato nella precedente Prop. 19, lo sforzo con cui la Mente procura di immaginare la cosa amata in parola. Ma la Letizia *pone* l'esistenza della cosa lieta, e ciò tanto più quanto più grande è il sentimento di Letizia (esso è infatti - v. il Chiarim. d. Prop. 11 qui sopra - il passaggio ad una maggiore perfezione): e dunque l'immagine della Letizia della cosa amata favorisce in chi ama lo sforzo della sua Mente, cioè (v. il Chiarim. predetto) fa sì che chi ama provi una Letizia, e questa tanto maggiore quanto maggiore sia lo stesso sentimento nella cosa amata. Quanto, poi, una cosa è affetta

da Tristezza, tanto essa è orientata al venire distrutta, e questo tanto più quanto maggiore è la Tristezza che essa prova (v. ancora il Chiarim. predetto): e pertanto (Prop. 19 qui sopra) chi immagina che una cosa amata sia affetta da Tristezza si rattristerà anch'egli, e questo tanto più quanto maggiore sarà il sentimento di Tristezza nella cosa amata.

Prop. 22.

Se immaginiamo che qualcuno faccia provare Letizia a una cosa che amiamo, noi sentiremo di amarlo. Viceversa, se immaginiamo che egli faccia provare Tristezza a quella cosa, noi sentiremo di odiarlo.

Dimostrazione: Chi fa sì che una cosa da noi amata provi Letizia o Tristezza allietta o rattrista anche noi, come è ovvio (v. la Prop. preced.) se noi immaginiamo la cosa amata affetta da Letizia o da Tristezza. Ma si suppone che questa Letizia (o Tristezza) sorga in noi accompagnata dall'idea di una causa esterna: e dunque (Chiarim. d. Prop. 13 qui sopra) se immaginiamo che qualcuno faccia sì che una cosa da noi amata provi Letizia o Tristezza noi sentiremo nei suoi riguardi Amore o Odio.

Chiarimento: La Prop. 21 precedente ci spiega che cosa sia la *Compassione*, che possiamo definire una Tristezza nata dal danno di un altro essere. Non so invece come debba chiamarsi la Letizia che sorge dal vantaggio di un altro: forse *Compiacimento*. Chiameremo poi *Approvazione* l'Amore verso chi ha fatto del bene a un altro, e *Sdegno* l'Odio verso chi ha fatto altrui del male. Si noti infine che noi possiamo provar compassione non soltanto per una cosa che abbiamo amato (come ho mostrato nella precedente Prop. 21), ma anche per qualcosa o qualcuno verso cui in precedenza non abbiamo provato alcun affetto: purché si tratti di un essere che giudichiamo simile a noi, come mostrerò più avanti. Alla stessa maniera noi approviamo anche chi ha fatto del bene a un nostro simile e ci sdegniamo con chi a un nostro simile ha procurato un danno.

Prop. 23.

Chi immagina che ciò che egli ha in odio sia affetto da Tristezza si allietterà; se invece l'immagina affetto da Letizia si rattristerà: ed entrambi i sentimenti del soggetto saranno più o meno forti in proporzione dell'intensità che i sentimenti contrari hanno nella cosa odiata.

Dimostrazione: In quanto una cosa (che qui poniamo oggetto d'odio) è affetta da Tristezza, in tanto essa è orientata all'essere distrutta, e ciò tanto più quanto è maggiore la sua Tristezza. Chi dunque immagina che una cosa che egli odia sia affetta da Tristezza proverà per contrasto una Letizia, e una Letizia tanto maggiore quanto maggiore sia la Tristezza da cui egli immagina affetta la cosa odiata. La Letizia, invece, pone l'esistenza della cosa lieta, e questo tanto più quanto maggiore si concepisca la Letizia. Se, quindi, qualcuno immagina affetto da Letizia colui che egli odia, questa immaginazione contrasta il suo *sforzo* (cioè il suo orientamento vitale): vale a dire che produce in lui Tristezza. (P. III, Chiarim. d. Prop. 11; Prop. 13; Prop. 20).

Chiarimento: La Letizia descritta nella prima parte di questa Dimostrazione può però a stento essere piena e durevole e non intaccata da alcun conflitto d'animo. Infatti, come mostrerò nella prossima Prop. 27, chi immagina affetto da Tristezza un essere simile a lui non può mancar di rattristarsi anch'egli, e proporzionalmente; e, viceversa, di allietarsi, se immagina che quell'essere provi Letizia. Ma qui teniamo in considerazione solo l'Odio.

Prop. 24.

Se immaginiamo che qualcuno sia causa di Letizia per una cosa che abbiamo in odio, noi sentiremo di odiare anche lui; se, al contrario, immaginiamo che egli sia causa di Tristezza per quella cosa, noi sentiremo di amarlo.

Dimostrazione: Questa Proposizione si dimostra allo stesso modo della Prop. 22 qui sopra, alla quale si rimanda.

Chiarimento: Il sentimento d'Odio or ora citato, e gli altri simili, fanno riferimento alla *Malevolenza*, che perciò non è altro che l'Odio stesso considerato come fattore della disposizione degli umani a godere del male altrui e, viceversa, a rattristarsi dell'altrui bene.

Prop. 25.

Noi ci sforziamo di affermare di noi e della cosa amata tutto ciò che immaginiamo arrecare Letizia a noi o alla cosa amata; e, all'opposto, ci sforziamo di negare tutto ciò che immaginiamo arrecare Tristezza a noi o alla cosa amata.

Dimostrazione: Ciò che noi immaginiamo arrecare Letizia o Tristezza a una cosa amata ci allietta o ci rattrista. Ma la Mente si sforza, per quanto può, di immaginare - cioè di considerare come presenti - le cose che ci arrecano Letizia; e al contrario si sforza di escludere l'esistenza delle cose che ci arrecano Tristezza: e dunque noi ci sforziamo di affermare di noi e della cosa amata tutto ciò che immaginiamo arrecare Letizia a noi o alla cosa amata, e viceversa. (P. II, Prop. 17 e sua Conseg.; P. III, Prop. 12; Prop. 13; Prop.21).

Prop. 26.

Noi ci sforziamo di affermare, della cosa che abbiamo in odio, tutto ciò che immaginiamo arrecarle Tristezza; e, al contrario, ci sforziamo di negare ciò che immaginiamo arrecarle Letizia.

Dimostrazione: Questa Proposizione discende dalla Prop. 23 qui sopra come la Proposizione precedente discende dalla Prop. 21 parimente qui sopra.

Chiarimento: Da questo vediamo come accada facilmente che un umano valuti se stesso e la cosa amata più di quanto è giusto, e al contrario valuti meno del giusto la cosa che egli odia. Questa immaginazione, quando si riferisce all'individuo stesso che si considera più del giusto, si chiama *Superbia*, ed è una specie di delirio: perché quell'individuo sogna ad occhi aperti di poter *davvero* compiere le cose che egli semplicemente *immagina* di compiere, e che perciò considera reali, e delle quali esulta: fin che non gli accada di immaginare altre cose che escludono l'esistenza di quelle su cui egli costruisce la sua grandezza, e che gli chiariscono i limiti della sua reale potenza d'agire. La *Superbia* è dunque una Letizia che sorge da questo, che un umano valuta se stesso più del giusto. La Letizia poi che sorge in un umano dal valutare *un altro* più del giusto si chiama *Considerazione*; e, infine, si chiama *Disistima* la Letizia che sorge dal valutare un altro meno del giusto.

Prop. 27.

Se immaginiamo che una cosa simile a noi, con la quale non siamo legati da alcun sentimento, provi un qualche sentimento, per il fatto stesso di questo immaginare proveremo anche noi un sentimento simile.

Dimostrazione: Le immagini delle cose sono affezioni del Corpo umano, le idee delle quali ci raffigurano i corpi esterni come presenti a noi; le idee delle quali, cioè, implicano insieme la natura del nostro Corpo e la natura (presente) del corpo esterno. Ma se la natura del corpo esterno sia simile alla natura del nostro Corpo, allora l'idea del corpo esterno, che immaginiamo, implicherà un'affezione del nostro Corpo simile all'affezione del corpo esterno; e di conseguenza, se immaginiamo qualcuno simile a noi interessato da un qualche sentimento, questa immaginazione esprimerà un'affezione del nostro Corpo analoga a questo sentimento: e, pertanto, il nostro immaginare che un essere simile a noi provi un qualche sentimento farà sì che noi proviamo, insieme con quell'essere, un sentimento simile al suo. (Se però noi abbiamo in odio quell'essere simile a noi, proveremo insieme con lui - un sentimento contrario, e non simile, al suo, e d'intensità proporzionale). (P. II, Prop. 16; Chiarim. d. Prop. 17; P. III, Prop. 23).

Chiarimento: Questa imitazione (o piuttosto *risonanza*) di sentimenti, quando si riferisca alla Tristezza, si chiama *Compassione* (v. il Chiarim. d. Prop. 22 qui sopra); quando invece si riferisca alla

Cupidità (ossia a un *Appetito che si ha la coscienza d'averla*) si chiama *Competizione*: la quale pertanto non è altro che la *Cupidità* di una cosa, che sorge in noi dal nostro immaginare che altri simili a noi abbiano la stessa *Cupidità*.

Conseguenza 1^a: Se immaginiamo che qualcuno, col quale non siamo legati da alcun sentimento, faccia provare Letizia ad una cosa simile a noi, noi sentiremo di amarlo. Al contrario, se immaginiamo che alla cosa simile a noi quegli faccia provare Tristezza, noi sentiremo di odiarlo.

Dimostrazione: Questa affermazione si dimostra ricorrendo alla Proposizione precedente, così come la Prop. 22 qui sopra si dimostra ricorrendo alla Prop. 21.

Conseguenza 2^a: Se una cosa ci ispira compassione non possiamo averla in odio perché la sua miseria ci *rattrista* (v. il Chiarim. qui sopra).

Dimostrazione: Se per questo essere *rattristati* noi potessimo odiare la cosa in questione, allora (Prop. 23 qui sopra) ci rallegreremmo della sua Tristezza: il che è contro l'Ipotesi.

Conseguenza 3^a: Noi ci sforzeremo, per quanto possiamo, di liberare dalla sua miseria la cosa di cui abbiamo compassione.

Dimostrazione: Ciò che fa sì che la cosa di cui noi abbiamo compassione provi Tristezza arreca anche a noi una Tristezza simile (Prop. preced.): e perciò noi ci sforzeremo di escogitare tutto ciò che esclude o toglie l'esistenza di quel fattore di Tristezza, ossia tutto ciò che può distruggerlo (P. III, Prop. 13); in altri termini desidereremo di distruggerlo, o saremo decisi a distruggerlo (P. III, Chiarim. d. Prop. 9): e a questo nostro sforzo apparterrà necessariamente lo sforzo che occorre per liberare dalla sua miseria la cosa di cui abbiamo compassione.

Chiarimento: Questa volontà, o *appetito*, di beneficiare, che nasce dal nostro aver compassione di una cosa a cui vogliamo conferire un beneficio, si chiama *Benevolenza*: e non è altro che una *Cupidità* originata dalla compassione. Quanto poi all'Amore e all'Odio verso chi ha fatto del bene o del male ad una cosa che immaginiamo simile a noi, si veda il Chiarimento della Prop. 22 qui sopra.

Prop. 28.

Noi ci sforziamo di render possibile il verificarsi di tutto ciò che immaginiamo condurre alla Letizia; ci sforziamo, invece, di rimuovere o di distruggere ciò che immaginiamo contrastare alla Letizia o condurre alla Tristezza.

Dimostrazione: Noi ci sforziamo, per quanto possiamo, d'immaginare ciò che immaginiamo condurre alla Letizia: cioè ci sforziamo, per quanto possiamo, di considerarlo come presente, o come esistente in atto.

Ma lo sforzo (o potenza) della Mente nel pensare è per natura eguale e simultaneo allo sforzo (o potenza) del Corpo nell'agire (come risulta chiaramente dalla Conseg. d. Prop. 7 e dalla Conseg. d. Prop. 11 d. Parte II): dunque alla voluta esistenza di ciò che conduce alla Letizia noi dedichiamo uno sforzo complessivo ed assoluto, ossia - ciò che è la stessa cosa: v. il Chiarim. d. Prop. 9 di questa Parte - desideriamo quell'esistenza con tutto il nostro essere e tendiamo ad essa totalmente. Se invece immaginiamo che sia distrutta una cosa che crediamo essere causa di Tristezza, cioè una cosa che abbiamo in odio, ci allietteremo; e pertanto (come abbiamo messo or ora in evidenza per il caso opposto) ci sforzeremo di distruggere quella cosa, ossia di toglierla di mezzo per non considerarla presente. (P. II, Prop. 17; P. III, Prop. 12; Prop. 13 e suo Chiarim.; Prop. 20).

Prop. 29.

Noi ci sforzeremo anche (oltre a ciò che abbiamo considerato nella Prop. 28) di fare tutto ciò che immaginiamo che gli umani vedano con Letizia (si intenda, qui e in sèguito, gli umani coi quali non siamo legati da alcun sentimento); e, al contrario, eviteremo di fare ciò che immaginiamo che agli umani dispiaccia o ripugni.

Dimostrazione: Noi ameremo o avremo in odio una cosa per il solo immaginare che gli altri umani l' amino o l'abbiano in odio (Prop. 27 qui sopra), cioè (Chiarim. d. Prop. 13 qui sopra) per questo immaginare noi ci allietteremo o ci rattristeremo della presenza di quella cosa: e pertanto (v. la Prop. preced.) ci sforzeremo di fare tutto ciò che immaginiamo che gli umani amino, ossia vedano con Letizia; e viceversa quando si tratti di Tristezza. (P. III, Chiarim. d. Prop. 13; Prop. 27; Prop. 28).

Chiarimento: Questo sforzo di fare qualcosa, o di non farlo, per la sola ragione di piacere agli umani, si chiama *Ambizione*, soprattutto quando ci sforziamo di piacere alla gente con tanto impegno da fare o non fare qualcosa con danno nostro o altrui; altrimenti suole chiamarsi *Gentilezza*. Chiamo poi *Consenso* la Letizia con la quale immaginiamo l'azione di un altro, che egli ha voluto compiere per farci piacere; e chiamo *Riprovaione* la Tristezza che sentiamo per un'azione fatta da altri allo scopo di dispiacerci.

Prop. 30.

Chi ha fatto qualcosa che egli immagina arrecare Letizia agli altri proverà una Letizia accompagnata dall'idea di se stesso come causa: ossia considererà se stesso con Letizia. Chi invece ha fatto qualcosa che egli immagina arrecare agli altri Tristezza considererà se stesso, al contrario, con Tristezza.

Dimostrazione: Chi immagina di arrecare agli altri Letizia o Tristezza, per questo stesso proverà Letizia o Tristezza. Ma l'Uomo è consapevole di se stesso mediante le *affezioni* da cui è determinato ad agire: e dunque chi ha fatto qualcosa che egli immagina arrecare Letizia agli altri proverà Letizia sapendo di esserne egli stesso causa; ossia considererà se stesso con Letizia; e viceversa quando si tratti di Tristezza. (P. II, Prop. 19; Prop. 23; P. III, Prop. 27).

Chiarimento: Essendo l'Amore e l'Odio, rispettivamente (Chiarim. d. Prop. 13 di questa Parte), una Letizia e una Tristezza accompagnate dall'idea di una causa esterna, la Letizia e la Tristezza di cui alla Dimostrazione qui sopra saranno dunque specie di Amore e di Odio; ma poiché l'Amore e l'Odio si riferiscono ad oggetti esterni, esprimerò i sentimenti or ora considerati con termini diversi e propri: e chiamerò appunto *Gloria*, o *Convincimento della propria Realizzazione*, la Letizia accompagnata dall'idea di una causa riferita all'esterno, come vedremo meglio qui sotto; e *Vergogna* la Tristezza contraria. Questo – vorrei sottolineare – quando la Letizia o la Tristezza nascono in un umano dal suo credere di esser lodato o biasimato *da estranei*; altrimenti - cioè quando la Letizia o la Tristezza nascono in un umano propriamente *dall'interno*, cioè dal suo giudizio su se stesso - chiamerò la Letizia in parola *Soddisfazione interiore*, o *Autocompiacimento*, o *Pace dell'Anima*; e la Tristezza contraria chiamerò *Rimorso*. Può darsi (P. II, Conseg. d. Prop. 17) che la Letizia, che qualcuno immagina di arrecare agli altri, sia soltanto immaginaria: e siccome ognuno si sforza di immaginare di sé tutto ciò che egli immagina procurargli Letizia, può anche darsi (facilmente) che chi si sente glorioso sia superbo e si figuri di esser gradito a tutti, mentre invece a tutti è fastidioso.

Prop. 31.

Se immaginiamo che qualcuno ami o desideri o abbia in odio una cosa che anche noi amiamo o desideriamo o abbiamo in odio, per questo stesso saranno rafforzati il nostro amore o il nostro desiderio o il nostro odio. Ma se immaginiamo che quegli senta repulsione per una cosa che noi amiamo, o viceversa, allora soffriremo di fluttuazioni d'animo.

Dimostrazione: Soltanto perché immaginiamo che qualcuno ami una qualche cosa, anche noi ameremo la stessa cosa. Ma supponiamo di amare quella cosa indipendentemente dall'immaginarla amata da altri; e questo immaginarla, quando sopravvenga, sarà un nuovo motivo del nostro Amore, e lo alimenterà: e pertanto il nostro amore verso la cosa amata sarà rafforzato. Dall'immaginare, poi, che a qualcuno ripugni una qualche cosa, sorgerà in noi ripugnanza per quella cosa: ma se supponiamo che si tratti d'una cosa che noi in quel momento amiamo, accadrà che nello stesso

tempo noi avremo per quella cosa amore e avversione, ossia soffriremo di fluttuazioni d'animo. (P. III, Chiarim. d. Prop. 17; Prop. 27).

Conseguenza: Da quanto sopra e dalla precedente Prop. 23 deriva che ognuno, per quanto può, si sforza affinché tutti amino ciò che egli ama e abbiano in odio ciò che egli odia.

Chiarimento: Questo sforzo di far sì che tutti abbiano la nostra opinione su ciò che noi amiamo o abbiamo in odio è in realtà un'*Ambizione* (Chiarim. d. Prop. 29 qui sopra): e quindi accade *per natura* che ciascuno desideri e cerchi che gli altri vivano secondo i suoi criteri. Ma siccome tutti hanno questo stesso desiderio, tutti si sono d'ostacolo l'uno all'altro; e mentre tutti vogliono essere lodati o amati da tutti, tutti si hanno in odio a vicenda.

Prop. 32.

Se immaginiamo che qualcuno sia in condizione di godere di una cosa che uno solo può possedere, noi ci sforzeremo di far sì che egli non arrivi a possederla.

Dimostrazione: Per il solo immaginare che qualcuno goda di una cosa noi ameremo quella cosa e desidereremo di goderne. Ma - per l'ipotesi - a questo nostro godere, cioè a questa nostra Letizia, è d'ostacolo, come immaginiamo, la possibilità che *un altro*, egli solo, goda di quella cosa: e dunque noi ci sforzeremo affinché quegli non arrivi a possederla. (P. III, Prop. 27 e sua Conseguenza; Prop. 28).

Chiarimento: Vediamo quindi che per natura gli umani sono perlopiù congegnati in modo da aver compassione di chi deve sopportare un male, e da aver invidia di chi può godersi un bene - e ciò (Prop. preced.) con una malevolenza tanto maggiore quanto maggiore è l'amore per la cosa che essi immaginano posseduta da un altro. Vediamo inoltre che dalla stessa proprietà della natura umana dalla quale deriva che gli umani sono compassionevoli deriva anche il loro essere invidiosi e ambiziosi. Infine, se vi riflettiamo, vedremo che l'esperienza stessa ci insegna tutto questo: soprattutto se poniamo attenzione ai primi anni di nostra vita. I bambini, infatti, il cui organismo è per così dire in equilibrio, e sempre pronto per inclinarsi ora qui ora là, ridono e piangono solo perché vedono qualcun altro ridere o piangere; e subito vogliono imitare ciò che vedono fatto da altri; e infine vogliono per loro tutte le cose da cui immaginano che gli altri traggano diletto. E di questo non c'è da stupirsi, poiché le immagini delle cose, come abbiamo detto, sono le stesse affezioni del Corpo umano, ossia i modi in cui il Corpo umano è toccato, o interessato, dalle cause esterne, e da tali cause è disposto a fare questa cosa o quella.

Prop. 33.

Quando amiamo una cosa simile a noi, noi ci sforziamo, per quanto possiamo, di far sì che essa ci ami a sua volta.

Dimostrazione: Noi ci sforziamo, per quanto sta in noi, d'immaginare, più d'ogni altra, la cosa che amiamo. Se poi quella cosa è simile a noi, noi ci sforzeremo di procurarle Letizia più che alle altre cose, ossia ci sforzeremo, per quanto possiamo, di far sì che la cosa amata provi una Letizia accompagnata dall'idea di noi stessi: cioè che a sua volta essa ci ami. (P. III, Prop. 12; Chiarim. d. Prop. 13; Prop. 29).

Prop. 34.

Quanto più grande è il sentimento d'amore che immaginiamo provato verso di noi dalla cosa che noi amiamo, tanto maggiore sarà la nostra esaltazione, ossia tanto più noi ci glorieremo.

Dimostrazione: Noi ci sforziamo, per quanto possiamo (Prop. preced.), affinché la cosa da noi amata ci ami a sua volta, cioè (Chiarim. d. Prop. 13 di questa Parte) affinché la cosa amata provi una Letizia accompagnata dall'idea di noi stessi. Quanto maggiore dunque immaginiamo che sia la Letizia provata dalla cosa amata per causa nostra, tanto più il nostro sforzo è assecondato, cioè (Prop. 11 di questa Parte, e suo Chiarim.) tanto maggiore è la Letizia che noi proviamo. Ma quanto noi ci

allietiamo d'aver arrecato Letizia a un nostro simile, tanto consideriamo noi stessi con Letizia (Prop. 30 qui sopra): e dunque, quanto maggiore è il sentimento d'amore che immaginiamo provato verso di noi dalla cosa che noi amiamo, tanto maggiore è la Letizia con cui considereremo noi stessi, ossia (Chiarim d. Prop. 30 qui sopra) tanto più ci glorieremo.

Prop. 35.

Se A immagina che una cosa da lui amata sia da B stretta a sé con un vincolo d'amicizia (o d'Amore) eguale a quello con cui A pensava d'essere il solo a possederla, o con un vincolo ancor più forte, A sentirà di odiare la cosa amata e avrà Malevolenza e Invidia per B.

Dimostrazione: Quanto più grande è l'amore che qualcuno (A) immagina provato per lui da una cosa amata, tanto più egli si glorierà, cioè si allieterà; e perciò si sforzerà, per quanto può, di immaginare la cosa amata legata a lui quanto più strettamente è possibile: sforzo, questo, o appetito, che riceve vigore - come abbiamo dimostrato poco fa - dall'immaginare che qualcun altro (B) desidera per sé la stessa cosa. Ma lo sforzo, o appetito, di A si suppone coartato dall'immagine della medesima cosa amata accompagnata dall'immagine di colui (B) che la cosa amata stringe a sé; e dunque, proprio per questo, A sarà affetto da Tristezza: Tristezza accompagnata sia dall'idea della cosa amata come causa, sia, insieme, dall'immagine di B; vale a dire che A proverà odio verso la cosa amata e, insieme, verso B, il quale, perché si diletta della cosa che A ama (e odia), sarà oggetto dell'Invidia, o Malevolenza, di A. (P. III, Chiarim. d. Prop. 11; Chiarim. d. Prop. 13; Conseg. d. Prop. 15; Prop. 23; Prop. 28; Chiarim. d. Prop. 30; Prop. 31; Prop. 34).

Chiarimento: Quest'Odio verso la cosa amata, unito a Invidia o Malevolenza, si chiama *Gelosia*, e non è quindi altro che una fluttuazione d'animo sorta da Amore e insieme da Odio, e accompagnata dall'idea di un terzo, del quale si ha Invidia. Quest'Odio verso la cosa amata sarà poi maggiore in proporzione della Letizia di cui il Geloso soleva godere grazie all'Amore provato per lui dalla cosa amata, e anche in relazione al sentimento che il Geloso provava per colui che ora egli immagina che la cosa amata stringa a sé: infatti, se il Geloso già odiava il suo attuale rivale, per ciò stesso egli odierà la cosa amata (Prop. 24 qui sopra), immaginando che essa arreca Letizia a colui che egli ha in odio; e odierà la cosa amata anche perché deve per forza unire l'immagine della stessa cosa amata all'immagine di colui che egli odia (Conseg. d. Prop. 15 di questa Parte). Questa ragione d'odio si presenta perlopiù quando si tratti d'Amore (comunemente inteso) verso una donna: chi infatti immagina che la donna che egli ama s'offra a un altro non soltanto si rattristerà perché il suo proprio appetito è coartato, ma proverà avversione per l'amata essendo costretto a collegare l'immagine di lei con l'immagine degli organi erogeni (così ripugnanti *negli altri*) e delle escrezioni del rivale; a cui s'aggiunga che il Geloso non è più accolto dall'amata con le stesse attenzioni che ella già gli riservava, cosa anche della quale un amante si rattrista, come ora mostrerò.

Prop. 36.

Chi ricorda una cosa dalla quale ha tratto piacere una volta, desidera possederla di nuovo nelle medesime circostanze in cui ne trasse piacere la prima volta.

Dimostrazione: Ogni cosa che un umano abbia visto nello stesso tempo in cui vedeva la cosa che gli ha dato piacere sarà, indirettamente e casualmente, causa di Letizia: e pertanto egli desidererà possedere tutte quelle cose insieme con ciò che gli dette piacere; ossia desidererà possedere la cosa in parola con tutte le medesime circostanze che erano presenti quando egli trasse piacere dalla cosa la prima volta. (P. III, Prop. 15; Prop. 28).

Conseguenza: Se l'amante si sarà accorto che manca una di quelle cose se ne rattristerà.

Dimostrazione: In quanto, infatti, l'amante s'accorge che manca una qualche circostanza, in tanto egli immagina qualcosa che escluda l'esistenza della circostanza stessa. Ma poiché, a cagione

del suo amore, egli desidera quella circostanza, così, in quanto immagina che essa sia venuta meno, egli si rattristerà. (Prop. 19 di questa Parte).

Chiarimento: Questa Tristezza, in quanto si riferisce all'assenza di una cosa che amiamo, si chiama *Rimpianto* o *Nostalgia*.

Prop. 37.

La Cupidità, o la Brama, che sorge dalla Letizia o dalla Tristezza e dall'Odio o dall'Amore, è tanto maggiore quanto più forte è il sentimento.

Dimostrazione: La Tristezza riduce o coarta la potenza d'agire dell'Uomo, cioè diminuisce o coarta lo sforzo col quale l'Uomo si sforza di perseverare nel suo essere; perciò è contraria a questo sforzo: e tutto ciò che l'Uomo affetto da Tristezza si sforza di fare è liberarsi dalla Tristezza. Ma (p. la Definiz. d. Tristezza) quanto maggiore è la Tristezza tanto maggiore è la quota della potenza d'agire dell'Uomo a cui essa necessariamente s'oppona: dunque, quanto maggiore è la Tristezza, tanto maggiore sarà la potenza d'agire con cui l'Uomo, da parte sua, si sforzerà d'allontanare la Tristezza; cioè tanto maggiore sarà la cupidità, o l'appetito, con cui egli si sforzerà di rimuovere quella Tristezza. Quanto poi alla Letizia, poiché essa accresce o favorisce la potenza d'agire dell'Uomo, è facile dimostrare, come sopra, che un Uomo affetto da Letizia non desidera altro che conservarsela, e questo con tanto maggiore cupidità quanto maggiore è la Letizia. Infine, poiché l'Odio e l'Amore sono i sentimenti stessi della Tristezza e della Letizia, si dimostra nella medesima maniera che lo sforzo o la cupidità o l'appetito che sorgono da Odio o da Amore saranno anch'essi proporzionati all'Odio o all'Amore. (P. III, Prop. 5; Prop. 7; Chiarim. d. Prop. 9; Chiarim. d. Prop. 11).

Prop. 38.

Se qualcuno, avendo cominciato a odiare una cosa amata, arriverà al punto che il suo Amore sia completamente annullato, egli tratterà quella cosa - a parità di condizioni - con Odio maggiore che se non l'avesse mai amata, e con un Odio tanto maggiore quanto maggiore era stato in precedenza l'Amore.

Dimostrazione: Se infatti qualcuno comincia ad avere in odio una cosa che egli ama, i suoi appetiti che sono coartati saranno di più che se egli non l'avesse amata. L'Amore infatti è una Letizia, che l'Uomo, per quanto può, si sforza di conservare: e ciò considerando la cosa amata come presente e arrecandole Letizia per quanto egli può: sforzo, questo, che è tanto maggiore quanto maggiore è l'amore, così come è in proporzione dell'amore lo sforzo dell'amante per far sì che la cosa amata gli contraccambi l'amore. Ora, tutti questi sforzi sono contrastati dall'odio verso la cosa amata: perciò l'amante si rattristerà anche per questa causa, e ciò tanto più quanto maggiore sarà stato l'Amore - ossia, oltre alla Tristezza che è stata causa dell'Odio, nel soggetto amante ne sorgerà un'altra dall'aver amato la cosa ora odiata; e di conseguenza egli considererà la cosa *amata* con un maggiore sentimento di Tristezza, cioè si rivolgerà ad essa con un Odio maggiore che se non l'avesse amata, e con un odio tanto maggiore quanto maggiore era stato l'amore. (P. III, Chiarim. d. Prop. 11; Conseg. e Chiarim. d. Prop. 13; Prop. 21; Prop. 23; Prop. 28; Prop. 33; Prop. 37).

Prop. 39.

Chi ha in odio qualcuno si sforzerà di procurargli del male, purché non tema che da questo sorga per lui stesso un male maggiore; e, al contrario, chi ama qualcuno si sforzerà allo stesso modo di fargli del bene.

Dimostrazione: Avere in odio qualcuno corrisponde ad immaginare qualcuno come causa di Tristezza: e pertanto colui che ha in odio qualcuno si sforzerà di toglierlo di mezzo o di distruggerlo: Ma se l'odiato teme che da questo derivi per lui stesso qualcosa più triste, ossia un male maggiore, che - egli ritiene - si possa evitare col non-fare all'odiato il male progettato, l'odiato stesso

desidererà di astenersi dal fare quel male; e ciò con uno sforzo maggiore di quello da cui egli era spinto a fare il male: sforzo che, essendo *maggiore*, prevarrà sull'altro: come dicevamo. La dimostrazione della seconda parte della Proposizione procede nello stesso modo. (P. III, Chiarim. d. Prop. 13; Prop. 28; Prop. 37).

Chiarimento: In questa sede intendo per *bene* ogni genere di Letizia, e altresì qualsiasi cosa che conduca alla Letizia, e principalmente ciò che soddisfa un desiderio, qualunque esso sia. Per *male* invece intendo ogni genere di Tristezza, e principalmente ciò che frustra un desiderio. Ho infatti mostrato qui sopra (Prop. 9) che noi non desideriamo alcunché perché lo giudichiamo buono, ma viceversa chiamiamo buono ciò che desideriamo, e, di conseguenza, chiamiamo cattivo ciò per cui abbiamo avversione: ragion per cui ciascuno giudica e stima secondo il suo sentimento quale cosa sia buona e quale sia cattiva, e quale sia migliore, e quale peggiore, e quale infine sia l'ottima o la pessima. Così l'Avaro ritiene che la miglior cosa sia l'abbondanza di denaro, e la peggiore sia l'averne carestia. L'Ambizioso poi non desidera alcunché come desidera la Gloria, e nulla teme quanto la Vergogna; per il Malevolo niente è più piacevole del male altrui, e niente è più irritante dell'altrui bene: così dunque ciascuno giudica, secondo il suo sentimento, che le cose siano buone o cattive, utili o inutili. Quanto poi al sentimento che l'Uomo prova quando sia in condizione di non-volere ciò che vuole, o di volere ciò che non-vuole, si tratta dell'*Irresolutezza*, che pertanto non è altro che *Timore*, in quanto l'Uomo a cagion d'esso s'adatta, affrontando un determinato male, ad evitarne uno maggiore che egli giudica che debba accadergli (Prop. 28 di questa Parte). Se il male che si teme è una Vergogna, allora l'Irresolutezza si chiama *Disagio*, o Verecondia. Infine, se la brama di evitare un male futuro è contrastata dalla Paura dell'altro male (sebbene relativamente minore) che si deve affrontare in alternativa, così che il soggetto non sappia più che cosa scegliere, allora il Timore si chiama *Impotenza senza scelta*, o *Smarrimento*: e ciò principalmente se l'uno e l'altro dei mali che si teme sono davvero molto grandi.

Prop. 40.

Chi immagina d'essere odiato da qualcuno, e ritiene di non avergliene dato alcun motivo, l'odierà di rimando.

Dimostrazione: Chi immagina che un suo simile qualsiasi provi un sentimento d'odio proverà anch'egli, per ciò stesso, il medesimo sentimento, cioè una Tristezza accompagnata dall'idea di una causa esterna. Ma il soggetto (per l'Ipotesi) non immagina alcuna causa di tale Tristezza all'infuori di colui che l'ha in odio: e, dunque, proprio per l'immaginarsi odiato da qualcuno il soggetto proverà una Tristezza accompagnata dall'idea di colui che l'ha in odio, ossia odierà quel qualcuno. (P. III, Chiarim. d. Prop. 13; Prop. 27).

Chiarimento: Se invece il soggetto in parola immagina d'aver dato ad altri una giusta causa d'Odio, allora (Prop. 30 qui sopra, e suo Chiarim.) proverà Vergogna. Ma questo (Prop. 25 di questa Parte) accade di rado. Piuttosto, la reciprocità d'Odio sopra considerata può anche verificarsi in seguito al sorgere di un Odio "di ritorno" come reazione al tentativo di far del male a colui che uno ha in odio (v. la Prop. preced.). Chi pertanto immagina d'essere odiato da qualcuno immaginerà costui come causa di male, ossia di Tristezza; e quindi proverà una Tristezza (o un Timore), accompagnata come causa dall'idea di colui che l'ha in odio: cioè proverà a sua volta un sentimento d'Odio, come sopra.

Conseguenza 1^a: Se A, che ama B, immagina che B l'abbia in odio, sarà combattuto tra Odio e Amore: infatti, in quanto immagina d'essere odiato da B, A è orientato (Prop. preced.) a odiare B a sua volta; ma (per l'Ipotesi) A cionondimeno ama B: e dunque sarà combattuto tra l'Odiare e l'Amare.

Conseguenza 2^a: Se A immagina che B, per il quale in precedenza A non provava alcun sentimento, gli abbia procurato per Odio qualche male, subito si sforzerà di restituire a B lo stesso male.

Dimostrazione: Se A immagina di essere odiato da B, di rimando l'odiierà, e si sforzerà di escogitare tutto ciò che possa dare Tristezza a B, e s'ingegnerà di farglielo sperimentare effettivamente. Ma (per l'Ipotesi) la prima di queste cagioni di Tristezza che A immagina è il male che B ha fatto a lui: e dunque A subito si sforzerà di procurare a B *quel* male. (P. III, Prop. 26; Prop. 39; Prop. 40).

Chiarimento: Lo sforzo di far del male a colui che abbiamo in odio si chiama *Ira*; lo sforzo, invece, di restituire il male fatto a noi si chiama *Vendetta*.

Prop. 41.

Se qualcuno immagina di essere amato da un altro, e ritiene di non avergliene dato alcun motivo (cosa che - v. la Conseg. d. Prop. 15, e la Prop. 16, di questa Parte - può accadere), l'amerà di rimando.

Dimostrazione: Questa Proposizione si dimostra nella stessa maniera della precedente; della quale si veda anche il Chiarimento immediato.

Chiarimento: Se il soggetto, invece, crederà d'aver dato all'altro un giusto motivo d'amore, si gloriierà: cosa che invero accade con una certa frequenza, e il cui contrario si verifica - abbiamo detto - quando qualcuno immagina d'essere odiato da altri. L'Amore reciproco di cui all'Ipotesi, e di conseguenza lo sforzo di beneficiare colui che ci ama e che si sforza di farci del bene, si chiama *Riconoscenza*, o *Gratitudine*. Per quel che se ne vede, gli umani sono parecchio più disposti a vendicarsi che a contraccambiare un beneficio. (P. III, Prop. 25; Prop. 30 e suo Chiarim.; Prop. 39; Chiarim. d. Prop. 40).

Conseguenza: Chi immagina d'essere amato da colui che egli ha in odio sarà combattuto fra l'Odio e l'Amore. Ciò si dimostra con lo stesso procedimento della Conseg. 1 a della Prop. precedente.

Chiarimento: Se nel combattimento prevarrà l'Odio, il soggetto si sforzerà di far del male a colui che l'ama: cosa questa che si chiama *Inumanità*, e a maggior ragione se si ritiene che colui che ama non abbia dato alcun ragionevole motivo di Odio.

Prop. 42.

Chi, mosso da Amore o da speranza di Gloria, ha arrecato a qualcuno un beneficio, si rattristerà se avrà visto che il beneficio è stato ricevuto con animo non grato.

Dimostrazione: Chi ama un proprio simile si sforza, per quanto può, di essere riamato da lui: perché chi per amore arreca un beneficio a qualcuno lo fa col desiderio di essere riamato, cioè con la speranza di Gloria ossia di Letizia. Pertanto l'amante si sforzerà, per quanto può, di immaginare questa causa di Gloria, ossia di considerarla come esistente in atto; ma per l'Ipotesi - egli deve immaginare un'altra cosa, che esclude l'esistenza di tale causa: e dunque per ciò stesso si rattristerà. (P. III, Prop. 12; Prop. 19; Chiarim. d. Prop. 30; Prop. 33; Prop. 34).

Prop. 43.

L'Odio è accresciuto dall'Odio reciproco, e può - viceversa - essere annullato dall'Amore.

Dimostrazione: Quando A, che odia B, immagina di essere odiato di rimando da B, per ciò stesso sorge in A un Odio nuovo, mentre dura ancora (per l'Ipotesi) l'Odio precedente. Ma se A, invece, immagina di essere *amato* da B, in proporzione di questo immaginare egli considererà se stesso con Letizia, e con la stessa proporzione si sforzerà di piacere a B, cioè di non avere B in odio e di non arrecargli alcuna Tristezza: sforzo, questo, che invero sarà maggiore o minore in proporzione del sentimento da cui esso nasce; e se quindi lo sforzo in parola sarà maggiore di quello con cui A, a

causa del suo odiare, procura di arrecare Tristezza alla cosa che odia (cioè a B), lo sforzo stesso - originato dalla Letizia - prevarrà sull'altro, e cancellerà l'Odio dall'animo di A. (P. III, Prop. 26; Prop. 29; Prop. 30; Prop. 37; Prop. 40; Prop. 41).

Prop. 44.

L'Odio che è interamente vinto dall'Amore diventa esso stesso Amore; e l'Amore così originato è maggiore che se in precedenza non fosse stato Odio.

Dimostrazione: Vale quanto detto nella Dimostraz. della Prop. 38 qui sopra. Chi infatti comincia ad amare una cosa che ha avuto in odio, che cioè soleva considerare con Tristezza, per il suo stesso amare si allietta; e a questa Letizia, che l'Amore implica (v. la definizione dell'Amore nel Chiarim. d. Prop. 13 di questa Parte), s'aggiunge quella che sorge dal sentire pienamente assecondato lo sforzo di allontanare la Tristezza implicata dall'Odio (ciò che abbiamo mostrato nella Prop. 37 qui sopra): Letizia addizionale di cui il soggetto riconosce la causa nell'idea (concomitante) di colui. che egli aveva in odio.

Chiarimento: Sebbene le cose stiano come abbiamo detto or ora, nessuno tuttavia si sforzerà di odiare qualcosa (cioè di patire una Tristezza) per godere poi di questa maggiore Letizia: così come nessuno desidererà di esser danneggiato nella speranza del risarcimento, né desidererà di ammalarsi per poter poi ricuperare la salute: ciascuno infatti si sforzerà sempre di conservare il proprio essere e di rimuovere, per quanto può, la Tristezza. E' possibile figurarsi che qualcuno desideri odiare qualcun altro per potere poi amarlo di più: ma quel qualcuno, basandosi su questo criterio, finirà in realtà con l'odiare l'altro sempre di più. Se, infatti, quanto maggiore è stato l'Odio, tanto maggiore dovrà essere l'Amore, il soggetto in parola desidererà via via che il suo Odio s'accresca sempre più, senza arrivar mai ad amare - cosa del tutto assurda, come se qualcuno, per godere di una sempre maggiore Letizia conseguente alla sua guarigione, cercasse d'ammalarsi sempre più gravemente.

Prop. 45.

Se A immagina che B, simile a lui, abbia in odio una cosa, simile ad A, che A ama, A odierà B.

Dimostrazione: La cosa amata, infatti, odierà di rimando B, che la odia; e perciò l'amante, A, il quale immagina che qualcuno ha in odio la cosa che egli ama, per ciò stesso immaginerà che la cosa amata sia affetta da Odio, cioè da Tristezza, e di conseguenza si rattristerà: e questo rattristarsi sarà accompagnato, come causa, dall'idea di B, che odia la cosa amata da A; vale a dire che A odierà B. (P. III, Chiarim. d. Prop. 13; Prop. 21; Prop. 40).

Prop. 46.

Se in qualcuno (poniamo A) è stata suscitata, da qualcun altro (poniamo B) di una classe sociale o di una nazione diversa dalla sua, una Letizia o una Tristezza accompagnata dall'idea dell'altro come causa: idea dell'altro considerato da A non semplicemente come "B", ma come rappresentante o tipo di quella classe o di quella nazione; A amerà o avrà in odio non solo B, ma tutti quelli della sua classe o della sua nazione.

Dimostrazione: Questa Proposizione si dimostra mediante la Prop. 16 di questa Parte.

Prop. 47.

La Letizia che nasce dal nostro immaginare che una cosa che odiamo sia distrutta o subisca un'altra disgrazia non è esente da una qualche Tristezza del nostro animo.

Dimostrazione: La cosa è evidente per la Prop. 27 di questa Parte. Infatti, in quanto immaginiamo che una cosa simile a noi provi Tristezza, in tanto ci rattristiamo.

Chiarimento: Questa Proposizione può anche essere dimostrata sotto un punto di vista assai diverso - ricorrendo alla Conseguenza della Prop. 17 della Parte II. Ogni volta, infatti, che ricordiamo

una cosa, noi la consideriamo come presente, sebbene essa possa non esistere *in atto*, e il Corpo ne è interessato nella stessa maniera; ragion per cui, in quanto il ricordo della cosa odiata di cui all'ipotesi *permane vivo*, in tanto noi siamo orientati a considerarlo con Tristezza; e questo orientamento, fin che l'immagine della cosa odiata perdura, è sì indebolito dal ricordo di altre cose che escludono l'esistenza della cosa odiata, ma non è eliminato: e quindi noi riusciamo ad allietarci della rovina della cosa odiata solo in quanto l'orientamento negativo predetto viene coartato. Questa è la causa per cui la Letizia che sorge dai guai di una cosa odiata si ripete tante volte quante noi ricordiamo la cosa predetta. Infatti, come abbiamo detto, quando viene suscitata nella nostra mente l'immagine della cosa in parola, questa immagine, poiché implica l'esistenza della cosa odiata, ci orienta a considerare la cosa stessa con la medesima Tristezza con cui solevamo considerarla quando essa esisteva; ma poiché all'immagine di quella cosa noi ne abbiamo collegato altre, che escludono l'esistenza della cosa in parola, questo orientamento alla Tristezza viene subito contrastato, e noi ci allietiamo di nuovo; e questa sostituzione di sentimenti si ripete ogni volta che l'idea della cosa odiata *viene* tirata nuovamente in ballo. Questa è la stessa causa per cui gli umani s'allietano ogni volta che ricordano un male già passato, e per cui godono di raccontare i pericoli ai quali sono scampati: infatti, quando s'immagina un pericolo, viene di considerarlo ancora futuro e perciò di essere orientati a temerlo; ma questa inclinazione è subito ostacolata dall'idea della liberazione, che s'ha collegato all'idea del pericolo quando se ne scampò: e con questa nuova idea ci si sente di nuovo sicuri, e di nuovo ci se ne allieta.

Prop. 48.

L'Amore, o l'Odio, verso qualcuno - p. es. Pietro, viene distrutto se la Letizia implicita nell'uno, o la Tristezza implicita nell'altro, possa collegarsi all'idea di un'altra causa oltre a Pietro: e l'Amore e l'Odio diminuiscono in proporzione del nostro immaginare che la causa dell'uno o dell'altro non sia stato il solo Pietro.

Dimostrazione: La cosa è chiara in base alla sola definizione dell'Amore e dell'Odio, come appare nel Chiarimento della Prop. 13 di questa Parte. La Letizia infatti e la Tristezza che si riferiscono a Pietro si chiamano rispettivamente Amore e Odio verso Pietro solo perché Pietro viene considerato causa di questo o di quel sentimento. Ridotta quindi o eliminata la parte di Pietro come causa di Letizia o di Tristezza, anche il sentimento verso Pietro diminuisce d'intensità o si perde.

Prop. 49.

L'Amore e l'Odio verso una cosa che immaginiamo *libera* debbono essere, a parità di motivi, maggiori che verso una cosa *necessaria*.

Dimostrazione: Una cosa che immaginiamo *libera* (v. la Def. 7 della Parte I) deve essere percepita e considerata per se stessa, indipendentemente da altre cose. Se immaginiamo che essa ci sia causa di Letizia o di Tristezza, noi, come è noto, l'ameremo o l'odieremo, e questo con tutto l'Amore o l'Odio che può sorgere dalla Letizia o dalla Tristezza date. Ma se noi immaginiamo che la cosa che produce l'uno o l'altro dei sentimenti predetti sia *necessaria*, ossia *coatta* (v. sopra), allora noi l'immagineremo causa non *unica*, ma partecipe con altre cose, del sentimento stesso: e perciò, come abbiamo detto or ora, l'Amore e l'Odio verso quella cosa (considerata in sé) saranno minori. (P. III, Chiarim. d. Prop. 13; Prop. 48).

Chiarimento: Di qui deriva che gli umani, poiché si credono liberi, s'amano e s'odiano vicendevolmente con un impegno maggiore di quello con cui amano o odiano gli altri esseri; e a ciò s'aggiunga il fenomeno di *imitazione* (o piuttosto *risonanza*) dei sentimenti, a proposito del quale si veda le Prop. 27, 34, 40 e 43 di questa Parte.

Prop. 50.

Una cosa qualsiasi può essere *per accidens*, cioè indirettamente e casualmente, cagione di Speranza o di Timore.

Dimostrazione: Questa Proposizione si dimostra col *medesimo* procedimento seguito per la Prop. 15 di questa Parte. Si veda anche il Chiarim. 2° della Prop. 18 di questa stessa Parte.

Chiarimento: Le cose che sono indirettamente e casualmente cagione di Speranza o di Timore sono dette *buoni o cattivi presagi*. In quanto questi presagi sono causa di Speranza o di Timore, in tanto (vedi le Definizioni di Speranza e di Timore, che abbiamo dato qui sopra) ci sono causa di Letizia o di Tristezza; e in tanto ancora, di conseguenza, noi li vediamo verificarsi volentieri o con avversione, e ci sforziamo di conservarli in essere come mezzi per ottenere ciò che speriamo o di eliminarli come ostacoli o come cause di Timore. Noi siamo poi per natura costruiti in modo tale (come risulta dalla Prop. 25 di questa Parte) da credere facilmente che possa accadere ciò che speriamo e difficilmente che possa accadere ciò che temiamo, e da stimare queste cose più o meno del giusto: e di qui sono nate le Superstizioni, dalle quali dappertutto gli umani sono vessati. Direi che ora non valga la pena di specificare le fluttuazioni d'animo che nascono dalla Speranza e dal Timore: dato che dalla stessa definizione di questi sentimenti risulta che non c'è Speranza senza Timore, né Timore senza Speranza, come spiegheremo più diffusamente a suo luogo; e dato inoltre che in quanto speriamo o temiamo alcunché, in tanto l'amiamo o l'odiamo; e quindi ognuno potrà applicare alla Speranza e al Timore tutto quello che abbiamo detto dell'Amore e dell'Odio. (P. III, Prop. 15; Chiarim. 2° d. Prop. 18; Prop. 28).

Prop. 51.

Più umani, differenti l'un dall'altro, possono essere interessati in maniere differenti dallo stesso unico oggetto; e uno stesso unico umano può in tempi diversi essere interessato dallo stesso unico oggetto in differenti maniere.

Dimostrazione: Il Corpo umano, come risulta dalla Convenzione 3 della Parte II, è interessato in moltissime maniere dai corpi esterni. E' dunque possibile che due umani siano interessati, nello stesso tempo, in maniere diverse: e perciò essi possono essere interessati dallo stesso oggetto in maniere differenti. Inoltre (v. ancora la Convenz. citata) il Corpo umano può essere interessato ora in un modo, ora in un altro; e, di conseguenza, in tempi diversi esso può essere interessato dallo stesso unico oggetto in maniere diverse. (P. II, II, Ass. B1).

Chiarimento: Vediamo pertanto che può accadere che uno ami una cosa che un altro odia, e che uno tema ciò che un altro non teme; e che lo stesso umano ami ora quel che prima odiava, e ora quel che prima non s'azzardava a fare: e così via. E poiché ciascuno giudica secondo il suo sentimento che cosa sia bene o male o meglio o peggio, avviene che gli umani siano diversi tanto nel giudicare, quanto nel sentire (abbiamo mostrato - nel Chiarim. d. Prop. 13 della II Parte - che ciò può accadere, sebbene la Mente umana sia una parte dell'intelletto divino); e di qui avviene che quando confrontiamo gli umani fra di loro noi li classifichiamo solo in base a quanto il loro sentimento differisce dal nostro; e chiamiamo pertanto intrepidi gli uni, timorosi gli altri, e così via: per esempio, io chiamerò intrepido colui che disprezza un male o un pericolo che per me invece è temibile; e se poi io veda che la sua cupidità di far del male a chi egli odia e di far del bene a chi egli ama non è ostacolata dal timore di qualche male che di solito trattiene invece me quando mi trovo nelle stesse circostanze, lo chiamerò audace; mi sembrerà invece timido chi teme un male che io di solito disprezzo: e se vedrò che la sua cupidità è coartata dal timore di un male che solitamente non riesce invece a trattenere me, lo chiamerò pusillanime: e ognuno giudicherà gli altri con questo stesso criterio. Teniamo poi presente che, a causa della sua natura e della sua incostanza di giudizio, l'Uomo giudica spesso le cose solo in base al suo sentimento; e che le cose che l'Uomo crede capaci di produrre Letizia o Tristezza - e che perciò egli si sforza di promuovere o di ostacolare - sono spesso soltanto immaginarie (trascuriamo ora le altre considerazioni che abbiamo espresso nella II Parte a

proposito dell'incertezza delle cose): e non avremo difficoltà a renderci conto di come l'Uomo possa spesso aver parte nella causa del suo rattristarsi e del suo allietarsi, ossia di come egli possa provare, e provi in effetto, una Tristezza, o una Letizia, accompagnata dall'idea di se stesso come causa. E' ora facile capire che cosa siano il *Rimorso* e la *Soddisfazione interiore* (o Autocompiacimento): il *Rimorso* è una *Tristezza* che il soggetto prova *accompagnata dall'idea di se stesso come causa*, e la *Soddisfazione interiore* o *Autocompiacimento* è una *Letizia* che il soggetto prova *accompagnata dall'idea di se stesso come causa*. Questi sentimenti, per la convinzione che gli umani hanno di essere liberi, sono particolarmente veementi. (P. III, Prop. 28; Chiarim. d. Prop. 39; Prop. 49).

Prop. 52.

Un oggetto, che abbiamo già visto insieme con altri, o che immaginiamo non avere alcuna dote che non sia comune a parecchi oggetti, sarà considerato da noi meno lungamente di un altro che immaginiamo avere qualcosa di singolare.

Dimostrazione: Non appena immaginiamo un oggetto che abbiamo visto insieme con altri, ricordiamo anche gli altri oggetti: e così dalla considerazione di un oggetto passiamo subito alla considerazione di un altro oggetto. Così dicasi di un oggetto che ci sembra non avere alcuna dote che non sia comune a molti oggetti: per ciò stesso infatti noi riteniamo di non avere in esso nulla da considerare che non abbiamo già considerato in altri oggetti. Quando invece supponiamo di immaginare in un oggetto qualsiasi qualcosa di singolare, mai visto prima d'allora, noi non diciamo se non che la Mente, mentre considera quell'oggetto, non ha in sé null'altro che essa possa passar a considerare lasciando la considerazione dell'oggetto in questione: e dunque essa è determinata a considerare solo questo oggetto.

Chiarimento: Quest'affezione della Mente, ossia questo immaginare una cosa singola in quanto essa sola occupa la Mente, si chiama *Ammirazione* o *Stupore*. Se questa *Ammirazione* è provocata da un oggetto che temiamo si chiama *Smarrimento*, o *Impotenza senza scelta*, perché l'*Ammirazione* (orrificata) di quel male trattiene l'Uomo così concentrato su di esso da non permettergli di pensare ad altre cose - nemmeno a quelle grazie alle quali egli potrebbe evitare il male considerato. Se invece l'oggetto che *ammiriamo* sia la saggezza di un umano o la sua ingegnosità, o qualche altra cosa di questo genere, per cagion della quale noi riteniamo quell'Uomo molto superiore a noi, l'*Ammirazione* o *Stupore* si chiama *Venerazione*; se poi l'oggetto del nostro stupore è l'ira, o la malvagità, di qualcuno, l'*Ammirazione* si chiama invece *Orrore*, o *Repulsione*. E se noi ammiriamo il senno o la bravura di un umano che amiamo, per ciò stesso - v. la Prop. 12 di questa Parte - l'Amore sarà maggiore; e a quest'Amore unito all'*Ammirazione* o alla *Venerazione* io do il nome di *Devozione*. In questa maniera si può anche concepire che siano uniti all'*Ammirazione* l'Odio, la Speranza, la Sicurezza e altri sentimenti; e si può così individuare altri sentimenti ancora, più numerosi dei termini correnti disponibili: cosa questa che dimostra come la denominazione dei Sentimenti sia risultata dalla pratica che ne ha la gente piuttosto che da una loro conoscenza scientifica.

All'*Ammirazione* si oppone il *Disprezzo*, la cui origine è perlopiù la seguente. Dal vedere che qualcuno ammira o ama o teme una determinata cosa, o dal ritenere a prima vista che una determinata cosa somigli a cose che ammiriamo o amiamo o temiamo, noi siamo orientati ad ammirare o ad amare o a temere quella cosa; ma se il vedere effettivamente quella cosa, o il considerarla più accuratamente, ci costringa a negare di essa ciò che può essere causa di *Ammirazione* o d'Amore o di Timore, la Mente allora si trova orientata *dalla presenza stessa della cosa* a pensare alle cose che *non sono* in essa più che a quelle che ci sono; mentre di solito la Mente, in presenza di un oggetto, pensa principalmente a ciò che nell'oggetto c'è. Come poi la *Devozione* sorge dall'*Ammirazione* di una cosa che amiamo, così lo *Schernio* sorge dal *Disprezzo* per una cosa che odiamo o temiamo; e la *Disistima* sorge dal *Disprezzo* per la stoltezza, così come la *Venerazione* sorge dall'*Ammirazione* per il senno. E come si diceva dianzi, anche al *Disprezzo* possiamo pensare uniti

l'Amore, la Speranza, la Gloria e altri sentimenti, e dedurne così sentimenti nuovi che - anch'essi - di solito non distinguiamo dagli altri con denominazioni proprie. (P. III, Prop. 15 e sua Conseg.; Prop. 27).

Prop. 53.

Quando la Mente considera se stessa e la sua potenza d'agire si allietta; e ciò tanto più, quanto più distintamente essa immagina se stessa e la sua potenza d'agire.

Dimostrazione: L'Uomo non conosce se stesso se non mediante le affezioni del suo Corpo e le idee delle affezioni stesse. Quando dunque accade che la Mente possa considerare se stessa, per ciò stesso si suppone che essa passi ad una perfezione maggiore, cioè che essa provi Letizia: e una Letizia tanto maggiore quanto più distintamente la Mente può immaginare se stessa e la sua potenza d'agire. (P. II, Prop. 19 e 23; P. III, Chiarim. d. Prop. 11).

Conseguenza: Questo sentimento di Letizia è moltissimo favorito, negli umani, dall'immaginare di esser lodati da altri. Quanto più, infatti, qualcuno immagina d'esser lodato dagli altri, tanto maggiore è la Letizia che egli immagina provata dagli altri per cagion sua, cioè accompagnata dall'idea di lui stesso: e quindi egli prova una Letizia maggiore, e accompagnata dall'idea di se stesso. (P. III. Prop. 27; Chiarim. d. Prop. 29).

Prop. 54.

La Mente si sforza di immaginare soltanto le cose che pongono (o affermano) la sua potenza d'agire.

Dimostrazione: Lo sforzo, o *potenza*, della Mente (v. la Prop. 7 di questa Parte) è l'essenza stessa della Mente considerata; e l'essenza della Mente, come è noto di per sé, afferma soltanto ciò che la Mente è e può, e non affatto ciò che essa non è e non può; e quindi la Mente si sforza di immaginare soltanto ciò che afferma, o *pone*, la sua potenza d'agire.

Prop. 55.

Quando la Mente immagina la sua impotenza, per ciò stesso si rattrista.

Dimostrazione: L'essenza della Mente, come abbiamo detto qui sopra, afferma solo ciò che la Mente è e può: ossia la Mente *per sua natura* immagina solamente le cose che pongono la sua potenza d'agire. Quando pertanto diciamo che la Mente, considerando se stessa, immagina la propria impotenza, noi non diciamo se non che la Mente, mentre si sforza d'immaginare qualcosa che pone la sua potenza d'agire, viene coartata in questo suo sforzo, ossia deve rattristarsi (Chiarim. d. Prop. 11 di questa Parte).

Conseguenza: Questo sentimento di Tristezza è moltissimo favorito se ci s'immagina biasimati da altri: ciò che si dimostra nella stessa maniera seguita nella Conseg. della Prop. 53 qui sopra.

Chiarimento: Questa Tristezza, accompagnata dall'idea della nostra incapacità, si chiama *Senso della propria insufficienza*; la Letizia invece che sorge dal nostro considerarci favorevolmente si chiama *Amore di sé o Soddisfazione interiore o Autocompiacimento*. Questa Letizia si ripete tutte le volte che un umano considera le proprie virtù, ossia la sua potenza d'agire: e questa è la ragione per cui ognuno si premura di narrare le sue gesta e di mettere in mostra tanto la sua energia somatica quanto la sua forza d'animo: col risultato che gli umani s'infastidiscono a vicenda. Per la ragione predetta, anche, accade che gli umani sono per natura invidiosi e malevoli, e godono dell'incapacità dei loro pari mentre si dispiacciono della loro virtù. Tutte le volte, infatti, che qualcuno immagina le proprie azioni prova una Letizia, e una Letizia tanto maggiore quanto maggiore è la perfezione che quelle azioni esprimono e quanto più distintamente egli le immagina: vale a dire, quanto più egli può distinguerle dalle azioni degli altri e considerarle come eventi singolari. Nella considerazione di sé, quindi, ognuno proverà il massimo della gioia quando vedrà in lui stesso qualcosa che non può

trovare negli altri: non gioirà tanto, invece, se ciò che egli afferma di se stesso può essere riferito all'idea generale di Uomo o di animale; e addirittura si rattristerà se, confrontando le sue azioni con quelle altrui, dovrà immaginarle più scadenti di queste ultime: e si sforzerà di allontanare questa Tristezza, sia interpretando malamente le azioni degli altri, sia abbellendo quanto è possibile le sue proprie. E' quindi evidente che gli umani sono per natura proclivi all'Odio e all'Invidia, e che a ciò li orienta la stessa educazione: i genitori, infatti, sogliono spronare i figli a *farsi una posizione nel mondo* col solo pungolo dell'Onore e dell'Invidia. Contro questa affermazione generica si può forse obiettare che non di rado noi realmente ammiriamo le virtù degli umani, e veneriamo alcuni di essi: per rimuovere questa obiezione aggiungerò la Conseguenza qui sotto.

Conseguenza: Nessuno invidia la virtù di un altro che non gli sia eguale.

Dimostrazione: L'Invidia (o Malevolenza) è l'Odio stesso, ossia una Tristezza, cioè un'affezione dalla quale la potenza d'agire - o lo *sforzo* - di un umano è contrastata. Ma un Uomo non si sforza né desidera di fare se non ciò che può derivare dalla sua specifica natura: dunque un Uomo non desidererà che gli si riconosca alcuna potenza d'agire (o alcuna *virtù*, che è lo stesso) che sia propria della natura di un altro ed estranea alla sua; e quindi l'umano in parola non sentirà contrastata la sua Cupidità, né pertanto egli si rattristerà, quando consideri una qualche virtù in qualcuno *dissimile da lui*; e, di conseguenza, nemmeno invidierà a quel qualcuno la sua virtù. Ma invidierà la medesima virtù in un suo eguale, che si suppone avere la stessa sua natura. (P. III, Chiarim. d. Prop. 9; Chiarim. d. Prop. 11; Chiarim. d. Prop. 13; Chiarim. d. Prop. 24).

Chiarimento: Quando ho detto, nel Chiarimento della Prop. 52 qui sopra, che noi veneriamo un determinato umano perché abbiamo ammirazione del suo senno, della sua forza, eccetera, intendevo perciò che la cosa vada presa nel senso (come appare nella stessa Proposizione) che noi immaginiamo quelle virtù come appartenenti a lui in modo singolare, e non come comuni alla sua e alla nostra natura; e pertanto noi non gli invidiamo più di quanto invidiamo agli alberi l'altezza, ai leoni la forza, eccetera.

Prop. 56.

Quante specie ci sono di oggetti dai quali siamo interessati, tante specie ci sono di Letizia, di Tristezza e di Cupidità, e conseguentemente di ciascun sentimento che se ne compone (come la Fluttuazione d'animo) o che ne deriva (come l'Amore, l'Odio, la Speranza, il Timore, eccetera).

Dimostrazione: La Letizia e la Tristezza, e di conseguenza i sentimenti che se ne compongono o che ne derivano, sono *passioni*; ma noi siamo passivi *necessariamente* in quanto abbiamo idee *inadeguate*, cioè idee da cui seguono effetti dei quali noi siamo causa soltanto *parziale*, e solo *in quanto* abbiamo tali idee noi siamo *in tanto* passivi: cioè noi siamo *necessariamente* passivi in tanto, in quanto *immaginiamo*, ossia in quanto proviamo un sentimento che implica la natura del nostro Corpo e la natura di un corpo esterno. La natura di ciascuna passione deve perciò necessariamente essere descritta in modo tale che dalla descrizione risulti anche la natura dell'oggetto dal quale siamo interessati. Per esempio, la Letizia che sorge dall'oggetto A implica la natura dello stesso oggetto A, e la Letizia che sorge dall'oggetto B implica la natura dello stesso oggetto B: e quindi questi due sentimenti di Letizia sono diversi per natura, perché hanno origine da cause di natura diversa. Parimente il sentimento di Tristezza che nasce da un certo oggetto è diverso per natura dalla Tristezza che nasce da un'altra causa; e lo stesso deve intendersi a proposito dell'Amore, dell'Odio, della Speranza, del Timore, della Fluttuazione d'animo, eccetera: ragion per cui, come s'affermava, ci sono necessariamente tante specie di Letizia, di Tristezza, di Amore, di Odio, eccetera, quante sono le specie degli oggetti dai quali siamo interessati. Ma la Cupidità è la stessa essenza, o natura, di ciascuno, in quanto noi la concepiamo determinata a (genericamente) agire in forza della sua specifica costituzione, qualunque essa sia: e dunque, a seconda che ciascuno è interessato da cause esterne con questa o quella specie di Letizia, di Tristezza, d'Amore, di Odio, eccetera, cioè a seconda

che la sua natura è strutturata in questo o in quel modo, così è necessario che la sua Cupidità sia diversa da caso a caso, e che la natura di una Cupidità differisca da quella di un'altra Cupidità in proporzione di quanto differiscono l'un dall'altro i sentimenti dai quali ciascuna Cupidità ha origine. Vi sono quindi tante specie di Cupidità quante sono le specie di Letizia, di Tristezza, d'Amore, eccetera, e di conseguenza - come abbiamo ormai mostrato quante sono le specie degli oggetti dai quali siamo interessati. (P. II, Prop. 17 e suo Chiarim.; Chiarim. 1° d. Prop. 40; P. III, Prop. I; Prop. 3; Prop. 9; Chiarim. d. Prop. 11).

Chiarimento: Tra le specie di sentimenti, che - come risulta dalla Proposizione che precede - debbono essere moltissimi, si segnalano la *Propensione alla crapula*, *l'Inclinazione all'ubriachezza*, la *Libidine*, *l'Avidità di beni*, e *l'Ambizione*, che non sono se non espressioni dell'Amore o della Cupidità, e che esplicano la natura di queste due affezioni dell'animo mediante gli oggetti a cui esse si riferiscono. Infatti con i termini predetti Propensione alla crapula, Inclinazione all'ubriachezza, Libidine, Avidità di beni, -Ambizione - noi intendiamo esattamente un Amore smodato, o una Cupidità smodata, del mangiare, del bere, dell'attività erogena, dei beni terreni, della gloria. Questi sentimenti, in quanto li distinguiamo solo mediante l'oggetto al quale essi si riferiscono, non hanno il contrario: perché la Temperanza, la Sobrietà e la Castità - che si suole opporre, rispettivamente, alla Propensione alla crapula, all'Inclinazione all'ubriachezza, alla Libidine - non sono *sentimenti*, o *passioni*, ma indici ed espressioni della potenza dell'animo, la quale governa i sentimenti predetti. Quanto alle restanti specie di sentimenti, non posso spiegarle qui - perché sono tante quante le specie di oggetti; e se anche potessi non sarebbe necessario. Per il nostro obiettivo, infatti, cioè per determinare le forze dei sentimenti e il potere della Mente su di essi, ci basta avere la definizione generale di ogni sentimento: per essere più chiari, al fine di poter determinare quale e quanta sia la potenza della Mente nel governare e nel reprimere i sentimenti ci basta comprendere le proprietà comuni dei sentimenti e della Mente. Quindi, sebbene sia grande la differenza fra questo e quel sentimento d'Amore, di Odio, o di Cupidità - per esempio, fra l'Amore verso i figli e l'Amore verso la consorte - , non c'è tuttavia bisogno che noi conosciamo queste differenze e che indaghiamo più a fondo la natura e l'origine dei sentimenti.

Prop. 57.

Qualsivoglia sentimento di ciascun individuo si differenzia tanto dallo stesso sentimento di un altro individuo, quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro.

Dimostrazione: Questa Proposizione risulta evidente dall'Assioma II B 1 della II Parte; nondimeno la dimostrerò in base alle definizioni dei tre sentimenti primitivi.

Tutti i sentimenti si riferiscono alla Cupidità, alla Letizia o alla Tristezza, come dimostrano le definizioni che ne abbiamo dato. Ma la Cupidità è la stessa natura o essenza di ciascuno (se ne veda la Definizione nel Chiarim. della Prop. 9 di questa Parte): e dunque la Cupidità di ogni individuo si distingue dalla Cupidità di ogni altro tanto quanto l'essenza (o la natura) dell'uno differisce dall'essenza dell'altro. La Letizia e la Tristezza, poi, sono passioni, dalle quali in ogni individuo la *potenza*, ossia lo sforzo di perseverare nel proprio essere, è aumentata o diminuita, favorita o contrastata. Ma come "sforzo di perseverare nel proprio essere" noi intendiamo, in quanto esso si riferisce insieme alla Mente e al Corpo, l'Appetito e la Cupidità: dunque la Letizia - e la Tristezza - è la stessa Cupidità (o Appetito) in quanto da cause esterne essa è aumentata o diminuita, favorita o contrastata, cioè è *la stessa natura di ciascuno*; e pertanto la Letizia e la Tristezza di ognuno si differenziano dalla Letizia e dalla Tristezza di ogni altro tanto quanto la natura o essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro; e di conseguenza qualsivoglia sentimento di ciascun individuo si differenzia tanto dallo stesso sentimento di un altro individuo, quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro. (P. III, Chiarim. d. Prop. 9; Prop.11 e suo Chiarim.).

Chiarimento: Di qui segue che i sentimenti degli esseri animati che noi diciamo irragionevoli (non possiamo infatti assolutamente dubitare che anche gli animali *sentano*, dopo che conosciamo l'origine della Mente) differiscono dai sentimenti umani tanto quanto la natura di quegli esseri differisce dalla natura umana. Certo il cavallo è trascinato, come l'Uomo, verso il piacere connesso alla procreazione: ma l'uno da una libidine equina, l'altro da una libidine umana. Così, anche, le Libidini e gli Appetiti degli insetti, dei pesci, degli uccelli, debbono essere ben diversi fra di essi. Ogni individuo, in questa visuale, vive dunque contento della sua natura, grazie alla quale egli (o esso) è quel che è, e gode di essa; ma quella *vita*, di cui ciascuno è contento, e quel *godere*, non sono altro che l'*idea* o l'*anima* dell'individuo medesimo: e pertanto il godere dell'uno è tanto diverso per natura dal godere dell'altro quanto l'essenza dell'uno è diversa dall'essenza dell'altro. Dalla Proposizione precedente si può infine rilevare - come poi qui è dimostrato - che c'è anche non poca differenza tra il godimento che attira, poniamo, un ubriacone, e il godimento a cui perviene un Filosofo: cosa che a questo punto dovevo pure, *en passant*, far notare.

Qui si conclude ciò che concerne i sentimenti che si riferiscono all'Uomo in quanto egli è passivo. Mi resta di aggiungere poche considerazioni sui sentimenti che si riferiscono all'Uomo in quanto egli *agisce* o è attivo.

Prop. 58.

Oltre alla Letizia e alla Cupidità che sono passioni esistono altri sentimenti di Letizia e di Cupidità che si riferiscono a noi in quanto siamo attivi.

Dimostrazione: Quando la Mente concepisce se stessa e la propria potenza di agire si allietta: e la Mente considera se stessa necessariamente quando concepisce un'idea vera o adeguata, cioè quando agisce come parte dell'Intelletto divino, ossia quando esprime unicamente e appieno la sua natura. Ma la Mente concepisce *effettivamente* talune idee adeguate: e dunque essa si allietta appunto in quanto concepisce tali idee adeguate, vale a dire in quanto essa è *attiva*. La Mente poi si sforza di perseverare nel proprio essere sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse; ma per lo *sforzo* noi intendiamo la *Cupidità*: e dunque pure la Cupidità si riferisce a noi (od esprime noi stessi) anche in quanto *abbiamo idee*, o *conosciamo*, ossia in quanto siamo attivi. (P. II, Chiarim. 2° d. Prop. 40; Prop. 43; P. III, Prop. I; Prop. 9 e suo Chiarim.; Prop. 53).

Prop. 59.

Tutti i sentimenti che si riferiscono alla Mente in quanto essa è attiva hanno relazione esclusivamente con la Letizia e con la Cupidità.

Dimostrazione: Tutti i sentimenti si riferiscono alla Cupidità o alla Letizia o alla Tristezza, come appare dalle definizioni che ne abbiamo dato. Ora, con il termine (e la condizione) di *Tristezza* noi intendiamo una diminuzione o una costrizione della potenza di pensare che ha la Mente; e quindi, in quanto la Mente è rattristata, in tanto la sua potenza di conoscere, che è la sua potenza d'*agire*, viene diminuita o coartata: e pertanto, in quanto la Mente è *attiva*, o *agisce*, nessun sentimento di Tristezza può riferirsi ad essa; possono riferirsi ad essa, in quanto è attiva, soltanto sentimenti di Letizia e di Cupidità, come abbiamo dimostrato qui sopra. (P. III, Prop. I; Prop. 11 e suo Chiarim.; Prop. 58).

Chiarimento: Tutte le azioni che derivano dai sentimenti riferibili alla Mente in quanto essa conosce vanno ricondotte alla *Fortezza d'animo*, che io considero sotto i due aspetti di *Determinazione* e di *Generosità*. Per *Determinazione* intendo la *Cupidità per la quale un umano si sforza di conservare il proprio essere in base soltanto a ciò che prescrive la Ragione*; per *Generosità* intendo invece la *Cupidità per la quale un umano si sforza, solo in base a ciò che prescrive la Ragione, di essere utile agli altri umani e di farseli amici*. Riferisco quindi alla Determinazione le azioni che mirano solo all'utile di chi le compie, e alla Generosità quelle che mirano anche all'utile altrui: così, la

Temperanza, la Sobrietà, la Presenza d'animo nei pericoli, eccetera, sono specie, o aspetti, della Determinazione; la Costumatezza, la Clemenza, eccetera, sono specie, o aspetti, della Generosità.

Con questo credo d'aver dato spiegazione - illustrandoli per mezzo delle loro cause prime - ai principali sentimenti e alle fluttuazioni d'animo che sorgono dalla combinazione dei tre sentimenti primitivi o elementari, Cupidità e Letizia e Tristezza: spiegazione che mostra come noi siamo agitati da cause esterne in molti modi, e come, simili alle onde del mare sotto venti contrari, siamo spinti or qua or là, senza sapere che cosa accadrà e se ci salveremo. Ho detto però d'aver mostrato soltanto le principali fra le cause della nostra agitazione d'animo, non tutte quelle che possono darsi. Procedendo infatti per la stessa via seguita qui sopra possiamo mostrare facilmente che l'Amore si unisce al Rimorso, alla Disistima, alla Vergogna, eccetera; e anzi credo che da quanto ho detto sia chiaro a tutti che i sentimenti possono combinarsi gli uni con gli altri in tanti modi, e quindi dar luogo a tanti ibridi, che è praticamente impossibile contarli. Ai miei fini, però, basta avere enumerato i sentimenti principali: infatti la conoscenza degli altri, che ho ommesso, avrebbe perlopiù un aspetto di curiosità piuttosto che di nozione utile.

Riguardo all'Amore, tuttavia, si deve ancora notare come spessissimo accada che, mentre fruiamo d'una cosa che desideravamo, da quella fruizione il nostro Corpo acquisti una nuova costituzione (o un nuovo stato, o un nuovo equilibrio interno) che lo determina diversamente da prima e che suscita in esso altre immagini di cose, al tempo stesso che la Mente comincia anch'essa ad immaginare e a desiderare cose diverse. Per esempio: quando immaginiamo qualche cosa che di solito assaporiamo con piacere, noi desideriamo di fruirne, ossia di mangiarla; ma, col mangiarla, lo stomaco si riempie, e il Corpo acquista un altro equilibrio: e se, in questa nuova condizione del Corpo, l'immagine di quel cibo si trova rafforzata (proprio perché ora esso è presente), e viene di conseguenza rafforzato anche lo sforzo, o Cupidità, di mangiarlo, a questa Cupidità o sforzo sarà contraria la nuova condizione del Corpo; e di conseguenza la presenza del cibo che desideravamo ci ripugnerà: e questo è ciò che chiamiamo *Disgusto* e *Tedio* o *Noia*.

Io ho poi trascurato di descrivere i riscontri somatici dei sentimenti, quali il tremore, il pallore, il singhiozzo, il riso eccetera, perché si tratta di eventi che si riferiscono solo al Corpo senza alcuna relazione alla Mente.

Si deve infine fare qualche osservazione sulle definizioni dei sentimenti: perciò ripeterò qui ordinatamente le definizioni stesse, inserendo a suo luogo ciò che vi è da aggiungere su ciascuna.

Definizioni dei Sentimenti

1. La Cupidità è la stessa essenza dell'Uomo, in quanto tale essenza si concepisce cosiffatta, che da qualunque stimolo che essa risenta sorga in essa un orientamento determinato a un *agire* corrispondente.

Spiegazione: Ho detto qui sopra, nel Chiarimento della Prop. 9 di questa Parte, che la *Cupidità* è un *Appetito che si ha la coscienza di avere*, e che l'appetito è la stessa essenza dell'Uomo, in quanto essa è determinata ad effettuare le azioni che servono alla conservazione dell'Uomo stesso. Nello stesso Chiarimento ho anche fatto notare che, in realtà, fra l'*Appetito* di un *umano* e la corrispondente *Cupidità* io non riconosco alcuna differenza: infatti, che un umano sia o no consapevole del suo appetito, quell'appetito rimane lo stesso; e quindi, perché non sembrassi proporre al lettore una tautologia (cioè una spiegazione solo apparente), non ho voluto spiegare la Cupidità mediante l'Appetito, ma ho procurato di definirla in modo da comprendervi insieme tutti gli sforzi della natura umana che indichiamo coi nomi di appetito, volontà, cupidità, impulso. Potevo dire

infatti che *la Cupidità è la stessa essenza dell'Uomo in quanto essa viene concepita come determinata a un operare generico*; ma da questa definizione (P. II, Prop. 23) non risulta che la Mente possa esser consapevole della sua Cupidità (o appetito); e pertanto, per implicare nella definizione la causa di questa consapevolezza, è stato necessario (Prop. citata) aggiungerci *in quanto ... da qualunque stimolo che essa risenta sorga in essa un orientamento ...* eccetera. Infatti per *stimolo* o *affezione* della essenza (o natura) umana noi intendiamo ogni disposizione o condizione della stessa essenza (o natura), sia essa innata, sia acquistata o sopravvenuta: che essa si concepisca sia mediante il solo attributo del Pensiero, sia mediante il solo attributo dell'Estensione, o che infine essa si riferisca all'uno e all'altro attributo insieme. Qui pertanto col termine *Cupidità* intendo tutti gli sforzi, gli impulsi, gli appetiti, le volizioni dell'Uomo: i quali sono diversi a seconda delle diverse condizioni o stati dell'Uomo stesso e di un medesimo umano, e non di rado sono a tal punto opposti l'uno all'altro che un umano è trascinato in direzioni diverse e non sa verso quale parte rivolgersi.

2. La Letizia è il passare che avviene nell'Uomo da una minore a una maggiore perfezione.

3. La Tristezza è il passare che avviene nell'Uomo da una maggiore a una minore perfezione.

Spiegazione: Dico *passare*, o *passaggio*, perché la Letizia non è la perfezione stessa. Se infatti l'Uomo nascesse con quella perfezione alla quale può passare, egli la possederebbe senza alcun sentimento di Letizia; il che appare più chiaramente riferendosi al sentimento di Tristezza, che è l'opposto della Letizia. Nessuno infatti può negare che la Tristezza consiste nel *passaggio* a una perfezione minore, e non nella stessa perfezione minore, dato che un umano, in quanto è partecipe di una qualche perfezione, in tanto non può rattristarsi; e nemmeno si può dire che la Tristezza consista nella privazione di una perfezione maggiore, stante che la *privazione* è un niente, mentre il sentimento di Tristezza è un atto, cioè un qualcosa che accade e che ha un'esistenza effettiva. Quindi la Tristezza non può essere null'altro che *l'atto di passare* a una perfezione minore, cioè un atto o un evento dal quale la potenza d'agire dell'Uomo è diminuita o coartata (v. il Chiarim. d. Prop. 11 di questa Parte).

Ora poi trascuro le definizioni dell'Allegrezza, dell'Eccitazione, della Melanconia e del Dolore, affezioni che si riferiscono soprattutto al Corpo e non sono che specie di Letizia o di Tristezza.

4. L'Ammirazione, o Stupore, o Meraviglia, è l'immaginazione di una cosa sulla quale la Mente rimane fissata perché si tratta di un'immaginazione singolare che non ha alcun nesso con le altre immaginazioni (v. la Prop. 52 qui sopra e il suo Chiarim.).

Spiegazione: Nel Chiarimento della Prop. 18 della II Parte ho mostrato la cagione per cui la Mente, dalla considerazione di una determinata cosa, passi tosto a pensare ad un'altra cosa: cagione che s'identifica con l'essere le immagini di quelle cose concatenate l'una all'altra, e ordinate in modo che l'una segua l'altra. Questo evento è impensabile, e impossibile, quando l'immagine di una cosa è nuova: caso nel quale, invece, la Mente sarà trattenuta sulla considerazione di questa cosa finché non sia determinata da altre cause a pensare ad altri oggetti. L'immaginazione della cosa nuova, considerata in sé, ha la stessa natura delle altre immaginazioni: e per questa ragione io non includo l'Ammirazione o Stupore fra i sentimenti, e non vedo perché dovrei farlo, dato che questo isolarsi della Mente su un solo oggetto nasce non da qualche causa positiva che la distolga dagli altri oggetti, ma solo dalla mancanza della causa per cui la Mente è determinata, mentre considera una cosa e *perché* la considera, a passare a considerarne un'altra.

Sono soltanto tre, dunque - come ho avvertito nel Chiarimento della Prop. 11 di questa Parte -, i sentimenti-base, o primari o primitivi, che io riconosco: appunto la Letizia, la Tristezza, la Cupidità; e ho fatto parola dell'Ammirazione solo perché è ormai usuale che certi sentimenti, che derivano dai

tre primari, siano indicati con altri nomi quando si riferiscono ad oggetti che ammiriamo. Questa medesima ragione m'induce ad aggiungere qui anche la definizione del Disprezzo.

5. Il Disprezzo è l'immaginazione di una cosa tanto poco interessante per la Mente che la Mente stessa, dalla presenza della cosa, è indotta ad immaginare le doti che mancano alla cosa in parola piuttosto che quelle che vi sono. Vedi il Chiarim. della Prop. 52 qui sopra.

Tralascio le definizioni della Venerazione e della Disistima o Spregio perché nessun sentimento che io conosca ne trae il nome.

6. L'Amore è una Letizia accompagnata dall'idea di una causa esterna.

Spiegazione: Questa definizione spiega l'essenza dell'Amore con sufficiente chiarezza; quella invece degli Autori, che definiscono l'Amore *la volontà dell'amante di congiungersi alla cosa amata*, esprime non l'essenza dell'Amore, ma una sua proprietà; e poiché quegli Autori non hanno esaminato abbastanza a fondo l'essenza dell'Amore, essi non hanno potuto farsi un concetto chiaro nemmeno delle sue proprietà: e da questo deriva che tutti giudichino parecchio oscura quella loro definizione. Si noti però che quando indico come proprietà dell'Amore la volontà dell'amante di congiungersi alla cosa amata io non intendo che la *volontà* sia un consenso, o una deliberazione dell'animo o *libero decreto* (che con la Prop. 48 della II Parte ho dimostrato essere un ente fittizio), e nemmeno che sia la Cupidità di riunirsi a una cosa amata assente o di restare sempre con una cosa amata presente: l'Amore può infatti concepirsi senza questa o quella Cupidità; per *volontà* io intendo invece l'Acquiescenza, o il *Posare Gioioso*, che è nell'amante a cagione della presenza della cosa amata - Acquiescenza dalla quale la Letizia dell'amante riceve vigore o almeno è favorita.

7. L'Odio è una Tristezza accompagnata dall'idea di una causa esterna.

Spiegazione: Ciò che si deve notare a questo proposito si ricava facilmente dalla Spiegazione della Definizione precedente. Si veda inoltre il Chiarimento della Prop. 13 di questa Parte.

8. L'Inclinazione spontanea, o Simpatia, è una Letizia accompagnata dall'idea di una cosa che è *per accidens*, cioè fortuitamente e indirettamente, causa di Letizia.

9. L'Avversione istintiva, o Antipatia, è una Tristezza accompagnata dall'idea di una cosa che è *per accidens* (c. s.) causa di Tristezza.

Su questo sentimento e sul precedente si veda il Chiarimento della Prop. 15 di questa Parte.

10. La Devozione è un Amore verso qualcuno che ammiriamo.

Spiegazione: Ho mostrato nella Prop. 52 qui sopra che l'Amirazione per una cosa nasce dalla sua novità. Se pertanto ci accada di immaginare spesso un oggetto che ammiriamo, noi smetteremo di ammirarlo: vediamo quindi che il sentimento di Devozione si muta sovente in un semplice Amore.

11. Lo Scherno, o Derisione, è una Letizia nata dall'immaginare che in un oggetto che abbiamo in odio c'è qualcosa che disprezziamo.

Spiegazione: In quanto disprezziamo una cosa che abbiamo in odio, in tanto noi ne neghiamo l'esistenza, e in tanto anche ci allietiamo. Ma poiché si suppone che, per un umano, la cosa schernita sia anche odiata, la Letizia connessa allo scherno non è proprio durevole e piena: come è stato dimostrato nel Chiarimento della Prop. 47 di questa Parte. (P. III, Prop. 20; Chiarim. d. Prop. 52).

12. La Speranza è una Letizia instabile, nata dall'idea di una cosa futura, o anche passata, del cui esito, in qualche misura, dubitiamo.

13. Il Timore è una Tristezza instabile, nata dall'idea di una cosa futura, o anche passata, del cui esito, in qualche misura, dubitiamo.

Su questi sentimenti si veda il Chiarimento 2° della Prop. 18 di questa Parte.

Spiegazione: Da queste definizioni si ricava che non c'è Speranza senza Timore, né Timore senza Speranza. Chi infatti spera che qualcosa accada, ed è incerto sull'esito di ciò che spera, si deve dire che immagina qualcosa che esclude l'esistenza della cosa che dovrebbe avvenire: e in quanto è incerto egli si rattrista, e di conseguenza, mentre s'affida alla Speranza, egli teme però che ciò che spera non accada. Al contrario, chi teme, ossia chi è incerto dell'esito di una qualche cosa che egli odia, immagina anche qualcosa che esclude l'esistenza della cosa odiata; e quindi si allieta, e di conseguenza ha la speranza che quella cosa non si verifichi.

14. La Sicurezza è una Letizia sorta dall'idea di una cosa futura, o anche passata, al cui riguardo non ci sono più cause di dubbio.

15. La Disperazione è una Tristezza sorta dall'idea di una cosa futura, o anche passata, al cui riguardo non ci sono più cause di dubbio.

Spiegazione: La Sicurezza nasce dunque dalla Speranza, e la Disperazione dal Timore, quando viene eliminata la causa di dubitare dell'evento di una cosa: ciò che accade perché il soggetto immagina che una cosa passata o futura accada sul momento, ed egli la considera come presente, o perché immagina altre cose, che escludono l'esistenza di quelle che gl'instillavano il dubbio. Infatti, anche se non possiamo mai essere certi che singole cose accadano o no (v. P. II, Conseg. d. Prop. 31), può avvenire però che noi *non dubitiamo* dell'evento di quelle cose: abbiamo infatti mostrato P. II, Chiarim. d. Prop. 49 - che altro è non-dubitare di una cosa, altro è averne la certezza; e quindi può accadere che l'immagine di una cosa passata o futura ci faccia provare lo stesso sentimento di Letizia o di Tristezza che ci fa provare l'immagine di una cosa presente, come ho dimostrato nella Prop. 18 di questa Parte e nei suoi Chiarimenti.

16. La Gioia è una Letizia accompagnata dall'idea di una cosa passata accaduta insperatamente.

17. Il Rincredimento, o Delusione, è una Tristezza accompagnata dall'idea di una cosa passata che noi non speravamo, o che desideravamo che non accadesse.

18. La Compassione è una Tristezza accompagnata dall'idea di un male accaduto a qualcuno che immaginiamo esser simile a noi (v. il Chiarimento delle Prop. 22 e 27 di questa Parte).

Spiegazione: Sembra che tra la Compassione e la Misericordia (Disposizione virtuosa a compatire) non ci sia alcuna differenza, se non forse questa, che la Compassione è un sentimento riferito ad un singolo episodio, e la Misericordia è l'inclinazione abituale alla Compassione.

19. L'Approvazione è un Amore verso qualcuno che ha beneficiato un altro.

20. Lo Sdegno è un Odio verso qualcuno che ha fatto del male a un altro.

Spiegazione: So che questi termini hanno nel parlar comune significati un po' diversi. Ma io non mi sono proposto di spiegare il significato delle parole, bensì la natura delle cose: indicando queste ultime con quei termini il cui significato corrente non si discosta troppo dal significato che io voglio attribuire ad essi. Do questo avvertimento ora, una volta per tutte.

Quanto poi alla causa di questi sentimenti si veda la Conseg. 1 a della Prop. 27 e il Chiarim. della Prop. 22 di questa Parte.

21. E' Considerazione il valutare qualcuno, per Amore, più del giusto.

22. E' Disistima il valutare qualcuno, per Odio, meno del giusto.

Spiegazione: La Considerazione e la Disistima sono dunque effetti o proprietà, rispettivamente, dell'Amore e dell'Odio; e quindi la Considerazione può anche definirsi come un Amore che influisce su un umano al punto di fargli valutare più del giusto la cosa amata; e la Disistima, invece, come un Odio che influisce su un umano al punto di fargli valutare meno del giusto la cosa odiata. A questo proposito v. il Chiarim. della Prop. 26 di questa Parte.

23. La Malevolenza, o Invidia, è Odio, in quanto esso influisce su un umano al punto che egli si rattristi della felicità altrui e, viceversa, che goda dell'altrui male.

Spiegazione: Alla Malevolenza (o Invidia) si contrappone comunemente la Disposizione virtuosa al com-patire, o Misericordia: che quindi, modificando un poco il significato della parola, può definirsi come segue:

24. La Misericordia, o Disposizione virtuosa al com-patire, è Amore, in quanto esso influisce su un umano al punto che egli goda abitualmente del bene altrui, e, viceversa, che egli si rattristi abitualmente dell'altrui male.

Spiegazione: A proposito dell'Invidia v. anche i Chiarim. delle Prop. 24 e 32 di questa Parte. Questi sentimenti di Letizia e di Tristezza sono accompagnati dall'idea di una cosa *esterna* come causa propria e diretta (per se) o casuale e indiretta (per *accidens*).

Passo ora ad altri sentimenti, che sono accompagnati dall'idea di una cosa *interna* come causa:

25. La Soddifazione interiore è una Letizia che sorge in un umano dal suo considerare se stesso e la propria potenza d'agire.

26. Il Senso della propria insufficienza è una Tristezza che sorge in un umano dal suo considerare la propria impotenza o la propria debolezza.

Spiegazione: La Soddifazione interiore s'oppona al Senso della propria insufficienza in quanto con essa intendiamo la Letizia che sorge dalla nostra considerazione della nostra propria potenza d'agire; se, invece, con la predetta Soddifazione intendiamo la Letizia che s'accompagna all'idea di una qualche azione che noi crediamo d'aver compiuto per un libero decreto della Mente, allora la Soddifazione interiore s'oppona al Rimorso, che possiamo definire come segue:

27. Il Rimorso è una Tristezza accompagnata dall'idea di una qualche azione che noi crediamo d'aver compiuto per un libero decreto della Mente.

Spiegazione: Ho mostrato le cause di questo sentimento nel Chiarimento della Prop. 51 e nelle Prop. 53, 54 e 55 (più il suo Chiarimento) di questa Parte. A proposito del libero decreto della Mente si veda invece la Parte II, Chiarim. d. Prop. 35. Si noti poi, a questo punto, che non c'è da stupirsi che a tutte quante le azioni chiamate per consuetudine *cattive* segua una Tristezza, e a tutte quelle chiamate allo stesso modo *buone* segua una Letizia: la cosa dipende principalmente dall'educazione, ed è facile capirlo da quanto è stato detto in precedenza. E' evidente che i genitori, col biasimare le azioni cattive e col frequente rimproverare i figli a cagion d'esse, e, viceversa, col mostrare il pregio delle azioni buone e col lodarle, han sempre fatto sì che alle prime fossero connessi moti tristi dell'animo e alle seconde moti lieti. La stessa nostra esperienza lo conferma. Ma le costumanze e le credenze religiose non sono le stesse per tutti: anzi, ciò che è sacro per un popolo è profano per un

altro, e cose che per certuni sono onorevoli per altri sono vergognose. Ragion per cui ciascuno, a seconda dell'educazione che ha avuto, si duole o si gloria della medesima azione.

28. E' Superbia il valutare se stessi, per amor proprio, più del giusto.

Spiegazione: Chiaramente, la Superbia differisce dalla Considerazione di qualcuno perché quest'ultima si riferisce ad un oggetto esterno, e la Superbia invece si riferisce allo stesso soggetto che compie la valutazione in eccesso. Peraltro, come la Considerazione è un effetto dell'Amore in senso proprio, così la Superbia è un effetto, o una proprietà, dell'*Amor di se stesso*; e può pertanto definirsi anche come un Amor di sé, o una Soddisfazione interiore, o un Autocompiacimento, che influisce su un umano al punto che egli valuti se stesso più del giusto (si veda il Chiarim. d. Prop. 26 di questa Parte). Di questo sentimento non c'è il contrario. Infatti nessuno stima o valuta se stesso meno del giusto per odio di sé; anzi, nessuno valuta sé meno del giusto in quanto immagina di non esser capace di questa o di quella cosa: tutto ciò infatti che un umano immagina di non arrivar a fare, l'immagina necessariamente, e da tale immaginazione egli è orientato in modo da non poter realmente fare ciò che immagina di non poter fare. Perché, fin che immagina di non esser capace di questa cosa o di quella, un umano non è determinato a farla, e di conseguenza gli è impossibile farla. Se però badiamo invece a ciò che dipende dalla sola opinione noi potremo concepire la possibilità che un umano stimi se stesso meno del giusto: può infatti accadere che qualcuno, mentre considera tristemente la sua debolezza, immagini d'esser disprezzato da tutti, e ciò mentre gli altri a nulla meno pensano che a disprezzarlo. Un umano può inoltre stimarsi meno del giusto se nel momento presente nega qualcosa di sé con riferimento al futuro, del quale è incerto; oppure se nega di poter concepire alcunché di certo o di poter desiderare o fare alcunché se non sia qualcosa cattivo o vergognoso, eccetera. Possiamo poi dire che qualcuno si stima meno del giusto quando vediamo che, per eccessiva paura di vergogna, egli non osa ciò che altri eguali a lui osano. Alla Superbia possiamo quindi opporre questo sentimento, che chiamerò Autosvalutazione: infatti, come dalla Soddisfazione di sé (o Soddisfazione interiore) nasce la Superbia, così dal Senso della propria insufficienza nasce l'Autosvalutazione, che possiamo quindi definire come segue:

29. L'Autosvalutazione è uno stimarsi meno del giusto per Tristezza.

Spiegazione: Si suole opporre spesso l'Autosvalutazione (intesa come "umiltà") alla Superbia; ma allora si bada più agli effetti che alla natura dei due sentimenti. Noi siamo infatti soliti chiamare superbo chi si gloria troppo (v. il Chiarim. d. Prop. 30 di questa Parte), chi non parla che delle virtù sue proprie e dei vizi degli altri, chi vuol essere preferito a tutti, e chi infine va in giro con la prosopopea e l'adornamento propri di coloro che sono in una posizione sociale molto più elevata della sua. Viceversa, noi chiamiamo Scarsamente senziente di sé (o, correntemente, "umile") chi arrossisce molto spesso, chi confessa i suoi vizi e racconta le virtù degli altri, chi la dà vinta a tutti, e chi infine cammina a capo basso e trascura di adornarsi. Questi sentimenti poi, appunto il Senso della propria insufficienza e l'Autosvalutazione, sono rarissimi: la natura umana infatti, considerata in se stessa, vi si oppone per quanto può (v. le Prop. 13 e 54 di questa Parte); e quindi coloro che sono creduti più Scarsamente senzienti di sé e Consci della propria insufficienza sono perlopiù ambiziosi e invidiosi all'estremo.

30. La Gloria è una Letizia accompagnata dall'idea di una nostra azione che immaginiamo lodata da altri.

31. La Vergogna è una Tristezza accompagnata dall'idea di un'azione che immaginiamo riprovata o biasimata da altri.

Spiegazione: A proposito di questi sentimenti si veda il Chiarim. della Prop. 30 di questa Parte. Qui però si deve notare la differenza che c'è tra la Vergogna e la Verecondia o Pudore. La Vergogna è infatti la Tristezza che segue ad un'azione di cui ci si vergogna; il Pudore è il Timore, o il Disagio, di una Vergogna prevedibile, che trattiene un umano dal compiere qualcosa di scorretto. Al Pudore si suole opporre l'Impudenza o Sfrontatezza, che in realtà un sentimento non è; ma i nomi dei sentimenti, come ho già avvertito, esprimono più le consuetudini umane che la natura delle cose.

Con questo ho esaurito i sentimenti di Letizia e di Tristezza che m'ero proposto di spiegare. Passo pertanto a quelli che connesso alla Cupidità.

32. Il Rimpianto, o Desiderio vano, è la Cupidità, o l'Appetito, di avere in proprio potere una cosa presentemente inaccessibile: Cupidità che è alimentata dal ricordo della cosa rimpianta, e che al tempo stesso è coartata dal ricordo di altre cose che escludono l'esistenza della cosa a cui si vorrebbe arrivare.

Spiegazione: Come abbiamo detto più volte, quando ricordiamo una cosa noi siamo per ciò stesso disposti a considerarla con lo stesso sentimento che se essa fosse presente; ma questa disposizione, o sforzo, è perlopiù repressa, nello stato di veglia, dalle immagini delle cose che escludono l'esistenza di quella che noi ricordiamo. Pertanto, quando ricordiamo una cosa che produce in noi un qualche genere di Letizia, per ciò stesso noi ci sforziamo di considerarla presente col medesimo sentimento di Letizia: ma questo sforzo è subito represso dall'affluire alla nostra memoria delle cose che escludono l'esistenza della cosa considerata. In realtà quindi il Rimpianto di una cosa desiderata è una Tristezza; e s'oppona a quella Letizia che sorge dall'assenza di una cosa che odiamo (v. il Chiarim. d. Prop. 47 di questa Parte). Ma poiché il termine *desiderio*, benché *vano*, sembra riguardare la Cupidità, io pongo questo sentimento fra quelli connessi appunto alla Cupidità.

33. L'Emulazione, o Competizione, è la Cupidità verso una cosa che sorge in noi dal nostro immaginare che altri abbiano la stessa Cupidità.

Spiegazione: Se qualcuno fugge perché vede altri fuggire, o teme perché vede altri temere, o anche ritira la propria mano e s'agita - perché ha visto qualcuno scottarsi una mano - come se fosse la sua propria mano ad essere scottata, noi diremo che egli *imita* i sentimenti altrui, ma non che è *emulo* di qualcuno: e questo non perché noi riconosciamo all'emulazione una certa causa e all'imitazione una certa altra causa, ma perché è ormai convenuto che si chiami *emulo* soltanto colui che imita ciò che giudichiamo onesto, utile, o gradevole. Peraltro sulla causa dell'Emulazione v. la Prop. 27 di questa Parte e il suo Chiarimento. Perché poi a questo sentimento s'associ spessissimo l'Invidia è spiegato nella Prop. 32 di questa Parte e nel relativo Chiarimento.

34. La Riconoscenza, o Gratitudine, è la Cupidità, o l'impegno derivato dall'Amore, che ci sforza a far del bene a chi, per un eguale sentimento d'amore, ha fatto del bene a noi. Vedi la Prop. 39 e il Chiarim. della Prop. 41 di questa Parte.

35. La Benevolenza è la Cupidità di far del bene a colui del quale abbiamo compassione. V. il Chiarim. d. Prop. 27 di questa Parte.

36. L'Ira è la Cupidità che ci incita, per Odio, ad infliggere del male a chi odiamo. V. la Prop. 39 di questa Parte.

37. La Vendetta è la Cupidità che per un Odio reciproco ci incita a far del male a chi con la stessa malevolenza ha fatto del male a noi. V. la Conseg. 2a della Prop. 40 di questa Parte e il suo Chiarimento.

38. L'Inumanità, o Crudeltà, è, dal nostro punto di vista, la Cupidità che incita qualcuno a far del male a colui che noi amiamo o del quale abbiamo compassione, e che ci sembra non aver dato cagione di un tale odio.

Spiegazione: Alla Crudeltà si oppone la Clemenza, che non è una passione, ma una potenza dell'animo, mediante la quale un Uomo raffrena l'Ira e la Vendetta.

39. L'Irresolutezza, o Titubanza, è la Cupidità di evitare un male maggiore, che temiamo incumbente, accettando un male minore. V. il Chiarim. d. Prop. 39 di questa Parte.

40. L'Audacia è la Cupidità dalla quale un umano è incitato a fare qualcosa che presenta un rischio nel quale i suoi eguali non s'azzardano a porsi.

41. La Pusillanimità è propria dell'umano la cui Cupidità è coartata dal timore di un pericolo che i suoi eguali osano affrontare.

Spiegazione: La Pusillanimità non è dunque altro che il Timore di un male che ordinariamente i più non temono: ragion per cui non la riferisco ai sentimenti correlati alla Cupidità. Ho voluto però spiegarla qui perché, se badiamo alla relazione dei sentimenti con la Cupidità, la Pusillanimità s'opponesse all'Audacia.

42. L'Impotenza senza scelta, o Costernazione, è la condizione dell'umano la cui Cupidità di evitare un male è coartata dall'Orrore, o Ammirazione (negativa), per il male che egli teme.

Spiegazione: L'Impotenza senza scelta è dunque una specie di Pusillanimità. Ma poiché tale Impotenza nasce da una Titubanza doppia essa può definirsi più adeguatamente come *il Timore che blocca un umano, stordito e irresoluto, al punto di renderlo incapace di allontanare un male*. Dico *stordito* in quanto comprendiamo che la sua Cupidità di allontanare il male in questione è coartata dall'eccesso del suo Orrore. Dico inoltre *irresoluto* in quanto noi pensiamo che quella Cupidità è coartata dal timore di un altro male, che tormenta egualmente l'umano considerato: situazione nella quale l'umano stesso non sa più quale dei due mali debba sfuggire per primo. Su questo v. il Chiarim. d. Prop. 39 e il Chiarim. d. Prop. 52 di questa Parte. A proposito poi della Pusillanimità e dell'Audacia v. il Chiarim. d. Prop. 51 di questa Parte.

43. La Cortesia, o Civiltà, è la Cupidità di fare le cose che piacciono alla gente per bene e di evitar di fare le cose che ad essa dispiacciono.

44. L'Ambizione è una Cupidità smodata di gloria.

Spiegazione: L'Ambizione è una Cupidità dalla quale tutti i sentimenti (v. le Prop. 27 e 31 di questa Parte) sono alimentati e rafforzati; si tratta dunque di un sentimento assai difficile a vincersi. Infatti, quanto a lungo un umano è posseduto da una qualche Cupidità, tanto a lungo egli è necessariamente posseduto dall'Ambizione. *Chiunque sia molto dotato, dice Cicerone, tanto più è guidato dall'amor della gloria. Anche i filosofi che scrivono libri sul disprezzo della gloria mettono il loro nome sul frontespizio ...*

45. La Propensione alla crapula è una Cupidità smodata, o anche un Amore, del far baldoria.

46. L'Inclinazione all'ubriachezza è una Cupidità smodata, e un Amore, delle bevande inebrianti.

47. L'Avidità di beni è una Cupidità smodata, e un Amore, delle ricchezze terrene.

48. La Libidine è una Cupidità smodata, e un Amore, dell'attività erogena indiscriminata.

Spiegazione: Suole chiamarsi Libidine la Cupidità di rapporti sessuali, sia essa moderata o smodata. Si ricordi che - come ho avvertito nel Chiarim. d. Prop. 56 di questa Parte - gli ultimi cinque sentimenti descritti non hanno sentimenti contrari. Infatti la "Modestia", o Gentilezza, è una specie di Ambizione (v. il Chiarim. d. Prop. 29 di questa Parte); quanto alla Temperanza, alla Sobrietà, alla Castità, come ho già detto (v. il Chiarim. citato), si tratta non di passioni, ma di espressioni della Potenza della Mente. E benché possa accadere che un avaro, un ambizioso, un timido si astengano dal (molto) cibo, dal bere, dai rapporti sessuali, l'Avarizia tuttavia, e l'Ambizione (o Desiderio di non rovinarsi la fama), e l'Irresolutezza, non sono *contrarie* alla Propensione alla crapula, all'Inclinazione all'ubriachezza, alla Libidine. Infatti l'avarico, perlopiù, desidera ingozzarsi di cibi e di bevande, purché siano d'altri. L'ambizioso poi, purché conti di farlo di nascosto, non si tratterrà da nulla, e se viva tra bevitori e femminieri sarà particolarmente proclive ai loro vizi proprio perché è ambizioso. Il timido, infine, fa ciò che non vuole. Il primo, anche se per evitare la morte getti in mare le ricchezze che aggravano la nave, resta tuttavia avaro; e se il libidinoso è triste perché non può comportarsi come vorrebbe non cessa per questo di essere libidinoso. In assoluto, dunque, questi sentimenti non si riferiscono tanto alle azioni stesse di mangiare, di bere, eccetera, quanto allo stesso Appetito e all'Amore. Pertanto a questi sentimenti non si può opporre alcunché - all'infuori della Magnanimità e della Determinazione, di cui vedi più avanti.

Passo sotto silenzio le definizioni della Gelosia e delle altre fluttuazioni d'animo, tanto perché esse derivano dalla composizione di sentimenti che abbiamo già definito, quanto perché esse non hanno nome: ciò che mostra come per le ordinarie occorrenze della vita basti conoscerle soltanto in generale. Del resto appare chiaro dalle Definizioni dei Sentimenti, che abbiamo esposto e spiegato, che essi sorgono tutti dalla Cupidità, o dalla Letizia, o dalla Tristezza, o piuttosto che non sono altro che questi tre *affetti* dell'animo; ognuno dei quali suole essere chiamato con nomi diversi in ragione delle sue diverse relazioni e degli aspetti che ad esso attribuiscono gli oggetti esterni coi quali esso si collega. Se ora vogliamo prendere in considerazione questi sentimenti primitivi e ciò che più sopra abbiamo detto della natura della Mente potremo definire i sentimenti in generale - in quanto si riferiscono alla sola Mente - nel modo che segue:

DEFINIZIONE GENERALE DEI SENTIMENTI

Un Sentimento, come si chiama una Commozione dell'Animo, è un'idea confusa mediante la quale la Mente afferma una forza di esistere del suo Corpo, o di una parte di esso, maggiore o minore di quella precedente al sentimento; idea, inoltre, data la quale la Mente è determinata a pensare questa cosa piuttosto che quella.

Spiegazione: Dico in primo luogo che un Sentimento o Passione dell'animo è *un'idea confusa*. La Mente infatti in tanto è passiva - l'abbiamo mostrato: Prop. 3 di questa Parte - in quanto ha idee inadeguate o confuse. Dico poi *mediante la quale la Mente afferma una forza di esistere del suo Corpo, o di una parte di esso, maggiore o minore di quella precedente al sentimento*: tutte le idee che noi abbiamo dei corpi indicano infatti (Conseg. d. Prop. 16 della II Parte) lo stato *in atto* del nostro Corpo più che la natura del corpo esterno; ma questa idea, che costituisce la *forma* del sentimento, deve indicare (od esprimere) lo *stato* del Corpo o di qualche sua parte - stato che nel Corpo, o in una sua parte, si stabilisce in conseguenza dell'accrescersi o del ridursi (o del trovarsi favorita, o del trovarsi coartata) della sua potenza d'agire o *forza di esistere*. Ma si noti che quando dico *una forza d'esistere maggiore o minore della precedente* io non intendo che la Mente confronti lo stato

presente del Corpo con quello passato: io intendo che l'idea, la quale costituisce la forma del sentimento, afferma a proposito del Corpo qualcosa che implica realmente una *realtà* maggiore o minore di quella precedente. E poiché l'essenza della Mente consiste (P. II, Prop. 11 e 13) nella sua affermazione dell'esistenza *attuale* - cioè *in atto* e *attiva* - del suo Corpo; e poiché noi per *perfezione* intendiamo l'essenza stessa di una cosa: se ne conclude dunque che la Mente passa ad una maggiore o minore perfezione quando le accade di affermare del suo Corpo o di una parte di esso qualcosa che implica *più realtà*, o meno, che in precedenza. Pertanto, quando poco fa ho detto che la potenza che ha la Mente di pensare viene aumentata o diminuita non ho voluto intendere altro che questo, che la Mente ha formato del suo Corpo, o di una parte di esso, un'idea che esprime *più realtà*, o meno, di quanta del Corpo stesso essa ne aveva affermato. In base al valore dell'oggetto, infatti, si valuta il pregio delle idee e la potenza attuale di pensare. Ho finalmente aggiunto *idea, data la quale la Mente è determinata a pensare questa tale cosa piuttosto che quella tale altra*, per esprimere, oltre alla natura della Letizia e della Tristezza, spiegata nella prima parte della definizione, anche la natura della Cupidità.

Parte IV

Sottrarsi al servaggio

Prefazione

Chiamo Servaggio, o Servitù, l'impotenza degli umani a governare e a reprimere i sentimenti: dato che l'agire di un umano sottomesso ai sentimenti è guidato non dall'umano stesso, ma dalla sorte: in potere della quale egli si trova ad un punto tale, che spesso è costretto, sebbene veda ciò che per lui è meglio, a scegliere invece il peggio. Dimostrare la causa di questa situazione, e dimostrare inoltre che cosa i sentimenti abbiano di buono o di cattivo, è ciò che in questa Parte mi sono proposto. Ma prima di cominciare vorrei premettere poche parole a proposito della perfezione e dell'imperfezione e del bene e del male.

Chi ha stabilito di fare una certa cosa, e l'ha portata a compimento, dirà che la sua opera è perfetta; e così dirà anche ognuno che conosca correttamente, o creda di conoscere, il pensiero e lo scopo dell'autore di quell'opera. Per esempio, se qualcuno vede un'opera - che suppongo non essere ancora compiuta - e sa che lo scopo dell'autore di quell'opera è, poniamo, la costruzione di una casa, dirà che la casa è incompiuta, o imperfetta; e la dirà invece compiuta, o perfetta, dal momento che l'avrà vista portata a quel compimento che l'autore aveva progettato di darvi. Ma chi veda un'opera della quale non abbia mai visto un altro esemplare, e non conosca il pensiero del costruttore, non potrà certo sapere se quell'opera sia *perfetta* o *imperfetta*. E sembra che *questo* sia stato il primitivo significato di tali termini. Ma dopo che gli umani han cominciato a formarsi idee *universali* (v. P. II, Prop. 40, Chiarim. 1°), e a concepire modelli di case, di palazzi, di torri, eccetera, e a preferire determinati modelli di cose ad altri modelli, è accaduto che ognuno chiami *perfetto* ciò che gli sembri combaciare meglio con l'idea universale che egli s'è fatto di quella tal cosa, e *imperfetto*, al contrario, ciò che egli veda meno combaciante col modello da lui concepito - benché a giudizio dell'artefice dell'oggetto esso possa essere perfettamente compiuto. E non sembra che sia diversa la ragione dell'abitudine, che gli umani hanno, di chiamare perfette o imperfette anche le cose naturali, quelle cioè che non sono prodotte da mano umana: ché gli umani sogliono infatti formarsi, sia delle cose naturali sia delle cose artificiali, idee universali, che essi prendono come *modelli* delle cose, e che secondo loro la natura (la quale, secondo loro, non fa nulla senza un fine) tiene ben presenti e adotta anch'essa come modelli. Quando poi vedono che nella natura si presenta qualche cosa che s'adatta non completamente al *loro* modello ideale di quella cosa, essi credono allora che la natura stessa abbia avuto un mancamento o un ghiribizzo e abbia lasciato imperfetta la cosa considerata. Vediamo pertanto che gli umani si sono abituati a chiamare le cose "perfette" o "imperfette" più per pregiudizio che per una vera conoscenza delle cose stesse. Abbiamo infatti mostrato nell'Appendice della Prima Parte che la Natura non agisce in vista d'un fine: l'Ente eterno e infinito, che chiamiamo Dio, o Natura, opera per la medesima *necessità* per la quale esiste. E che esso agisca per la medesima necessità di natura per la quale esiste è dimostrato nella Prop. 16 della I Parte. Quindi la ragione, o la causa, per cui Dio, o la Natura, opera, e per cui esiste, è la medesima, cioè una sola. Come dunque esso non esiste per alcun fine, esso anche non opera per alcun fine; e come per il suo esistere, così per il suo operare esso non ha alcuna ragione né alcuno scopo. La *causa* detta *finale* non è nulla all'infuori dello stesso appetito umano, in quanto è considerato il *principio* o *ragione* o *causa primaria* di una cosa: quando diciamo, per esempio, che la causa finale di questa o quella casa è stata *l'abitarci*, noi sicuramente non intendiamo altro che questo, che un Uomo, per aver immaginato i

vantaggi del disporre di una casa per viverci, ha avuto il desiderio, o l'appetito, di costruirselo. Quindi l'*abitare*, in quanto è considerato *causa finale*, non è altro che questo specifico appetito, il quale è in realtà una *causa efficiente*: che è considerata *causa prima* perché gli umani, ordinariamente, ignorano le cause dei loro appetiti. Essi sono infatti, come ho detto spesso, ben consapevoli delle loro azioni e dei loro appetiti, ma ignari delle cause dalle quali essi sono determinati ad appetire qualcosa. Quel che poi si dice dalla gente, che la Natura talvolta sia manchevole, o sbaglia per sbagliare, e produca cose imperfette, va annoverato tra le fantasie di cui ho trattato nell'Appendice della Prima Parte. Quindi la "perfezione" e l'"imperfessione" sono, in realtà, soltanto *modi del pensare*: vale a dire, nozioni che noi ci costruiamo col confrontare fra di loro individui della medesima specie o del medesimo genere: e per questa ragione ho detto più sopra (P. II, Def. 6) che coi termini *realtà* e *perfezione* io intendo la medesima cosa. Noi siamo soliti, infatti, ridurre tutti gli esseri che sono in Natura a quell'unico *genere* che è chiamato *generalissimo*: appunto alla nozione di *ente*, ossia di *cosa che è*: nozione pertinente a *tutte*, senza eccezione, le cose che *sono* in Natura. In quanto, allora, noi riduciamo tutti gli esseri individui della Natura a questo genere, e li confrontiamo fra di loro, e rileviamo che taluni hanno più *entità*, o più *realtà*, o *sono* più *cosa*, di altri, in tanto noi diciamo che gli uni sono più perfetti degli altri; e in quanto attribuiamo a questi ultimi qualche particolarità che implica una negazione - come limite, finitezza, impotenza eccetera - in tanto noi li definiamo imperfetti: questo, però, perché la nostra Mente non ne è colpita come dagli esseri che a noi sembrano perfetti, e non perché agli esseri "imperfetti" manchi qualcosa che ad essi compete o perché la Natura abbia sbagliato. Alla natura di una qualsiasi cosa non compete infatti nient'altro che ciò che deriva dalla necessità della natura della causa efficiente; e qualsiasi cosa che derivi dalla necessità della natura della causa efficiente viene ad essere *necessariamente*.

Quanto ai termini di *bene* e di *male*, anch'essi non indicano alcunché di positivo nelle cose, se le consideriamo in sé, e non sono altro che modi del pensare, ossia nozioni, che noi ci formiamo in conseguenza del nostro confrontare le cose le une con le altre. Una stessa cosa, infatti, può essere nello stesso tempo buona, e cattiva, e anche indifferente: la Musica, per esempio, è buona per chi è melanconico e cattiva per chi soffre; e per chi è sordo non è buona né cattiva. Ma, sebbene le cose stiano così, ci conviene egualmente continuare ad usare quei termini. Poiché, infatti, noi vogliamo configurare un'idea di Uomo che sia il modello della natura umana, al quale fare poi riferimento, ci sarà utile conservare i termini in parola nel senso che ho detto. Di qui in poi, pertanto, intenderò per *buono* (o per *bene*) ciò che sappiamo con certezza essere un mezzo per avvicinarci sempre più a quel modello della natura umana che ci proponiamo; per *cattivo* (o per *male*) invece intenderò ciò che sappiamo con certezza esserci d'ostacolo alla realizzazione in noi di quel modello. In base a questo noi definiremo gli umani come più perfetti o più imperfetti in proporzione del loro maggiore o minore avvicinarsi al modello predetto. Si deve poi far molta attenzione a questo: che quando dico che un umano passa da una minore ad una maggiore perfezione io intendo dire non che quegli cambi in un'altra essenza o forma la sua propria essenza o forma (un cavallo, per esempio, cessa di esistere come cavallo sia che si muti in un Uomo, sia che si muti in un insetto): ma che noi ci rendiamo conto che la sua potenza di agire, in quanto essa risulta dalla sua natura, aumenta o diminuisce. Infine, per *perfezione* in generale intenderò, come ho detto, la *realtà*, cioè la *natura* di una cosa qualsiasi in quanto essa *esiste* ed *agisce* in un certo modo, senza alcun riferimento alla sua durata. Nessuna cosa singola può infatti dirsi più perfetta perché ha perseverato più a lungo nell'esistere, dato che la durata delle cose non può determinarsi in base alla loro essenza. L'essenza delle cose, invero, non implica alcuna certa e determinata durata dell'esistenza nel tempo: ma una cosa qualsiasi, sia essa più o meno perfetta, potrà sempre perseverare nell'esistenza con la medesima forza con la quale comincia ad esistere: così che in questo tutte le cose sono eguali.

Definizioni

1. Per *bene*, o *buono*, intendo ciò che sappiamo con sicurezza esserci *utile* (v. qui sopra la Prefazione, verso la fine).

2. Per *male*, o *cattivo*, intendo ciò che sappiamo con certezza esserci d'ostacolo a perseguire e a possedere un *bene* (c.s.).

3. Chiamo le cose singole *contingenti* in quanto, considerandone soltanto l'essenza, non vi troviamo nulla che ponga necessariamente la loro esistenza o che l'escluda necessariamente.

4. Chiamo le stesse cose singole *possibili* in quanto, considerando le cause dalle quali tali cose debbono essere prodotte, noi non sappiamo se queste siano o no determinate a produrle.

Nota: Nel Chiarimento 1° della Prop. 33 della I Parte non ho fatto alcuna differenza tra possibile e contingente perché in quella sede non c'era bisogno di una distinzione accurata.

5. Per *sentimenti contrarii* intenderò qui sotto quelli che, sebbene siano dello stesso genere, traggono l'Uomo in direzioni diverse: come la Propensione alla crapula e l'Avarizia, che sono entrambe specie d'Amore, e sono contrarie non per natura ma *per accidens*.

6. Che cosa io intendo per *sentimento* verso una cosa *futura* e *presente* e *passata* è spiegato nella Parte III, Chiarim. 1° e 2° della Prop. 18, ai quali rimando.

Nota: Ora si deve però rammentare che noi non possiamo immaginare distintamente una *distanza di tempo*, come anche di spazio, se non entro un certo limite: cioè, come noi siamo soliti immaginare egualmente distanti da noi, e quasi fossero su uno stesso piano o schermo, tutti gli oggetti che distano più di duecento piedi (60-80 metri) o la cui distanza dal luogo in cui siamo è superiore a quella che noi immaginiamo distintamente, così anche immaginiamo egualmente distanti dal nostro presente e quasi appartenenti ad uno stesso momento del tempo tutti gli oggetti il cui tempo di esistenza noi immaginiamo situato ad una distanza dal presente più lunga di quella che siamo soliti immaginare.

7. Per *fine*, a causa del quale facciamo qualche cosa, intendo l'*appetito*, cioè il nostro rivolgerci a quella cosa, ossia il movente del nostro agire.

8. Per *virtù* e per *potenza* intendo la medesima cosa: dico cioè (P. III, Prop. 7) che la virtù, in quanto si riferisce all'Uomo, è la stessa essenza o natura dell'Uomo, in quanto egli ha il *potere* o la *facoltà* di fare cose che possono essere intese mediante le sole leggi della sua natura: ossia cose delle quali non si può riconoscere altra causa o altra origine che le risorse proprie della *natura umana*, cioè le risorse che gli umani hanno *in quanto umani*.

Assioma

In natura non c'è alcuna cosa singola della quale non ci sia un'altra cosa più potente e più forte; ma qualsiasi cosa si consideri ce n'è un'altra più potente, dalla quale la cosa considerata può essere distrutta.

Dottrina

Prop. 1.

Niente di ciò che un'idea falsa ha di positivo è tolto via o annullato dalla presenza del vero in quanto vero.

Dimostrazione: La "falsità" di una concezione della Mente consiste soltanto nella *privazione di conoscenza* implicata dalle idee inadeguate; e queste non hanno qualcosa di *positivo* (cioè di *strutturalmente* "falso") per cui sono false: ma, al contrario, in quanto si riferiscono a Dio sono vere. Se quindi ciò che un'idea falsa ha di positivo venisse tolto via o annullato dalla presenza del vero in quanto vero, allora sarebbe la stessa idea vera (quale è *assolutamente*, cioè in Dio, 1' idea che appare *falsa* alla nostra mente) a togliersi via da se stessa o ad annullarsi: ciò che è assurdo. Dunque niente di ciò che un'idea falsa ha di positivo è tolto via o annullato dalla presenza del vero in quanto vero. (P. II., Prop. 32, 33, 35; P. III, Prop. 4).

Chiarimento: Questa Proposizione risulta più chiara se ci si richiama alla Conseguenza 21 della Prop. 16 della I Parte. Infatti un'immaginazione è un'idea che indica lo stato (o la condizione) presente del Corpo piuttosto che la natura del corpo esterno coinvolto, e che l'indica in maniera non distinta, ma confusa: da cui avviene che la Mente, come si dice, *cade in errore*. Per fare un esempio che abbiamo già fatto, quando guardiamo il Sole noi immaginiamo che esso disti da noi 60-80 metri: immaginazione in cui *c'inganniamo* finché non conosciamo la distanza *vera* del Sole; ma la sopravvenuta conoscenza della distanza vera, se toglie *l'errore*, non toglie però *l'immaginazione*, cioè l'idea che noi ci facciamo del Sole, la quale spiega la natura del Sole solo in quanto il nostro Corpo (cioè, in questo caso, il nostro senso della vista) ne è affetto, o modificato; e quindi, benché *conosciamo* la vera distanza del Sole, nondimeno immaginiamo che esso ci sia relativamente vicino. Infatti, come abbiamo detto nel Chiarimento della Prop. 35 della II Parte, noi immaginiamo il Sole così vicino non perché ignoriamo la sua vera distanza, ma perché la Mente concepisce la grandezza del Sole in proporzione alla figura (o immagine) che l'occhio gliene trasmette. Così, quando i raggi del Sole colpiscono uno specchio d'acqua e si riflettono verso i nostri occhi, noi immaginiamo il Sole proprio come se esso stesse nell'acqua, anche se conosciamo la sua vera sede; e così le altre immaginazioni nelle quali la Mente s'inganna, che indicano sia lo stato o la condizione naturale del Corpo, sia l'aumentare o il diminuire della sua potenza d'agire, non sono *contrarie al vero*, e non svaniscono alla sua presenza. Accade invero che, quando temiamo "falsamente" - cioè senza vera ragione - un qualche male, la paura svanisce quando apprendiamo la verità della situazione; ma accade anche, al contrario, che, quando temiamo un male che sta veramente per giungere, la nostra paura svanisce all'arrivo di una notizia rassicurante *falsa*. E pertanto le immaginazioni non svaniscono per la presenza del vero in quanto vero, ma perché ne sopravvivono altre, più forti, che escludono l'esistenza presente delle cose che immaginiamo: come abbiamo mostrato nella Prop. 17 della II Parte.

Prop. 2.

In misura del nostro essere una parte della Natura, che non può pensarsi isolata e senza le altre parti, noi siamo passivi.

Dimostrazione: Diciamo di essere passivi quando sorge in noi qualcosa di cui noi non siamo causa se non in parte, cioè qualcosa che non può dedursi dalle sole leggi della nostra natura. Siamo dunque passivi in quanto siamo una parte della Natura che non può pensarsi *a sé stante*, senza le altre parti. (P. III, Def. 1 e 2)

Prop. 3.

La forza per cui l'Uomo persevera nel suo esistere è limitata, ed è infinitamente superata dalla potenza delle cause esterne.

Dimostrazione: La cosa è evidente in base all'Assioma espresso all'inizio di questa Parte. Se c'è l'Uomo, infatti, c'è anche qualcosa più potente di lui: A, poniamo; ma se c'è A c'è anche qualcosa più potente di A, che chiameremo B; e così all'infinito. Ragion per cui la potenza dell'Uomo ha i suoi limiti nella potenza di altre entità, ed è infinitamente superata dalla potenza delle cause esterne.

Prop. 4.

Non può darsi che l'Uomo non sia una parte della Natura e che possa non subire mutamenti se non quelli che sono giustificabili mediante la sua sola natura e dei quali egli è causa adeguata.

Dimostrazione: La potenza, mediante la quale le cose singole, e di conseguenza l'Uomo, conservano il proprio essere, è la stessa potenza di Dio o della Natura: non in quanto essa è infinita, ma in quanto essa può esplicarsi o esprimersi mediante un'essenza umana attuale, cioè presente ed effettiva e attiva. Pertanto la potenza di un umano, in quanto si esplica mediante l'essenza attuale dell'umano stesso, è una parte dell'infinita potenza, cioè dell'essenza, di Dio o della Natura. Se poi potesse darsi che l'Uomo non fosse soggetto ad alcun mutamento all'infuori di quelli che possono attribuirsi alla sola natura umana ne conseguirebbe che l'Uomo non potrebbe perire, ma esisterebbe *necessariamente* (cioè non potrebbe cessar di esistere); e questo dovrebbe discendere da una causa di potenza finita o infinita: appunto, o dalla sola potenza dell'Uomo, il quale cioè sarebbe in grado di allontanare da sé i mutamenti che potessero aver origine da cause esterne; o dall'infinita potenza della Natura, dalla quale tutte le singole cose sarebbero governate in modo tale che l'Uomo non potesse subire mutamenti all'infuori di quelli che sono favorevoli alla sua conservazione. Ma la prima ipotesi è assurda (per la Proposizione precedente, la cui dimostrazione è universale e può applicarsi a tutte le cose singole); dunque se potesse darsi che l'Uomo non subisse alcun mutamento salvo quelli che potessero attribuirsi alla sua sola natura, e che di conseguenza - come abbiamo mostrato or ora - egli esistesse necessariamente sempre, la cosa dovrebbe derivare dalla potenza divina: e di conseguenza l'ordine dell'intera Natura, in quanto essa si concepisce sotto gli attributi dell'Estensione e del Pensiero, dovrebbe dedursi dalla necessità della natura divina in quanto essa si considera *affetta*, o *modificata*, dall'idea dell'Uomo; e da ciò deriverebbe che l'Uomo, o un singolo umano, fosse infinito: il che è assurdo. Non può pertanto accadere che un umano non subisca altri mutamenti oltre a quelli dei quali egli sia causa adeguata. (P. I, Prop. 16, 21, 34; Conseg. D. Prop. 24; P. III, Prop. 4, 6, 7).

Conseguenza: Di qui deriva che l'Uomo sia sempre necessariamente sottoposto alle passioni, segua l'ordine generale della Natura e non ne devii, e vi si adatti secondo che l'esige la natura delle cose.

Prop. 5.

La forza e l'incremento di una passione qualsiasi e la sua perseveranza nell'esistere non sono definiti dalla potenza con cui noi ci sforziamo di perseverare nell'esistere, ma dalla potenza della causa esterna in confronto alla nostra.

Dimostrazione: L'essenza della passione non può spiegarsi soltanto per mezzo della nostra essenza, ossia la potenza della passione non può definirsi in base alla potenza con la quale *noi* ci sforziamo di perseverare nel nostro essere; ma deve necessariamente esser definita in base alla potenza della causa esterna confrontata con la nostra. (P. II, Prop. 16; P. III, Defin. 1 e 2; Prop. 7).

Prop. 6.

La forza d'una passione o d'un sentimento può essere superiore a tutto ciò per cui un umano agisce, ossia alla sua potenza, in modo tale che il sentimento aderisca all'umano con una tenacia incontrastabile.

Dimostrazione: La forza e l'incremento di una qualsiasi passione e la sua perseveranza nell'esistere sono definiti, come ho dimostrato or ora, dalla potenza della causa esterna confrontata con la nostra: e quindi - v. la Prop. 3 qui sopra - possono essere superiori alla potenza di un umano al punto che il sentimento lo conquisti e lo possenga senza che egli possa liberarsene.

Prop. 7.

Un sentimento non può essere coartato né tolto via se non mediante un sentimento contrario e più forte di quello da contrastarsi.

Dimostrazione: Un sentimento, in quanto si riferisce alla Mente, è un'idea con la quale la Mente afferma del suo Corpo una forza di esistere maggiore o minore di quella che fosse in precedenza (v. la Definizione Generale dei Sentimenti verso la fine della III Parte). Pertanto, quando la Mente è travagliata da un qualche sentimento, simultaneamente il Corpo è interessato da un'affezione che accresce o diminuisce la sua potenza d'agire. E quest'affezione del Corpo trae dalla sua causa la forza di perseverare nel suo essere: e quindi non può essere coartata né tolta via se non da una causa di pertinenza del Corpo, che interessi il Corpo con un'affezione contraria a quella ora non voluta e più forte di quest'ultima: per cui la Mente sarà interessata dall'idea di un'affezione più forte della precedente e contraria ad essa, cioè (v. la Defin. Gen. citata) sarà affetta da un sentimento più forte del precedente e contrario ad esso: tale cioè da escludere, o toglier via l'esistenza del precedente. Così dunque un sentimento non può esser tolto via né coartato se non da un sentimento contrario e più forte. (P. II, Prop. 6 e 12; P. III, Prop. 5; P. IV, Prop. 5).

Consequenza: Un sentimento, in quanto si riferisce alla Mente, non può esser coartato né tolto via se non mediante 1' idea di un'affezione del Corpo contraria a quella che proviamo e più forte di essa. Infatti il sentimento che proviamo non può coartarsi né estirparsi se non mediante un sentimento più forte di esso e ad esso contrario, cioè se non mediante 1' idea di un'affezione del Corpo più forte dell'affezione che proviamo e ad essa contraria.

Prop. 8.

La conoscenza del bene e del male non è altro che il sentimento della Letizia e della Tristezza in quanto noi ne siamo consapevoli.

Dimostrazione: Noi chiamiamo buono o cattivo (od anche bene o male) ciò che favorisce od ostacola la conservazione del nostro essere, vale a dire ciò che accresce o diminuisce, asseconda o coarta la nostra potenza d'agire. Pertanto noi chiamiamo una cosa *buona* o *cattiva*, *bene* o *male*, in quanto ci rendiamo conto che essa ci procura Letizia o Tristezza; e quindi la conoscenza del bene e del male non è altro che 1' idea della Letizia o della Tristezza che segue necessariamente al sentimento stesso di Letizia o di Tristezza. Ma questa idea è unita al sentimento nello stesso modo in cui la Mente è unita al Corpo: questa idea, cioè, non si distingue in realtà dal sentimento medesimo, ossia dall'idea di una specifica affezione del Corpo, se non concettualmente; e dunque questa conoscenza del bene e del male non è altro che il sentimento stesso in quanto noi ne siamo

consapevoli. (P. II, Prop. 21 e suo Chiarim.; Prop. 22; P. III, Prop. 7; Chiarim. d. Prop. 11; Def. Gen. dei Sentim.; P. IV, Def. 1 e 2).

Prop. 9.

Un sentimento, la causa del quale noi immaginiamo esserci presente mentre vi pensiamo, è più forte di quel che sarebbe se noi non immaginassimo presente la sua causa.

Dimostrazione: L'immaginazione è un'idea con la quale la Mente considera una cosa come presente, ma che chiarisce lo stato o la condizione del Corpo umano più che la natura della cosa esterna. Un sentimento è dunque - in quanto indice di uno stato del Corpo - un'immaginazione. Ma un'immaginazione è più intensa fin che noi non immaginiamo alcunché che esclude l'esistenza presente della cosa esterna; dunque anche un sentimento, la causa del quale noi immaginiamo esserci presente mentre vi pensiamo, è più intenso, ossia più forte, di quel che sarebbe se noi non immaginassimo presente la sua causa. (P. II, Conseg. 2a d. Prop. 16; Prop. 17 e suo Chiarim.; P. III, Def. Gen. dei Sentim.).

Chiarimento: Quando ho detto, nella Prop. 18 della III Parte, che noi siamo toccati dall'immagine di una cosa passata o futura col medesimo sentimento che proveremmo se la cosa che immaginiamo fosse presente, ho avvertito espressamente che ciò è vero in quanto noi badiamo alla sola immagine della cosa stessa: immagine che ha infatti la stessa natura sia che noi abbiamo, sia che noi non abbiamo immaginato presente la cosa; ma non ho detto che tale immagine non si faccia più debole quando noi consideriamo altre cose, presenti sul momento, le quali escludono l'esistenza presente di una cosa futura. Ho trascurato in quella sede di dare questo avvertimento perché avevo stabilito di trattare delle forze dei sentimenti in questa Parte.

Conseguenza: L'immagine di una cosa futura o passata, cioè di una cosa che noi consideriamo in relazione ad un tempo futuro o passato, ed escluso il tempo presente, è, a parità di altre condizioni, più debole dell'immagine di una cosa presente; e di conseguenza il sentimento verso una cosa futura o passata, a parità di altre condizioni, è meno vivace di un sentimento che riguardi una cosa presente.

Prop. 10.

Nei riguardi di una cosa futura, della quale immaginiamo imminente il verificarsi, noi ci risentiamo più intensamente che non se immaginassimo che il suo evento fosse parecchio lontano dal presente; e allo stesso modo il ricordo di una cosa che immaginiamo trascorsa da non molto tempo ci tocca più intensamente che non se 1' immaginassimo trascorsa da lungo tempo.

Dimostrazione: In quanto per lo stesso immaginare una cosa imminente o appena passata noi immaginiamo una situazione in cui la presenza della cosa in parola è *meno esclusa* di quel che sarebbe se immaginassimo il tempo della sua esistenza lontano nel futuro o nel passato, come è noto per sé, in tanto - v. la Prop. preced. - verso quella cosa noi ci risentiamo più intensamente.

Chiarimento: Da ciò che abbiamo osservato nella Def. 6 di questa Parte deriva che nei riguardi degli oggetti che distano dal presente un intervallo di tempo più lungo di quello che nell'immaginare possiamo definire con precisione noi ci risentiremo con l'identica moderazione, sebbene sappiamo che quell'intervallo possa essere anche molto diverso per ciascun oggetto.

Prop. 11.

Il sentimento verso una cosa che noi immaginiamo come necessaria è, a parità di altre condizioni, più intenso del sentimento verso una cosa possibile o contingente, ossia non necessaria.

Dimostrazione: In quanto immaginiamo una cosa come *necessaria*, in tanto noi affermiamo la sua esistenza; e, al contrario, noi neghiamo l'esistenza di una cosa in quanto l'immaginiamo non-necessaria (v. il Chiarim. 1° della Prop. 33 della I Parte); ragion per cui (v. la Prop. 9 qui sopra) il

sentimento verso una cosa necessaria è più intenso, a parità di altre condizioni, del sentimento verso una cosa non-necessaria.

Prop. 12.

Il sentimento verso una cosa che sappiamo non esistere al presente e che immaginiamo come possibile è, a parità di altre condizioni, più intenso del sentimento verso una cosa contingente.

Dimostrazione: In quanto immaginiamo una cosa come *contingente* noi non siamo interessati da alcuna immagine di altra cosa che ponga l'esistenza della cosa immaginata; ma al contrario - per l'ipotesi - noi immaginiamo cose che escludono la sua esistenza presente. In quanto, invece, immaginiamo che una cosa sia *possibile* in futuro, in tanto immaginiamo cose che pongono la sua esistenza, cioè che alimentano la Speranza o il Timore; e pertanto il sentimento verso una cosa possibile è più vigoroso. (P. III, Prop. 18; P. IV, Def. 3 e 4).

Conseguenza: Il sentimento verso una cosa che sappiamo non esistere al presente e che immaginiamo *contingente* è molto meno vivace che non se immaginassimo che quella cosa ci fosse presente qui ed ora.

Dimostrazione: Il sentimento verso una cosa che immaginiamo esistere al presente è più intenso di quello verso una cosa che immaginiamo futura, e molto più veemente di quello verso una cosa che immaginiamo molto distante nel futuro. Pertanto il sentimento verso una cosa che immaginiamo esser per esistere in un futuro molto lontano è molto meno vivace del sentimento che avremmo per quella stessa cosa immaginata presente; e nondimeno è più intenso di quello che avremmo per la cosa medesima se l'immaginassimo contingente. Quindi il sentimento verso una cosa contingente sarà molto meno vivace che non se quella cosa ci fosse presente qui e ora. (P. IV, Conseg. d. Prop. 9; Prop. 10; Prop. 12).

Prop. 13.

Il sentimento verso una cosa contingente che sappiamo non esistere nel presente è, a parità di altre condizioni, meno vivace del sentimento verso una cosa passata.

Dimostrazione: In quanto immaginiamo una cosa come contingente noi non siamo interessati da alcuna immagine di altra cosa che ponga l'esistenza della cosa immaginata; al contrario - per l'ipotesi - ne immaginiamo altre, che escludono l'esistenza presente di quest'ultima. Ma in quanto immaginiamo la cosa in parola con riferimento a un tempo passato, in tanto dobbiamo ammettere di immaginare qualcosa che ce la richiama alla memoria, ossia che fa ricomparire l'immagine della cosa, e in tanto ancora fa sì che noi la consideriamo come se fosse presente. E perciò il sentimento verso una cosa contingente, che sappiamo non esistere al presente, è, a parità di altre condizioni, meno vivace del sentimento verso una cosa passata. (P. II, Conseg. d. Prop. 17; Prop. 18 e suo Chiarim.; P. IV, Def. 3; Prop. 9).

Prop. 14.

La conoscenza vera del bene e del male non può coartare alcun sentimento in quanto è vera, ma solo in quanto è considerata come un sentimento.

Dimostrazione: Un sentimento è un'idea con la quale la Mente afferma del suo Corpo una forza di esistere maggiore o minore che in precedenza; e quindi non ha nulla di positivo che possa esser tolto via dalla presenza del vero: e di conseguenza la *conoscenza* vera del bene e del male, in quanto vera, non può coartare alcun sentimento. Ma in quanto tale conoscenza è un *sentimento*, solo in tanto essa potrà - se sia più forte di quello coartare un altro sentimento. (P. III, Def. Gen. dei Sentim.; P. IV, Prop. 1, 7, 8).

Prop. 15.

La Cupidità che sorge dalla conoscenza vera del bene e del male può essere coartata o spenta da molte altre Cupidità che sorgono dai sentimenti dai quali noi siamo travagliati.

Dimostrazione: Dalla vera conoscenza del bene e del male, in quanto essa è un sentimento, sorge necessariamente una Cupidità, che è tanto maggiore quanto più forte è il sentimento dal quale essa s'origina. Ma poiché essa sorge - per l'ipotesi - dal nostro *conoscere veramente* qualcosa, questa Cupidità s'origina dunque in noi in quanto *siamo attivi*: e quindi deve esser compresa in base alla sola nostra essenza; e di conseguenza la sua forza e il suo incremento debbono esser definiti mediante la sola potenza umana. Le Cupidità, poi, che hanno origine dai sentimenti che ci travagliano, sono anch'esse tanto maggiori quanto più veementi sono i sentimenti stessi: e quindi la forza e l'incremento di quelle Cupidità debbono definirsi mediante la potenza di cause esterne, che, se si ponga a confronto con la nostra, la supera indefinitamente; perciò le Cupidità che hanno origine dai sentimenti che ci travagliano possono essere più veementi della Cupidità che ha origine dalla vera conoscenza del bene e del male; ragion per cui quelle Cupidità potranno coartare o spegnere questa. (P. III, Def. 2; Prop. 3, 7, 37; Def. 1 d. Sentim.; P. IV, Prop. 3, 5, 7, 8).

Prop. 16.

La Cupidità che sorge dalla conoscenza del bene e del male può abbastanza facilmente - in quanto questa conoscenza si riferisca al futuro - essere coartata o spenta dalla Cupidità di cose che sono gradevoli presentemente.

Dimostrazione: Il sentimento verso una cosa che immaginiamo futura è meno vivace di quello verso una cosa presente (Conseg. d. Prop. 9 qui sopra). Ma la Cupidità che sorge dalla conoscenza vera del bene e del male, anche se questa conoscenza riguardi cose che sono presentemente buone, può essere - per la Proposizione precedente, la cui Dimostrazione è universale - coartata o spenta da una qualche Cupidità fortuita: e dunque la Cupidità che nasce dalla predetta conoscenza può abbastanza facilmente - in quanto la conoscenza stessa riguardi il futuro - essere coartata o spenta dalla Cupidità di cose gradevoli presentemente.

Prop. 17.

La Cupidità che sorge dalla conoscenza vera del bene e del male, qualora questa conoscenza concerna cose contingenti, può ancor più facilmente essere coartata dalla Cupidità di cose che sono presenti.

Dimostrazione: Questa Proposizione si dimostra, allo stesso modo della precedente, in base alla Conseguenza della Prop. 12 di questa Parte.

Chiarimento: Con questo credo d'aver mostrato la causa per cui gli umani si lasciano muovere dal loro proprio giudizio (ossia da ragioni sentimentali) più che dalla vera Ragione, e per cui la conoscenza vera del bene e del male suscita emozioni ma spesso è sopraffatta da voglie d'ogni genere. Così dice il Poeta, *Vedo ciò che è meglio e l'approvo - e mi rivolgo al peggio*; e anche il Qohèlet sembra aver pensato a questa realtà, col suo *Quanta più c'è conoscenza, tanto più c'è dolore*. Ma non dico questo per concluderne che l'ignoranza sia preferibile alla conoscenza, o che per quanto riguarda il governo dei sentimenti non ci sia differenza fra chi *si contenta* di vivere e chi vuol *rendersene conto*: bensì perché è necessario conoscere tanto ciò che la nostra natura può quanto ciò che essa non può, per riuscire poi, grazie a questa conoscenza, a determinare che cosa la Ragione possa nel governo dei sentimenti, e che cosa non possa. Come ho avvertito, in questa Parte mi occuperò soltanto di ciò che l'Uomo non può; per trattare separatamente, nella prossima Parte, della potenza che la Ragione ha sui sentimenti.

Prop. 18.

Una Cupidità che ha origine da Letizia è più forte, a parità di altre condizioni, di una Cupidità che ha origine da Tristezza.

Dimostrazione: La Cupidità è la stessa essenza dell'Uomo, cioè lo sforzo col quale l'Uomo s'impegna a perseverare nel suo essere. Perciò una Cupidità che nasce da Letizia è favorita o accresciuta dallo stesso sentimento di Letizia; una Cupidità invece che nasce da Tristezza è dallo stesso sentimento di Tristezza ostacolata o ridotta: e quindi la forza di una Cupidità che nasce da Letizia deve definirsi in base alla potenza umana e, insieme, in base alla potenza della causa esterna; la forza di una Cupidità che nasce da Tristezza, invece, deve definirsi in base alla sola potenza umana: e perciò la prima è più forte della seconda. (P. III, Prop. 7; Chiarim. d. Prop. 11).

Chiarimento: Con le precedenti poche osservazioni ho spiegato le cause dell'impotenza e dell'incostanza degli umani, e il perché del loro non osservare i precetti della Ragione. Mi resta ora da mostrare *che cosa* la Ragione in effetti ci prescrive, e quali sentimenti s'accordino con le regole o i dettami della Ragione umana, e quali non s'accordino. Ma prima di cominciare a dimostrar queste cose col nostro complesso criterio razionale vorrei mostrare qui in via breve i dettami predetti, così che il mio pensiero sia più facilmente comprensibile da tutti.

Poiché la Ragione non esige alcunché che sia contrario alla natura, essa dunque esige che ciascuno ami se stesso, cerchi ciò che gli è utile (ma utile *davvero*), desideri tutto ciò che indirizza *davvero* l'Uomo ad una perfezione maggiore: in assoluto, la natura esige che ognuno, per quanto sta in lui, si sforzi di conservare il proprio essere. E questo è vero necessariamente, come necessariamente è vero che il tutto è maggiore di una sua parte. Dato poi che la *virtù* non è altro che l'agire in conformità delle leggi della propria natura, e che nessuno si sforza di conservare il proprio essere se non in conformità delle leggi della sua propria natura, ne deriva *in primo luogo* che il fondamento della virtù è lo stesso sforzo, o impegno vitale, di conservare il proprio essere, e che la felicità, per un umano, consiste nel poter conservare il suo essere; *in secondo luogo*, deriva da quanto sopra che la virtù è da desiderarsi e da ricercarsi *per se stessa*, e che non c'è alcunché migliore di essa o preferibile ad essa o che ci sia più utile, e a causa del quale la virtù si dovrebbe desiderare; *in terzo luogo*, infine, si comprende come coloro che s'uccidono abbiano un animo impotente e siano totalmente sopraffatti da cause esterne radicalmente ostili alla loro natura. Dalla Convenz. 4 della II Parte deriva, inoltre, che noi non possiamo in alcun caso fare in modo di non abbisognare di cose esterne a noi per conservare il nostro essere, né possiamo vivere in maniera tale da non avere relazioni con le cose che sono al di fuori di noi; e se, peraltro, consideriamo la nostra Mente, vediamo che il nostro intelletto sarebbe sicuramente meno perfetto se la Mente fosse isolata e non conoscesse alcunché fuori di se stessa: perché fuori di noi esistono molte cose che ci sono utili e che perciò sono da desiderarsi. Fra queste cose esterne non si può, per quanto ci si pensi, trovarne di preferibili a quelle che s'accordano appieno con la nostra natura: infatti, se, per esempio, due individui di identica natura stringono l'un con l'altro un rapporto vitale, essi compongono un individuo di potenza doppia di quella d'un singolo. Nulla, dunque, è più utile a un umano di un altro umano; nulla, dico, gli umani possono desiderare di migliore e di più idoneo per la conservazione del loro essere che questo, che *tutti si trovino d'accordo su tutto*, così che le Menti e i Corpi di tutti compongano come un'unica Mente e un unico Corpo, e che tutti insieme si sforzino, per quanto possono, di conservare il proprio essere, e tutti insieme cerchino l'utile proprio nell'utile comune a tutti. Di qui si capisce che gli umani che sono governati dalla Ragione, cioè gli umani che cercano il loro utile sotto la guida della Ragione, non desiderano per se stessi alcuna cosa che non desiderino per ogni altro umano, e sono pertanto giusti, affidabili e onesti. (Ho detto altrove che va infatti a pro anche della *mia* felicità il procurare che molti altri vedano chiaro ciò che io già vedo chiaro, in modo che il loro intelletto e il loro desiderio s'accordino appieno col mio intelletto e col mio desiderio. Perché questo avvenga è necessario, intanto, avere dell'Universo la cognizione che renda possibile lo stato di *consapevolezza* dell'unione con l'intera Natura a cui la Mente è capace di pervenire; e, poi,

formare una società quale è da desiderarsi perché quanti più umani è possibile raggiungano l'obiettivo nel modo più facile e sicuro). (P. III, Prop. IV; Prop. 7).

Sono questi i dettami della Ragione che m'ero proposto di esporre qui in poche righe prima di cominciare a dimostrarli con il criterio più prolisso adottato nella generalità del presente lavoro. La ragione di una tale esposizione sintetica era questa: di conciliarmi, se possibile, l'attenzione di coloro che credono che il principio qui sostenuto - il dovere che ciascuno ha di cercare il proprio utile - sia il fondamento dell'empietà, e non della virtù e del vivere responsabilmente. Pertanto, dopo avere mostrato brevemente che la realtà è proprio il contrario di tale credenza, passo a dimostrare le affermazioni predette per la medesima via sulla quale abbiamo avanzato finora.

Prop. 19.

Ciascuno, per le leggi della sua natura, desidera o rifiuta necessariamente ciò che egli giudica essere bene o male (o anche buono o cattivo).

Dimostrazione: La conoscenza del bene e del male è lo stesso sentimento di Letizia o di Tristezza in quanto ne siamo consapevoli; ragion per cui ciascuno, *necessariamente*, appetisce (o desidera) ciò che egli giudica *bene, o buono*, e avversa (o rifiuta) ciò che egli giudica *male, o cattivo*. Ma questo *appetito* non è altro che la stessa essenza, o natura, dell'Uomo: e dunque ciascuno, per le sole leggi della sua natura, appetisce od avversa necessariamente ciò che egli giudica essere bene o male. (P. III, Chiarim. d. Prop. 9; Prop. 28; Def. dei Sentim., 1; P. IV, Prop. 8).

Prop. 20.

Quanto più un umano si sforza - e ci riesce - di cercare il suo proprio utile, cioè di conservare il suo proprio essere, tanto più egli è dotato di virtù; e, all'opposto, in quanto un umano trascura di conservare il suo utile, cioè il suo essere, in tanto egli è impotente.

Dimostrazione: La virtù è la stessa potenza umana, che si definisce mediante la sola essenza dell'Uomo, cioè che si definisce mediante il solo sforzo con cui l'Uomo s'impegna per perseverare nel proprio essere. Quanto più dunque un umano si sforza di conservare il proprio essere, e ci riesce, tanto più egli è dotato di virtù; e, di conseguenza, in quanto qualcuno trascura di conservare il suo essere, in tanto quegli è impotente. (P. III, Prop. 4, 6, 7; P. IV, Prop. 8).

Chiarimento: Nessuno quindi, se non sia sopraffatto da cause esterne contrarie alla sua natura, trascura di appetire il suo utile, ossia di conservare il suo essere. Solo perché costretto da cause esterne, dico, e non affatto per una necessità della sua natura, qualcuno rifiuta il cibo o s'uccide (cosa, questa, che può avvenire in molti modi: per esempio, uno s'uccide perché costretto da un altro, che gli torce la destra nella quale egli casualmente stringeva una spada e lo costringe a rivolgere la lama verso il suo cuore; o s'uccide perché costretto dall'ordine di un tiranno ad aprirsi le vene, come accadde a Seneca, e ciò per evitare un male affrontandone uno "minore"; o s'uccide, infine, perché cause esterne insospettabili e nascoste stravolgono la sua immaginazione e incidono sul suo corpo in modo tale da fare assumere a quest'ultimo *un'altra natura*, contraria alla precedente, e l'idea della quale non può trovar luogo nella Mente (v. P. III, Prop. 10). Ma che un umano, per necessità della sua natura, si sforzi di non-esistere o di trasformarsi in qualcos'altro, è impossibile, come è impossibile che da un nulla si formi un qualcosa: e ognuno può convincersene riflettendoci anche solo un poco.

Prop. 21.

Nessuno può desiderare di essere in condizione di beatitudine, di agire bene, di viver bene, senza desiderare nel tempo stesso di essere e di agire e di vivere, cioè di esistere *in atto* - ossia attualmente, attivamente, significativamente.

Dimostrazione: La dimostrazione di questa Proposizione, o piuttosto 1' affermazione stessa contenuta nella Proposizione, è evidente di per sé; e anche se si rammenti la definizione della Cupidità. La Cupidità di vivere, agire, eccetera, *felicamente*, cioè *bene*, è la stessa essenza dell'Uomo, cioè lo sforzo, o l'impegno vitale, col quale ognuno si sforza di conservare il suo essere. Dunque nessuno può desiderare di essere *felice*, di agire *bene*, di viver *bene*, senza desiderare nello stesso tempo di *essere*, di *agire*, di *vivere*, cioè di *esistere* in atto. (P. III, Prop. 7; Def. dei Sentim., 1).

Prop. 22.

Non si può concepire alcuna virtù anteriore a quella che corrisponde allo sforzo (o impegno vitale) tendente alla propria conservazione.

Dimostrazione: Lo sforzo di conservare se stessa è l'essenza medesima di una cosa (P. III, Prop. 7). Se quindi si potesse concepire una qualche virtù anteriore a questa, cioè allo sforzo in parola, s'arriverebbe a concepire l'essenza propria di una cosa come anteriore a se stessa: ciò che è notoriamente assurdo. Dunque non si può concepire alcuna virtù anteriore a quella che corrisponde allo sforzo tendente alla propria conservazione.

Conseguenza: Lo sforzo di conservazione di se stessi è il primo e unico fondamento della virtù. Infatti non si può concepire alcun principio anteriore a questo, e senza questo principio non si può concepire alcuna virtù. (P. IV, Prop. 21).

Prop. 23.

In termini assoluti non si può dire che 1' Uomo, in quanto è determinato ad operare qualcosa dal suo avere idee inadeguate, agisca per virtù; si può dirlo solo in quanto egli è determinato ad agire dal suo *conoscere*.

Dimostrazione: In quanto è determinato ad agire dal suo avere idee inadeguate, in tanto l'Uomo è *passivo*, cioè opera qualcosa che non può esser capito in base alla sola sua essenza: cioè qualcosa che non deriva dalla sua *virtù*. Ma in quanto è determinato ad operare qualcosa dal suo conoscere, in tanto egli *agisce* od è *attivo*, ossia opera qualcosa che può capirsi, o intendersi, in base alla sola sua essenza: vale a dire qualcosa che segue (o deriva), in maniera adeguata, dalla sua *virtù*. (P. III, Def. 1 e 2; Prop. I; P. IV, Def. 8).

Prop. 24.

L'agire per virtù, in senso assoluto, in noi non è altro che l'agire, il vivere, il conservare il proprio essere (queste tre espressioni significano la medesima cosa) sotto la guida della Ragione, avendo per fondamento la ricerca del proprio utile.

Dimostrazione: Agire per virtù, in senso assoluto, non è altro che agire in base alle leggi della propria natura. Ma noi *agiamo* (o siamo *attivi*) solamente se, e in quanto, conosciamo. Dunque *agire per virtù*, quando ci riferiamo al nostro essere umani, non significa altro che *agire, vivere, conservare il proprio essere tenendo per guida la Ragione*, e ciò sul fondamento della ricerca del proprio utile. (P. III, Prop. 3; P. IV, Def. 8; Conseg. d. Prop. 22).

Prop. 25.

Nessuno si sforza di conservare il suo essere a cagione di un'altra cosa: ossia ognuno si sforza di conservare il suo essere per la cosa in sé, cioè per il suo essere stesso.

Dimostrazione: Lo sforzo col quale ciascuna cosa s'impegna per perseverare nel suo essere si definisce in base alla sola essenza della cosa stessa: data questa essenza, e senza che si richieda l'essenza di un'altra cosa, ne deriva necessariamente che la cosa titolare dell'essenza data - e così ciascuna cosa nel proprio ambito - si sforza di conservare il proprio essere. Se, poniamo, un umano si sforzasse di conservare il proprio essere per causa di un'altra cosa, allora sarebbe quell'altra cosa,

come è noto di per sé, il primo fondamento della virtù dell'umano considerato: il che è assurdo. Dunque nessuno si sforza di conservare il suo essere a cagione di un'altra cosa. (P. III, Prop. 6 e 7; P. IV, Conseg. d. Prop. 22).

Prop. 26.

Ogni nostro sforzo del quale è principio la Ragione non ha altro obiettivo che la conoscenza; e la Mente, in quanto usa della Ragione, non giudica che le sia utile se non ciò che la conduce a conoscere.

Dimostrazione: Lo sforzo di una cosa verso la propria conservazione non è altro che l'essenza della cosa stessa, che, in quanto *esiste* tale quale è, si considera dotata della forza di perseverare nel suo esistere e di operare ciò che deriva necessariamente dalla sua natura quale è data. Ma l'essenza della *Ragione* (se ne veda la definizione in P. II, Chiarim. 2° d. Prop. 40) non è altro che la nostra Mente in quanto essa intèllige, o conosce, in maniera chiara e distinta: e dunque tutto ciò a cui noi dedichiamo il nostro impegno vitale (o che *ci sforziamo* di fare) *secondo ragione* non è altro che *conoscere*. Dato poi che questo sforzo della Mente - col quale la Mente, in quanto pensa razionalmente, s'impegna per conservare il suo essere - non è altro che il conoscere, questo *sforzo* di conoscere è dunque il primo ed unico fondamento della virtù: e non c'è alcun fine estraneo in vista del quale noi ci sforzeremo per conoscere le cose; ma, al contrario, la Mente, in quanto pensa razionalmente, non potrà pensare utile al conseguimento del suo obiettivo altro che ciò che conduce alla conoscenza. (P. III, Prop. 6; Prop. 7; Chiarim. d. Prop. 9; Prop. 40; P. IV, Def. 1; Prop. 22 e 25).

Prop. 27.

Nessuna cosa c'è che noi sappiamo con certezza essere buona o cattiva, salvo ciò che realmente ci conduce alla conoscenza [(cosa buona)] e ciò che può impedirci di conoscere [(cosa cattiva)].

Dimostrazione: La Mente, in quanto pensa razionalmente, non appetisce altro che il conoscere, e non giudica utile a se stessa se non ciò che conduce alla conoscenza. Mala Mente non ha la certezza delle cose se non in quanto ha *idee adeguate*, ossia in quanto *pensa razionalmente* (queste due espressioni si equivalgono: v. P. II, Chiarim. 2° d. Prop. 40): e dunque non c'è nulla che noi sappiamo con certezza essere *buono* salvo ciò che realmente ci conduce alla conoscenza; e, viceversa, non c'è nulla che noi sappiamo con certezza essere *cattivo* salvo ciò che può impedirci di conoscere. (P. II, Prop. 41; Prop. 43 e suo Chiarim.; P. IV, Prop. 26).

Prop. 28.

Il bene supremo della Mente è la conoscenza di Dio, e la virtù suprema della Mente è arrivare a conoscerlo.

Dimostrazione: L'oggetto supremo che la Mente può conoscere è Dio, cioè 1' Ente assolutamente infinito senza il quale nulla può essere né esser pensato; e quindi ciò che per la Mente è utile sopra ogni cosa, ossia ciò che è il sommo bene della Mente, è la cognizione di Dio. La Mente, poi, è *attiva* od *agisce solo* in quanto intèllige o conosce, e solo in quanto intèllige o conosce si può dire che essa *agisce per sua virtù*: pertanto il conoscere è la virtù *assoluta* della Mente. Ma l'oggetto supremo che la Mente può conoscere - come abbiamo già dimostrato - è Dio: e dunque la virtù suprema della Mente è *intendere* Dio, o *conoscerlo*. (P. I, Def. 6; Prop. 15; P. III, Prop. 1 e 3; P. IV, Def. I; Prop. 23, 26, 27).

Prop. 29.

Una qualsiasi cosa singola di natura interamente diversa dalla nostra non può assecondare né ostacolare la nostra potenza d'agire; e, in assoluto, nessuna cosa può essere per noi buona o cattiva senza avere con noi qualcosa in comune.

Dimostrazione: La potenza per cui anche l'Uomo, come accade di ogni altra cosa singola, esiste ed opera, è determinata unicamente da un'altra cosa singola la cui natura deve conoscersi mediante lo stesso attributo mediante il quale è concepita la natura umana. La nostra potenza d'agire, quindi, comunque sia concepita, può essere *determinata*, e di conseguenza assecondata od ostacolata, dalla potenza di un'altra cosa singola che ha qualcosa di comune con noi, e non dalla potenza di una cosa che ha tutt'altra natura che la nostra; e poiché noi chiamiamo buono o cattivo ciò che ci è causa di Letizia o di Tristezza, cioè che accresce o diminuisce, asseconda o contrasta la nostra potenza d'agire, una cosa la cui natura è totalmente diversa dalla nostra non può dunque essere per noi buona né cattiva. (P. I, Prop. 28; P. II, Prop. 6; Conseg. d. Prop. 10; P. III, Chiarim. d. Prop. 11; P. IV, Prop. 8).

Prop. 30.

Nessuna cosa può esser cattiva per ciò che essa ha in comune con la nostra natura; ma in quanto tale cosa per noi è cattiva, in tanto ci è contraria.

Dimostrazione: Noi chiamiamo *male*, o *cattivo*, ciò che ci è causa di Tristezza, ossia ciò che diminuisce od ostacola la nostra potenza d'agire. Se pertanto una qualche cosa fosse *cattiva* (per noi) a cagione di ciò che essa ha in comune con noi, quella cosa potrebbe dunque diminuire od ostacolare ciò stesso che *essa* ha in comune con noi: il che è assurdo. Nessuna cosa, pertanto, può essere cattiva per noi a cagione di ciò che con noi essa ha in comune: al contrario, in quanto essa è *cattiva*, cioè - come abbiamo già mostrato - in quanto può diminuire od ostacolare la nostra potenza d'agire, in tanto essa ci è *contraria*. (P. III, Prop. 4; Prop. 5; Chiarim. d. Prop. 11; P. IV, Prop. 8).

Prop. 31.

In quanto una cosa s'accorda con la nostra natura, in tanto essa è necessariamente buona.

Dimostrazione: La Proposizione precedente afferma che in quanto una cosa s'accorda con la nostra natura, in tanto non può esser cattiva. Essa sarà dunque, necessariamente, buona o indifferente. Se poniamo che essa sia *indifferente*, cioè né buona né cattiva, dalla sua natura non potrà derivare nulla che serva alla conservazione della nostra natura, cioè (per l'ipotesi) nulla che serva - anche - alla conservazione della natura della cosa "indifferente": ciò che è assurdo (P. III, Prop. 6). La cosa considerata sarà dunque, in quanto s'accorda con la nostra natura, necessariamente buona.

Conseguenza: Di qui deriva che quanto più una cosa s'accorda con la nostra natura tanto più essa ci è *utile*, ovvero tanto essa è *più buona* per noi; e, viceversa, che quanto più una cosa ci è utile, tanto più essa s'accorda con la nostra natura. Infatti, in quanto *non s'accorda* con la nostra natura, una cosa sarà necessariamente *diversa* dalla nostra natura, o sarà *contraria* ad essa. Se sia *diversa*, allora essa non potrà essere né buona né cattiva (v. la Prop. 29 qui sopra); se sia *contraria*, essa sarà contraria anche a ciò che s'accorda con la nostra natura, cioè (v. la Prop. preced.) contraria a ciò che per noi è bene: ossia cattiva. Pertanto nulla può essere buono se non in quanto s'accordi con la nostra natura; e quanto più una cosa s'accorda con la nostra natura, tanto più essa è utile; e viceversa.

Prop. 32.

In quanto gli umani sono soggetti alle passioni, in tanto non si può dire che s'accordino per natura.

Dimostrazione: Le cose di cui si dice che s'accordano *nella natura* s'accordano, è ovvio, *nella potenza*, non già nell'impotenza o nella negazione (P. III, Prop. 7), e di conseguenza neanche nella passione o nell'esser passive (P. III, Chiarim. d. Prop. 3); ragion per cui non si può dire che gli umani, in quanto sono soggetti alle passioni, s'accordino per natura.

Chiarimento: La cosa poi è evidente di per sé. Chi infatti dice che il bianco e il nero s'accordano soltanto in questo, che né l'uno né l'altro è rosso, afferma - in assoluto - che il bianco e il nero non s'accordano in nulla; così, anche, se qualcuno dice che una pietra e un umano s'accordano solamente nell'essere entrambi finiti, impotenti, esistenti non per necessità della loro natura, o nell'essere indefinitamente superati dalla potenza delle cose esterne, quegli invero afferma esclusivamente che la pietra e l'umano non s'accordano in nulla: perché le cose che s'accordano solo in una negazione, ossia in ciò *che non hanno*, in realtà non s'accordano in alcunché.

Prop. 33.

Gli umani possono essere diversi per natura in quanto sono travagliati da sentimenti che sono passioni; e, in tanto, anche un singolo umano, e sempre lo stesso, è mutevole e incostante.

Dimostrazione: La natura, o l'essenza, dei sentimenti non può essere spiegata in base alla sola nostra essenza, o natura, ma deve esser definita mediante la potenza, cioè la natura, delle cose esterne, confrontata con la nostra: e da ciò deriva che di ciascun sentimento ci siano tante specie quante sono le specie degli oggetti dai quali siamo interessati, e che gli umani reagiscano in modo diverso ad una stessa unica sollecitazione e in proporzione a questo differiscano per natura; e che infine il medesimo umano reagisca in maniere diverse nei confronti del medesimo oggetto, e in tanto sia mutevole e incostante. (P. III, Def. 1 e 2; Prop. 7, 51, 56).

Prop. 34.

Gli umani possono essere contrari gli uni agli altri in quanto sono travagliati da sentimenti che sono passioni.

Dimostrazione: Un umano - poniamo Pietro - può essere la causa per cui Paolo si rattristi: o perché Pietro ha in sé qualcosa somigliante a qualcosa che Paolo odia, o perché Pietro possiede - egli solo - una cosa che piace anche a Paolo, o per qualche altra ragione di quelle che abbiamo considerato nella Parte III; e da questa situazione può uscire che Paolo abbia in odio Pietro, e (facilmente) che di conseguenza anche Pietro a sua volta abbia in odio Paolo; e che perciò essi si sforzino di nuocersi a vicenda, cioè siano contrari l'uno all'altro. Ora, un sentimento di Tristezza è sempre una passione: e così gli umani arrivano ad essere contrari gli uni agli altri in quanto sono travagliati da sentimenti che sono passioni e che in qualche modo producono Tristezza. (P. III, Prop. 16; Prop. 32 e suo Chiarim.; Prop. 39; Prop. 40; Chiarim. d. Prop. 55; Prop. 59; Def. dei Sentim., 7; P. IV, Prop. 30).

Chiarimento: Ho detto che Paolo può avere in odio Pietro perché immagina che questi possieda qualcosa che anche Paolo ama: e di qui sembra a prima vista che i due cerchino di *nuocersi a vicenda* a causa del loro amore per la stessa cosa e conseguentemente del loro *accordarsi per natura*: cosa che, se fosse vera, renderebbe false le Prop. 30 e 31 qui sopra. Ma se vogliamo ponderare le cose con cura vedremo che tutte le affermazioni precedenti concordano appieno. Pietro e Paolo, infatti, non s'infastidiscono a vicenda in quanto s'accordano per natura, cioè in quanto l'uno e l'altro amano la stessa cosa, ma in quanto *differiscono* l'un dall'altro. L'uno e l'altro infatti amano la stessa cosa, e proprio da questo i loro due amori sono alimentati: proprio da questo, cioè, è alimentata la Letizia dell'uno e dell'altro: ragion per cui, se essi s'infastidiscono l'un l'altro, ciò non dipende affatto dal loro amore per la medesima cosa e dal loro accordarsi per natura. La causa vera della situazione, come ho detto, non è altro che il loro *differire per natura*, che noi dobbiamo supporre. Supponiamo infatti che Pietro abbia l'idea di una cosa amata che egli già possiede, e che Paolo - al contrario - abbia l'idea di una cosa amata e perduta: situazione in cui Paolo è affetto da Tristezza e Pietro, viceversa, da Letizia, e in cui, pertanto, essi sono contrari l'uno all'altro. E in questo modo possiamo facilmente mostrare che le altre cagioni d'odio consistono soltanto nelle differenze di natura che esistono fra gli umani, e non dipendono da ciò in cui essi s'accordano. (P. III, Prop. 31; Def. dei Sentim., 6).

Prop. 35.

Solo in quanto gli umani vivono guidati dalla Ragione in tanto essi s'accordano per natura necessariamente e sempre.

Dimostrazione: In quanto sono travagliati da sentimenti che sono passioni, gli umani possono essere diversi per natura e contrari gli uni agli altri. Si può dire poi che gli umani sono attivi solo in quanto essi vivono guidati dalla Ragione: e quindi ad ogni evento od oggetto che procede dalla natura umana, in quanto essa è definita dalla Ragione, deve essere riconosciuta come causa prossima la sola natura umana e solo mediante quest'ultima l'evento o l'oggetto in questione deve esser capito o *intelletto*. Ma poiché ciascuno, per le leggi della sua natura, appetisce ciò che giudica buono e si sforza d'allontanare ciò che giudica cattivo; e dato inoltre che ciò che noi *giudichiamo* buono o cattivo sotto la guida della Ragione deve essere necessariamente buono o cattivo, avviene dunque che gli umani, in quanto vivono guidati dalla Ragione, in tanto operano necessariamente ciò che necessariamente è buono per la natura umana e di conseguenza per ciascun umano - ovvero ciò che s'accorda con la natura di ciascun umano. Quindi gli umani in genere, in quanto vivono guidati dalla Ragione, vanno d'accordo necessariamente e sempre. (P. II, Prop. 41; P. III, Def. 2; Prop. 3; P. IV, Prop. 19; Conseg. d. Prop. 31; Prop. 33; Prop. 34).

Conseguenza 1^a: Nella natura non c'è alcuna cosa singola che sia utile ad un umano più di un altro umano che viva sotto la guida della Ragione. All'Uomo, infatti, è utile al massimo grado ciò che s'accorda al massimo grado con la sua natura, cioè - come tutti sanno - l'Uomo stesso. Ma un umano agisce assolutamente in base alle leggi della sua natura quando vive guidato dalla Ragione, e solo in tanto s'accorda necessariamente e sempre con la natura di un altro umano: niente dunque si trova fra le cose singole che sia utile a un umano più di un altro umano che viva sotto la guida della Ragione. (P. III, Def. 2; P. IV, Conseg. d. Prop. 31; Prop. 35).

Conseguenza 2^a: Quando ciascun umano cerca al massimo grado il suo proprio utile, proprio allora gli umani sono al massimo grado utili gli uni agli altri. Infatti, quanto più ciascuno cerca il proprio utile e si sforza di conservarsi, tanto più ciascuno è fornito di virtù, ossia - ciò che è la stessa cosa - è fornito di tanto maggiore potenza di essere attivo secondo le leggi della sua natura, cioè di vivere sotto la guida della Ragione. Ma gli umani s'accordano per natura al massimo grado proprio quando vivono sotto la guida della Ragione: e dunque gli umani si saranno utili a vicenda nel massimo grado esattamente quando ognuno di loro cercherà al massimo grado il suo proprio utile. (P. III, Prop. 3; P. IV, Def. 8; Prop. 20; Prop. 35 e sua Conseg. 1^a).

Chiarimento: L'esperienza stessa si fa ogni giorno testimone, dandone prove numerose ed evidenti, delle asserzioni che ho esposto or ora: tanto che praticamente tutti conoscono ed usano il detto "*per un uomo, Dio è un altro uomo*". Tuttavia accade di rado che gli umani vivano sotto la guida della Ragione: essi sono, piuttosto, congegnati in modo da essere perlopiù invidiosi gli uni degli altri e fastidiosi gli uni agli altri. Ciononostante, però, gli umani riescono molto difficilmente a vivere in solitudine; tanto che i più trovano molto azzecata quella definizione, "l'Uomo è un animale socievole": e in effetti le cose stanno in modo tale che dal loro vivere in società gli umani traggano molti più vantaggi che danni. Deridano pure a piacer loro i critici del costume le cose umane, e le aborriscono certi teologi romiti; lodano i melanconici a tutto potere il viver grezzo dei rustici, e disprezzano gli umani, e ammirano gli animali: ma l'esperienza insegna che col mutuo aiuto gli umani possono procurarsi molto più facilmente le cose di cui abbisognano, e che non possono, se non unendo le loro forze, stornare i pericoli che incombono da ogni parte; per non parlare ora di quanto sia più pregevole, e più degno della nostra conoscenza, l'occuparsi delle operazioni umane anziché di quelle delle bestie.

Prop. 36.

Il bene supremo di coloro che seguono la virtù è comune a tutti, e tutti possono egualmente goderne.

Dimostrazione: Agire per virtù è agire sotto la guida della Ragione; e tutto ciò che noi ci sforziamo di fare in base alla Ragione è *capire*, o *conoscere*: e perciò, come è già noto, il bene supremo di coloro che seguono la virtù è la conoscenza di Dio: un bene, cioè, che è a disposizione di tutti gli umani, e che può essere posseduto egualmente da tutti gli umani in quanto essi sono della medesima natura. (P. II, Prop. 47 e suo Chiarim.; P. IV, Prop. 24, 26, 28).

Chiarimento: Qualcuno può chiedere: Che cosa accadrebbe se il sommo bene di coloro che seguono la virtù non fosse disponibile per tutti? non ne seguirebbe forse - v. la Prop. 34 qui sopra - che gli umani che vivono condotti dalla Ragione, cioè gli umani in quanto s'accordano per natura, fossero contrari gli uni agli altri? Gli rispondo che l'essere il sommo bene degli umani comune a tutti, ossia disponibile per tutti, non è un fatto accidentale, ma sorge dalla stessa natura della Ragione: e questo è ovvio, perché la cosa si deduce dalla stessa essenza dell'Uomo in quanto è definita dalla Ragione, e perché l'Uomo non potrebbe essere né esser pensato se non avesse il potere di godere di questo bene supremo. L'avere una conoscenza adeguata dell'eterna e infinita essenza di Dio pertiene infatti all'essenza della Mente umana. (P. II, Prop. 47; P. IV, Prop. 35).

Prop. 37.

Ogni seguace della virtù desidererà anche per gli altri umani il bene che egli appetisce per lui stesso: e questo tanto più, quanto maggiore sarà la sua cognizione di Dio.

Dimostrazione: Gli umani, in quanto vivono guidati dalla Ragione, sono ciò che v'è di più utile per gli altri umani: e perciò, come ci detta la Ragione, noi cercheremo necessariamente di far sì che gli altri umani vivano anch'essi sotto la guida della Ragione. Ora, il bene che appetisce per sé ognuno che viva secondo il dettame della Ragione, cioè ogni seguace della virtù, è *l'intelligere*, ossia il conoscere: e dunque ogni seguace della virtù desidererà che anche gli altri umani giungano a possedere quel *bene* del *conoscere*, come procura di giungervi egli stesso. La Cupidità, poi, in quanto è riferita alla Mente, è la stessa essenza della Mente: ma l'essenza della Mente consiste in una conoscenza che implicala cognizione di Dio, e senza la quale la Mente non può essere né esser pensata: e quindi la Cupidità con la quale ogni seguace della virtù desidera per ogni altro umano il bene che egli desidera per sé sarà tanto maggiore quanto maggiore è la conoscenza di Dio che l'essenza della sua Mente implica. (P. I, Prop. 15; P. II, Prop. 11 e 47; P. III, Def. dei Sentim., 1; P. IV, Prop. 19, 24, 26; Conseg. d. Prop. 35).

Altra dimostrazione: Un umano amerà con maggiore costanza il bene che egli appetisce per lui stesso, ed ama, se l'avrà visto amato anche da altri; e perciò si sforzerà perché tutti l'aminino; e poiché un tale bene è disponibile per tutti, e tutti possono goderne, egli si sforzerà, per la medesima ragione, affinché tutti fruiscano di quel bene: e ciò tanto più, quanto più egli stesso fruirà del bene considerato. (P. III, Prop. 31 e sua Conseg.; Prop. 37; P. IV, Prop. 36).

Chiarimento 1°: Chi, mosso dal solo sentimento, si sforza di far sì che gli altri amino ciò che egli ama e che tutti vivano secondo il suo modo di vedere, agisce unicamente per impulso; e perciò riesce odioso, specialmente scoloro che hanno altri gusti e che s'adoperano con eguale impegno perché gli altri vivano invece secondo il *loro* giudizio. Dato poi che i *beni supremi* che gli umani appetiscono per sentimento sono spesso tali da non poter essere posseduti che da un individuo solo, ne consegue che chi ama un bene di quel genere si comporti incoerentemente, e mentre gode di cantar le lodi della cosa amata tema di esser creduto. Chi invece si sforza di guidare gli altri per mezzo della Ragione agisce non per impulso e impetuosamente, ma gentilmente e con benevolenza, ed è perfettamente coerente con se stesso.

Passo ora ad altro: e affermo che io riferisco alla *Religiosità* tutto ciò che noi desideriamo e che noi operiamo *come causa* in quanto abbiamo l'idea di Dio, ossia in quanto conosciamo Dio; chiamo

invece *Civismo consapevole* la Cupidità di operare il bene che nasce espressamente dal nostro vivere guidati dalla Ragione. Chiamo poi *Correttezza* la Cupidità per la quale l'umano che vive guidato dalla Ragione s'impegna a stringer con gli altri umani legami d'amicizia; e chiamo *corretto* il comportamento lodato dagli umani che vivono sotto la guida della Ragione, e *scorretto* o *disonesto* il comportamento che impedisce il costituirsi dell'amicizia. E con questo, oltre a ciò che concerne i rapporti fra privati, ho mostrato anche quali siano i fondamenti della comunità civile. Quanto poi alla differenza tra la vera virtù e l'impotenza, essa si percepisce facilmente da ciò che ho detto qui sopra: la vera virtù non è altro che il vivere guidati soltanto dalla Ragione; e quindi l'impotenza di un umano consiste semplicemente nel lasciarsi governare dalle cose *estranee* a lui stesso, e nell'esser determinato da quelle cose ad effettuare le azioni che sono richieste dalla costituzione generica delle cose esterne e non le azioni proprie della *sua* specifica natura considerata in sé sola. Queste sono dunque le cose che nel Chiarimento della Prop. 18 di questa Parte ho promesso di dimostrare, dalle quali risulta, fra l'altro, come le norme che s'oppongono alla macellazione di animali siano fondate su una vana superstizione e su una compassione sentimentale più che sulla sana Ragione. La Ragione, che si occupa della ricerca del nostro utile, c'insegna a stringere buone relazioni con gli umani, ma non con gli animali (o con le cose), la cui natura è diversa dalla natura umana; come c'insegna che noi abbiamo su animali e cose lo stesso diritto che essi hanno su di noi. Anzi, poiché il diritto di ciascun essere è definito dalla sua propria virtù, o potenza, gli umani hanno sulle bestie diritti di gran lunga più estesi di quelli che le bestie hanno sugli umani. Non che io neghi che le bestie abbiano sentimenti: nego che per tale ragione non ci sia lecito provvedere a quel che ci è utile, e servirci degli animali a nostro piacimento, e usare ad essi il trattamento che meglio ci conviene: dato che la loro natura non s'accorda con la nostra, e che i loro sentimenti sono per natura diversi dai sentimenti umani (v. P. III, Chiarim. d. Prop. 57).

Chiarimento 2°: Nell'Appendice della Parte I ho implicitamente promesso di spiegare che cosa siano la lode e il biasimo, il merito e il peccato, il giusto e l'ingiusto. Ho spiegato quel che concerne la lode e il biasimo nel Chiarimento della Prop. 29 della Parte III; e vorrei chiarire qui gli altri punti. Ma prima bisogna che io esponga qualche idea sulla condizione dell'Uomo in natura e nella società civile.

Ciascuno esiste per supremo diritto di natura, e di conseguenza ciascuno, per supremo diritto di natura, fa quelle cose che derivano dalla necessità della sua natura; e quindi per supremo diritto di natura ciascuno giudica che cosa sia *bene* e cosa sia *male*, provvede a suo criterio al proprio utile, si vendica, si sforza di conservare ciò che ama e di distruggere ciò che odia. Se gli umani vivessero sotto la guida della Ragione ciascuno godrebbe di questo suo diritto senza alcun danno per gli altri; ma poiché sono, invece, soggetti a sentimenti che superano di gran lunga la potenza (o la virtù) umana, essi spesso sono trascinati chi qua, chi là, e si contrastano a vicenda - mentre avrebbero bisogno di mutuo aiuto. Perché dunque gli umani possano vivere in concordia ed essersi d'aiuto è necessario che essi rinuncino al loro diritto naturale e si garantiscano a vicenda la loro volontà di non fare alcunché che possa riuscire dannoso ad altri. In base a che cosa ciò possa accadere, cioè in base a che cosa gli umani, che sono necessariamente soggetti ai sentimenti e incostanti e mutevoli, possano rendersi vicendevolmente sicuri e aver fiducia gli uni negli altri, appare dalla Prop. 7 di questa Parte e dalla Prop. 39 della Parte III: cioè appunto in base a questo, che nessun sentimento può essere coartato se non da un sentimento più forte e contrario, e che ognuno s'astiene dall'arrecare altrui un danno se ne teme per sé un danno maggiore. In forza di questa legge, pertanto, una comunità potrà costituirsi e reggersi con sicurezza: solo che essa rivendichi come suo proprio il diritto che ciascuno ha di vendicarsi e di giudicare del bene e del male, e si assuma così il potere di prescrivere norme di vita valide per tutti, di produrre leggi, di renderle efficaci e temibili non con ragionamenti (che sono incapaci di raffrenare i sentimenti), ma con minacce. Questa Comunità, o *Società*, resa salda dalle leggi e dalla sua capacità di conservarsi, si chiama Comunità politica o *Stato*; e coloro che sono protetti dal suo *diritto* si chiamano *Cittadini*. Da ciò è facile comprendere che nello *stato di natura*

non c'è nulla che sia buono o cattivo per consenso di tutti: dato che ciascuno, allo stato *naturale*, provvede soltanto al proprio utile, stabilisce che cosa sia *bene* e che cosa sia *male* secondo che gli va a genio e in quanto egli tiene d'occhio solo il proprio tornaconto, e non è tenuto da alcuna legge ad obbedire ad alcuno, se non a sé solo; e perciò nello stato di natura non si può concepire il *peccato*, o il *reato*, cioè la violazione di una *norma* positiva.

Il peccato, o il reato, può invece concepirsi nell'ambito dello Stato, o di una Comunità, dove, come è decretato per comune consenso che cosa sia bene e che cosa sia male, così ognuno è tenuto ad obbedire allo Stato. Il peccato, pertanto, o il reato, non è altro che una *disobbedienza*, che per questo stesso viene punita solo in forza del diritto dello Stato; mentre viceversa l'obbedienza alle leggi è stimata un *merito* nel Cittadino, che proprio per la sua obbedienza è giudicato degno di godere i vantaggi dello Stato. Nello stato naturale, ancora, nessuno è per comune consenso padrone di qualche cosa, e nella Natura non c'è alcunché che possa dirsi proprietà di quest'umano e non di quello; ma tutte le cose sono di tutti: e perciò nello stato naturale non si può concepire alcuna volontà formale di *attribuire a ciascuno il suo*, o di *togliere a qualcuno ciò che è suo*; ossia nello stato naturale nessuno fa qualcosa che possa definirsi *giusto* o *ingiusto*. Il giusto e l'ingiusto esistono soltanto nello Stato *civile*, dove per comune consenso si stabilisce che cosa sia di questo umano e che cosa sia di quello. E da ciò appare che il *giusto* e l'*ingiusto*, il *peccato* e il *merito* sono nozioni estrinseche, e non attributi che spieghino la natura della Mente. (P. III, Prop. 28; Conseg. 21 d. Prop. 40; P. IV, Conseg. 4. Prop. 4; Prop. 6; Chiarim. d. Prop. 17; Prop. 19, 20, 33; Conseg. 1 e Chiarim. d. Prop. 35).

Prop. 38.

Ciò che dispone il Corpo umano in modo da renderlo capace di reagire a numerose e varie sollecitazioni o di influire su corpi esterni in molte maniere è utile all'Uomo, e tanto più utile quanto esso rende il Corpo idoneo ad una più numerosa varietà di sollecitazioni e di influenze; e, al contrario, è nocivo ciò che rende il Corpo umano meno idoneo a queste cose.

Dimostrazione: Quanto più il Corpo è reso atto agli eventi dell'Ipotesi, tanto più la Mente è resa atta a *percepire*: e quindi ciò che dispone il Corpo in tale maniera e lo rende idoneo a tali eventi è necessariamente *buono*, o *utile*; ed è invece cattivo ciò che riduce le attitudini del Corpo citate nell'Ipotesi. (P. II, Prop. 14; P. IV, Prop. 26 e 27).

Prop. 39.

Sono buone le cose che procurano la conservazione del rapporto di moto e di quiete che le parti del Corpo hanno reciprocamente; e sono viceversa cattive le cose che provocano un mutamento del rapporto di moto e di quiete delle parti predette.

Dimostrazione: Il Corpo umano abbisogna, per conservarsi, di moltissimi altri corpi. Ma ciò che costituisce la conformazione del Corpo umano consiste nella stabilità dei rapporti con cui le parti del Corpo umano si comunicano a vicenda i loro moti: e dunque le cose (o gli eventi) che fanno sì che il rapporto di moto e di quiete che le parti del Corpo umano hanno vicendevolmente si conservi, conservano anche la conformazione del Corpo umano, e di conseguenza fanno sì che il Corpo umano possa essere sollecitato in molti modi e possa in molti modi sollecitare i corpi esterni: e perciò sono *buone*. Le cose, invece, che fanno sì che le parti di un Corpo umano acquistino un altro rapporto di moto e di quiete, fanno anche sì che quel Corpo umano assuma una conformazione diversa: cioè - come è noto di per sé, e come ho avvertito alla fine della Prefazione di questa Parte - che *quel* Corpo umano considerato sia distrutto come tale, e di conseguenza sia reso totalmente inetto a ricevere (o a dare) sollecitazioni di vari generi: e perciò sono *cattive*. (P. II, Def. dopo gli Assiomi B; Convenz. 3, 4, 6; P. IV, Prop. 38).

Chiarimento: Spiegherò nella V Parte quanto gli eventi predetti possano nuocere o giovare alla Mente. Qui però si deve notare che io intendo che il Corpo *muoia* quando le sue parti si dispongono in maniera tale che ne risulti fra di esse un *diverso* rapporto reciproco di moto e di quiete. Non m'azzardo a negare che il Corpo umano, conservando la circolazione sanguigna ed altre funzioni per le quali il Corpo è considerato *vivo*, possa nondimeno mutarsi in un'entità di natura totalmente diversa dalla sua: nessuna ragione infatti mi costringe ad ammettere che il Corpo non *muoia* se non si tramuti in un *cadavere*; ché anzi la stessa esperienza sembra suggerirci un orientamento diverso. Accade in effetti, talvolta, che un umano subisca cambiamenti tali da render difficile ammettere che si tratti sempre della medesima persona: come ho udito dire di un poeta spagnolo, che, colpito da una malattia, sebbene ne fosse guarito si trovò ad aver dimenticato tutta la sua vita precedente, al punto da non creder suoi i romanzi e le tragedie che pure aveva composto; e che certo avrebbe potuto esser considerato un infante adulto, se avesse dimenticato anche la lingua del paese. E se questo sembra incredibile, che diremo dei bambini? La loro natura appare ad un umano di età matura così diversa dalla sua, che egli non potrebbe persuadersi d'esser mai stato bambino se non applicasse al suo caso personale le osservazioni che gli è possibile fare sugli altri. Ma per non fornire ai superstiziosi argomento di nuove elucubrazioni interrompo la questione a questo punto.

Prop. 40.

Sono utili le cose che favoriscono il vivere associato degli umani, ossia che fanno sì che gli umani vivano in concordia; e al contrario sono dannose le cose che fanno sorgere discordie nello Stato.

Dimostrazione: Le cose che fanno sì che gli umani vivano in *concordia* fanno al tempo stesso sì che essi vivano sotto la guida della Ragione (Prop. 35 qui sopra), e sono pertanto *buone* (Prop. 26 e 27 qui sopra); per questa stessa ragione sono viceversa *cattive* le cose che suscitano discordia.

Prop. 41.

Direttamente, ossia per sé e nei suoi esiti, la Letizia non è cattiva, ma buona; la Tristezza invece, al contrario, è direttamente cattiva.

Dimostrazione: La Letizia è il sentimento fondamentale (v. la Prop. 11 della P. III e il suo Chiarim.) dal quale la potenza d'agire del Corpo è accresciuta o assecondata; la Tristezza invece è, al contrario, il sentimento dal quale la potenza d'agire del Corpo è ridotta o coartata: e perciò (v. la Prop. 38 qui sopra) la Letizia è direttamente *buona*, la Tristezza è direttamente *cattiva*.

Prop. 42.

L'Allegrezza non può essere eccessiva, ed è sempre buona; al contrario, la Melanconia è sempre cattiva.

Dimostrazione: L'Allegrezza (vedine la Definizione nel Chiarim. d. Prop. 11 d. P. III) è una Letizia che, in quanto si riferisce al Corpo, ha il suo proprio nell'interessare egualmente *tutte le parti* del Corpo stesso, cioè nell'accrescere o nel favorire la potenza d'agire del Corpo in modo tale che *tutte* le sue parti conservino lo stesso rapporto reciproco di moto e di quiete; e perciò (Prop. 39 qui sopra) l'Allegrezza è sempre buona, e non può avere eccesso. La Melanconia invece è una Tristezza che, in quanto si riferisce al Corpo, consiste in questo, che la potenza d'agire del Corpo è *in assoluto* ridotta o coartata: e perciò la Tristezza è sempre cattiva (Prop. 38 qui sopra).

Prop. 43.

L'Eccitazione (di *una parte* del Corpo) può avere un eccesso, ed essere cattiva; il Dolore (di *una parte* del Corpo), invece, può essere buono in proporzione di quanto possa essere cattiva l'Eccitazione (che è una Letizia).

Dimostrazione: L'Eccitazione (o "Solletico") è una Letizia che, in quanto si riferisce al Corpo, consiste in questo, che una parte o alcune parti del Corpo ne sono interessate più delle altre; e questo sentimento può avere una potenza tale da sopraffare le altre attività del Corpo, e da aderire ad esso con grandissima tenacia, e da impedire così che il Corpo resti disponibile per altre sollecitazioni: e per ciò l'Eccitazione può essere cattiva. Il Dolore, che al contrario è una *Tristezza*, non può - considerato in se stesso - essere *buono*: ma poiché la sua forza e il suo incremento sono definiti dalla potenza della causa esterna confrontata con la nostra potenza, noi possiamo concepire diverse intensità e diverse applicazioni delle forze di questo sentimento; e possiamo quindi concepirlo tale, che possa coartare l'Eccitazione così che questa non arrivi ad essere eccessiva; e in tal modo il Dolore impedirà che il Corpo diventi meno atto a percepire le altre sollecitazioni: e in questo sarà *buono*. (P. III, Prop. 11 e suo Chiarim.; P. IV, Prop. 3, 5, 6, 38, 41).

Prop. 44.

L'Amore e la Cupidità possono essere eccessivi.

Dimostrazione: L'Amore è una Letizia accompagnata dall'idea di una causa esterna; l'Eccitazione (che è anch'essa una Letizia), quando sia accompagnata dall'idea di una causa esterna, è un Amore: e quindi l'Amore (o un Amore) può essere eccessivo. La Cupidità poi è tanto maggiore quanto è maggiore il sentimento da cui essa ha origine: ragion per cui, come un sentimento può sopraffare le altre azioni d'un umano, così anche la Cupidità che nasce da quel sentimento può sopraffare le altre Cupidità: e può così avere il medesimo eccesso che nella Proposizione precedente abbiamo mostrato che può avere l'Eccitazione. (P. III, Prop. 11; Prop. 37).

Chiarimento: L'*Allegrezza* che ho detto essere *buona* è più facile a concepirsi che ad osservarsi. Infatti i sentimenti, dei quali ogni giorno facciamo esperienza, si riferiscono perlopiù ad una qualche parte del Corpo, che ne è interessata più delle altre: e perciò i sentimenti sono perlopiù eccessivi, e possono trattenere la Mente sulla considerazione di un solo oggetto al punto che essa non riesca a pensare ad altro. E sebbene gli umani siano soggetti a molti sentimenti, e quindi raramente si trovi fra di loro chi sia sempre in balia di quell'unico sentimento, non manca tuttavia qualcuno a cui aderisce con ostinazione un solo sentimento, sempre lo stesso. Vediamo infatti, talvolta, gente presa da un solo oggetto ad un estremo tale da credere d'aver dinanzi quell'oggetto anche se esso non sia presente: cosa che, quando non accada a qualcuno che dorme, ci fa giudicare l'interessato delirante o pazzo. In questa visuale noi diciamo che son pazzi - perché muovono al riso - quelli che bruciano d' "Amore", e che notte e giorno non sognano che l'amante o la mantenuta. Quando invece si tratta d'un avaro che non pensa ad altro che al guadagno e ai soldi, o d'un ambizioso che non pensa ad altro che alla gloria, e così via, noi non diciamo che costoro vaneggiano, ma, perché danno fastidio a tutti, li stimiamo degni di Odio. In realtà l'Avarizia, l'Ambizione, la Libidine eccetera *sono* specie di delirio, sebbene non siano considerate malattie.

Prop. 45.

L'Odio non può mai essere buono.

Dimostrazione: Noi ci sforziamo di distruggere l'umano che odiamo, cioè ci sforziamo di fare qualcosa che è *male*: dunque l'Odio non può mai essere buono. (P. III, Prop. 39; P. IV, Prop. 37).

Chiarimento: Si noti che qui e in sèguito io intendo per "Odio" soltanto l'Odio verso gli umani.

Conseguenza 1^a: La Malevolenza (o Invidia), lo Scherno, il Disprezzo, l'Ira, la Vendetta, e gli altri sentimenti che fanno riferimento all'Odio o che sorgono dall'Odio sono *cattivi*: cosa che risulta anche dalla Prop. 39 della P. III e dalla Prop. 37 di questa Parte.

Conseguenza 2^a: Tutto ciò che noi desideriamo perché siamo presi da Odio è scorretto, e in quanto siamo cittadini di uno Stato è ingiusto. La cosa risulta anche dalla Prop. 39 della P. III e dalla definizione di *scorretto* e di *ingiusto* data nei Chiarimenti della Prop. 37 di questa Parte.

Chiarimento: Chiarisco che per me c'è una grande differenza tra lo Scherno (o Derisione), che nella Conseguenza 1 a qui sopra ho detto essere cattivo, e il semplice Riso. Il Riso infatti, come anche lo Scherzo, è pura Letizia; quindi, purché non sia eccessivo, per sé è buono: si veda qui sopra la Prop. 41. E, davvero, soltanto una superstizione triste e maligna può vietare che si goda di qualche cosa o ci se ne consoli. Scacciare l'umor nero è forse meno decoroso, o meno conveniente, che estinguere la fame e la sete? Per me la regola è il *ben-essere* integrale, e così ho orientato il mio animo; e perciò procuro di vivere non nel pianto e nelle recriminazioni, ma in tranquillità e in letizia e in allegrezza. Nessuna divinità, nessun altro essere, se non sia d'animo cattivo, può dilettersi della mia insufficienza e dei miei disagi, né ascriverci a virtù le lacrime, i singhiozzi, il timore e altre cose di questo genere, che sono segni di un animo impotente: la virtù non è questo; al contrario, quanto maggiore è la Letizia che proviamo, tanto maggiore è la perfezione a cui passiamo -ovvero, tanto più partecipiamo necessariamente della natura divina. E allora usare delle cose, e prender diletto di esse per quanto è possibile (non certo fino alla nausea, perché questo non è *prender diletto*), è *proprio* dell'Uomo saggio. Sì, io sostengo che un saggio vero è chi si ristora e si conserva in salute con cibi e bevande misurati e gradevoli, e anche coi profumi e con l'amenità della vegetazione dei parchi e dei boschi, con l'apparato festivo dei palazzi e della città, con la musica, con l'esercizio fisico, con gli spettacoli teatrali e con altre cose simili, di cui chicchessia può servirsi senza alcun danno altrui. Il Corpo umano, infatti, si compone di moltissime parti di diversa natura, le quali continuamente abbisognano di un'alimentazione nuova e variata affinché il Corpo nella sua totalità sia atto in maniera equilibrata a tutto ciò che può esprimersi dalla sua propria natura, e affinché - di conseguenza - anche la Mente sia equilibrata ed atta a formarsi molte cognizioni e a farne la sintesi: o, se vogliamo, a trasformarle in *cultura* e poi in *saggezza*. Ora, questo metodo di vita s'accorda perfettamente e coi nostri principi e con la pratica comune dei galantuomini; ragion per cui, se c'è una maniera di vivere che sia *la migliore* e che debba esser promossa in ogni modo, essa è proprio questa: e non c'è bisogno di spiegarlo più chiaramente e con maggiore ampiezza.

Prop. 46.

Chi vive guidato dalla Ragione si sforza, per quanto può, di contraccambiare l'Odio, l'Ira, il Disprezzo altrui nei suoi riguardi con Amore, ossia con Generosità, cioè con la volontà attiva – dipendente solo dalla ragione – di essere utile agli altri e di farseli amici.

Dimostrazione: Come abbiamo detto or ora, tutti i sentimenti d'Odio sono cattivi: e pertanto chi vive guidato dalla Ragione si sforzerà, per quanto può, di non lasciarsi agitare da sentimenti d'Odio, e di conseguenza cercherà che anche altri non sia soggetto agli stessi sentimenti. Ora, l'Odio è aumentato dall'Odio reciproco, e può viceversa essere estinto dall'Amore, così da trasformarsi anch'esso in Amore. Dunque chi vive sotto la guida della Ragione si sforzerà di contraccambiare l'Odio altrui con Amore, cioè con Generosità. (P. III, Prop. 43; Prop. 44; Chiarim. d. Prop. 59; P. IV, Prop. 19; Prop. 37).

Chiarimento: Chi vuol vendicarsi di offese odiando a sua volta, di certo vive miseramente. Chi cerca, invece, di vincere l'Odio con l'Amore, egli si *combatte* lieto e sicuro; e tien testa a un solo nemico come a molti; e abbisogna poco o niente dell'aiuto della fortuna. E coloro che da lui sono vinti s'arrendono lietamente: non già perché manchino loro le forze, ma perché, con l'esser vinti in tal modo, essi si ritrovano più forti. Tutto ciò risulta tanto chiaro dalle sole definizioni dell'Amore e dell'Intelletto che non c'è bisogno di dimostrarlo più minutamente.

Prop. 47.

I sentimenti di Speranza e di Timore non possono di per sé essere buoni.

Dimostrazione: Non ci sono sentimenti di Speranza e di Timore esenti da Tristezza. Infatti il Timore è una Tristezza (Def. dei Sentim., 13); e la Speranza non può darsi senza Timore (c.s., 12 e 13).

Questi sentimenti non possono perciò essere buoni *di per sé*, ma solo in quanto possono contrastare ad eccessi di Letizia (Prop. 41 e 43 qui sopra).

Chiarimento: A questo s'aggiunge che i sentimenti in parola sono segno di un difetto di conoscenza e di un'impotenza della Mente; e per la stessa ragione sono segni d'un animo impotente anche la Sicurezza, l'Angoscia senza rimedio, la Gioia, il Rinascimento. La Sicurezza e la Gioia, infatti, benché siano sentimenti di Letizia, comportano d'essere stati preceduti da una Tristezza - appunto una Speranza e un Timore. Quanto più dunque noi ci sforziamo di vivere guidati dalla Ragione, tanto più ci sforziamo di fare a meno di Speranze e di liberarci dal Timore, e di comandare alla Fortuna, per quanto è possibile, e di dirigere il nostro agire con le norme sicure che detta la Ragione.

Prop. 48.

I sentimenti di Considerazione (o Sopravvalutazione) e di Disistima sono sempre cattivi.

Dimostrazione: Questi sentimenti sono infatti contrari alla Ragione (Def. dei Sentim., 21 e 22): e pertanto sono cattivi (Prop. 26 e 27 di questa Parte).

Prop. 49.

La Considerazione (o Sopravvalutazione) rende facilmente superbo l'umano che ne è oggetto.

Dimostrazione: Se vediamo che qualcuno, per amore, ci considera più del giusto, facilmente ce ne glorieremo, ossia ne proveremo Letizia; e crederemo agevolmente a ciò che di bene si dice di noi: e pertanto, per amore di noi stessi, facilmente ci valuteremo più del giusto, cioè insuperbiremo. (P. III, Prop. 25; Chiarim. d. Prop. 41; Def. dei Sentim., 28 e 30).

Prop. 50.

La Compassione, in un umano che vive sotto la guida della Ragione, è cattiva di per sé, e inutile.

Dimostrazione: La Compassione è una Tristezza (v. Def. dei Sentim., 18), e quindi è cattiva di per sé; e al bene che ne segue (che è il nostro tentar di liberare dalla sua miseria l'umano di cui abbiamo compassione) noi siamo inclinati già dal solo dettame della Ragione - come peraltro noi non possiamo fare alcuna cosa, che sappiamo *con certezza* essere buona, se non per il solo dettame della Ragione. Pertanto la Compassione, in un umano che vive guidato dalla Ragione, è di per sé cattiva, ed inutile. (P. III, Conseg. 3a d. Prop. 27; P. IV, Prop. 27, 37, 41).

Conseguenza: Di qui segue che un umano che vive secondo i dettami della Ragione si sforza, per quanto può, di evitare d'esser toccato da compassione.

Chiarimento: Chi davvero sa che tutto deriva dalla necessità della natura divina, ed accade secondo le eterne leggi e regole della natura, non troverà senza dubbio alcuna cosa che sia *degn*a di Odio o di Derisione o di Disprezzo, e non commisererà nessuno: si sforzerà invece, per quanto potrà la sua *virtù* di umano, di *far bene ed esser lieto*, come dice l'adagio. Si tenga poi presente che chi facilmente cede al sentimento della Compassione, e si commuove della miseria o delle lacrime altrui, compie spesso azioni delle quali poi si pente: e ciò sia perché *per sentimento* noi non facciamo nulla che sappiamo con certezza essere buono, sia perché siamo facilmente ingannati da lacrime false. E qui parlo espressamente degli umani *che vivono sotto la guida della Ragione*: chi infatti non è indotto ad essere d'aiuto agli altri né dalla Ragione né dalla compassione è giustamente detto *disumano*, perché appare *diverso* dagli umani davvero *umani*. (P. III, Prop. 27).

Prop. 51.

L'Approvazione non è contraria alla Ragione, ma può accordarsi con essa e anche derivarne.

Dimostrazione: L'Approvazione è infatti un Amore verso chi ha fatto altrui del bene: e pertanto può riferirsi alla Mente, in quanto questa è considerata *attiva*, cioè in quanto *conosce*. Quindi

l'Approvazione s'accorda con la Ragione e può anche originarsene. (P. III, Prop. 3; Prop. 59; Def. dei Sentim., 19).

Altra dimostrazione: Chi vive guidato dalla Ragione (poniamo, A) desidera anche per ogni altro umano il bene che egli appetisce per se stesso; per la qual cosa A, vedendo qualcun altro (poniamo, B) far del bene a terzi, sentirà favorito il proprio sforzo di far del bene, cioè s'allieterà; e questa letizia sarà accompagnata dall'idea di colui che ha fatto del bene a un altro, cioè dall'idea di B; ragion per cui A sarà favorevolmente orientato verso B, ossia rivolgerà a lui la sua Approvazione. (P. III, Chiarim. d. Prop. 11; Def. dei Sentim., 19; P. IV, Prop. 37).

Chiarimento: Lo Sdegno, come noi l'abbiamo definito (Def. dei Sentim., 20), è necessariamente cattivo in quanto comporta un Odio. Si noti però che quando il competente Magistrato, mosso dalla volontà di garantire la pace sociale (che è il suo dovere), condanna un cittadino che ha compiuto nei riguardi di un altro un'azione ingiusta, non si può dire che la cosa sia l'esito dello Sdegno del giudice verso il cittadino: il giudice punisce infatti il cittadino colpevole non per rovinare qualcuno che egli personalmente odia, ma perché è determinato a ciò dal suo Civismo consapevole, cioè dal suo senso dello Stato e dalla sua dedizione al rispetto della Legge che del viver civile è la tutela.

Prop. 52.

La Soddisfazione interiore o Autocompiacimento può aver origine dalla Ragione; e solo la Soddisfazione interiore che s'origina dalla Ragione è la più grande che possa darsi.

Dimostrazione: La Soddisfazione interiore (Def. dei Sentim., 25) è la Letizia che sorge in un umano dal considerare se stesso e la propria potenza d'agire. Ma la vera potenza d'agire dell'Uomo, ossia la sua *virtù*, è la Ragione stessa, che un umano considera in se stesso chiaramente e distintamente: e dunque la Soddisfazione interiore può originarsi dalla Ragione. Un umano poi, mentre considera se stesso, non percepisce *chiaramente e distintamente*, cioè in maniera *adeguata*, se non ciò che deriva dalla sua propria potenza d'agire, vale a dire ciò che deriva dalla sua propria potenza di conoscere: e, perciò, soltanto da questo suo considerarsi deriva la massima Soddisfazione interiore che per un umano possa esserci. (P. II, Prop. 40; Prop. 43; P. III, Def. 2; Prop. 3).

Chiarimento: Davvero, la Soddisfazione interiore è il maggior bene che noi possiamo sperar di conseguire, corrispondendo essa al compimento della nostra Virtù e al fastigio del nostro Essere: essere che noi ci sforziamo di conservare (ed accrescere) per se stesso, e non per alcun fine estraneo a noi. Ancora, poiché questa Soddisfazione è sempre più alimentata e rafforzata dalle lodi, e, viceversa, è sempre più disturbata dal biasimo, noi siamo evidentemente eccitati ad operare soprattutto dall'idea della gloria, e a stento possiamo sopportare una vita insignificante e disprezzata. (P. III, Conseg. d. Prop. 53; Conseg. d. Prop. 55; P. IV, Prop. 25).

Prop. 53.

Il Senso della propria insufficienza ("Umiltà") non è una virtù, ossia non deriva dalla Ragione.

Dimostrazione: Il Senso della propria insufficienza è una Tristezza che sorge in un umano dalla considerazione della propria impotenza, generica o riferita a un compito specifico. Ma, si suppone, in quanto un umano conosce se stesso mediante la sana ragione, in tanto egli ha una conoscenza chiara della propria *essenza*, cioè della propria *potenza*: ragion per cui se un umano, nel considerare se stesso, percepisce una qualche *impotenza*, la cosa non accade perché egli si conosce, ma perché la sua potenza d'agire è in qualche modo coartata. Supponiamo che un umano concepisca una sua impotenza dovuta al conoscere l'esistenza di qualche cosa più potente di lui, dalla conoscenza della quale egli può dedurre con precisione i termini della sua propria potenza: con questa supposizione noi non facciamo che stabilire con esattezza che quell'umano *conosce se stesso distintamente*, ossia che la sua potenza d'agire è assecondata. Perciò il Senso della propria insufficienza, ossia la Tristezza che nasce in un umano dal considerare la sua propria impotenza, non s'origina da una considerazione

vera (cioè *corretta*), ossia dalla *Ragione*, e non è una virtù, ma è una *passione*. (P. III, Prop. 7; Prop. 55; Def. dei Sentim, 26; P. IV, Prop. 26).

Prop. 54.

Il Rimorso (o Pentimento) non è una virtù, ossia non deriva dalla *Ragione*; anzi, colui che ha rimorso di una sua azione è doppiamente misero, ossia impotente.

Dimostrazione: La prima parte di questa Proposizione si dimostra come la proposizione precedente; la seconda si dimostra con la sola definizione del sentimento considerato (P. III, Def. dei Sentim., 27). Infatti chi si *pente* si lascia vincere prima da una cattiva Cupidità, e poi da una Tristezza.

Chiarimento: Bisogna riconoscere, considerando che gli umani vivono raramente secondo gl'insegnamenti della *Ragione*, che questi due sentimenti - appunto, 1' "Umiltà" e il Rimorso -, e oltre a questi la Speranza e il Timore, arrecano più utilità che danno: e quindi, se proprio non si può fare a meno di sbagliare, è preferibile sbagliare da questa parte. Se infatti gli umani *d'animo impotente* - cioè governati dalle passioni - fossero tutti egualmente pieni di sé e attaccabrighe, e non si vergognassero di nulla, e non ci fosse nulla che temessero, con quali vincoli si potrebbe mai tentar di unirli e di guidarli? La folla è terribile, se non ha paura. Non c'è pertanto da meravigliarsi che i Profeti, i quali si preoccupavano non dell'utile di pochi, ma dell'utile comune, abbiano lodato e raccomandato con tanto impegno 1' Umiltà, il Pentimento e il Rispetto. E in effetti coloro che sono inclinati a questi sentimenti possono, molto più facilmente di altri, essere progressivamente guidati a vivere sotto la guida della *Ragione*, cioè ad essere *liberi* e a partecipare del vivere di chi possiede la beatitudine.

Prop. 55.

La più grande Superbia e la più grande Autosvalutazione corrispondono alla più grande ignoranza di sé.

Dimostrazione: La cosa è evidente dalle Definizioni dei Sentimenti 28 e 29.

Prop. 56.

La più grande Superbia e la più grande Autosvalutazione sono indice della più grande impotenza d'animo.

Dimostrazione: Il primo fondamento della virtù è la conservazione del proprio essere; e questo sotto la guida della *Ragione*. Pertanto, chi non s'è sforzato di arrivar a *conoscere* correttamente se stesso ignora il fondamento di tutte le virtù, e di conseguenza non sa nulla di alcuna virtù. Agire *per virtù*, poi, non è altro che agire sotto la guida della *Ragione*; e chi agisce sotto la guida della *Ragione* deve necessariamente *sapere* di agire sotto la guida della *Ragione*: pertanto, chi non sa assolutamente nulla di sé, e di conseguenza - come abbiamo mostrato or ora - non sa assolutamente nulla di qualsiasi virtù, non può affatto agire (e in effetti non agisce affatto) *per virtù*: vale a dire che egli ha un animo *impotente* all'estremo; e perciò la più grande Superbia e la più grande Autosvalutazione sono indice della più grande impotenza d'animo. (P. II, Prop. 43; P. IV, Def. 8; Conseg. d. Prop. 22; Prop. 24).

Conseguenza: Di qui deriva, in maniera del tutto evidente, che i Superbi e gli Scarsamente senzienti di sé sono all'estremo soggetti ai sentimenti.

Chiarimento: L'Autosvalutazione può però esser corretta più facilmente della Superbia: perché, essendo la Superbia un sentimento di Letizia e 1'Autosvalutazione un sentimento di Tristezza, la Superbia è più forte dell'Autosvalutazione. (P. IV, Prop. 18).

Prop. 57.

Chi è superbo ama la presenza degli adulatori, anche interessati, e odia invece quella di chi è generoso, cioè equanime e pensoso dell'utile altrui.

Dimostrazione: La Superbia è un Letizia che s'origina in un umano dal suo valutarsi più di quanto è giusto. Il superbo quindi s'adoprerà per favorire tutto ciò che può confermarlo in questa sua opinione: e perciò amerà la presenza degli adulatori, più o meno interessati (non è necessario dare una definizione di costoro, che sono già abbastanza noti), e fuggirà la presenza dei generosi, che lo valutano *quanto è giusto*.

Chiarimento: Sarebbe troppo lungo elencare in questa sede tutti i mali prodotti dalla Superbia: si pensi soltanto che i superbi sono soggetti a tutte le commozioni dell'animo -però a nessuna sono meno proclivi che ai sentimenti d'Amore e di Misericordia. Qui piuttosto non si deve tacere che sia da chiamarsi superbo anche colui che valuta gli altri meno del giusto: e perciò in questo senso la Superbia deve definirsi come una Letizia sorta dalla falsa opinione secondo la quale un umano si giudica superiore agli altri; mentre l'Autosvalutazione contraria a questa Superbia deve definirsi come una Tristezza sorta dalla falsa opinione secondo la quale un umano pensa d'essere inferiore agli altri. Sulla base di questo è facile comprendere come il superbo sia necessariamente malevolo e invidioso; come egli abbia in odio soprattutto coloro che sono più lodati per le loro virtù, e come quest'Odio verso i veri virtuosi possa difficilmente esser vinto dall'Amore o da benefici; e come il superbo goda unicamente della presenza di coloro che assecondano l'impotenza del suo animo - e che da sciocco lo rendono pazzo.

Sebbene l'Autosvalutazione sia contraria alla Superbia, colui che sente scarsamente di se stesso è però molto vicino al superbo. Dato infatti che la Tristezza di chi *s'abbassa* eccessivamente sorge dal suo giudicare la propria impotenza confrontandola alla potenza, ossia alla virtù, degli altri, quella Tristezza sarà alleggerita - ossia il soggetto considerato s'allieterà qualora l'immaginazione di quest'ultimo sia dedicata all'esame dei vizi altrui (cosa da cui è nato il proverbio, *la consolazione degli sventurati è l'aver dei compagni di sventura*); e, al contrario, il soggetto si rattristerà tanto più quanto più si crederà inferiore agli altri. Di qui deriva che nessuno sia proclive all'Invidia e alla Malevolenza più di coloro che sentono scarsamente di se stessi, e che costoro si sforzino soprattutto di osservare le azioni degli umani per criticarle anziché per correggerle, e che infine essi non lodino che la loro condizione infima e spregevole e se ne glorino - ma in una maniera tale, che ognuno li riconosca infimi e spregevoli. Il comportamento qui descritto deriva dal sentimento in esame con la stessa *necessità* con cui dalla natura del triangolo deriva che la somma dei suoi angoli interni corrisponda a due angoli retti; ed ho già detto che io chiamo *cattivi* i sentimenti or ora considerati, ed altri simili, solo perché tengo conto del *vantaggio* che gli umani ne hanno o non ne hanno: ma le leggi naturali riguardano l'ordine *generale* della natura, della quale l'Uomo è solo una parte - e desidero chiarirlo qui *en passant* perché qualcuno non creda che io abbia voluto, nelle righe precedenti, raccontare i vizi e le *assurdità* degli umani e non la *natura* e le *proprietà* delle cose. Infatti, come ho detto nella Prefazione della III Parte, io considero i sentimenti umani e le loro caratteristiche esattamente come ogni altra produzione della natura: e senza dubbio i sentimenti umani rivelano la potenza e l'arte della natura (se non possono rivelare quelle dell'Uomo), e ciò con un'evidenza non minore di quella con cui le rivelano molte altre cose che noi ammiriamo e nella cui contemplazione troviamo diletto. (P. III, Chiarim. d. Prop. 41; Chiarim. d. Prop. 55).

Continuo ora a sottolineare, nei vari sentimenti, ciò che apporta vantaggio agli umani e ciò che invece arreca danno.

Prop. 58.

La Gloria non contrasta alla Ragione, ma può originarsene.

Dimostrazione: La cosa risulta evidente dalla Def. dei Sentim., 30, e dalla definizione di ciò che è *corretto*, data nel Chiarimento 1° della Prop. 37 di questa Parte.

Chiarimento: La Gloria che diciamo *vuota*, ossia la Vanagloria, è una Soddisfazione interiore che è alimentata dalla sola opinione del volgo: per cui, cessando quest'ultima, viene a mancare anche la

Soddisfazione stessa, che è il bene amato sommamente da ciascuno. Questo comporta che chi affida la sua gloria all'opinione del volgo debba affannarsi tutti i santi giorni a fare, brigare, tentare, per conservare la sua fama. Il volgo è infatti mutevole e incostante, e quindi la fama che s'appoggia ad esso, se non sia accuratamente coltivata, presto vacilla e decade; anzi, poiché tutti vorrebbero aver per sé l'approvazione del volgo, facilmente l'uno cerca di soffocar la fama dell'altro: perché, trattandosi di conquistare ciò che è stimato il sommo bene, sorge nei contendenti una brama furiosa di sopraffarsi l'un l'altro in qualsiasi modo; e chi alla fine riesce vincitore si gloria d'aver danneggiato gli altri più di quanto si glorii d'averla egli stesso avuta vinta. Questa Gloria, o Soddisfazione, è pertanto veramente *vana*, perché non ha *realtà*.

Le osservazioni che si deve fare sulla Vergogna si deducono facilmente da quanto abbiamo detto sulla Misericordia e sul Rimorso. Aggiungo soltanto questo, che la Vergogna, come la Compassione, sebbene non sia una virtù è però *buona*, in quanto rivela, nell'umano che ne arrossisce, un desiderio di vivere correttamente: come il Dolore, che noi diciamo *buono* in quanto indica che un membro ferito non è ancora necrotizzato. Da questa considerazione deriva che un umano il quale si vergogna di una qualche sua azione, sebbene sia realmente soggetto a una Tristezza, è tuttavia più perfetto di uno sfrontato, che non manifesta alcun desiderio di vivere correttamente.

Questo è ciò che mi ero proposto di osservare a proposito dei sentimenti di Letizia e di Tristezza. Per quanto concerne le cupidità, esse sono propriamente buone, o cattive, in quanto s'originano da sentimenti buoni, o cattivi. In realtà però esse, in quanto nascono in noi, tutte, da sentimenti che sono passioni, sono *cieche* (come si desume facilmente da ciò che ho detto nel Chiarimento della Prop. 44 di questa Parte), e non avrebbero alcuna utilità se gli umani potessero agevolmente esser condotti a vivere secondo il solo dettame della Ragione, come ora in breve mostrerò.

Prop. 59.

A tutte le azioni alle quali siamo determinati da un sentimento che è una passione noi possiamo, astraendo dal sentimento, essere determinati dalla Ragione.

Dimostrazione: Agire seguendo la Ragione non è altro che compiere azioni che derivano dalla necessità della nostra natura, considerata in sé sola; ma la Tristezza è cattiva *in quanto* diminuisce o coarta questa potenza d'agire; e dunque da sentimenti di Tristezza noi non possiamo essere determinati ad alcuna azione che non potremmo compiere quando fossimo guidati dalla Ragione. La Letizia poi è cattiva solo *in quanto* può impedire che un umano sia atto ad agire *pienamente* (v. qui sopra le Prop. 43 e 44): ed anche in questo caso, e in questa misura, noi non possiamo essere determinati ad alcuna azione che non potremmo compiere se fossimo guidati dalla Ragione. Infine, la Letizia è buona *in quanto* s'accorda con la Ragione (la Letizia consiste infatti nel trovarsi la potenza dell'Uomo aumentata o favorita), e non è una *passione* se non in quanto la potenza dell' Uomo non viene aumentata fino al punto in cui egli concepisca adeguatamente se stesso e le sue proprie azioni. Ragion per cui se un umano, perché compreso di Letizia, fosse condotto ad una perfezione così elevata da riuscir a concepire adeguatamente se stesso e le sue azioni, egli sarebbe atto alle medesime azioni alle quali ora è determinato da sentimenti che sono passioni: anzi poiché in *questo* agire interverrebbe la Ragione - vi sarebbe più atto. Perché tutti i sentimenti si riducono alla Letizia o alla Tristezza o alla Cupidità, e la Cupidità non è altro che lo sforzo stesso d'agire; e dunque a tutte le azioni a cui siamo determinati da un sentimento che è una passione noi possiamo - astraendo dal sentimento - essere condotti dalla sola Ragione. (P. III, Def. 2; Prop. 3 e suo Chiarim.; Def. dei Sentim., 1 e 4; P. IV, Prop. 41).

Altra dimostrazione: Un'azione qualsiasi si dice *cattiva* in quanto essa ha origine da Odio o da qualche sentimento cattivo. Nessuna azione però, considerata in sé sola, è buona o cattiva: ma una stessa unica azione è ora buona, ora cattiva; e dunque a compiere la stessa azione che *ora* è *cattiva*,

ossia che s'origina da un qualche sentimento cattivo, noi possiamo invece essere condotti dalla Ragione. (P. IV, Prefaz.; Prop. 19; Conseg. d. Prop. 45).

Chiarimento: Queste cose possono spiegarsi più chiaramente con l'esempio che segue. L'azione di *percuotere*, che qualcuno compia, in quanto la consideriamo come un fenomeno fisico e teniamo conto soltanto che quegli alzi il braccio e stringa il pugno e muova violentemente il braccio intero dall'alto verso il basso, è una *virtù*, ossia una capacità, che si può pensare e comprendere in base alla struttura del Corpo umano. Se pertanto un umano, riscaldato dall'Ira o dall'Odio, è determinato a stringere il pugno o a muovere il braccio, ciò accade - come abbiamo mostrato nella Parte II perché la medesima e unica azione può esser collegata a qualsivoglia immagini di cose; e quindi noi possiamo esser determinati alla stessa unica azione tanto da immagini di cose che concepiamo confusamente, quanto da immagini di cose che concepiamo in maniera chiara e distinta. È pertanto evidente che ogni Cupidità che s'origina da un sentimento che è una *passione* sarebbe vuota e inutile - cioè non avrebbe ragion d'essere - se gli umani potessero esser guidati dalla Ragione. E ora vediamo così per quale motivo ho chiamato *cieca* la Cupidità che s'origina da un sentimento che è una passione.

Prop. 60.

La Cupidità che sorge da una Letizia o da una Tristezza che si riferisce ad una parte o ad alcune parti del Corpo, ma non al Corpo tutt' intero, non ha di mira l'utilità di tutto l'Uomo.

Dimostrazione: Poniamo p. es. che una parte, A, di un Corpo, sia così rafforzata dall'azione di una qualche causa esterna da prevalere sulle altre parti. Questa parte non si sforzerà per perdere le sue nuove forze al fine di render possibile alle altre parti di adempiere le loro funzioni: perché ciò comporterebbe che essa avesse la capacità o la potenza di *disfarsi* delle sue forze, cosa che sappiamo assurda. La parte considerata si sforzerà dunque, e altrettanto farà la Mente, di conservare lo *status quo*; e quindi la Cupidità, che sorge da un tale sentimento di Letizia concernente la predetta esaltazione parziale, non si riferirà a tutto l'Uomo, o, meglio, all'intero *umano* considerato. Se poi al contrario si supponga la parte A coartata, così che siano le altre parti a prevalere, si dimostra nello stesso modo che nemmeno la Cupidità che nasce dalla Tristezza concernente la parziale costrizione predetta si riferisce all'intero umano. (P. III, Prop. 6, 7, 12; P. IV, Prop. 6).

Chiarimento: Dato che perlopiù una Letizia che noi proviamo si riferisce ad una sola parte del Corpo, noi perlopiù desideriamo dunque conservare il nostro essere senza tener conto della nostra salute *generale*; a ciò s'aggiunge che le Cupidità dalle quali siamo più dominati hanno relazione solo col tempo presente, non col futuro. (P. IV, Conseg. d. Prop. 9; Chiarim. d. Prop. 44).

Prop. 61.

La Cupidità che nasce dalla Ragione non può avere eccesso.

Dimostrazione: La Cupidità (v. le Def. dei Sentim., 1), considerata assolutamente, è la stessa essenza dell'Uomo, in quanto tale essenza si concepisca come determinata in un modo qualsiasi ad effettuare una qualche azione; e perciò la Cupidità che s'origina dalla Ragione, che cioè nasce in noi in quanto siamo *attivi*, è la stessa essenza - o natura - umana, in quanto essa viene concepita come *determinata* ad effettuare azioni che possono comprendersi in maniera adeguata mediante la sola *essenza o natura* dell'Uomo. Se, allora, questa Cupidità potesse avere eccesso, la natura umana considerata in sé sola potrebbe dunque eccedere se stessa, ossia *potere* più di quanto *può*: cosa che è una contraddizione manifesta; e perciò questa Cupidità non può avere eccesso. (P. III, Def. 2; Prop. 3).

Prop. 62.

In quanto concepisce le cose secondo il dettame della Ragione, la Mente risente egualmente della sua idea tanto se questa sia l'idea di una cosa futura o passata, quanto se sia l'idea di una cosa presente.

Dimostrazione: Qualsiasi cosa la Mente concepisca sotto la guida della Ragione, essa la concepisce sotto il medesimo *aspetto di eternità, ossia di necessità*, che è peculiare di ogni cosa, e della cosa considerata e di tale aspetto essa ha la medesima certezza. Ragione per cui, che l'idea riguardi sia una cosa futura o passata, sia una cosa presente, la Mente concepisce quella cosa con la medesima necessità e ne ha la medesima certezza; e l'idea poi, sia essa di una cosa futura o passata o di una cosa presente, sarà nondimeno egualmente *vera*, cioè avrà sempre - indipendentemente dal tempo in cui la cosa si colloca - le stesse proprietà di un'idea adeguata: e quindi la Mente, in quanto concepisce le cose secondo il dettame della Ragione, ne risente nello stesso modo sia che l'idea formata riguardi una cosa futura o passata, sia che riguardi una cosa presente. (P. II, Def. 4; Prop. 41; Prop. 43 e suo Chiarim.; Conseg. 2a d. Prop. 44).

Chiarimento: Se potessimo avere una cognizione adeguata della *durata* delle cose e determinare con la ragione i tempi in cui esse si verificherebbero, noi considereremmo col medesimo sentimento le cose future come le presenti: la Mente appetirebbe un bene che essa concepisce come futuro esattamente come se quel bene fosse presente; e, di conseguenza, mirando ad un bene *futuro* maggiore essa negligerebbe un bene *presente* minore, e non appetirebbe affatto una cosa presentemente buona ma che fosse causa di un male futuro: come fra poco dimostreremo. Ma della durata delle cose noi non possiamo avere che una conoscenza parecchio inadeguata, e determiniamo i tempi di esistenza delle cose stesse con la sola immaginazione, che risente in maniera diversa dell'immagine di una cosa presente e dell'immagine di una cosa futura; e da questo risulta che la conoscenza vera che noi abbiamo del bene e del male non è che astratta o *universale*, e che il giudizio che noi diamo sull'ordine delle cose e sul collegamento delle cause - per poter determinare quale cosa al presente sia per noi buona o cattiva è immaginario piuttosto che realistico: e perciò non c'è da stupirsi se la Cupidità che sorge da una conoscenza del bene e del male *concernente il futuro* può abbastanza facilmente essere ostacolata dalla Cupidità di cose che appaiono gradevoli *al presente*, come è esposto nella Prop. 16 di questa Parte. (P. II, Prop. 31; Chiarim. d. Prop. 44).

Prop. 63.

Chi è consigliato dal Timore, e fa il bene per evitare il male, non è guidato dalla Ragione.

Dimostrazione: Tutti i sentimenti che si riferiscono alla Mente in quanto è *attiva*, che cioè si riferiscono alla Ragione, non sono se non sentimenti di Letizia e di Cupidità; e quindi chi è orientato nel suo agire dal Timore (che è un sentimento di Tristezza), e fa del bene per paura di un male, non è condotto dalla Ragione. (P. III, Prop. 3; Prop. 59; Def. dei Sentim., 13).

Chiarimento: I superstiziosi (come sono spesso certe persone sedicenti *religiose*), che son capaci di vituperare i vizi più che di insegnare le virtù, e che si preoccupano non di condurre gli umani mediante la Ragione ma di tenerli a freno col Timore - così che fuggano il male invece di amare la virtù! -, non hanno altro obiettivo che rendere gli altri miseri come lo sono essi stessi; e perciò non c'è da stupirsi se alla gente essi appaiono molesti e odiosi.

Conseguenza: Guidati dalla Cupidità che sorge dalla Ragione noi seguiamo il bene *direttamente* e fuggiamo il male *indirettamente*.

Dimostrazione: La Cupidità che s'origina dalla Ragione può infatti originarsi solo da un sentimento di Letizia che non è una passione, cioè da una Letizia che non può avere eccesso; ma non da una Tristezza: e quindi la Cupidità considerata sorge dalla conoscenza del bene, ma non da quella del male: e perciò sotto la guida della Ragione noi appetiamo il bene *direttamente*, e solamente *in tanto* fuggiamo il male. (P. III, Prop. 59; P. IV, Prop. 8; Prop. 61).

Chiarimento: La Conseguenza sopra espressa si spiega con il seguente esempio. Un ammalato, per paura della morte, mangia cose che gli ripugnano; un sano invece si ciba con piacere, e così gode della vita meglio che se temesse la morte e desiderasse direttamente di evitarla. Allo stesso modo un

giudice che condanna a morte un reo non per Odio o Ira o simili, ma solo per Amore della salute pubblica, è guidato solamente dalla Ragione.

Prop. 64.

La conoscenza del male è una conoscenza inadeguata.

Dimostrazione: La conoscenza del *male* è la Tristezza stessa in quanto noi ne siamo coscienti (v. la Prop. 8 di questa Parte). Ma la Tristezza è il passaggio ad una perfezione minore, e un tale passaggio non può esser capito (o non può spiegarsi) mediante l'essenza propria dell'Uomo, non può *derivarne*: e perciò è una *passione*, che dipende da idee inadeguate; e di conseguenza la coscienza della Tristezza, cioè la conoscenza del *male*, è una conoscenza *inadeguata*. (P. II, Prop. 29; P. III, Prop. 3, 6, 7; Def. dei Sentim., 3).

Conseguenza: Di qui segue che se la Mente umana non avesse altro che idee adeguate non si formerebbe alcuna nozione di *male*.

Prop. 65.

Quando siamo guidati dalla Ragione noi ci rivolgiamo al maggiore fra due beni e ci adattiamo al minore fra due mali.

Dimostrazione: Un *bene* che ci impedisca di fruire di un bene maggiore è in realtà un male: le cose, infatti, sono qualificate *buone* o *cattive* come abbiamo detto nella Prefazione di questa Parte - in quanto noi le confrontiamo fra di esse. Per la stessa ragione un *male* minore d'un altro è in realtà un bene. Ragion per cui, quando siamo guidati dalla Ragione, noi appetiremo, ossia perseguiremo, un bene solo se maggiore d'un altro, e un male solo se minore d'un altro. (Conseg. d. Prop. 63 qui sopra).

Conseguenza: Guidati dalla Ragione noi sceglieremo un male minore in vista d'un bene maggiore, e trascureremo un bene minore che è causa d'un male maggiore. Infatti il male, che qui diciamo *minore*, è in realtà un bene, e, viceversa, il bene minore è un male: ragion per cui noi perseguiremo quel *male* e trascureremo questo *bene*. (Conseg. d. Prop. 63 c.s.).

Prop. 66.

Guidati dalla Ragione noi appetiremo un bene futuro maggiore piuttosto che un bene presente minore, e ci adatteremo a un male presente minore piuttosto che a un male futuro maggiore.

Dimostrazione: Se potesse avere una conoscenza adeguata di una cosa futura, la Mente avrebbe verso una tale cosa futura la medesima disposizione che avrebbe se quella cosa fosse presente; in quanto perciò noi ci regoliamo davvero mediante la Ragione - come in questa Proposizione supponiamo di fare - la situazione è la stessa sia che il bene o il male considerati siano posti nel futuro, sia che siano posti nel presente: e perciò noi appetiremo un bene futuro maggiore piuttosto che un bene presente minore, e ci adatteremo a un male presente minore piuttosto che a un male futuro maggiore. (P. IV, Prop. 62 e 65).

Conseguenza: Sotto la guida della Ragione noi appetiremo un male presente minore che è causa di un bene futuro maggiore, e trascureremo un bene presente minore che è causa di un male futuro maggiore. Il rapporto di questa Conseguenza con la Prop. 66 è lo stesso della Conseguenza della Prop. 65 con la sua Prop. 65.

Chiarimento: Se confrontiamo le considerazioni precedenti con ciò che abbiamo mostrato all'inizio di questa Parte (fino alla Prop. 18) a proposito della forza dei sentimenti, ci sarà facile vedere quale differenza ci sia fra un umano guidato dai soli sentimenti - cioè dalla sua *opinione* - e un umano guidato dalla Ragione. Quello, infatti, lo voglia o non lo voglia, compie azioni di cui non conosce praticamente nulla, né moventi né esiti; questo invece non si conforma ad alcuno, ma solo a se stesso, e compie soltanto le azioni che egli *conosce* come *preminenti* nel *vivere*, e che perciò egli vuol

compiere a preferenza di ogni altra azione. Perciò io chiamo *servo* quell'umano, e *libero* questo; e vorrei ora fare qualche altra osservazione sul *sentire* e sui *criteri del vivere* di quest'umano *libero*.

Prop. 67.

L'Uomo che sia *libero* pensa alla morte meno che a qualsiasi altra cosa, e la sua sapienza risulta dal meditare non sulla morte, ma sulla vita.

Dimostrazione: L'Uomo libero, cioè l'Uomo che vive *secondo il solo dettame della Ragione*, non è guidato nel suo agire dal Timore della morte, cioè né fa il bene per evitare il male, né fugge direttamente il male: desidera invece e vuole *direttamente* ciò che è *bene*, cioè procura di agire, di vivere, di conservare il suo essere sulla base della ricerca del proprio *utile* (P. IV, Prop. 24): e quindi di nulla egli si preoccupa meno di quanto si preoccupi della morte, e la sua sapienza è una meditazione della vita.

Prop. 68.

Se gli umani nascessero liberi non si formerebbero - finché fossero liberi - alcun concetto di bene e di male.

Dimostrazione: Ho detto che è *libero* colui che è guidato dalla sola Ragione: pertanto chi nasce libero, e tale rimane, non ha idee che non siano adeguate, e perciò non ha alcun concetto del male (v. Conseg. d. Prop. 64 qui sopra); e di conseguenza, poiché il bene e il male sono correlativi, non ha alcun concetto anche del bene.

Chiarimento: Dalla Prop. 4 di questa Parte risulta evidente che l'ipotesi di questa Proposizione 68 è falsa, e che non si può concepirla se non in quanto si tenga conto della *sola* natura umana, o piuttosto di Dio, non in quanto lo consideriamo *infinito*, ma solo in quanto Egli è la causa dell'esistenza dell'Uomo. In altre parole, l'Uomo potrebbe *nascere libero* (e rimanere tale) solo se egli fosse l'unica espressione di Dio, o almeno se egli non risentisse *per natura* delle influenze di tante cause esterne. Questa affermazione, ed altre che abbiamo già dimostrato, sembrano essere state implicitamente intese da Mosè nella sua notissima storia del primo Uomo. In quella storia infatti non si concepisce alcuna potenza di Dio all'infuori di quella con la quale Egli creò l'Uomo: una potenza, cioè, tutta rivolta alla sola utilità dell'Uomo; e solo in questa visuale si narra come Dio proibì all'Uomo, che era "libero", di cibarsi dall'albero della conoscenza del bene e del male, e come, non appena ebbe invece mangiato di quel frutto, subito l'Uomo temette la morte più di quanto desiderasse vivere; e si narra inoltre come l'Uomo, arrivato ad avere una consorte che s'accordava appieno con la sua natura, *seppe* che nella Natura non poteva esserci creatura alcuna che all'Uomo fosse più utile della Donna; e come poi, avendo creduto che la sua *condizione* di Uomo corrispondesse alla *condizione* degli animali, egli cominciò a comportarsi come loro [(ma questa è una *trovata* dei Rabbini: *Pirqa Rabbi Eliezer*, cap. 14; *Genesis Rabba*, p. 196)] e a perdere la sua libertà: libertà che fu più tardi recuperata dai Patriarchi guidati dallo *Spirito del Cristo*, cioè dall'*idea di Dio*, dalla quale sola dipende che l'Uomo *sia libero* e che *desideri per tutti gli altri umani il bene che egli desidera per sé*: come ho dimostrato con la Prop. 37 di questa Parte.

Prop. 69.

La virtù di un Uomo libero si manifesta egualmente grande tanto nel sottrarsi ai pericoli quanto nel superarli.

Dimostrazione: Un sentimento non può essere coartato od eliminato se non da un sentimento contrario al sentimento considerato, e più forte di esso. Ora, un'Audacia (talvolta sconsiderata) e un Timore sono sentimenti che possono concepirsi di eguale grandezza, ossia intensità: e dunque per riuscire a controllare l'Audacia e per riuscire a controllare il Timore occorre una *virtù*, o *fortezza d'animo* egualmente grande; vale a dire che un umano *libero* si sottrae ai pericoli con la stessa virtù,

o forza d'animo, con la quale egli tenta in altre circostanze di superarli. (P. III, Chiarim. d. Prop. 59; Def. dei Sentim., 40 e 41; P. IV, Prop. 3, 5, 7).

Conseguenza: Un umano libero, pertanto, sarà da riconoscersi dotato di una Determinazione (o Intrepidezza) egualmente grande sia che egli si ritiri, quando è il momento, sia che combatta: ossia l'umano libero sceglie la fuga con la stessa Determinazione, o Presenza d'animo, con cui sceglie il combattimento.

Chiarimento: Che cosa sia la Determinazione, o che cosa io intenda con tale termine, è spiegato nel Chiarim. della Prop. 59 della III Parte. Per *Pericolo* poi intendo ogni cosa che possa essere causa di un male: appunto di Tristezza, di Odio, di Discordia, eccetera.

Prop. 70.

Un umano libero, che vive tra umani grezzi e carnali, cerca, per quanto può, di sottrarsi ai loro benefici.

Dimostrazione: Ciascuno giudica la *bontà* delle cose secondo il suo sentimento (o la sua opinione): un umano *ignorante*, ossia grezzo e carnale, che faccia un favore (o un dono) a qualcuno, valuterà quel favore secondo il suo criterio; e se veda che la persona beneficata stima quel favore meno di quanto lo stimi egli stesso, si rattristerà. Ma l'umano libero, che vuole farsi amici gli altri umani, non si pone come obiettivo vitale il restituire i favori ricevuti con favori equivalenti secondo il criterio della gente ordinaria; egli cerca piuttosto di condursi - e di condurre gli altri - secondo il libero giudizio della Ragione, e di compiere soltanto le azioni che egli *sa* essere veramente *importanti*: e dunque un umano *libero*, per non farsi odiare dalla gente grezza e carnale e per non adattarsi ai loro desideri, ma per obbedire alla sola Ragione, si sforzerà, per quanto può, di evitare i loro benefici. (P. III, Chiarim. d. Prop. 39; Prop. 42; P. IV, Prop. 37).

Chiarimento: Dico *per quanto può*: perché gli umani ordinari, sebbene siano grezzi e carnali, sono tuttavia *umani*, che possono - quando sia necessario - dare un aiuto *umano*, ossia un *aiuto* più utile e migliore di qualsiasi opportunità favorevole: e quindi accade sovente che si sia costretti a ricevere da loro un favore, e a dimostrar loro la propria gratitudine in maniere conformi al loro sentimento. A ciò s'aggiunge che ci vuole cautela anche nel rifiutare (o nell'evitare) i benefici, perché non sembri che noi disprezziamo chi s'offre di farci un favore o che per tirchieria non vogliamo aver l'impegno di ricompense; e perché non accada che, mentre cerchiamo di evitare l'Odio degli umani ordinari, col fatto stesso noi finiamo per offenderli. E quindi nel rifiutare o nell'evitare i favori non graditi si deve tener conto di ciò che è *utile* e di ciò che è *corretto*.

Prop. 71.

Solo gli umani liberi sono davvero grati gli uni agli altri.

Dimostrazione: Solo gli umani *liberi* si sono molto *utili* a vicenda e si legano a vicenda con strettissime relazioni d'amicizia, e si sforzano con un'eguale dedizione di farsi del bene a vicenda: e quindi solo gli umani liberi si sono a vicenda *davvero grati*. (P. III, Def. dei Sentim., 34; P. IV, Prop. 5 e sua Conseg. 1^a; Prop. 37).

Chiarimento: La "gratitudine" che hanno fra di loro gli umani guidati dalla cieca Cupidità ha in genere un aspetto di mercato o di imbroglio coperto, più che di gratitudine vera. L'ingratitude poi non è un *sentimento*; è tuttavia un atteggiamento scorretto, perché in generale indica che un umano è affetto oltremisura da Odio, Ira, Superbia, Avarizia eccetera. Infatti chi non sa contraccambiare i doni perché *non ci arriva* non può dirsi *ingrato*; come non può dirsi ingrato chi non si lascia commuovere dai regali che qualche donnaccia gli fa perché egli consenta alle sue voglie, o dai regali che gli fa un ladro perché egli non riveli i suoi furti, e così via: anzi, chi non si lascia corrompere da alcun donativo per consentire al proprio o all'altrui danno mostra invece d'aver una bella fermezza d'animo.

Prop. 72.

Un umano libero non agisce mai con intento di frode o d'inganno, ma sempre onestamente o *in buona fede*.

Dimostrazione: Se un umano libero compisse, in quanto *libero*, un'azione fraudolenta, lo farebbe seguendo il dettame della Ragione (solo in questi termini, infatti, noi lo chiamiamo *libero*); e perciò l'agire in malafede sarebbe virtù, e di conseguenza per ciascuno sarebbe più prudente e più ragionevole, ai fini della conservazione del proprio essere, agire in malafede: ossia per gli umani in generale sarebbe più prudente e più ragionevole accordarsi soltanto nei discorsi, ed essere invece contrari gli uni agli altri nei fatti: ciò che è assurdo. Dunque un umano libero non agisce mai con intento di frode o d'inganno, ma sempre onestamente o in buona fede. (P. IV, Prop. 24; Conseg. d. Prop. 31).

Chiarimento: Ammettiamo che qualcuno ora chieda: E se un umano potesse liberarsi da un reale e immediato pericolo di morte mancando di parola, il criterio della conservazione del proprio essere non dovrebbe persuaderlo agevolmente ad essere mancatore di parola? Risponderò così: Se la Ragione consiglia a quell'umano una tale cosa, essa la consiglierà a *tutti* gli umani; la Ragione persuaderà dunque gli umani a non stringere accordi per unire le loro forze e per assoggettarsi a leggi comuni *se non in malafede*, cioè *per non avere* in realtà leggi comuni: il che è assurdo.

Prop.73.

Un umano guidato dalla Ragione è più libero nello Stato, dove vive secondo norme eguali per tutti e a cui tutti obbediscono, di quanto lo sia in solitudine, dove egli obbedisce solo a se stesso.

Dimostrazione: Non è il Timore ciò che spinge all'obbedienza un umano guidato dalla Ragione: ma in quanto un tale umano si sforza di conservare il suo essere secondo il dettame della Ragione, ossia in quanto si sforza di vivere *da libero*, in tanto egli *vuole* osservare i criteri del vivere in comune e dell'utilità collettiva, e di conseguenza vuole vivere in conformità delle norme vigenti *per tutti* nella sua Comunità politica. Dunque un umano guidato dalla Ragione vuole, per vivere più *liberamente*, osservare le leggi che nello Stato tutti i cittadini osservano (o sono tenuti ad osservare). (P. IV, Prop. 37 e suo Chiarim. 2°; Prop. 63; Chiarim. d. Prop. 66).

Chiarimento: Queste cose, ed altre simili che ho mostrato a proposito della vera libertà dell'Uomo, sono aspetti della Forza d'animo, cioè della Determinazione e della Generosità. Non vale la pena di dimostrare qui uno per uno tutti gli aspetti della Fortezza, o Forza d'animo; e nemmeno starò a ridire che un umano davvero *forte* non ha in odio nessuno, non s'adira né si sdegna con nessuno, non ha invidia o disprezzo per nessuno, e meno che meno si dimostra superbo: infatti queste norme, e tutto ciò che concerne un vivere che sia davvero *vivere* (ossia un vivere *religioso*, cioè consapevole e responsabile), risultano facilmente dalle Prop. 37 e 46 di questa Parte: dove apprendiamo, precisamente, che l'Odio deve essere vinto ricambiandolo con Amore, e che ogni umano guidato dalla Ragione desidera e vuole che il bene che egli appetisce per sé appartenga anche agli altri. A ciò s'aggiunge quello che abbiamo sottolineato nel Chiarimento della Prop. 50 di questa Parte e in altri passi, e cioè che un umano *forte* tiene conto in primo luogo che tutto deriva dalla necessità della natura divina: e che quindi se egli pensa che qualcosa sia molesto o cattivo, e se inoltre molte cose gli appaiono empie, orrende, ingiuste e sconce, ciò s'origina da questo, che *egli* concepisce quelle cose in maniera disordinata, mutila e confusa; e tenendo presente questa causa egli si sforza soprattutto di *pensare* le cose *come sono in se stesse*, e di rimuovere ciò che è d'ostacolo ad una conoscenza vera - rimuovere cioè l'Odio, l'Ira, la Malevolenza, lo Scherno, la Superbia, e gli altri atteggiamenti dell'animo di questo genere che abbiamo esaminato nelle pagine precedenti; e perciò, su questi criteri, un umano *forte* s'impegna per quanto può, come abbiamo detto, a *far bene* e

ad *esser lieto*. Nella Parte che segue dimostrerò fino a qual punto la virtù umana riesca a conseguire questi obiettivi e quale sia il suo potere.

Appendice

Non ho potuto ordinare gli insegnamenti, dati in questa Parte a proposito del corretto criterio del vivere, in modo tale che il lettore riesca a coglierli con un solo sguardo, ossia seguendo un filo logico; ho dovuto invece dimostrarli in maniera occasionale, ossia come via via mi tornava più agevole dedurne l'uno dall'altro. Ho perciò deciso di raccogliere e sintetizzare quegli insegnamenti qui di seguito, con ordine e per argomento.

1.

Tutti i nostri Sforzi, o Cupidità, derivano dalla necessità della nostra natura in modo tale da poter essere compresi o soltanto riferendosi a questa natura come alla loro causa prossima, o in quanto noi siamo una parte della Natura, parte che non può essere pensata adeguatamente considerandola a sé e astraendo dagli altri *individui*, ossia dalle altre *realtà* che fanno egualmente parte della Natura.

2.

Le Cupidità che derivano dalla nostra natura in modo tale da poter essere comprese mediante questa stessa natura sono le sole Cupidità che si riferiscono alla Mente in quanto essa è pensata come costituita di idee adeguate; le altre Cupidità invece non si riferiscono alla Mente se non in quanto essa concepisce cose in modo inadeguato: e la forza e l'accrescersi di queste ultime Cupidità debbono definirsi non in base alla potenza dell'umano che ne è sede, ma in base alla potenza delle cose che ci sono esterne. Perciò quelle Cupidità - le prime esaminate qui sopra - sono dette correttamente *azioni*, e queste invece - le seconde - *passioni*: quelle, infatti, sono sempre indice della nostra *potenza*, mentre queste, al contrario, sono sempre indice della nostra *impotenza*, e di una conoscenza incompleta.

3.

Le nostre *azioni*, cioè quelle Cupidità che sono definite mediante la potenza dell'Uomo, ossia mediante la Ragione, sono sempre buone; le altre nostre operazioni, di cui non siamo causa adeguata: e che perciò non chiamiamo *azioni*, possono essere tanto buone quanto cattive.

4.

Nella vita, pertanto, è utile in primo luogo perfezionare quanto possibile l'intelletto, cioè la Ragione, e solo *in questo* consiste la suprema felicità dell'Uomo, o beatitudine: dato che la *beatitudine* non è altro che la stessa soddisfazione interiore, o pace dell'anima, che sorge dalla conoscenza intuitiva di Dio. Ma *perfezionare l'intelletto* non è poi altro che conoscere, cioè *intendere*, Dio, e gli attributi di Dio, e le azioni che conseguono dalla necessità della sua natura; ragion per cui il fine ultimo di un umano guidato dalla Ragione, cioè la sua Cupidità suprema, mediante la quale egli procura di governare tutte le altre Cupidità, è quella da cui egli è portato a concepire adeguatamente se stesso e tutte le cose che possono essere oggetto della sua facoltà di *conoscere*.

5.

Senza l'intelligenza, cioè senza la facoltà di concepire le cose *adeguatamente*, ossia secondo la loro *verità*, non si può dunque vivere *razionalmente*, ossia conforme al dettame della Ragione; e le cose sono *buone* solo in quanto aiutano l'Uomo a godere della *vita della Mente*, che è individuata dall'intelligenza. Le cose che viceversa impediscono all'Uomo di perfezionare la Ragione e di vivere razionalmente sono le sole cose che noi diciamo cattive.

6.

Ma poiché tutte le cose - pensieri e azioni e eventi - di cui l'Uomo è causa efficiente sono necessariamente *buone*, niente di *male* può accadere all'Uomo se non da parte di cause al lui *esterne*: ossia se non in quanto egli è una parte della Natura tutta quanta, alle cui leggi la natura umana *deve* obbedire e alla quale essa *deve* adattarsi in una quantità di modi praticamente infinita.

7.

Certo non può accadere che l'Uomo non sia una parte della Natura e non si conformi al suo ordine generale; però, se un umano si trova a vivere tra individui la cui natura s'accordi con la sua propria, per ciò stesso la potenza d'agire di quell'umano sarà favorita e potenziata. Se invece, al contrario, egli si trovi tra individui che s'accordano poco o niente con la sua natura, per adattarsi a loro gli toccherà di modificare profondamente il suo assetto ideologico ed etico, e ciò non senza grande stento.

8.

Ci è lecito allontanare da noi, nel modo che appare più sicuro, tutto ciò che fra le cose e gli eventi noi giudichiamo *cattivo*, ossia capace d'impedirci di esistere e di godere di una vita vissuta razionalmente; e, viceversa, ci è lecito prendere per nostro uso, e servircene in qualsiasi modo, tutto ciò che noi giudichiamo *buono*, ossia utile alla conservazione del nostro essere e al godimento di una vita *razionale*. Per dirlo in termini assoluti, ciascuno può lecitamente, per supremo diritto di natura, fare ciò che egli giudica capace di contribuire al suo *utile*.

9.

Niente può accordarsi con la natura di una cosa meglio di quanto vi s'accordino gli altri individui della stessa specie; e perciò (v. il n. 7) non c'è cosa che per un umano, al fine di conservare il suo essere e di vivere una vita razionale, sia più utile di un altro umano guidato dalla Ragione. E poiché fra le cose singole non ne conosciamo alcuna che sia *migliore* di un umano guidato dalla Ragione, noi vediamo facilmente che per dimostrare il valore delle proprie doti e della propria preparazione un umano non ha mezzo migliore dell'educare gli altri umani in modo che essi arrivino finalmente a vivere davvero sotto l'imperio della Ragione.

10.

In quanto gli umani sono trasportati l'uno contro l'altro dalla Malevolenza o da altri sentimenti di Odio, in tanto essi sono contrari l'uno all'altro, e di conseguenza sono tanto più da temersi in quanto essi hanno un potere maggiore di quello degli altri individui (non-umani) che sono in natura.

11.

Gli animi però si vincono non con le armi, ma con l'Amore e con la Generosità.

12.

Agli umani è utile in primo luogo cercar di raggiungere fra di loro l'accordo ideologico ed etico, e legarsi fra di loro con quei vincoli che meglio riescono a costituire, di tante persone, un'unica entità; in assoluto, la cosa più utile agli umani è il fare ciò che serve a consolidare le amicizie.

13.

Per far questo, però, occorrono discernimento e garbo. Gli umani sono infatti diversi tra di loro, e incostanti (e invero sono rari quelli che vivono secondo le norme della Ragione); e in ogni caso sono in maggioranza invidiosi e malevoli, e più proclivi alla vendetta che alla misericordia. Bisogna pertanto avere una forza d'animo tutt'altro che ordinaria per sopportare ognuno di loro con la sua complessione e il suo carattere e per trattenersi dall'adequare il proprio sentimento al loro. C'è invece chi affronta il problema della convivenza con la *gente* in altro modo: si tratta di coloro che non sanno che riprendere i loro simili e immiserire gli animi anziché fortificarli, e che infastidiscono gli altri senza essere contenti di se stessi: molti dei quali, per mancanza di tenacia nel resistere al mondo e per una malintesa religiosità, si fanno romiti, preferendo una solitudine selvaggia ad una comunità di umani. Costoro vanno somigliati a quei ragazzi o giovinetti d'una volta, i quali, incapaci di sopportare ragionevolmente i rimproveri dei genitori, si facevano soldati, e, pur di vendicarsi dei loro vecchi, preferivano agli agi della famiglia e alle ammonizioni paterne i disagi della guerra e il rigore della disciplina militare e ogni altro incomodo che gli capitasse di dover addossarsi.

14.

Pertanto, sebbene gli umani regolino perlopiù i loro affari conformandosi alle loro mutevoli voglie, dal loro vivere in comunità derivano però assai più vantaggi che danni. Ragion per cui è preferibile, da parte nostra, sopportare con equanimità i torti che la gente può farci, e dedicare il nostro impegno alle cose che favoriscono l'instaurarsi di concordia e di amicizia.

15.

Produce concordia ciò che si conforma alla giustizia, all'equità, alla correttezza. Gli umani infatti, oltre che le ingiustizie e i torti, sopportano male anche ciò che si considera scorretto o sconveniente, ossia ciò che qualcuno fa in ispregio del costume tradizionale della collettività. Quanto all'amicizia, o alla benevolenza, esse sono alimentate in primo luogo da ciò che si conforma alla Religiosità e al Civismo consapevole: come appare in questa IV Parte, Chiarim. 1° e 2° d. Prop. 37, Chiarim. d. Prop. 46, Chiarim. d. Prop. 73.

16.

Una certa Concordia, inoltre, è spesso prodotta dal Timore: ma vi manca la buona fede. S'aggiunga che il Timore si origina da un'impotenza dell'animo, e quindi non ha a che fare con il comportamento guidato dalla Ragione. Altrettanto si dica della Compassione, sebbene essa possa mostrarsi come una virtù civica.

17.

Gli umani possono essere conquistati anche con la liberalità; soprattutto quelli che non hanno i mezzi per procurarsi il necessario a vivere. Ma il portare aiuto a *tutti* i poveri è un compito di gran lunga superiore alle forze, e allo stesso interesse, d'un privato: le cui ricchezze, per cospicue che siano, sono del tutto insufficienti a sostenere una tale impresa. I beni di un singolo privato sono sempre minori di quel che gli occorrerebbe per farsi amici tutti gl'indigenti: e perciò il prendersi cura dei poveri è un dovere della società tutta quanta, e riguarda soltanto l'interesse comune.

18.

Nell'accettare favori e nel dimostrare riconoscenza - trattandosi di rapporti fra privato e privato - si deve adottare tutt'altro comportamento: come appare in questa IV Parte, Chiarim. d. Prop. 70 e Chiarim. d. Prop. 71.

19.

Le relazioni extraconiugali, cioè gli episodi di consuetudine carnale generati preminentemente da motivi dell'ambito somatico, e, in assoluto, tutti gli *amori* che riconoscono una causa diversa dalla scelta di un animo libero, finiscono facilmente in odio; quando non siano - ciò che è peggio - una specie di follia, nel qual caso è proprio la discordia, più che la concordia, ad esserne alimentata (v. P. III, Prop. 31, Chiarim.).

20.

Quanto al matrimonio, esso s'accorda certamente con la Ragione se il desiderio degli amplessi coniugali è originato non solo dall'attrazione somatica, ma anche dalla volontà amorosa di procreare dei figli e di educarli saggiamente; e ancor più se l'amore dell'uno e dell'altro coniuge ha per causa non tanto l'attrazione somatica, quanto prevalentemente la scelta di un animo libero.

21.

Anche l'adulazione, poi, produce "concordia", ma viziata da un'indegna servitù o da malafede: nessuno infatti si lascia abbindolare dall'adulazione più dei superbi, che pretendono di essere i primi (e non lo sono).

22.

L'Autosvalutazione ha un'apparenza (falsa) di civismo e di religiosità; e sebbene questo atteggiamento sia il contrario della Superbia, colui che mostra di stimarsi meno del giusto è tuttavia somigliante al superbo (v. P. IV, Chiarim. d. Prop. 57).

23.

La Vergogna contribuisce alla Concordia solo quando riguarda cose che non si può nascondere. Inoltre, poiché la Vergogna è una specie di Tristezza, essa non ha relazione con l'uso della Ragione.

24.

Gli altri sentimenti di Tristezza che hanno gli umani per oggetto si oppongono direttamente alla giustizia, all'equità, alla correttezza, al civismo e alla religiosità; e, sebbene lo Sdegno (ossia l'Odio attivo verso chi ha commesso un'ingiustizia) presenti un aspetto di equità, un paese dove ognuno può giudicare palesemente le azioni altrui e farsi privatamente vindice del proprio o dell'altrui diritto è un paese senza legge.

25.

La Costumatezza, o Giusto sentimento di sé, ossia la Cupidità di essere gradito agli umani, si riferisce - quando è determinata dalla Ragione al Civismo consapevole: come abbiamo detto nella P. IV, Chiarim. 1 ° d. Prop. 37. Se invece questo atteggiamento nasce dal *sentimento* è un'Ambizione, ossia una Cupidità, che sovente spinge gli umani a provocare - sotto una maschera di falso Civismo - discordie e sedizioni. Chi davvero vuole aiutare gli altri, con insegnamenti o con azioni, affinché tutti insieme s'arrivi a godere del bene supremo, procurerà prima di tutto di attirarsi il loro Amore (ma eviterà di renderli suoi *ammiratori*, sì che le norme di comportamento da loro adottate prendano il suo nome; e, in assoluto, eviterà di dare qualsiasi motivo di Malevolenza e d'Invidia); poi, nelle conversazioni, si guarderà dal trattare i vizi degli umani, e procurerà di parlare della limitatezza

umana solo con grande misura: ma parlerà invece con abbondanza della virtù - o potenza - che gli umani *hanno*, e del modo in cui tale virtù può accrescersi e perfezionarsi: affinché in tal maniera gli umani a cui egli si rivolge si sforzino, per quanto sta in loro, di vivere secondo il precetto della Ragione non per timore o per disgusto di qualcosa, ma soltanto perché mossi dal sentimento della Letizia, ossia perché convinti che la più intensa Letizia si trova nella Virtù.

26.

All'infuori degli umani noi non conosciamo, in Natura, alcuna cosa singola dal cui pensiero espresso noi possiamo trarre gioia intellettuale o con la quale possiamo stringere legami d'amicizia o di consenso ideologico ed etico: e quindi il criterio del nostro utile non richiede di conservare tutto ciò che nella Natura v'è di non-umano, ma c'indirizza - a seconda di quello a cui ogni cosa possa servire - a conservare tali cose, o a distruggerle, o in qualsiasi modo ad adattare al nostro bisogno.

27.

Oltre all'esperienza e alle conoscenze che noi acquistiamo dall'osservare e dal trasformare le cose non-umane e a noi estranee, l'utilità che hanno per noi queste cose concerne principalmente la *conservazione del nostro corpo*. Per questa ragione sono utili in primo luogo le cose capaci di nutrire e di sviluppare il Corpo in modo tale che tutte le sue parti riescano a svolgere correttamente il loro compito: e, come abbiamo detto (P. IV, Prop. 38 e 39), quanto più numerosi sono i modi in cui il Corpo è capace di ricevere stimoli dai corpi esterni e di stimolarli a sua volta, tanto più la Mente è capace di pensare. Ma sembra che alimenti così completi siano scarsissimi in natura: e perciò, se vogliamo che il Corpo sia nutrito come bisogna, dovremo utilizzare molti cibi di natura diversa; perché il Corpo umano si compone di moltissime parti di diversa natura, le quali continuamente abbisognano di un'alimentazione nuova e variata affinché il Corpo nella sua totalità sia atto in maniera equilibrata a tutto ciò che può esprimersi dalla sua propria natura, e affinché - di conseguenza - anche la Mente sia egualmente capace di produrre molte idee su tutti gli argomenti di cui essa deve occuparsi.

28.

Per procurarsi però tali cose le forze di un singolo sarebbero praticamente insufficienti, se gli umani non si dessero aiuto a vicenda. A rappresentare i beni e i servizi che gli umani si scambiano, e ad esserne addirittura l'equivalente, è venuto il denaro: e questa è la ragione per cui l'idea di questo *mezzo* occupa in sommo grado la Mente della gente, la quale quasi non riesce ad immaginare alcuna specie di Letizia che non sia accompagnata dall'idea dei soldi come causa.

29.

Questo, però, è un modo di pensare che è proprio preminentemente di coloro che vogliono far soldi non perché siano *poveri* o perché ne abbiano bisogno per una qualche occorrenza specifica, ma perché considerano l'arricchirsi un'arte - della quale essi conoscono le regole, e per cui hanno un'enorme considerazione di se stessi. Essi peraltro si alimentano come è consuetudine, ma con misura, perché a loro sembra che quanto spendono per la conservazione del loro Corpo sia sprecato. Coloro, invece, che conoscono la vera funzione del denaro, e commisurano le sostanze di cui desiderano disporre a ciò che a loro realmente *serve*, vivono contenti di poco.

30.

Tenendo conto che sono *buone* le cose che mettono le parti del Corpo in grado di svolgere il loro compito, e che la Letizia consiste nel trovarsi assecondata o accresciuta la *potenza* dell'Uomo, il quale si compone di Mente e di Corpo, è dunque *buono* tutto ciò che produce Letizia. Ma poiché in

genere le cose esterne a noi non operano allo scopo di procurarci Letizia, né la loro potenza d'agire è regolata secondo i nostri criteri di utilità, e poiché inoltre una Letizia riguarda spessissimo una sola parte del Corpo, i sentimenti di Letizia - se noi non siamo vigili, e sempre presenti con la Ragione - sono perlopiù eccessivi, ed eccessive sono anche le Cupidità che da essi si generano; e a ciò s'aggiunge che noi, in base al sentimento che sul momento proviamo, giudichiamo importante ciò che sul momento ci piace, e non riusciamo a valutare le cose future con lo stesso sentimento con cui valutiamo le cose presenti (v. P. IV, Chiarim. d. Prop. 44 e Chiarim. d. Prop. 60).

31.

A certuni, che si dicono religiosi ma che sono semplicemente superstiziosi, sembra invece che sia *buono* ciò che arreca Tristezza, e, viceversa, cattivo ciò che arreca Letizia. Ma, come abbiamo già detto (P. IV, Chiarim. d. Prop. 45), nessuna divinità - se non si tratti di un Dio malevolo e invidioso - trae piacere dalle mie incapacità e dai miei disagi. In realtà, quanto è maggiore la Letizia che noi proviamo, tanto maggiore è la perfezione a cui passiamo, e di conseguenza tanto maggiore è la nostra partecipazione alla natura divina: e non può mai essere cattiva una Letizia che è regolata dal criterio *vero* della nostra *utilità*. E invece chi, consigliato dalla Paura, fa del bene per evitare il male, non è davvero guidato dalla Ragione.

32.

La potenza umana è molto limitata, e la potenza delle cause esterne la supera infinitamente: e quindi noi non abbiamo un potere *assoluto* di adattare al nostro uso le cose esterne a noi. Ciononostante, noi riusciremo a sopportare con equanimità gli eventi contrari a quel che richiederebbe il criterio della nostra utilità se saremo consapevoli d'aver compiuto il nostro dovere, e se ci renderemo conto che la potenza, che pure *abbiamo*, non riesce ad impedire il verificarsi di quegli eventi, e che noi siamo semplicemente una parte di tutta la Natura, nel cui complessivo procedere è incluso anche il nostro. Se comprenderemo queste verità in maniera chiara e distinta la parte di noi che è definita dall'intelligenza, ossia la parte migliore del nostro essere, troverà in esse una tranquillità e una soddisfazione piene, e' in questa tranquillità, e in questa soddisfazione, essa vorrà perseverare. Nella nostra condizione di esseri *intelligenti*, cioè capaci di intendere e di conoscere, noi non possiamo infatti *desiderare* se non ciò che è *necessario*, e, in assoluto, non possiamo acquietarci e godere se non nella *verità* delle cose; e, perciò, in quanto noi comprendiamo correttamente questa realtà, in tanto lo sforzo della miglior parte di noi s'accorda con l'ordine dell'intera Natura.

Parte V

Vivere liberi

Prefazione

Passo finalmente alla Parte di questo lavoro, l'ultima, che concerne il modo, o la via, per raggiungere la Libertà. In questa Parte tratterò così della potenza della Ragione, mostrando quanto la Ragione stessa possa sui sentimenti e in che cosa consista la Libertà della Mente o Beatitudine: e da questa esposizione risulterà evidente il vantaggio che il sapiente ha sugli umani grezzi e carnali, ossia quanto la Saggezza sia preferibile all'insipienza. Non è questa la sede per indicare come e per qual via l'Intelletto debba essere condotto a perfezione, e con quali criteri il Corpo debba essere conservato in grado di svolgere correttamente le sue funzioni: si tratta di mansioni che competono, rispettivamente, alla Logica e alla Medicina. Qui, come ho detto, tratterò soltanto della potenza della Mente, ossia della potenza della Ragione, e mostrerò in primo luogo la natura e l'entità dell'imperio che essa ha sui sentimenti e col quale li raffrena e li modera: perché abbiamo già dimostrato che sui nostri sentimenti noi non abbiamo un dominio *assoluto*.

Gli Stoici credettero, invero, che i sentimenti dipendano assolutamente dalla nostra volontà e che noi possiamo dominarli assolutamente. Ma, a malgrado dei loro principi, l'*esperienza* li costrinse a riconoscere che per almeno *raffrenare* e *moderare* i nostri sentimenti sono necessari una costanza e un impegno non piccoli. (Qualcuno s'è sforzato di mostrare questa possibilità portando l'esempio, se ricordo bene, dei due cani, l'uno da compagnia e l'altro da caccia: che a forza di addestramento s'avvezzarono, il primo a rincorrere le lepri, il secondo a disinteressarsene). All'opinione stoica originaria è molto favorevole il Cartesio. Egli infatti stabilisce che l'Anima, o Mente, è unita precipuamente ad una parte del cervello, la cosiddetta ghiandola pineale o epifisi, per mezzo della quale la Mente percepisce sia tutti i movimenti del Corpo, sia gli oggetti esterni, e che la Mente può variamente muovere soltanto col volerlo; e afferma ancora che questa ghiandola è sospesa nel mezzo del cervello in modo tale da poter essere mossa dalla minima azione degli *spiriti animali*. Il Cartesio sostiene poi che questa ghiandola, appesa com'è, assume tante posizioni diverse quanto diversamente la colpiscono gli spiriti animali, e che vi s'imprimono tanti vestigi diversi quanti sono i diversi oggetti esterni che orientano verso di essa gli spiriti animali stessi: e da ciò consegue che poi, quando la ghiandola, appesa al suo picciuolo, sia girata dall'Anima - che la muove a suo piacere - in questo o in quel modo in cui a suo tempo la girarono gli spiriti animali agitati in questo o in quel modo, la ghiandola stessa spingerà e determinerà quegli spiriti nella medesima maniera in cui essi in precedenza erano stati respinti dalla ghiandola quando essa si trovava nella stessa posizione, nella quale l'avevano posta gli spiriti animali agitati da cause esterne. Il Cartesio afferma inoltre che ciascuna volizione della Mente è per natura connessa a una determinata posizione della ghiandola: così che, per esempio, se qualcuno *vuole* osservare un oggetto lontano, questa volontà farà sì che la pupilla gli si dilati; ma se qualcuno intende soltanto dilatare la pupilla, questa volontà non avrà alcun effetto, perché la natura non ha collegato il movimento della ghiandola - che serve a spingere gli spiriti animali verso il nervo ottico nel modo idoneo a dilatare o a restringere la pupilla - con la volontà di dilatarla o di restringerla, ma solo con la volontà di osservare oggetti lontani o vicini. Egli stabilisce infine che, sebbene ciascun movimento della ghiandola considerata sembri connesso per

natura, fin dall'inizio dell'esistenza di ciascun umano, a un determinato nostro pensiero, l'esercizio e l'abitudine possono collegare altri movimenti ad altri pensieri: e si sforza di dimostrare questa affermazione nella prima parte, art. 50, del suo "Le Passioni dell'Anima"; e da un tale postulato il Cartesio conclude che non c'è Anima tanto incapace che non possa, se ben diretta, acquistare un potere assoluto sulle sue Passioni. Queste infatti, come egli le definisce, sono "percezioni, o sensazioni, o commozioni dell'anima, che si riferiscono ad essa in modo specifico", e che, si noti, "sono prodotte, conservate e corroborate da qualche movimento degli spiriti" (*ibidem*, art. 27). Ma dato che a qualsiasi volizione noi possiamo collegare un qualsiasi moto della ghiandola, e quindi degli spiriti, e dato che la determinazione della volontà è totalmente in nostro potere, qualora noi determiniamo la nostra volontà mediante i giudizi certi e sicuri secondo i quali noi vogliamo orientare le azioni della nostra vita, e colleghiamo a questi giudizi i movimenti delle passioni che vogliamo avere, noi allora acquisteremo un dominio assoluto sulle nostre Passioni. L'opinione di quell'uomo celeberrimo è proprio questa che ho esposto, se l'ho costruita correttamente sulle sue proprie parole: e difficilmente io l'avrei creduta espressa da un così grand'uomo, se essa fosse stata meno acuta. Certo non posso meravigliarmi abbastanza che un filosofo, il quale aveva fermamente deciso di non dedurre alcunché se non da principi spontaneamente evidenti, e di non affermare alcunché che egli non percepisse in maniera chiara e distinta; che un filosofo il quale, ancora, aveva tante volte criticato i seguaci della Scolastica per il loro volere spiegare mediante *qualità occulte* le cose difficilmente comprensibili, accetti un'ipotesi più *occulta* di ogni qualità occulta. Che cosa intende egli, per favore, parlando di unione della Mente e del Corpo? quale concetto *chiaro* e *distinto* ha, dico, di un *pensiero* strettissimamente unito a una determinata particella di *sostanza misurabile*? Vorrei davvero che egli avesse spiegato una tale *unione* mediante la sua *causa prossima*; ma egli ha concepito la Mente così *distinta* dal Corpo da non poter escogitare alcuna causa singolare né dell'*unione* predetta, né della Mente stessa: e gli è stato necessario ricorrere alla causa di tutto l'Universo, cioè a Dio. Vorrei poi - lo vorrei molto - sapere con quale *finezza* la Mente può comunicare il moto a codesta ghiandola pineale, e con quanta forza può conservarla così sospesa e suscettibile di rotazione: perché non so se la ghiandola in questione sia ruotata dalla Mente più velocemente o più lentamente che dagli spiriti animali, e se i moti concernenti le Passioni, che abbiamo strettamente collegato con i predetti giudizi saldi, non possano separarsi da quei giudizi per cause *meccaniche*, cioè per cause attribuibili al Corpo: tanto che accada, per esempio, che la Mente si sia fermamente proposta di affrontare un qualche pericolo, e a questa decisione abbia collegato il movimento della ghiandola che corrisponde all'Audacia; ma che, alla vista del pericolo, la ghiandola - che è pure una parte di un Corpo animale - si giri in modo che la Mente non possa pensare che alla fuga. E poiché in effetti non c'è un criterio per le operazioni della volontà che possa essere applicato alle operazioni del moto, non c'è nemmeno alcun confronto fra la potenza - o le forze - della Mente e quelle del Corpo; e di conseguenza le forze dell'uno non possono in alcun modo essere regolate o governate dalle forze dell'altra. A ciò s'aggiunga poi che né la ghiandola in parola si trova situata nel mezzo del cervello in condizioni tali da poter agevolmente ruotare secondo ogni asserita necessità, né tutti i nervi del corpo si spingono fino alle cavità del cervello. E infine non prendo in considerazione tutte le affermazioni che il Cartesio fa a proposito della volontà e della sua libertà, avendo qui sopra dimostrato a sufficienza - e anche più - che si tratta di affermazioni non corrispondenti al vero. Poiché dunque la potenza della Mente, come poco fa ho mostrato, è definita soltanto dalla sua intelligenza, noi determineremo il modo di rendere innocui i sentimenti, e anzi di *servircene*, mediante la sola *conoscenza* che la Mente possiede: modo del quale, credo, tutti hanno una qualche esperienza, ma che in genere non vedono distintamente né analizzano con cura; e, una volta determinato quel modo, sulla base di esso dedurremo tutto ciò che concerne la beatitudine della Mente.

Assiomi

1. Se nello stesso oggetto vengano provocate due azioni contrarie dovrà necessariamente prodursi nell'una e nell'altra, o in una sola di esse, un cambiamento, in seguito al quale le azioni considerate cessino d'esser contrarie.

2. La potenza di un effetto si definisce o si valuta sulla base della potenza della sua causa, in quanto l'essenza dell'effetto si spiega o si definisce mediante l'essenza della sua causa.

(Vedi la Prop. 7 della P. III: "Lo sforzo con cui ciascuna cosa procura di perseverare nel suo essere [(= effetto)] non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa, cioè il suo essere, e il suo esserci, presente ed attivo [(= causa)]").

Dottrina

Prop. 1.

Come i pensieri e le idee delle cose si ordinano e si concatenano nella Mente, così, e con perfetta corrispondenza, le affezioni del Corpo, ossia le immagini delle cose, si ordinano e si concatenano nel Corpo.

Dimostrazione: L'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e alla connessione delle cose: e viceversa. Per questa ragione, nello stesso modo in cui l'ordine e la connessione delle idee nella Mente si svolgono secondo l'ordine e la connessione delle affezioni del Corpo, così, viceversa, l'ordine e la connessione delle affezioni del Corpo si svolgono nello stesso modo in cui i pensieri e le idee delle cose si ordinano e si concatenano nella Mente. (P. II, Conseg. d. Prop. 6; Prop. 7 e sua Conseg.; Prop. 18; P. III, Prop. 2).

Prop. 2.

Se noi riusciamo a separare una commozione dell'animo, ossia un sentimento, dal pensiero della causa esterna che l'ha prodotta, e a collegarla con altri pensieri, allora l'Amore o l'Odio verso quella causa esterna saranno annullati, e così pure le fluttuazioni d'animo che sorgono da questi sentimenti.

Dimostrazione: Ciò che costituisce la *forma* dell'Amore o dell'Odio, ossia ciò che configura l'Amore e l'Odio *come essi sono*, è una Letizia, o una Tristezza, accompagnata dall'idea di una causa esterna (v. Defin. dei Sentim., 6 e 7): eliminata dunque quest'idea, viene eliminato insieme anche ciò che rende Odio l'Odio e Amore l'Amore: e pertanto questi sentimenti sono annichilati, e sono parimente annichilati gli altri sentimenti che da essi hanno origine.

Prop. 3.

Un sentimento che è una passione cessa di essere una passione dal momento in cui noi ce ne formiamo un'idea chiara e distinta.

Dimostrazione: Un sentimento che è una *passione* è un'idea *confusa*: se quindi di un tale sentimento noi ci formiamo un'idea *chiara e distinta*, quest'idea non si distinguerà dal sentimento corrispondente - in quanto esso si riferisce alla sola Mente - se non perché *noi sappiamo* che si tratta

di *due* entità specifiche (distinzione *di ragione*): e perciò quel sentimento cesserà di essere una passione. (P. II, Prop. 21 e suo Chiarim.; P. III, Prop. 3; Defin. Gen. dei Sentim.).

Consequenza: Il nostro potere su un sentimento è direttamente proporzionale alla *conoscenza* che ne abbiamo, mentre la passione che quel sentimento provoca nella Mente è inversamente proporzionale alla conoscenza predetta.

Prop. 4.

Non c'è alcuna affezione del Corpo della quale non possiamo formarci un concetto chiaro e distinto.

Dimostrazione: Ciò che è comune a tutte le cose non può concepirsi se non in maniera adeguata; e pertanto non c'è alcuna affezione del Corpo della quale non possiamo formarci un concetto chiaro e distinto. (P. II, Prop. 12; Prelimin. II A 2; Prop. 38).

Consequenza: Da questo deriva che non c'è alcun *sentimento* del quale non possiamo formarci un concetto chiaro e distinto. Un sentimento è infatti l'idea di un'affezione del Corpo, e deve quindi - in quanto *idea*: v. la Proposizione qui sopra - implicare un concetto chiaro e distinto.

Chiarimento: Dato che non c'è cosa alcuna da cui non derivi qualche effetto, e dato che noi conosciamo in maniera del tutto chiara e distinta ciò che deriva da un'idea che in noi è adeguata, ne consegue che ciascuno ha il potere di conoscere sé e i suoi sentimenti (se non in assoluto, almeno in parte) in maniera chiara e distinta, e può di conseguenza fare in modo di *patirne* meno. Proprio a questo, pertanto, ci si deve dedicare col maggiore impegno: così da arrivare a conoscere in maniera chiara e distinta, per quanto è possibile, ciascun sentimento; in modo che la Mente sia determinata, sulla base di un sentimento, a pensare le cose che essa vi percepisce in maniera chiara e distinta e nel cui pensiero si trova perfettamente a suo agio; in modo, ancora, che il sentimento stesso sia separato dal pensiero della sua causa esterna e sia invece collegato a pensieri *veri*, cioè a concezioni, costruite dalla Mente o altrimenti acquisite, delle quali la Mente ha la piena padronanza. Da questa nuova situazione risulterà non solo che l'Amore e l'Odio eccetera saranno annullati, ma che anche gli appetiti, o Cupidità, che sogliono nascere dal sentimento in esame, non possano avere eccesso. Si deve infatti tener presente in primo luogo che è a causa di *un solo appetito*, il medesimo in entrambi i casi, che un umano viene considerato ora attivo, ora passivo. Per esempio, abbiamo visto che la natura umana è congegnata in modo tale che ognuno desidera che tutti gli altri vivano secondo il *suo* criterio: ma questo desiderio, in un umano che non è guidato dalla Ragione, è una *passione*, che ha nome Ambizione e che non differisce molto dalla Superbia; mentre in un umano che regola la sua vita sulle direttive della Ragione questo desiderio è un'*azione*, ossia una *virtù*, che si chiama Civismo consapevole. Nello stesso modo tutti quanti gli appetiti, o Cupidità, sono *passioni* in quanto s'originano da idee *inadeguate*; ma sono espressioni di *virtù* quando sono mossi o prodotti da idee *adeguate*. E questo mezzo di correggere e di rendere utili i sentimenti (torno ora al punto di partenza), che consiste nella conoscenza vera dei sentimenti stessi, è in assoluto il migliore fra quelli che sono in nostro potere: dato che non c'è altra potenza che la Mente abbia oltre a quella di *pensare* e di *formare idee adeguate*: come abbiamo mostrato più sopra. (P. I, Prop. 36; P. II, Prop. 40; P. III, Prop. 3; Chiarim. d. Prop. 31; P. IV, Prop. 37, suo Chiarim., sua Dimostr. 2^a; Prop. 59; Prop. 61; P. V, Prop. 2).

Prop. 5.

Il sentimento verso una cosa che immaginiamo semplicemente, senza considerarla né necessaria né possibile né contingente, è, a parità di altre condizioni, il più forte di tutti.

Dimostrazione: Sappiamo che un sentimento concernente una cosa che immaginiamo *libera* è più forte che se la cosa fosse necessaria, e di conseguenza ancor più forte che se immaginassimo quella cosa come possibile o contingente. Ma immaginare una cosa come *libera* non può essere altro

che immaginarla *in sé*, trascurando (o ignorando) le cause dalle quali essa è stata determinata ad operare, e ad essere: e dunque un sentimento verso una cosa che immaginiamo *semplicemente* è - a parità di altre condizioni - più forte di un sentimento concernente una cosa necessaria o possibile o contingente, e di conseguenza è il più forte di tutti. (P. II, Chiarim. d. Prop. 35; P. III, Prop. 49; P. IV, Prop. 11).

Prop. 6.

Quanto più la Mente conosce tutte le cose come necessarie, tanto maggiore è il potere che essa ha sui sentimenti, ossia tanto meno ne patisce.

Dimostrazione: La Mente è capace di conoscere che tutte le cose sono *necessarie*, e che sono determinate ad esistere e ad operare dall'infinita concatenazione delle cause: e pertanto in proporzione di una tale conoscenza essa procura di *patire meno* dei sentimenti che nascono dalle cose considerate e di *risentirsi meno* nei riguardi delle cose stesse. (P. I, Prop. 28 e 29; P. III, Prop. 48; P. V, Prop. 5).

Chiarimento: Quanto più questa conoscenza delle cose come *necessarie* concerne cose singolari specifiche, che noi immaginiamo in maniera più distinta e più vivace, tanto più il predetto potere della Mente sui sentimenti è grande: cosa che è attestata dalla stessa comune esperienza. Vediamo infatti che la Tristezza che sorge dall'aver perduto un bene si attenua non appena colui che ha perduto quel bene si rende conto che esso non poteva in alcun modo essere conservato. Così anche vediamo che nessuno commiserava un infante perché ancora non sa parlare né camminare né ragionare e perché in fondo vive tanti anni senza aver aver coscienza di sé; mentre se gli umani in genere nascessero adulti, e solo qualcuno qua e là nascesse bambino, tutti compassionerebbero quei bambini: perché allora la condizione di bambino sarebbe vista non come una cosa *naturale*, cioè governata da regole uniformi, ma come un difetto o un ghiribizzo della "natura". Su questa linea, evidentemente, potremmo considerare parecchie altre cose.

Prop. 7.

I sentimenti che s'originano dalla Ragione o che ne ricevono il primo impulso sono più potenti - in quanto durevoli nel tempo - dei sentimenti che concernono cose singolari che noi consideriamo assenti.

Dimostrazione: Noi non consideriamo *assente* una determinata cosa in base al sentimento col quale l'immaginiamo, ma perché il nostro Corpo è affetto da un altro sentimento che esclude l'esistenza presente della cosa considerata. Perciò un sentimento che si riferisce ad una cosa che noi consideriamo assente non è di natura tale da sopraffare le altre *azioni* e - complessivamente - la *potenza* di un umano; al contrario, quel sentimento è di natura tale da poter in qualche modo essere coartato da quelle affezioni che escludono l'esistenza della sua causa esterna. Un sentimento, invece, che nasce dalla Ragione, si riferisce necessariamente alle *proprietà comuni* delle cose, proprietà che noi consideriamo sempre come presenti (dato che non può esserci alcunché che escluda la loro presente esistenza) e che immaginiamo sempre allo stesso modo, cioè con permanente uniformità: ragion per cui un tale sentimento rimane sempre il medesimo; e di conseguenza i sentimenti ad esso contrari, che non sono sostenuti a sufficienza dalle loro cause esterne, dovranno vieppiù adattarsi a quel forte sentimento permanente fino a non essergli più contrari. Sotto questo aspetto, quindi, un sentimento che nasce dalla Ragione ha una *potenza complessiva* maggiore di quella di ogni altro sentimento comune. (P. II, Prop. 17; Prop. 38; Chiarim. 2° d. Prop. 40; P. IV, Prop. 6; Prop. 9; P. V, Ass. 1).

Prop. 8.

Quante più sono le cause simultaneamente cooperanti che suscitano un sentimento, tanto più quel sentimento sarà forte.

Dimostrazione: Molte cause insieme hanno una potenza maggiore di quella che avrebbero se fossero in numero minore; e, pertanto, quante più sono le cause simultaneamente operanti che suscitano un sentimento, tanto più quel sentimento sarà forte. (P. III, Prop. 7; P. IV, Prop. 5).

Chiarimento: Questa Proposizione è evidente anche sulla base dell'Assioma 2 di questa Parte.

Prop. 9.

Un sentimento che si colleghi a cause numerose e diverse, le quali la Mente considera mentre considera il sentimento stesso, è meno pericoloso di un altro sentimento egualmente forte che si colleghi a una sola causa o a poche; e noi ne patiamo meno, e di ciascuna sua causa ci risentiamo meno.

Dimostrazione: Un sentimento è cattivo o pericoloso (o nocivo) solo in quanto la Mente ne è impedita di pensare: pertanto un sentimento dal quale la Mente è determinata a considerare più oggetti contemporaneamente è meno pericoloso (o nocivo) di un altro sentimento egualmente forte che trattenga la Mente impegnata unicamente nella considerazione di un solo oggetto, o di pochi, al punto che essa non possa pensare ad altre cose. Dato poi che l'essenza - ossia la potenza - della Mente consiste nel solo pensare, a causa di un sentimento che la determina a considerare più cose insieme la Mente dunque patirà meno che a causa di un sentimento equivalente che la tenga occupata unicamente nella considerazione di un solo oggetto, o di pochi. Infine il sentimento preso in esame, in quanto si riferisce a molte cause esterne, è meno forte dell'altro, con cui l'abbiamo confrontato, anche nei riguardi di ciascuna sua causa. (P. II, Prop. 11; P. III, Prop. 7; Prop. 48; P. IV, Prop. 26 e 27).

Prop. 10.

Quanto a lungo noi non siamo combattuti da sentimenti contrari alla nostra natura, tanto a lungo abbiamo il potere di ordinare e concatenare le affezioni del Corpo in un quadro conforme ai criteri dell'intelletto.

Dimostrazione: I sentimenti che sono contrari alla nostra natura, cioè che sono cattivi, sono tali in quanto impediscono alla Mente di conoscere. Quanto a lungo, quindi, noi non siamo combattuti da sentimenti contrari alla nostra natura, tanto a lungo la potenza della Mente, che si sforza di conoscere le cose, non viene ostacolata, e tanto a lungo, così, la Mente ha il potere di formare idee chiare e distinte, e di dedurle le une dalle altre. Di conseguenza, altrettanto a lungo noi abbiamo il potere di ordinare e concatenare le affezioni del Corpo in un quadro conforme ai criteri dell'intelletto. (P. II, Chiarim. 2° d. Prop. 40 e Chiarim. d. Prop. 47; P. IV, Prop. 26, 27, 30; P. V, Prop. 1).

Chiarimento: Grazie a questa potestà di ordinare e concatenare correttamente le affezioni del Corpo noi possiamo arrivare ad essere non facilmente interessati da sentimenti cattivi: per ostacolare o indebolire sentimenti ordinati e concatenati secondo un quadro conforme ai criteri dell'intelletto occorre infatti una forza maggiore di quella necessaria per ostacolare sentimenti non ben definiti e instabili. Ciò pertanto che possiamo fare di meglio, mentre ancora non possediamo una conoscenza - e quindi una padronanza - perfetta dei nostri sentimenti, è di configurarci un corretto criterio al quale il nostro vivere debba conformarsi: definire cioè e fissarci delle sicure regole di vita, e imprimercele nella memoria, e subito applicarle ai diversi eventi che nella vita s'incontra più spesso: così che la nostra immaginazione venga impressionata da una larga applicazione di tali regole, e possa rendercele presenti in ogni circostanza. Per esempio, tra le nostre regole di vita noi abbiamo posto questa (P. IV, Prop. 46 e suo Chiarim.), che l'Odio debba vincersi con Amore, ossia con Generosità, e non compensarsi con altro Odio: e allora, per aver presente questo precetto della Ragione in qualsiasi

momento in cui esso riesca utile, dovremo riflettere spesso e con cura sulle offese che gli umani si scambiano comunemente, e su quale sia la maniera migliore per opporvisi con la Generosità; collegheremo in tal modo l'immagine di ogni offesa con l'immaginazione dell'appropriata applicazione di questa regola, che, qualora ci sia arrecata un'offesa, noi ricorderemo automaticamente. E se avremo sempre presenti il criterio del nostro vero *utile*, e la certezza del *bene* che deriva dall'amicizia e dal vivere associato, e la consapevolezza della suprema soddisfazione interiore che sorge dal volenteroso assoggettarsi a razionali norme di vita, e la cognizione secondo cui gli umani, come ogni altro ente, agiscono per necessità di natura, allora un'offesa, e l'Odio che suole nascerne, occuperà una parte ben piccola della nostra immaginazione, e noi potremo facilmente vincerla; e se non riusciremo altrettanto facilmente ad aver la meglio sull'Ira, che di solito è risvegliata dalle offese più gravi, noi potremo però vincerla - sebbene non senza fluttuazioni d'animo - in un tempo molto più breve di quello che ci occorrerebbe se non avessimo in precedenza meditato, e rese così disponibili in ogni evenienza, le norme predette. Nella stessa maniera si deve, per superare il Timore, riflettere sulla Determinazione, o Coraggio consapevole: si deve cioè sciorinare ed analizzare spesso la serie dei più comuni pericoli che s'incontra nella vita, e determinare come si possa meglio evitarli, o superarli, con la presenza di spirito e con il coraggio consapevole.

Bisogna però notare che nell'ordinare i pensieri e le immagini si deve sempre richiamare alla nostra attenzione ciò che di *buono* c'è in ciascuna cosa: in modo tale da essere sempre determinati ad agire *da un sentimento di Letizia*. Se qualcuno, per esempio, s'accorge di rincorrere troppo la gloria, pensi all'uso corretto di questo bene, e al fine per cui esso è da perseguirsi, e ai mezzi coi quali esso può acquistarsi; non pensi invece al cattivo uso della gloria e alla sua inconsistenza, e all'incostanza degli umani, e ad altre cose di questo genere, che vengono in mente solo a chi ha qualche infermità di spirito: soprattutto con queste considerazioni negative s'affliggono infatti gli ambiziosi (e più sono ambiziosi più s'affliggono) quando disperano di ottenere un riconoscimento che ambiscono, e con l'esprimerle mentre schiumano di rabbia si figurano di apparire filosofi. Questo dimostra che proprio coloro che predicano con maggiore impegno contro la vanità del mondo e lo smodato amor della gloria ne sono più cupidi: e ciò deve dirsi non solo degli ambiziosi, ma di tutti coloro che appaiono (o si ritengono) sfortunati, e che sono privi di forza d'animo. Così anche l'avarò che sia povero non finisce mai di deprecare il cattivo impiego del denaro e i vizi dei ricchi - non riuscendo con questo che ad affliggere se stesso e a mostrare agli altri che non solo la sua propria povertà gli sta sullo stomaco, ma anche la ricchezza altrui. Allo stesso modo coloro che sono stati male accolti dall'amica non pensano che all'incostanza e all'infedeltà delle donne e a tutti gli altri vizi femminili sui quali si fa tanta letteratura: per dimenticare poi tutte queste cose non appena l'amica torna con loro in buoni rapporti.

Chi invece si propone di governare i propri sentimenti e i propri appetiti solo per amore della Libertà farà ogni possibile sforzo per *conoscere* le virtù e le loro cause, e per ricolmare il proprio animo della gioia che nasce da tale conoscenza *vera*; e farà invece attenzione a non richiamarsi mai ai vizi degli umani, a non scoraggiare né ad abbattere i propri simili, a non contentarsi di *sembrare* libero senza esserlo davvero. E così, chi osserverà queste norme (che non sono poi troppo impegnative!) con diligenza e con continuità, fino a renderle una *buona abitudine*, riuscirà senza dubbio in breve tempo a dirigere le sue azioni - o almeno il più delle sue azioni - secondo le prescrizioni della Ragione. (P. II, Prop. 18; P. III, Prop. 59; P. IV, Prop. 52; Conseg. d. Prop. 63; P. V, Prop. 6, 7, 8).

Prop. 11.

Quante più sono le cose a cui un'immagine si riferisce, tanto maggiore è la frequenza con cui essa si presenta (ossia tanto più spesso essa si rifà viva), e tanto più essa occupa la Mente.

Dimostrazione: Quante più, infatti, sono le cose a cui un'immagine (o un sentimento) si riferisce, tante più sono le cause da cui essa può essere suscitata e rafforzata: cause tutte che la Mente - per l'ipotesi - considera simultaneamente in forza del sentimento stesso; e quindi tanto più frequente è la presenza del sentimento considerato, ossia tanto più spesso esso si rifà vivo, e tanto più occupa la Mente (Prop. 8 qui sopra).

Prop. 12.

Immagini nuove di cose si collegano alle immagini concernenti cose che conosciamo in maniera chiara e distinta più facilmente che ad altre immagini.

Dimostrazione: Le cose che conosciamo in maniera chiara e distinta sono o le *proprietà comuni* delle cose, o ciò che da queste proprietà *si deduce*: e di conseguenza tali cose che conosciamo in maniera chiara e distinta occupano bene spesso la nostra Mente. Pertanto potrà accadere che noi ci troviamo a considerare cose, che via via conosciamo, insieme con queste sempre presenti nella Mente - più facilmente che con le altre; e accadrà quindi che le nuove cognizioni si colleghino con queste, "stabili", più facilmente che con le altre, "avventizie". (P. II, Prop. 18; Chiarim. 2° d. Prop. 40; P. V, Prop. 11).

Prop. 13.

Quante più sono le altre immagini a cui una determinata immagine è collegata, tanto più spesso essa riprenderà vigore, o risorgerà nella Mente.

Dimostrazione: Quante più sono le altre immagini a cui una determinata immagine è connessa, tante più cose ci sono (P. II, Prop. 18) dalle quali essa può essere suscitata.

Prop. 14.

La Mente può far sì che tutte le affezioni del Corpo, ossia le immagini delle cose, si riferiscano all'idea di Dio.

Dimostrazione: Non c'è alcuna affezione del Corpo della quale la Mente non possa formarsi un concetto chiaro e distinto (Prop. 4 qui sopra); e quindi essa può far sì (P. 1, Prop. 15) che tutte le affezioni siano riferite all'idea di Dio.

Prop. 15.

Colui che conosce in maniera chiara e distinta se stesso e i suoi sentimenti ama Dio; e l'ama tanto più quanto più conosce se stesso e i suoi sentimenti.

Dimostrazione: Chi conosce in maniera chiara e distinta se stesso e i suoi sentimenti s'allieta, e questo allietarsi è accompagnato dall'idea di Dio (come risulta dalla Proposizione precedente); e pertanto quegli *ama Dio*, come è noto, e, per la struttura stessa dell'evento, tanto più l'ama quanto più conosce se stesso e i suoi sentimenti. (P. III, Prop. 53; Defin. dei Sentim., 6).

Prop. 16.

Questo Amore verso Dio è tale da occupare la Mente quanto essa ne è capace.

Dimostrazione: Questo Amore è infatti collegato a *tutte* le affezioni del Corpo (Prop. 14 qui sopra), e da tutte è alimentato (Prop. 15 qui sopra): e quindi (Prop. 11 qui sopra) è tale da occupare la Mente quanto essa ne è capace; ossia è tale da occupare la Mente in sommo grado.

Prop. 17.

Dio è esente da passioni, e non è toccato da alcun sentimento di Letizia o di Tristezza.

Dimostrazione: Tutte le idee, in quanto si riferiscono a Dio, sono *vere*, cioè *adeguate*; e quindi Dio è esente da passioni (che sono l'esito di idee confuse o *inadeguate*). Dio poi non può - essendo

immutabile - passare ad una perfezione maggiore o minore: e quindi non prova alcun sentimento, né di Letizia né di Tristezza. (P. I, Conseg. 2^a d. Prop. 20; P. II, Def. 4; Prop. 32; P. III, Def. dei Sentim., 2 e 3; Defin. Gen. dei Sentim.).

Conseguenza: In termini propri, Dio non *ama* né *odia* nessuno. Come abbiamo visto or ora, Dio non prova alcun sentimento di Letizia o di Tristezza, e di conseguenza (Def. dei Sentim., 6 e 7) egli non ama né odia nessuno, né alcuna cosa.

Prop. 18.

Nessuno può avere Dio in odio.

Dimostrazione: L'idea di Dio, che è in noi, è *adeguata e perfetta*; perciò, in quanto consideriamo Dio, in tanto siamo *attivi*: di conseguenza non può darsi alcuna Tristezza che sia accompagnata dall'idea di Dio, ossia non può darsi alcun Odio che si riferisca a Dio: vale a dire che è impossibile avere Dio in odio. (P. II, Prop. 46 e 47; P. III, Prop. 3; Prop. 59; Defin. dei Sentim., 7).

Conseguenza: L'Amore verso Dio non può volgersi in Odio.

Chiarimento: Mi si può obiettare che, conoscendo Dio come causa di tutte le cose, per ciò stesso noi ammettiamo che Dio sia causa della Tristezza. A questa obiezione rispondo che, in quanto noi conosciamo le cause della Tristezza, in tanto la Tristezza stessa cessa di essere una passione, cioè cessa di essere Tristezza; e, quindi, in quanto conosciamo che Dio è causa della Tristezza, in tanto ci allietiamo. (P. III, Prop. 59; P. V, Prop. 3).

Prop. 19.

Chi ama Dio non può pretendere - ovvero, non è letteralmente in grado di desiderare - che Dio l'ami a sua volta.

Dimostrazione: Se un umano desidera d'essere *ricambiato* dell'amore che egli ha per Dio, con ciò inevitabilmente egli desidera che Dio - che egli *ama* - non sia Dio; e di conseguenza desidera di rattristarsi: ciò che è assurdo. Dunque chi ama Dio *non può*, o è incapace di, desiderare che Dio l'ami a sua volta. (P. III, Prop. 19; Prop. 28; P. V, Conseg. d. Prop. 17).

Prop. 20.

L'Amore verso Dio qui preso in esame non può essere contaminato da sentimenti di Invidia e di Gelosia: esso anzi si fa tanto più vigoroso e lieto quanti più sono gli umani che chi ama Dio immagina uniti a Lui con il suo medesimo vincolo d'Amore.

Dimostrazione: Questo Amore verso Dio è il bene supremo che secondo l'insegnamento della Ragione noi possiamo desiderare, e può appartenere *a tutti* gli umani, e noi desideriamo che *tutti* ne godano; e quindi esso non può esser macchiato da un sentimento di Invidia, e nemmeno da un sentimento di Gelosia: al contrario, questo Amore è strutturalmente tale da trovarsi tanto più rafforzato quanti più sono gli umani che noi immaginiamo goderne. (P. III, Prop. 31; Chiarim. d. Prop. 35; Defin. dei Sentim., 23; P. IV, Prop. 28, 36, 37; P. V, Prop. 18).

Chiarimento: In questo stesso modo possiamo mostrare che non c'è alcun sentimento che sia direttamente contrario a questo Amore e dal quale questo Amore possa esser distrutto: e quindi possiamo concludere che questo Amore verso Dio è il più costante di tutti i sentimenti, e che, in quanto si riferisce al Corpo, esso non può esser distrutto se non insieme col Corpo stesso. (Vedremo fra poco di quale natura esso sia in quanto si riferisce alla Mente).

In ciò che ho detto nelle Proposizioni precedenti ho dunque riunito tutto quello che può qualificarsi *rimedio* dei sentimenti, ossia tutto quello che la Mente, considerata in sé sola, ha in proprio potere nei riguardi dei sentimenti. Da quanto ho detto appare che il potere della Mente sui sentimenti consiste nelle seguenti facoltà o condizioni: 1, Nella conoscenza stessa dei sentimenti; 2, Nella capacità della Mente di distinguere i sentimenti dal pensiero della loro causa esterna, che noi

immaginiamo in maniera confusa; 3, Nella *durata* delle affezioni, che, qualora si riferiscano a cose che noi *conosciamo*, sono *più durevoli* di quelle che si riferiscono a cose che noi concepiamo in maniera confusa e mutila; 4, Nel gran numero di cause dalle quali si trovano rafforzate le affezioni che hanno riferimento alle proprietà comuni delle cose o a Dio; 5, Nell'ordine, infine, col quale la Mente può disporre i suoi sentimenti e concatenarli l'uno all'altro. Ma per render meglio apprezzabile questo potere della Mente sui sentimenti si deve notare anzitutto che noi chiamiamo *grande* un sentimento quando, per esempio, confrontiamo un sentimento di un umano con quello di un altro umano, e vediamo che l'uno degli umani risente del medesimo sentimento più dell'altro; o quando paragoniamo fra di essi i sentimenti di un solo e medesimo umano e riscontriamo che quell'umano è toccato, o mosso, più dall'un sentimento che dall'altro: la *forza* di un sentimento qualsiasi è infatti definita dalla potenza della causa esterna confrontata con la nostra potenza, ossia, nel caso specifico, con la potenza dell'umano considerato. Ma la potenza della Mente si definisce mediante la sola *conoscenza*; e l'impotenza, o passione, si valuta mediante la sola *mancaza di conoscenza*, vale a dire mediante ciò per cui le idee si dicono *inadeguate*: dal che si deduce che è passiva all'estremo quella Mente di cui la parte preponderante è costituita di idee inadeguate - tanto che essa è meglio riconoscibile in base a ciò in cui essa è passiva piuttosto che in base a ciò in cui essa è attiva; e si deduce ancora che è attiva all'estremo quella Mente di cui sono invece idee adeguate a costituire la parte preponderante - tanto che, sebbene questa Mente possa contenere tante idee inadeguate quante quella, essa è tuttavia meglio riconoscibile in base alle sue idee adeguate, che sono una prova della virtù umana, piuttosto che in base alle sue idee inadeguate, che dimostrano l'umana *impotenza*. Si deve poi notare che le infermità e gli scacchi dell'animo traggono origine soprattutto da un eccessivo Amore verso cose soggette a molti mutamenti e che noi non possiamo mai possedere pienamente: nessuno, infatti, è sollecito o ansioso di una qualche cosa, se non sia una cosa amata; e le offese, i sospetti, le inimicizie eccetera non nascono se non dall'Amore verso cose delle quali in realtà nessuno può essere il solo padrone. Di qui pertanto comprendiamo facilmente quanto potere una conoscenza chiara e distinta - e soprattutto quel *terzo genere di conoscenza* di cui abbiamo accennato nella II Parte, Chiarim. d. Prop. 47, e che ha per fondamento la stessa conoscenza di Dio - abbia sui sentimenti: che essa appunto, se non elimina in maniera assoluta in quanto sono passioni, riduce almeno al punto di costituire una parte trascurabile della Mente. E questa conoscenza genera poi un Amore verso ciò che è immutabile ed eterno e di cui noi possiamo realmente avere il pieno possesso; un Amore che per ciò stesso non può essere inquinato da alcuno dei difetti che hanno parte nell'Amore ordinario; e che anzi può farsi sempre maggiore, e può occupare la Mente in sommo grado, e largamente possederla.

Con quanto ho detto fin qui ho esaurito ciò che concerne questa vita presente. Ho detto all'inizio di questo Chiarimento d'aver raccolto in queste poche Proposizioni tutto ciò che può servire a governare e a render meno dannosi i sentimenti: e che questo corrisponda al vero è evidente per chiunque abbia fatto attenzione a ciò che ho detto in questo Chiarimento, e anche alle definizioni della Mente e dei suoi sentimenti, e inoltre alle Proposizioni 1 e 3 della Parte III. E' ormai tempo, dunque, di passare a ciò che concerne la durata della Mente senza relazione all'esistenza del Corpo. (P. II, Prop. 45; Chiarim. d. Prop. 47; P. IV, Prop. 5; P. V, Prop. 2; Prop. 3; Chiarim. d. Prop. 4; Prop. 7 e 9; Chiarim. d. Prop. 10; Prop. 11, 12, 13, 14, 15, 16).

Prop. 21.

La Mente non può immaginare alcunché, né può ricordare le cose passate, se non mentre il Corpo esiste nella durata.

Dimostrazione: La Mente non esprime l'esistenza *attuale* (ossia *in atto*, ossia *effettiva*) del suo Corpo, e nemmeno concepisce le affezioni del Corpo come *attuali* (ossia provate *effettivamente* nel tempo), se non - è ovvio - *fin che* il Corpo *esiste* nella durata; e di conseguenza la Mente non *pensa*

alcun corpo esterno come *esistente* se non mentre il Corpo *esiste* nella durata (solo mentre *esiste*, o *dura*, il Corpo può trasmettere alla sua Mente ciò che esso *risente* dei corpi esterni); e quindi la Mente non può immaginare alcunché, né ricordare cose passate, se non mentre il suo Corpo *esiste* nella *durata*. (P. II, Conseg. d. Prop. 8; Chiarim. d. Prop. 17; Chiarim. d. Prop. 18; Prop. 26).

Prop. 22.

In Dio c'è necessariamente un'idea che esprime l'essenza di questo e di quel Corpo umano *nella sua peculiare eternità*.

Dimostrazione: Dio è la causa non soltanto dell'*esistenza* di questo e di quel Corpo umano, ma anche dell'*essenza* di questo e di quel Corpo: essenza che perciò deve necessariamente esser concepita mediante la stessa essenza di Dio (la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della sua causa), e ciò per una *necessità* eterna (*l'impossibilità* che la natura divina ha di non-esserci, e *l'inevitabilità* che dalla natura divina derivino tutti gli enti che possono esser concepiti in un intelletto infinito): e quindi il concetto dell'*essenza* di questo e di quel Corpo deve darsi in Dio necessariamente, con un carattere di *eternità* che può indicarsi - avendo riguardo all'*eternità* assoluta, propria di Dio - come *peculiare* del concetto in parola. (P. I, Ass. 4; Prop. 16; Prop. 25; P. II, Prop. 3).

Prop. 23.

La Mente umana non può dissolversi totalmente con il dissolversi del suo Corpo; ma di essa rimane un qualcosa, che è eterno.

Dimostrazione: Abbiamo visto or ora che in Dio c'è necessariamente un concetto, ossia un'idea, che esprime l'essenza del Corpo umano: idea che pertanto è necessariamente una realtà che appartiene all'essenza della Mente umana (la Mente, come è noto, è *l'idea del Corpo* tutto quanto, sotto qualsiasi aspetto noi lo consideriamo). Ora, alla Mente umana non si può attribuire una *durata* - cioè un'esistenza che si svolge nel *tempo* e che si definisce per mezzo del *tempo* - se non in quanto la Mente esprime l'esistenza *attuale* (cioè *in atto*, effettiva) del suo Corpo: esistenza che si spiega mediante la *durata* e che si definisce per mezzo del *tempo*; e ciò significa che in questa visuale la Mente ha una durata soltanto *mentre - e fin che* - il Corpo esiste nel tempo. Ma, poiché l'essenza di un determinato Corpo, che si trova concepita per una necessità eterna mediante la stessa essenza di Dio, è in ogni caso una *realtà*, e una *realtà eterna*, che *appartiene* all'essenza della Mente corrispondente, l'idea in parola è appunto il *qualcosa* che nella Mente è *eterno* e che non si dissolve con la dissoluzione dell'umano considerato. (P. II, Conseg. d. Prop. 8; Prop. 13; P. V, Prop. 22).

Chiarimento: Come ho detto, quest'*idea*, che esprime l'essenza del Corpo nella sua peculiare eternità, è un determinato *modo del pensare* che appartiene all'essenza della Mente e che è necessariamente *eterno*. E' tuttavia ovviamente impossibile che noi ricordiamo una nostra esistenza precedente all'avvento del Corpo: dato invero che di quell'esistenza non può trovarsi nel Corpo alcun vestigio, e che *l'eternità* non può definirsi mediante la durata né può avere alcuna relazione col tempo, nel quale soltanto può trovar luogo l'idea di *precedenza*. E cionondimeno noi *sentiamo* di essere eterni; e possiamo averne - speculativamente - la prova. La Mente infatti ha, delle cose che essa concepisce con la sua facoltà di *intelligere*, la stessa coscienza che ha delle cose che essa conserva nella memoria: dato che proprio le *dimostrazioni* sono gli *occhi della Mente*, con i quali essa vede e analizza la realtà (al di là di quanto le è comunicato dai sensi del Corpo); e dunque, sebbene noi non ricordiamo di aver esistito prima del nostro Corpo (e in effetti *non esistevamo* nella forma che da vivi ci è propria), noi siamo certi che la nostra Mente, in quanto *implica* (cioè *comprende*, cioè ha fra i suoi elementi costitutivi) l'idea dell'essenza del nostro Corpo nella sua peculiare eternità, in tanto è *eterna*; e sappiamo che questa sua esistenza *eterna* non è tale da potere definirsi mediante il tempo né spiegarsi mediante la durata. Che la nostra Mente, la quale è *eterna* come ora abbiamo

visto, *duri*, ossia che la sua esistenza possa esser definita mediante un determinato *tempo*, può affermarsi soltanto in quanto essa implica l'esistenza *in atto* del nostro Corpo; e solo a questa condizione essa ha il potere di comprendere e apprezzare l'esistenza delle cose *nel tempo* e di concepirle *nella durata*.

Prop. 24.

Quanto più noi conosciamo le cose singole, tanto più conosciamo Dio.

Dimostrazione: È evidente in base alla Conseguenza della Prop. 25 della Prima Parte.

Prop. 25.

Lo sforzo supremo della Mente, e la suprema espressione del suo valore (o della sua virtù), è il conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza.

Dimostrazione: Il terzo genere di conoscenza (v. P. II, Prop. 40, Chiarim. 2°) procede dall'idea adeguata di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose; e quanto più noi conosciamo le cose in questo modo, tanto più conosciamo Dio: e quindi il supremo valore della Mente, o la sua suprema *virtù*, cioè la *potenza o natura* della Mente, ossia il supremo sforzo della Mente stessa, è il conoscere le cose col terzo genere di conoscenza. (P. III, Prop. 7; P. IV, Def. 8; Prop. 28; P. V, Prop. 24).

Prop. 26.

Quanto più la Mente è idonea a conoscere le cose col terzo genere di conoscenza, tanto più essa desidera conoscere cose con questo genere di conoscenza.

Dimostrazione: La cosa è evidente: in quanto, infatti, noi pensiamo che una Mente sia idonea a conoscere cose con questo genere di conoscenza, in tanto la pensiamo *determinata* a conoscere cose proprio con una conoscenza di questo stesso genere: e, di conseguenza (Defin. d. Sentim., 1), quanto più una Mente è idonea a questa conoscenza, tanto più la desidera.

Prop. 27.

Da questo terzo genere di conoscenza sorge la suprema soddisfazione interiore che nella Mente possa aver luogo.

Dimostrazione: La virtù suprema della Mente consiste nel *conoscere Dio*, ossia *nell'intendere le cose col terzo genere di conoscenza*; e questa virtù è tanto maggiore quanto più la Mente conosce cose con il detto genere di conoscenza: e pertanto chi conosce le cose con questo genere di conoscenza passa alla maggior perfezione che sia accessibile da un essere umano, e di conseguenza arriva a provare il massimo della Letizia: e poiché tale suprema Letizia è in lui accompagnata dall'idea di sé e della propria virtù, da questo genere di conoscenza sorge la suprema Soddifazione interiore (o Acquiescenza in se stesso, o Pace dell'anima) che in un umano possa aver luogo. (P. II, Prop. 43; P. III, Defin. d. Sentim., 2, 25; P. IV, Prop. 28; P. V, Prop. 24 e 25).

Prop. 28.

Lo Sforzo (ossia la Cupidità) di conoscere le cose col terzo genere di conoscenza non può sorgere dal primo genere di conoscenza, ma invero dal secondo.

Dimostrazione: Questa Proposizione è evidente di per sé. Infatti, qualsiasi cosa che noi conosciamo in maniera *chiara e distinta* è una cosa che noi intendiamo o direttamente *per sé*, o mediante qualche altra cosa che possiamo concepire *per sé*; in altre parole, le idee che in noi sono chiare e distinte, cioè le idee che si riferiscono al terzo genere di conoscenza, possono derivare non da idee mutile e confuse (quelle che si riferiscono al primo genere di conoscenza), ma solo da idee adeguate, ossia dal secondo e dal terzo genere di conoscenza: e quindi la Cupidità di conoscere le

cose col terzo genere di conoscenza non può sorgere dal primo genere, ma invero dal secondo. (P. II, Chiarim. 2° d. Prop. 40; P. III, Defin. d. Sentim., 1).

Prop. 29.

Non perché concepisce come presente l'esistenza attuale del Corpo la Mente conosce nella loro peculiare eternità tutte le cose che essa intèllige, ma perché concepisce l'essenza del Corpo nella sua peculiare eternità.

Dimostrazione: In quanto la Mente concepisce l'esistenza *presente* del suo Corpo, in tanto essa concepisce la *durata*, che può determinarsi mediante il *tempo*, e solo in tanto essa ha la facoltà (o il potere) di concepire le cose in relazione col tempo. Ma l'*eternità* non si può spiegare mediante la *durata*: e dunque la Mente, permanendo la condizione predetta, non ha il potere di concepire le cose *nella loro peculiare eternità*. Ma poiché è proprio della Ragione il concepire le cose nella loro peculiare eternità, e poiché appartiene alla natura della Mente anche il concepire l'essenza del Corpo nella sua peculiare eternità, e nient'altro appartiene all'essenza della Mente oltre a queste due facoltà di *pensare*, questo potere di concepire le cose nella loro peculiare eternità non appartiene dunque alla Mente se non in quanto essa concepisce l'essenza del Corpo *nella sua peculiare eternità*. (P. I, Def. 8 e sua Spiegazione; P. II, Prop. 13; Prop. 26; Conseg. 2^a d. Prop. 44; P. V, Prop. 21; Prop. 23).

Chiarimento: Noi concepiamo le cose come *attuali*, o *in atto*, in due modi: o in quanto le pensiamo esistenti in un certo tempo e in un certo luogo, o in quanto le pensiamo *contenute* in Dio e conseguenti dalla necessità della natura divina. Le cose, allora, che sono pensate come vere, ossia *reali*, in questo secondo modo, sono da noi concepite *nella loro peculiare eternità*, e le loro idee implicano l'eterna e infinita essenza di Dio. (P. II, Prop. 45 e suo Chiarim.).

Prop. 30.

In quanto la nostra Mente conosce sé e il suo Corpo nella peculiare eternità dell'una e dell'altro, in tanto essa ha necessariamente la conoscenza di Dio, e sa di essere in Dio e di costituirne una manifestazione consapevole, e di avere in questo la sua ragion d'essere.

Dimostrazione: L'eternità è la stessa essenza di Dio in quanto tale essenza implica un'esistenza *necessaria*. Concepire (o pensare) le cose *nella loro peculiare eternità* significa pertanto concepirle in quanto esse possono esser pensate come enti *reali* per mezzo della (o grazie alla) essenza di Dio, ossia in quanto per mezzo della (o grazie alla) essenza di Dio esse *implicano la propria esistenza*; e quindi la nostra Mente, in quanto conosce se stessa e il suo Corpo nella peculiare eternità dell'una e dell'altro, in tanto ha necessariamente la conoscenza di Dio, e sa di essere in Dio e di poter essere pensata e capita come *realtà* solo per mezzo di Dio. (P. I, Def. 8).

Prop. 31.

Il terzo genere di conoscenza dipende dalla Mente come dalla sua causa formale (ossia dalla causa che lo rende quale esso è) in quanto la Mente stessa è eterna.

Dimostrazione: La Mente non concepisce alcunché nella sua peculiare eternità se non in quanto essa concepisce l'essenza del suo Corpo nella peculiare eternità di tale essenza, cioè se non in quanto essa Mente stessa è *eterna*; pertanto, in quanto è eterna, la Mente ha la conoscenza di Dio. Tale conoscenza è necessariamente *adeguata*: e quindi la Mente, in quanto è eterna, è idonea a conoscere tutto ciò che, posta la predetta conoscenza di Dio, può derivarne; ossia è idonea a conoscere le cose col terzo genere di conoscenza. Di questa conoscenza del terzo genere, pertanto, la Mente - in quanto è eterna - è causa *adeguata*, ossia causa *formale*.

Chiarimento: Quanto più, dunque, un umano è *capace* di questo genere di conoscenza, tanto meglio è cosciente di sé e di Dio, cioè tanto più è perfetto e beato: come si vedrà più chiaramente nel

sèguito del lavoro. Ma occorre a questo punto notare che, anche se noi siamo già certi che la Mente è eterna (in quanto essa concepisce le cose secondo la loro peculiare eternità), qui continuerò tuttavia a considerarla - come ho fatto finora come se essa cominciasse appena adesso ad esistere, e come se appena adesso imprendesse a intellidere le cose nella loro peculiare eternità: e ciò al fine di render più facile a me esporre, e al lettore comprendere, ciò che voglio mostrare. Questa risoluzione può adottarsi senza alcun pericolo di errore, purché abbiamo l'avvertenza di non trarre alcuna conclusione se non da premesse perfettamente chiare.

Prop. 32.

Tutto ciò che noi conosciamo col terzo genere di conoscenza ci diletta, ossia ci procura piacere e letizia, e tale evento è invero accompagnato dall'idea di Dio come causa.

Dimostrazione: Da questo genere di conoscenza s'origina in noi la massima *soddisfazione della Mente* che possa darsi, cioè la massima Letizia: Letizia la cui causa noi identifichiamo con *noi stessi*, e di conseguenza anche con Dio. (P. III, Def. dei Sentim., 25; P. V, Prop. 27; Prop. 30).

Conseguenza: Dal terzo genere di conoscenza s'origina necessariamente *l'Amore intellettuale di Dio*. Da tale genere di conoscenza s'origina infatti una Letizia accompagnata dall'idea di Dio come causa: s'origina cioè un *Amore* che *ha per oggetto Dio* non in quanto noi *l'immaginiamo* presente, ma in quanto *comprendiamo* che egli è *eterno*: e questo è la realtà che io chiamo *Amore intellettuale di Dio*. (P. V, Prop. 29).

Prop. 33.

L'Amore intellettuale di Dio, che s'origina dal terzo genere di conoscenza, è eterno.

Dimostrazione: Il terzo genere di conoscenza è eterno (Prop. 31 qui sopra, e Ass. 3 della P. I): e perciò l'Amore, che sorge da questa conoscenza, è anch'esso necessariamente eterno.

Chiarimento: Sebbene questo *Amore di Dio* (Amore che è *eterno*) non abbia avuto inizio, esso ha però tutte le perfezioni dell'Amore, proprio come se avesse avuto inizio in un determinato momento (come ci siamo figurati nella Conseguenza della Proposizione precedente). Nel caso presente la sola differenza è questa, che la Mente (in quanto *eterna*) ha avuto *nell'eternità* queste medesime perfezioni che ho affermato a scopo didattico farsi proprie della Mente stessa soltanto ora, e le ha avute con 1' accompagnamento dell'idea di Dio come causa *eterna*. E se la Letizia consiste nel passaggio ad una maggiore perfezione, la Beatitudine deve indubbiamente consistere nel possesso, da parte della Mente, della Perfezione stessa.

Prop. 34.

La Mente è soggetta a sentimenti che si riferiscono a passioni soltanto fin che il Corpo dura, ossia esiste nel tempo.

Dimostrazione: Un'*immaginazione* è un'idea mediante la quale la Mente considera una cosa come presente; e che però esprime lo stato (o la condizione) del Corpo in quel momento più di quanto esprima la natura della cosa esterna. Un *sentimento* è dunque un'*immaginazione*, in quanto indica la condizione *presente* del Corpo; e perciò la Mente è soggetta ai sentimenti che si riferiscono a passioni soltanto mentre, o fin che, il Corpo esiste nel tempo, o nella durata. (P. II, Conseg. 21 d. Prop. 16; Chiarim. d. Prop. 17; P. III, Defin. Gen. dei Sentim.; P. V, Prop. 21).

Conseguenza: Di qui deriva che nessun Amore è eterno, all'infuori dell'Amore intellettuale.

Chiarimento: Se badiamo all'opinione comune degli umani noi vediamo che essi sono sì consapevoli dell'*eternità* della loro Mente, ma che la confondono con la *durata*; e l'attribuiscono all'*immaginazione*, ossia alla memoria, che essi credono permanere dopo la morte.

Prop. 35.

Dio ama se stesso con un Amore intellettuale infinito.

Dimostrazione: Dio è assolutamente *infinito*, cioè la natura di Dio gode di una perfezione infinita, e ciò con l'accompagnamento della sua propria idea, ossia - poiché Dio è *causa di sé* - con l'accompagnamento dell'idea della sua propria causa: e questo è ciò che nella Conseguenza della Prop. 32 qui sopra ho detto essere l'*Amore intellettuale*.

Prop. 36.

L'Amore intellettuale della Mente verso Dio è lo stesso Amore di Dio, cioè l'Amore con cui Dio ama sé medesimo: non in quanto Dio è infinito, ma in quanto egli può esprimersi, o spiegarsi, mediante l'essenza della Mente umana considerata nella sua peculiare eternità: vale a dire, l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è una parte dell'infinito Amore col quale Dio ama se stesso.

Dimostrazione: Questo Amore della Mente deve essere classificato tra le *azioni* della Mente: esso è quindi un'*azione* con la quale la Mente considera se stessa, accompagnando questa considerazione con l'idea di Dio come causa; un'*azione*, cioè, con la quale Dio - in quanto egli può esprimersi mediante una Mente umana - considera se stesso, accompagnando questa considerazione con l'idea di se stesso come *causa di sé*. Questo Amore della Mente è dunque una parte dell'Amore infinito col quale Dio ama se stesso. (P. I, Conseg. d. Prop. 25; P. II, Conseg. d. Prop. 11; P. III, Prop. 3).

Conseguenza: Da questo deriva che Dio, in quanto ama se stesso, ama gli umani; e, di conseguenza, che l'Amore di Dio verso gli umani e l'Amore intellettuale della Mente verso Dio sono il medesimo e unico Amore.

Chiarimento: Da quanto precede comprendiamo ora chiaramente in che cosa consiste la nostra Salvezza, o Beatitudine, o Libertà: appunto in un costante ed eterno Amore verso Dio, ossia nell'amore che Dio ha per gli umani. E questo Amore, o Beatitudine, è chiamato nelle sacre Scritture ebraiche *Gloria*, e non a torto. Questo Amore, infatti, sia che esso si riferisca a Dio, sia che si riferisca alla Mente umana, può correttamente chiamarsi Soddisfazione interiore o Autocompiacimento o Pace dell'anima: e in realtà una tale condizione non si distingue dalla Gloria (v. P. III, Defin. d. Sentim., 25 e 30). In quanto, infatti, questa condizione si riferisce a Dio, essa è una Letizia (mi si permetta di usare questo termine anche ora) accompagnata dall'idea di sé: come abbiamo visto che è in quanto si riferisce alla Mente.

Poiché, inoltre, l'essenza della nostra Mente consiste nella sola *conoscenza*, della quale il principio e il fondamento è Dio, ne risulta evidente in qual modo e per quale ragione la nostra Mente sia un'espressione della natura divina tanto nella sua essenza quanto nella sua esistenza, e dipenda immediatamente da Dio: cosa, questa, che m'è sembrato valer la pena di sottolineare a questo punto, per mostrare con questo esempio quanto valga quella *conoscenza* delle cose singole che ho chiamato *intuitiva* o *del terzo genere*, e quanto essa sia migliore e di maggior valore della conoscenza che ho chiamato di *secondo genere* e che si basa sulle *nozioni comuni*. Infatti, sebbene nella Prima Parte io abbia mostrato in generale che tutte le cose (e di conseguenza anche la Mente umana) dipendono da Dio quanto all'essenza e quanto all'esistenza, quella dimostrazione, per quanto essa sia conforme alle norme e indenne da rischi di dubbio, non impressiona la nostra Mente come l'impressiona la medesima conclusione che si tragga dall'essenza stessa di ognuna delle cose singole che dipendono da Dio.

Prop. 37.

Nulla c'è in natura che sia contrario a questo Amore intellettuale, ossia che possa annullarlo o farlo scomparire.

Dimostrazione: Questo Amore intellettuale deriva necessariamente dalla natura della Mente (o ne è un'espressione) in quanto tale natura, che si spiega per mezzo della natura di Dio, è considerata una *verità eterna*. (Prop. 29 e 33 qui sopra). Se dunque si desse una qualche cosa che fosse *contraria*

a questo Amore, quella cosa sarebbe *contraria al vero*; e di conseguenza ciò che potesse annullare o fare scomparire o distruggere questo Amore farebbe sì che ciò che è *vero* fosse *non-vero*: il che è notoriamente assurdo. Dunque in natura non c'è alcunché che sia contrario all'Amore intellettuale, ossia che possa annullarlo o farlo scomparire.

Chiarimento: L'Assioma della Quarta Parte, secondo cui non c'è in natura cosa alcuna che non possa esser distrutta da un'altra cosa più potente, concerne le cose singole in quanto esse sono considerate in relazione con un tempo e un luogo determinati: e credo che nessuno abbia dubbi a questo riguardo.

Prop. 38.

Quante più sono le cose che la Mente conosce col secondo e col terzo genere di conoscenza, tanto meno essa è passiva rispetto ai sentimenti *cattivi*, ossia tanto meno ne soffre, e tanto meno teme la morte.

Dimostrazione: L'essenza della Mente consiste nella Conoscenza: quindi, quante più cose la Mente conosce col secondo e col terzo genere di conoscenza, tanto maggiore è la parte che di essa *permane*, e di conseguenza tanto maggiore è la parte che in essa è intangibile dai sentimenti che sono contrari alla nostra natura, che cioè sono *cattivi*. Quante più, pertanto, sono le cose che la Mente conosce col secondo e col terzo genere di conoscenza, tanto maggiore è la parte di essa che resta indenne dai sentimenti cattivi, e tanto meno essa soffre a cagione di quei sentimenti.

Chiarimento: Questa considerazione ci fa comprendere ciò che ho appena accennato nella P. IV, Chiarim. d. Prop. 39, e che ho promesso di spiegare in questa Parte: appunto, che la Morte è tanto meno temibile e dannosa quanto maggiore è la conoscenza chiara e distinta che la Mente possiede, e di conseguenza quanto maggiore è l'Amore della Mente verso Dio. Inoltre, poiché dal terzo genere di conoscenza s'origina la massima possibile Soddifazione interiore (o Autocompiacimento, o Pace dell'Anima), ne deriva che la Mente umana può arrivare ad avere una natura tale (o può conseguire una condizione tale) che ciò che di essa abbiamo visto destinato a perire col Corpo non abbia alcuna importanza rispetto a ciò che di essa *permane*. Ma questo sarà trattato più ampiamente fra poco.

Prop. 39.

Chi possiede un Corpo (ossia una struttura somatico-nervosa) adatto ad un gran numero di operazioni, possiede una Mente di cui la maggior parte è eterna.

Dimostrazione: Chi ha una struttura somatico-nervosa idonea ad effettuare un gran numero di operazioni è pochissimo travagliato da sentimenti *cattivi*, cioè da sentimenti contrari alla nostra natura, e perciò ha il potere di ordinare e di concatenare le affezioni del Corpo secondo un ordine razionale; e di conseguenza è in grado di far sì che tutte le affezioni del suo Corpo si riferiscano all'idea di Dio. Ora, un umano in queste condizioni prova necessariamente un Amore verso Dio: un Amore che, alimentato da tutte le affezioni del Corpo, deve arrivare ad occupare, ossia a costituire, la parte maggiore della Mente; e quindi l'umano considerato arriverà per ciò stesso a possedere una Mente (o, più propriamente ad *essere* una Mente) la cui massima parte è eterna. (P. IV, Prop. 30; Prop. 38; P. V, Prop. 10; Prop. 14, 15, 16; Prop. 33).

Chiarimento: Poiché ci sono Corpi umani idonei ad una quantità di operazioni, non v'è dubbio che essi possano essere di natura tale da corrispondere a Menti che hanno una grande conoscenza di sé e di Dio, e delle quali la parte maggiore o principale è eterna, e le quali pertanto temono poco o nulla la morte. Per capire meglio queste affermazioni si deve però notare, a questo punto, che noi viviamo in un mutamento continuo, e a seconda del nostro mutare in meglio o in peggio ci consideriamo, o siamo considerati, felici o infelici. Chi infatti passa dalla condizione di infante o di bambino alla condizione di cadavere vien detto infelice; viceversa, si considera una felicità l'aver potuto percorrere l'intera durata della vita conservando una Mente sana in un Corpo sano. E in effetti

chi, come un infante o un bambino, ha un Corpo idoneo a pochissime operazioni e dipende quasi in tutto da fattori esterni, ha anche una Mente che, considerata in sé sola, non è se non in misura minima cosciente di sé e di Dio e delle cose; mentre, al contrario, chi ha un Corpo idoneo ad un gran numero di operazioni ha anche una Mente che, considerata in sé sola, di sé e di Dio e delle cose è ampiamente conscia. Nella nostra vita, pertanto, l'obiettivo su cui abbiamo un interesse primario ad orientarci è quello di far sì che il Corpo della nostra infanzia si trasformi – per quanto la sua natura lo permette e in quanto ciò gli è giovevole – in un altro Corpo, che sia idoneo ad un gran numero di operazioni e che corrisponda ad una Mente largamente consapevole di sé e di Dio e delle cose: così che in noi - come ho già detto nel Chiarimento della Proposizione precedente - tutto ciò che si riferisce alla memoria e all'immaginazione abbia un'importanza trascurabile rispetto a ciò in cui è attivo l'intelletto.

Prop. 40.

Quanto è maggiore la perfezione che una cosa possiede, tanto più quella cosa è attiva e tanto meno è passiva; e, viceversa, quanto più essa è attiva, tanto più è perfetta.

Dimostrazione: Ogni cosa, quanto più è perfetta, tanto maggiore *realtà* possiede, e di conseguenza tanto più è attiva e tanto meno è passiva. Questa Dimostrazione poi procede anche nell'ordine inverso, da cui deriva che una cosa, viceversa, è tanto più perfetta quanto più è attiva. (P. II, Def. 6; P. III, Prop. 3 e suo Chiarim.).

Conseguenza: Di qui risulta che la parte della Mente che *permane*, di qualunque entità essa sia, è *più perfetta* della parte residua, che *non permane*. Infatti la parte eterna della Mente è l'*intelletto*, grazie soltanto al quale si può dire che noi siamo *attivi*; la parte invece che abbiamo mostrato peritura è l'*immaginazione*, che è la sola cagione del nostro esser *passivi*: e dunque la parte che *permane*, ossia la parte *eterna*, qualsiasi quota della Mente essa rappresenti, è più perfetta di quella la cui esistenza è legata alla durata. (P. III, Prop. 3; P. V, Prop. 21, 23, 29, 40).

Chiarimento: Queste sono le cose che avevo programmato di mostrare a proposito della Mente nel suo esistere indipendentemente dall'esistenza del Corpo: e da queste cose - come anche dalla Prop. 21 della Prima Parte e da altri passi - appare che la nostra Mente, in quanto conosce o intèllige, è un *modo eterno del pensare*, che è determinato da un altro modo eterno del pensare, e questo a sua volta da un altro, e così all'infinito: in modo tale che tutti questi modi, insieme, costituiscono l'eterno ed infinito intelletto di Dio.

Prop. 41.

Anche se non sapessimo che la nostra Mente è eterna noi considereremmo tuttavia più importanti di ogni altra cosa il Civismo consapevole e la Religiosità, e, in assoluto, tutti i comportamenti che nella Quarta Parte abbiamo mostrato riferirsi alla Determinazione e alla Magnanimità.

Dimostrazione: Il primo e unico fondamento della *virtù*, cioè del corretto orientamento del vivere, è la ricerca del proprio *utile*: vedi la Parte Quarta, Conseg. d. Prop. 22 e Prop. 24. Ma quando in quella sede abbiamo determinato ciò che la Ragione prescrive come *utile* non abbiamo tenuto in alcun conto l'eternità della Mente, di cui siamo venuti a conoscenza solo ora, in questa Quinta Parte: e quindi noi abbiamo considerato più importante di ogni altra cosa ciò che si riferisce alla Determinazione e alla Magnanimità nonostante che in quell'occasione ignorassimo che la Mente è eterna, o può essere tale in varia misura. Quindi, anche se tuttora fossimo all'oscuro dell'eternità della Mente, noi considereremmo più importanti d'ogni altra cosa le prescrizioni della Ragione che abbiamo or ora citato.

Chiarimento: La convinzione della gente, in generale, sembra essere nettamente diversa. In maggioranza, infatti, la gente mostra di credere che la *libertà* degli individui è proporzionata al poter

obbedire alle proprie voglie, e che, in quanto essi sono obbligati a vivere secondo le norme di una legge divina, in tanto rinunciano ai propri diritti. Essi infatti sono persuasi che il Civismo consapevole e la Religiosità, e, in assoluto, tutto ciò che ha relazione con la Fortezza d'animo, siano *oneri*, o *pesi*, che essi sperano di deporre dopo la morte; come sperano di ricevere allora il compenso della loro schiavitù, che essi identificano con il Civismo consapevole e con la Religiosità. E non è solo questa speranza a dar loro la forza di sopportare quei pesi; ma è, soprattutto, il timore di esser puniti con crudeli supplizi dopo la morte a persuadere gli umani a vivere secondo le norme della legge divina - per quanto, almeno, glielo permettono la loro pochezza e il loro animo impotente: ché se gli umani non fossero imbrigliati da questa Speranza e da questo Timore, ma credessero invece che le anime muoiano con la morte dei corpi e che per i disgraziati sfiniti dal peso dei loro *doveri* non ci sia prospettiva di alcun *sopravvivere*, essi si volgerebbero di nuovo al loro istinto e sceglierebbero di regolare ogni cosa secondo le proprie voglie e di affidarsi al caso piuttosto che imporsi regole di vita. Cose, queste, che a me sembrano non meno assurde della scelta che qualcuno facesse, di rimpinzarsi di cose dannose e di veleni nella convinzione di non potere cibarsi in eterno di buoni alimenti; o dell'altra scelta di chi, vedendo che la Mente non è eterna, o immortale, preferisse perciò essere pazzo mentre la Mente dura e vivere senza Ragione: scelte, appunto, tanto assurde, da meritare a stento che se ne accenni.

Prop. 42.

La Beatitudine non è il premio della Virtù: ma la Virtù medesima è premio a se stessa e beatitudine; e noi non ne godiamo perché reprimiamo le nostre inclinazioni irrazionali, ma, al contrario, siamo in grado di reprimere le nostre inclinazioni irrazionali perché godiamo della Beatitudine.

Dimostrazione: La Beatitudine consiste nell'Amore verso Dio, e questo Amore sorge dalla conoscenza di terzo genere; questo Amore, perciò, deve riferirsi alla Mente in quanto essa è *attiva*: e perciò s'identifica con la *virtù*; e questo è il primo punto. Inoltre -secondo punto - quanto più la Mente gode di questo Amore divino, o Beatitudine, tanto più essa *conosce* o *intelligè*, ossia tanto maggior potere essa ha sui sentimenti, e tanto meno è passiva rispetto ai sentimenti che sono cattivi: *per il suo godere* di questo Amore divino o Beatitudine, quindi, la Mente *ha il potere* di reprimere le voglie - o inclinazioni irrazionali, o appetiti sregolati - che sorgono in essa; e come la potenza che l'Uomo ha di coartare i sentimenti consiste soltanto nell'intelletto, nessuno dunque gode della Beatitudine perché ha coartato i propri sentimenti (sregolati), ma, viceversa, il potere di coartare o reprimere le proprie voglie s'origina dalla stessa Beatitudine posseduta. (P. III, Prop. 3; Prop. 59; P. IV, Def. 8; P. V, Conseg. d. Prop. 3; Prop. 32 e sua Conseg.; Prop. 36; Prop. 38).

Chiarimento: Con questo ho esaurito tutto ciò che volevo mostrare a proposito del potere della Mente sui sentimenti e a proposito della Libertà della Mente. Da ciò che ho esposto risulta chiaro quanto possa il Saggio, e quanto egli valga più dell'Uomo grezzo, o Uomo carnale, che agisce soltanto per ricavarne vantaggi immediati ed angusti. L'Uomo carnale, oltre che essere agitato in molti modi dalle cause esterne e non arrivar mai a godere di una vera Soddisfazione interiore, vive quasi inconsapevole di sé e di Dio e delle cose, e come cessa di patire cessa anche di essere. Il Saggio invece, in quanto è davvero tale, ben difficilmente incontra cagioni di turbamento interiore; e non cessa mai - per una precisa necessità eterna: ossia perché, in assoluto, la massima parte della sua Mente *esiste nell'Eternità* - di essere cosciente di sé e di Dio e delle cose; e sempre possiede e gode la vera Soddisfazione interiore o Pace dell'anima.

Ora, se la via che ho mostrato condurre a questa condizione di Letizia inalterabile [(v. qui sopra, Prop. 36, Chiarim., a mezzo)] sembra difficilissima, essa però può essere percorsa. Certo deve essere difficile ciò che si vede conseguito così di rado. Se la Salvezza fosse a portata di mano e potesse esser

trovata senza una grande fatica, è mai possibile che quasi tutti gli umani rinunciassero a cercarla? Il fatto è che tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare.