

Baruch Spinoza



Etica

testo latino dell'edizione critica di Carl Gebhardt

traduzione di Gaetano Durante

prefazione di Giorgio Agamben

NERI POZZA EDITORE

Demonstratio

Quicquid enim in Dei potestate est, id (*per Prop. praeced.*) in ejus essentia ita debet comprehendi, ut ex ea necessario sequatur, adeoque necessario est. *Q. e. d.*

PROPOSITIO XXXVI

Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur.

Demonstratio

Quicquid existit, Dei naturam, sive essentiam certo, et determinato modo exprimit (*per Coroll. Prop. 25.*), hoc est (*per Prop. 34.*), quicquid existit, Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, certo, et determinato modo exprimit, adeoque (*per Prop. 16.*) ex eo aliquis effectus sequi debet. *Q. e. d.*

APPENDIX

His Dei naturam, ejusque proprietates explicui, ut, quod *necessario existit*; quod *sit unicus*; quod *ex sola suae naturae necessitate sit, et agat*; quod *sit omnium rerum causa libera, et quomodo*; quod *omnia in Deo sint, et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso nec esse, nec concipi possint*; et denique quod *omnia a Deo fuerint praedeterminata*, non quidem ex libertate voluntatis, sive absoluto beneplacito, sed *ex absoluta Dei natura, sive infinita potentia*. Porro ubicunque data fuit occasio, praepjudicia, quae impedire poterant, quominus meae demonstrationes perciperentur, amovere curavi; sed quia non pauca adhuc restant praepjudicia, quae etiam, imo maxime impedire poterant, et possunt, quominus homines rerum concatenationem eo, quo ipsam explicui, modo amplecti possint,

Dimostrazione

Tutto ciò, infatti, che è in potere di Dio, deve (*per la prop. preced.*) essere compreso nella sua essenza in modo tale che ne segua necessariamente, e quindi è necessariamente. *C. d. d.*

PROPOSIZIONE 36

Nessuna cosa esiste dalla cui natura non segua qualche effetto.

Dimostrazione

Tutto ciò che esiste esprime la natura o l'essenza di Dio in un modo certo e determinato (*per il cor. della prop. 25.*), o, in altre parole (*per la prop. 34.*), tutto ciò che esiste esprime in un modo certo e determinato la potenza di Dio, la quale è causa di tutte le cose, e quindi (*per la prop. 16.*) da tutto deve seguire qualche effetto. *C. d. d.*

APPENDICE

Ho spiegato con ciò la natura di Dio e le sue proprietà, cioè: che *egli esiste necessariamente*; che *è unico*; che *è e agisce per la sola necessità della sua natura*; che *è causa libera di tutte le cose, e in qual modo lo sia*; che *tutte le cose sono in Dio e dipendono da lui in modo che senza di lui non possono né essere né essere concepite*; e infine che *tutte le cose sono state predeterminate da Dio*, non già invero mediante la sua libera volontà o il suo assoluto beneplacito, ma *mediante la natura assoluta di Dio, ossia mediante la sua infinita potenza*. Inoltre, dovunque se ne è presentata l'occasione, io mi sono curato di eliminare i pregiudizi che potevano impedire che le mie dimostrazioni fossero intese; ma poiché restano ancora non pochi pregiudizi che parimenti, anzi in sommo grado, potevano e possono impedire che gli uomini siano capaci di comprendere il concatenamento delle cose nel modo in cui io l'ho spiegato,

eadem hic ad examen rationis vocare operae pretium duxi. Et quoniam omnia, quae hic indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere; imo, ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret. Hoc igitur unum prius considerabo, quaerendo scilicet, *primo* causam, cur plerique hoc in praejudicio acquiescant, et omnes natura adeo propensi sint ad idem amplectendum. *Deinde* ejusdem falsitatem ostendam, et *tandem*, quomodo ex hoc orta sint praejudicia de *bono* et *malo*, *merito* et *peccato*, *laude* et *vituperio*, *ordine* et *confusione*, *pulchritudine* et *deformitate*, et de aliis hujus generis. Verum, haec ab humanae mentis natura deducere, non est hujus loci: Satis hic erit, si pro fundamento id capiam, quod apud omnes debet esse in confesso; nempe hoc, quod omnes homines rerum causarum ignari nascuntur, et quod omnes appetitum habent suum utile quaerendi, cujus rei sunt conscii. Ex his enim sequitur, *primo*, quod homines, se liberos esse, opinentur, quandoquidem suarum volitionum, suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum, et volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant. Sequitur *secundo*, homines omnia propter finem agere; videlicet propter utile, quod appetunt; unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant, et, ubi ipsas audiverint, quiescant; nimirum, quia nullam habent causam ulterius dubitandi. Sin autem easdem ex alio audire nequeant, nihil iis restat, nisi ut ad semet se convertant, et ad fines, a quibus ipsi ad similia determinari solent, reflectant, et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario judicant. Porro cum

ho creduto che valesse la pena sottoporre qui tali pregiudizi all'esame della ragione. E poiché tutti i pregiudizi che qui mi propongo d'indicare dipendono da questo solo pregiudizio, cioè che gli uomini suppongono comunemente che tutte le cose della natura agiscano, come essi stessi, in vista d'un fine, e anzi ammettono come cosa certa che Dio stesso diriga tutto verso un fine determinato: dicono, infatti, che Dio ha fatto tutto in vista dell'uomo, e ha fatto l'uomo affinché lo adorasse. Io dunque considererò dapprima questo solo pregiudizio, cercando cioè *in primo luogo* la causa per la quale la maggior parte degli uomini rimanga attaccata tranquillamente a questo pregiudizio, e tutti per natura siano tanto propensi ad abbracciarlo. *In secondo luogo* mostrerò la sua falsità, e, *infine*, farò vedere come da esso siano sorti i pregiudizi che si riferiscono al *bene* e al *male*, al *merito* e al *peccato*, alla *lode* e al *biasimo*, all'*ordine* e alla *confusione*, alla *bellezza* e alla *bruttezza*, e ad altri oggetti della stessa specie. Non è però questo il luogo di dedurre tali pregiudizi dalla natura della mente umana. Basterà qui porre come fondamento ciò che tutti devono riconoscere: cioè che tutti gli uomini nascono senz'alcuna conoscenza delle cause delle cose, e che tutti hanno un appetito di ricercare il loro utile, e ne hanno coscienza. Da ciò segue, infatti, *in primo luogo* che gli uomini credono di essere liberi perché hanno coscienza delle proprie volizioni e del proprio appetito, mentre alle cause dalle quali sono disposti ad appetire e a volere non pensano neanche per sogno, poiché non ne hanno conoscenza. Segue *in secondo luogo* che gli uomini agiscono sempre in vista d'un fine, cioè in vista dell'utile che appetiscono; donde accade che essi bramino sempre di conoscere soltanto le cause finali delle cose compiute, e si acchetino appena le abbiano apprese, perché, cioè, non hanno più nessuna ragione di proporsi altri dubbi. Ma se non possono apprendere da altri non resta loro se non rivolgersi a se stessi e riflettere sui fini dai quali essi son soliti essere determinati ad azioni consimili, e così giudicano necessariamente, dal loro modo di sentire, del modo di sentire degli altri. Poiché, inoltre,

in se, et extra se non pauca reperiant media, quae, ad suum utile assequendum, non parum conducant, ut ex. gr. oculos ad videndum, dentes ad masticandum, herbas, et animalia ad alimentum, solem ad illuminandum, mare ad alendum pisces, hinc factum, ut omnia naturalia, tanquam ad suum utile media, considerent; et quia illa media ab ipsis inventa, non autem parata esse sciunt, hinc causam credendi habuerunt, aliquem alium esse, qui illa media in eorum usum paraverit. Nam postquam res, ut media, consideraverunt, credere non potuerunt, easdem se ipsas fecisse; sed ex mediis, quae sibi ipsi parare solent, concludere debuerunt, dari aliquem, vel aliquos naturae rectores, humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint, et in eorum usum omnia fecerint. Atque horum etiam ingenium, quandoquidem de eo nunquam quid audiverant, ex suo judicare debuerunt, atque hinc statuerunt, Deos omnia in hominum usum dirigere, ut homines sibi devinciant, et in summo ab iisdem honore habeantur; unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit, ut Deus eos supra reliquos diligeret, et totam naturam in usum coecae illorum cupiditatis, et insatiabilis avaritiae dirigeret. Atque ita hoc praejudicium in superstitionem versum, et altas in mentibus egit radices; quod in causa fuit, ut unusquisque maximo conatu omnium rerum *causas finales* intelligere, easque explicare studeret. Sed dum quae-siverunt ostendere, naturam nihil frustra (hoc est, quod in usum hominum non sit) agere, nihil aliud videntur ostendisse, quam naturam, Deosque aequae, ac homines, delirare. Vide quaeso, quo res tandem evasit! Inter tot naturae commoda non pauca reperire debuerunt incommoda, tempestates scilicet, terrae motus, morbos etc. atque haec statuerunt propterea evenire, quod Dii irati essent ob injurias

in sé e fuori di sé, trovano non pochi mezzi che contribuiscono non poco al raggiungimento del loro utile, come, per esempio, gli occhi per vedere, i denti per masticare, le erbe e gli animali per l'alimentazione, il sole per illuminare, il mare per nutrire pesci; da ciò è accaduto che essi considerino tutte le cose della natura come mezzi per il conseguimento del loro utile. E poiché sanno d'aver trovato questi mezzi, ma non di averli apprestati, hanno tratto da ciò motivo per credere che ci sia qualche altro che li abbia apprestati per il loro uso. Dopo aver considerato, infatti, le cose altrettanti mezzi, non hanno potuto credere che si siano fatte da se stesse; ma, dai mezzi che essi sono soliti di apprestarsi, hanno dovuto trarre la conclusione che vi sia uno, o più rettori della natura, dotati di libertà umana, che hanno tutto curato in loro favore e hanno fatto tutto per il loro uso. E parimenti, poiché non avevano mai udito nulla della maniera di sentire di questi rettori, essi ne hanno dovuto giudicare in base alla propria; e quindi hanno ammesso che gli dei dirigano tutte le cose per l'uso degli uomini allo scopo di legarli a sé e di essere tenuti da essi in sommo onore: dal che è derivato che ciascuno ha escogitato secondo il proprio modo di sentire maniere diverse di prestar culto a Dio affinché Dio lo amasse al disopra degli altri e dirigesse tutta la natura a profitto della sua cieca cupidigia e della sua insaziabile avidità. E così questo pregiudizio si è cambiato in superstizione e ha messo profonde radici nelle menti; il che è stato la causa per cui ciascuno si è dedicato col massimo sforzo a conoscere e a spiegare le *cause finali* di tutte le cose. Ma mentre così cercavano di mostrare che la natura non fa nulla invano (cioè nulla che non sia per l'uso degli uomini), essi non hanno mostrato altro, mi sembra, se non che la natura e gli dei sono colpiti dal medesimo delirio che gli uomini. Si consideri, di grazia, a qual punto la cosa è infine arrivata! Tra le tante cose utili offerte dalla natura, essi non hanno potuto evitare di trovarne non poche nocive, come le tempeste, i terremoti, le malattie ecc., e allora hanno affermato che esse avvengono perché gli dei sarebbero adirati per le offese

sibi ab hominibus factas, sive ob peccata in suo cultu commissas; et quamvis experientia indies reclamaret, ac infinitis exemplis ostenderet, commoda, atque incommoda piis aequae, ac impiis promiscue evenire, non ideo ab inveterato praeiudicio destiterunt: facilius enim iis fuit, hoc inter alia incognita, quorum usum ignorabant, ponere, et sic praesentem suum, et innatum statum ignorantiae retinere, quam totam illam fabricam destruere, et novam excogitare. Unde pro certo statuerunt, Deorum iudicia humanum captum longissime superare: quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret; nisi mathesis, quae non circa fines, sed tantum circa figurarum essentias, et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset, et praeter mathesin aliae etiam adsignari possunt causae (quas hic enumerare supervacaneum est), a quibus fieri potuit, ut homines communia haec praeiudicia animadverterent, et in veram rerum cognitionem ducerentur.

His satis explicui id, quod *primo loco* promisi. Ut jam autem ostendam, naturam finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta, non opus est multis. Credo enim id jam satis constare, tam ex fundamentis, et causis, unde hoc praeiudicium originem suam traxisse ostendi, quam ex *Prop. 16. et Coroll. Prop. 32.*, et praeterea ex iis omnibus, quibus ostendi, omnia naturae aeterna quadam necessitate, summaque perfectione procedere. Hoc tamen adhuc addam, nempe, hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id, quod revera causa est, ut effectum considerat, et contra. Deinde id, quod natura prius est, facit posterius. Et denique id, quod supremum, et perfectissimum est, reddit imperfectissimum. Nam (duobus prioribus omissis, quia per se manifesta sunt)

fatte loro dagli uomini, o per i peccati commessi nel loro culto; e benché l'esperienza protestasse quotidianamente ad alta voce e mostrasse con innumerevoli esempi che i casi utili e i nocivi capitano egualmente senza distinzione ai pii e agli empi, non per questo essi si sono staccati dal loro inveterato pregiudizio: giacché per essi è stato più facile mettere questi eventi nel numero delle altre cose ignote di cui ignoravano l'uso, e così conservare il loro presente e innato stato d'ignoranza, anziché distruggere tutta quella costruzione ed escogitarne una nuova. Essi quindi hanno ammesso come cosa certa che i giudizi degli dei oltrepassano di gran lunga l'intelligenza umana: e certamente questa causa da sola sarebbe stata sufficiente a tenere nascosta in eterno la verità al genere umano, se la matematica, che tratta non dei fini, ma solo delle essenze e delle proprietà delle figure, non avesse mostrato agli uomini una norma diversa di verità; e oltre alla matematica, si possono assegnare ancora altre cause (che è superfluo enumerare qui), le quali hanno reso possibile che gli uomini si accorgessero di questi pregiudizi comuni e fossero condotti alla conoscenza vera delle cose.

Con questo ho spiegato abbastanza ciò che ho promesso *in primo luogo*. Ma per mostrare ora che la natura non ha alcun fine che le sia stato prefisso e che tutte le cause finali non sono altro che finzioni umane, non vi è bisogno di molte parole. Credo, infatti, che ciò risulti sufficientemente tanto dalla considerazione dei fondamenti e delle cause da cui ho mostrato che questo pregiudizio trae la sua origine, quanto dalla *prop. 16* e dai *cor. della prop. 32*, e inoltre da tutte quelle proposizioni con cui ho mostrato che tutto nella natura avviene per eterna necessità e con somma perfezione. Tuttavia aggiungerò ancora questo: cioè che questa dottrina finalistica sovverte totalmente la natura. Essa, infatti, considera come effetto ciò che in realtà è causa, e viceversa. Fa poi posteriore ciò che per natura è anteriore. E infine rende imperfettissimo ciò che è supremo e perfettissimo. Infatti (lasciando da parte i due primi punti, perché sono evidenti di per sé),

ut ex *Prop. 21. 22. et 23.* constat, ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo aliquid pluribus causis intermediis indiget, ut producat, eo imperfectius est. At si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit: Nam, si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit, quo caret. Et, quamvis theologi, et metaphysici distinguant inter finem indigentiae, et finem assimilationis, fatentur tamen Deum omnia propter se, non vero propter res creandas egisse: quia nihil ante creationem praeter Deum assignare possunt, propter quod Deus ageret; adeoque necessario fateri coguntur, Deum iis, propter quae media parare voluit, caruisse, eaque cupivisse, ut per se clarum. Nec hic praetereundum est, quod hujus doctrinae sectatores, qui in assignandis rerum finibus suum ingenium ostentare voluerunt, ad hanc suam doctrinam probandam, novum attulerunt modum argumentandi, reducendo scilicet, non ad impossibile, sed ad ignorantiam; quod ostendit nullum aliud fuisse huic doctrinae argumentandi medium. Nam si ex. gr. ex culmine aliquo lapis in alicujus caput ceciderit, eumque interfecerit, hoc modo demonstrabunt, lapidem ad hominem interficiendum cecidisse. Ni enim eum in finem, Deo id volente, ceciderit, quomodo tot circumstantiae (saepe enim multae simul concurrunt) casu concurrere potuerunt? Respondebis fortasse, id ex eo, quod ventus flavit, et quod homo illac iter habebat, evenisse. At instabunt, cur ventus illo tempore flavit? cur homo illo eodemque tempore illac iter habebat? Si iterum respondeas, ventum tum ortum, quia mare praecedenti die, tempore adhuc tranquillo, agitari inceperat; et quod homo

è perfettissimo, come risulta dalle *prop. 21, 22 e 23*, quell'effetto che è prodotto immediatamente da Dio, e quanto più una cosa ha bisogno di cause intermedie per essere prodotta, tanto più essa è imperfetta. Ma se le cose che sono state prodotte immediatamente da Dio fossero state fatte affinché Dio raggiungesse il suo fine, allora necessariamente le ultime, a causa delle quali le prime sono state fatte, sarebbero le più eccellenti di tutte. Inoltre questa dottrina annulla la perfezione di Dio; giacché, se Dio agisce per un fine, egli allora necessariamente appetisce qualche cosa che gli manca. E sebbene i teologi e i metafisici distinguano tra il fine d'indigenza e il fine di assimilazione, confessano tuttavia che Dio ha fatto tutto per se stesso e non per le cose da creare; giacché, prima della creazione, non possono, oltre a Dio, assegnare alcuna cosa in vista della quale Dio avrebbe agito; e quindi sono costretti ad ammettere che Dio mancava di ciò per cui ha voluto procurare mezzi, e che lo desiderava, com'è chiaro di per sé. Né qui si deve trascurare che i seguaci di questa dottrina, i quali hanno voluto far mostra del loro ingegno nell'assegnare i fini delle cose, hanno apportato, per dimostrare questa loro dottrina, una nuova maniera d'argomentare, la riduzione, cioè, non all'impossibile, ma all'ignoranza: il che mostra che essi non avevano a disposizione alcun altro mezzo di prova per questa dottrina. Se, per esempio, una pietra è caduta da un tetto sul capo di qualcuno e lo ha ucciso, essi dimostreranno nel modo seguente che la pietra è caduta per uccidere quell'uomo. Se essa non è caduta per questo fine, per volontà di Dio, come mai tante circostanze (e infatti molte, spesso, vi concorrono) hanno potuto accidentalmente concorrervi? Forse tu risponderai che ciò è accaduto perché il vento soffiava e perché quell'uomo passava da quella parte. Ma essi insisteranno: e perché il vento soffiava proprio in quel momento? perché l'uomo passava da quella parte in quel medesimo preciso momento? Se rispondi a tua volta che il vento s'era levato allora perché il mare nel giorno precedente, allorché il tempo era ancora calmo, aveva incominciato ad agitarsi, e perché l'uomo

ab amico invitatus fuerat; instabunt iterum, quia nullus rogandi finis, cur autem mare agitabatur? cur homo in illud tempus invitatus fuit? Et sic porro causarum causas rogare non cessabunt, donec ad Dei voluntatem, hoc est, ignorantiae asyllum confugeris. Sic etiam, ubi corporis humani fabricam vident, stupescunt, et ex eo, quod tantae artis causas ignorant, concludunt, eandem non mechanica, sed divina, vel supernaturali arte fabricari, talique modo constitui, ut una pars alteram non laedat. Atque hinc fit, ut qui miraculorum causas veras quaerit, quique res naturales, ut doctus, intelligere, non autem, ut stultus, admirari studet, passim pro haeretico, et impio habeatur, et proclametur ab iis, quos vulgus, tanquam naturae, Deorumque interpretes, adorat. Nam sciunt, quod, sublata ignorantia, stupor, hoc est, unicuique argumentandi, tuendaeque suae auctoritatis medium, quod habent, tollitur. Sed haec relinquo, et ad id quod *tertio* loco hic agere constitui, pergo.

Postquam homines sibi persuaserunt, omnia, quae fiunt, propter ipsos fieri, id in unaquaque re praecipuum judicare debuerunt, quod ipsis utilissimum, et illa omnia praestantissima aestimare, a quibus optime afficiebantur. Unde has formare debuerunt notiones, quibus rerum naturas explicarent, scilicet, *bonum, malum, ordinem, confusionem, calidum, frigidum, pulchritudinem, et deformitatem*: et quia se liberos existimant, inde hae notiones ortae sunt, scilicet, *laus, et vituperium, peccatum, et meritum*: sed has infra, postquam de natura humana egero, illas autem hic breviter explicabo. Nempe id omne, quod ad valetudinem, et Dei cultum conducit, *bonum*, quod autem iis contrarium est, *malum* vocaverunt. Et quia ii, qui rerum naturam non intelligunt,

era stato invitato da un amico, essi insisteranno di nuovo, poiché non vi è mai fine nel porre domande: e perché il mare era agitato? perché l'uomo era stato invitato per quel momento? E così continuamente non cesseranno d'interrogarti sulle cause delle cause, fino a quando non ti sarai rifugiato nella volontà di Dio, cioè nell'asilo dell'ignoranza. Parimenti, quando essi considerano la struttura del corpo umano, rimangono colpiti da stupore e, poiché ignorano le cause di un così bell'artificio, ne concludono che esso non è formato meccanicamente ma mediante un'arte divina o soprannaturale, e per questo costituito in modo che nessuna parte danneggi l'altra. E così accade che chiunque cerchi le cause vere dei prodigi e si preoccupi di conoscere da scienziato le cose naturali e non di ammirarle da sciocco sia ritenuto generalmente eretico ed empio, e sia proclamato tale da quelli che il volgo adora come interpreti della natura e degli dei. Essi sanno, infatti, che, distrutta l'ignoranza, è distrutto anche lo stupore, cioè l'unico loro mezzo di argomentare e di salvaguardare la loro autorità. Ma lascio oramai questo punto e passo a quello che ho stabilito di trattare qui *in terzo luogo*.

Dopo che gli uomini si sono persuasi che tutto ciò che accade accade in grazia di essi, non hanno potuto far a meno di giudicare che in ogni cosa l'elemento principale è ciò che per essi presenta la massima utilità, e di stimare come le più eccellenti tutte le cose da cui sono affetti nel modo più gradevole. In tal modo essi non hanno potuto far a meno di formare quelle nozioni con le quali pretendono di spiegare le nature delle cose, come il *bene*, il *male*, l'*ordine*, la *confusione*, il *caldo*, il *freddo*, la *bellezza* e la *bruttezza*: e poiché si ritengono liberi, da ciò son sorte queste altre nozioni, la *lode*, cioè, e il *biasimo*, il *peccato* e il *merito*; ma esaminerò queste ultime più tardi, dopo che avrò trattato della natura umana, mentre invece spiegherò qui brevemente le prime. Gli uomini, dunque, hanno chiamato *bene* tutto ciò che contribuisce alla salute e al culto di Dio, e *male* tutto ciò che è contrario a queste cose. E poiché quelli che non conoscono intellettualmente la natura delle cose

sed res tantummodo imaginantur, nihil de rebus affirmant, et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo *ordinem* in rebus esse firmiter credunt, rerum, suaeque naturae ignari. Nam cum ita sint dispositae, ut, cum nobis per sensus repraesentantur, eas facile imaginari, et consequenter earum facile recordari possimus, easdem *bene ordinatas*, si vero contra, ipsas male ordinatas, sive *confusas* esse dicimus. Et quoniam ea nobis prae caeteris grata sunt, quae facile imaginari possumus, ideo homines ordinem confusione praefereunt; quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset; dicuntque Deum omnia ordine creasse, et hoc modo ipsi nescientes Deo imaginationem tribuunt; nisi velint forte, Deum, humanae imaginationi providentem, res omnes eo disposuisse modo, quo ipsas facillime imaginari possent; nec moram forsitan iis injiciet, quod infinita reperiantur, quae nostram imaginationem longe superant, et plurima, quae ipsam, propter ejus imbecillitatem, confundunt. Sed de hac re satis. Caeterae deinde notiones etiam praeter imaginandi modos, quibus imaginatio diversimode afficitur, nihil sunt, et tamen ab ignaris, tanquam praecipua rerum attributa, considerantur; quia, ut jam diximus, res omnes propter ipsos factas esse, credunt; et rei alicujus naturam bonam, vel malam, sanam, vel putridam, et corruptam dicunt, prout ab eadem afficiuntur. Ex. gr. si motus, quem nervi ab objectis, per oculos repraesentatis, accipiunt, valetudini conducatur, objecta, a quibus causatur, *pulchra* dicuntur, quae autem contrarium motum cient, *deformia*. Quae deinde per nares sensum movent, *odorifera*, vel *faetida* vocant, quae per linguam, *dulcia*, aut *amara*, *sapida*, aut *insipida*, etc. Quae autem

non affermano nulla intorno a esse, ma solamente le immaginano e prendono l'immaginazione per l'intelletto, essi perciò credono fermamente che vi sia un *ordine* nelle cose, ignari come sono della natura tanto delle cose quanto di se stessi. Quando, infatti, le cose sono disposte in modo che noi, appena ce le rappresentiamo mediante i sensi, possiamo facilmente immaginarle e, quindi, ricordarcele facilmente, noi diciamo allora che esse sono *bene ordinate*; nel caso contrario, invece, che sono male ordinate o *confuse*. E poiché per noi sono più gradevoli di tutte le altre le cose che possiamo facilmente immaginare, per ciò gli uomini preferiscono l'ordine alla confusione, come se l'ordine fosse qualcosa nella natura, indipendentemente dal rapporto alla nostra immaginazione; e dicono che Dio ha creato tutto con ordine, e in questo modo, senza saperlo, attribuiscono a Dio un'immaginazione, almeno che non ammettano che Dio, provvedendo all'immaginazione umana, abbia disposto tutte le cose in modo che potessero facilissimamente immaginarsi; e probabilmente essi non si faranno trattenere dall'obiezione che vi è un'infinità di cose che superano di gran lunga la nostra immaginazione, e moltissime altre che la confondono a causa della sua debolezza. Ma su questo punto ho detto abbastanza. Per quel che riguarda poi le altre nozioni, anch'esse non sono altro se non modi d'immaginare, dai quali l'immaginazione è affetta in maniera diversa, e tuttavia sono considerate dagli ignoranti come attributi principali delle cose; perché, come già abbiamo detto, essi credono che tutte le cose siano state fatte in vista di loro; e così dicono che la natura d'una cosa è buona o cattiva, sana o putrida e corrotta, a seconda del modo in cui ne sono affetti. Se, per esempio, il movimento che i nervi ricevono dagli oggetti percepiti mediante gli occhi contribuisce alla salute, allora gli oggetti che ne sono la causa sono detti *belli*; quelli, invece, che suscitano un movimento contrario sono detti *brutti*. Chiamano, poi, *odorosi* o *fetidi* quelli che eccitano il senso mediante le narici; *dolci* o *amari*, *saporosi* o *insipidi* quelli che lo eccitano mediante la lingua ecc. Quelli, poi,

per tactum, *dura*, aut *mollia*, *aspera*, aut *laevia*, etc. Et quae denique aures movent, *strepitum*, *sonum*, vel *harmoniam* edere dicuntur, quorum postremum homines adeo dementavit, ut Deum etiam harmonia delectari crederent. Nec desunt philosophi, qui sibi persuaserint, motus caelestes harmoniam componere. Quae omnia satis ostendunt, unumquemque pro dispositione cerebri de rebus judicasse, vel potius imaginationis affectiones pro rebus accepisse. Quare non mirum est (ut hoc etiam obiter notemus), quod inter homines tot, quot experimur, controversiae ortae sint, ex quibus tandem Scepticismus. Nam, quamvis humana corpora in multis conveniant, in plurimis tamen discrepant, et ideo id, quod uni bonum, alteri malum videtur; quod uni ordinatum, alteri confusum; quod uni gratum, alteri ingratum est, et sic de caeteris, quibus hic supersedeo, cum quia hujus loci non est de his ex professo agere, tum quia hoc omnes satis experti sunt. Omnibus enim in ore est, quot capita tot sensus, suo quemque sensu abundare, non minora cerebrorum, quam palatorum esse discrimina: quae sententiae satis ostendunt, homines pro dispositione cerebri de rebus judicare, resque potius imaginari, quam intelligere. Res enim si intellexissent, illae omnes, teste mathesi, si non allicerent, ad minimum convincerent.

Videmus itaque omnes notiones, quibus vulgus solet naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium, extra imaginationem existentium, eadem entia, non rationis, sed imaginationis voco, atque adeo omnia argumenta, quae contra nos

che agiscono mediante il tatto sono detti *duri* o *molli*, *ruvidi* o *lisci* ecc. E quelli, infine, che mettono in moto gli orecchi si dice che producono un rumore, un suono, o un'armonia, e l'ultima di queste qualità ha posto gli uomini fuori di senno in modo tale da farli credere che perfino Dio si diletta dell'armonia. Né mancano filosofi che sono fermamente convinti che i movimenti celesti compongano un'armonia. Tutto ciò mostra abbastanza che ciascuno ha giudicato delle cose secondo la disposizione del suo cervello, o piuttosto ha preso le affezioni della sua immaginazione per le cose stesse. Non vi è dunque da stupirsi (per notare anche questo di passaggio) che tante controversie, quante ne vediamo, siano sorte fra gli uomini, e che da esse, infine, sia nato lo scetticismo. Benché, infatti, i corpi degli uomini si accordino in molti punti, essi tuttavia sono discordi in moltissimi altri, e, quindi, ciò che all'uno pare buono, all'altro sembra cattivo; ciò che per l'uno è ordinato, per l'altro è confuso; ciò che per l'uno è gradevole, per l'altro è sgradito, e così via per le altre cose, sulle quali io qui non insisto, sia perché non è questo il luogo di trattare tali cose esplicitamente, sia perché tutti hanno sperimentato ciò a sufficienza. Sono, infatti, sulla bocca di tutti i detti: quante teste, tanti pareri; ciascuno abbonda nel proprio senso; le differenze dei cervelli non sono minori di quelle dei palati: e tutti questi detti mostrano abbastanza che gli uomini giudicano delle cose secondo la disposizione del loro cervello, e le immaginano piuttosto che conoscerle intellettualmente. Se, infatti, le avessero conosciute intellettualmente, esse avrebbero il potere, come attesta la Matematica, se non di attirare, almeno di convincere tutti.

Noi vediamo dunque che tutte le nozioni con le quali il volgo suole spiegare la natura sono soltanto modi d'immaginare e non indicano la natura d'alcuna cosa, ma solo la costituzione dell'immaginazione; e, poiché hanno nomi che suonano come se significassero enti esistenti fuori dell'immaginazione, io li chiamo enti, non di ragione, ma d'immaginazione; e così tutti gli argomenti, che contro di noi

ex similibus notionibus petuntur, facile propulsari possunt. Solent enim multi sic argumentari. Si omnia ex necessitate perfectissimae Dei naturae sunt consecuta, unde ergo tot imperfectiones in natura ortae? Videlicet, rerum corruptio ad faectorem usque, rerum deformitas, quae nauseam moveat, confusio, malum, peccatum, etc. Sed, ut modo dixi, facile confutantur. Nam rerum perfectio ex sola earum natura, et potentia est aestimanda, nec ideo res magis, aut minus perfectae sunt, propterea quod hominum sensum delectant, vel offendunt, quod humanae naturae conducunt, vel quod eidem repugnant. Iis autem, qui quaerunt, cur Deus omnes homines non ita creavit, ut solo rationis ductu gubernarentur? nihil aliud respondeo, quam quia ei non defuit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum, creanda; vel magis proprie loquendo, quia ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda, ut *Prop. 16.* demonstravi.

Haec sunt, quae hic notare suscepi, praejudicia. Si quaedam hujus farinae adhuc restant, poterunt eadem ab unoquoque mediocri meditatione emendari.

Finis Partis Primae.

si traggono da simili nozioni, si possono facilmente respingere. Molti, infatti, son soliti argomentare così: Se tutte le cose sono seguite necessariamente dalla perfettissima natura di Dio, donde derivano, dunque, tante imperfezioni nella natura? cioè, la corruzione delle cose sino al fetore, la loro bruttezza tale da suscitare nausea, la confusione, il male, il peccato ecc. Ma, come ho detto dianzi, tali argomenti si possono facilmente confutare. Giacché la perfezione delle cose si deve stimare soltanto dalla loro natura e dalla loro potenza, né le cose sono più o meno perfette perché dilettono o offendono i sensi degli uomini, perché convengono alla natura umana o perché le ripugnano. A quelli, poi, che domandano: perché Dio non ha creato tutti gli uomini in modo che essi fossero governati dalla sola guida della ragione, non rispondo altro se non questo: perché a lui non è mancata la materia per creare tutte le cose, dal grado più alto, cioè, di perfezione, sino al grado più basso; o, per parlare con maggiore proprietà, perché le leggi della sua natura sono state tanto ampie da bastare a produrre tutte le cose che possono essere concepite da un intelletto infinito, come ho dimostrato nella *prop. 16.*

Questi sono i pregiudizi che qui mi sono proposto di segnalare. Se ne restano ancora altri della medesima farina, essi potranno essere facilmente corretti da ciascuno con un po' di riflessione.

Fine della prima parte.

tamen avarus; et si libidinosus tristis est, quod sibi morem gerere nequeat, non desinit propterea libidinosus esse. Et absolute hi affectus non tam ipsos actus convivandi, potandi, etc. respiciunt, quam ipsum appetitum et amorem. Nihil igitur his affectibus opponi potest, praeter generositatem et animositatem, de quibus in seqq.

Definitiones *zelotypiae* et reliquarum animi fluctuationum silentio praetermitto, tam quia ex compositione affectuum, quos jam definivimus, oriuntur, quam quia pleraeque nomina non habent, quod ostendit ad usum vitae sufficere, easdem in genere tantummodo noscere. Caeterum ex Definitionibus affectuum, quos explicuimus, liquet, eos *omnes a cupiditate, laetitia, vel tristitia oriri*, seu potius nihil praeter hos tres esse, quorum unusquisque variis nominibus appellari solet propter varias eorum relationes, et denominationes extrinsecas. Si jam ad hos primitivos, et ad ea, quae de natura mentis supra diximus, attendere velimus, affectus, quatenus ad solam mentem referuntur, sic definire poterimus.

AFFECTUUM GENERALIS DEFINITIO

Affectus, qui *animi pathema* dicitur, est confusa idea, qua mens majorem, vel minorem sui corporis, vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat, et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur.

Explicatio

Dico primo affectum, seu passionem animi esse *confusam ideam*. Nam mentem eatenus tantum pati, ostendimus (*vide Prop. 3. hujus*), quatenus ideas inadaequatas, sive confusas habet. Dico deinde, *qua mens majorem, vel minorem sui corporis, vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat*.

tuttavia avaro; e se il libidinoso è triste perché non può soddisfare se stesso, non cessa, per questo, di essere libidinoso. E, assolutamente parlando, questi affetti non si riferiscono tanto agli atti stessi di mangiare, di bere ecc., quanto allo stesso appetito e amore. Nulla, dunque, si può contrapporre a questi affetti se non la generosità e la fermezza d'animo, delle quali parleremo in seguito.

Passo sotto silenzio le definizioni della *gelosia* e delle altre fluttuazioni d'animo, sia perché nascono da una combinazione degli affetti che abbiamo già definito, sia perché la maggior parte di esse non ha alcun nome; il che mostra che per l'uso della vita basta soltanto conoscerle in generale. Del resto è chiaro dalle definizioni degli affetti che essi *nascono tutti dalla cupidità, dalla letizia o dalla tristezza*, o meglio non sono altro che questi tre affetti, ciascuno dei quali suole essere chiamato con nomi diversi a causa delle loro varie relazioni e delle loro proprietà estrinseche. Se ora vogliamo considerare questi tre affetti primitivi in quanto si riferiscono soltanto alla mente, e a ciò che abbiamo detto sopra circa la natura della mente, potremo definire gli affetti nel modo seguente:

DEFINIZIONE GENERALE DEGLI AFFETTI

L'*affetto* detto *patema d'animo* è un'idea confusa mediante la quale la mente afferma una forza d'esistere del suo corpo, o di una parte di esso, maggiore o minore di quella che prima affermava, e, data la quale, la mente stessa è determinata a pensare piuttosto questo che quello.

Spiegazione

Dico in primo luogo che un affetto o una passione dell'animo è un'idea confusa. Abbiamo mostrato, infatti (*vedi la prop. 3 di questa parte*), che la mente in tanto è passiva in quanto ha idee inadeguate o confuse. Dico, poi: *mediante la quale la mente afferma una forza d'esistere del suo corpo, o di una parte di esso, maggiore o minore di quella che prima affermava*.

Omnes enim corporum ideae, quas habemus, magis nostri corporis actualement constitutionem (*per Coroll. 2. Prop. 16. p. 2.*), quam corporis externi naturam indicant; at haec, quae affectus formam constituit, corporis, vel alicujus ejus partis constitutionem indicare, vel exprimere debet, quam ipsum corpus, vel aliqua ejus pars habet, ex eo, quod ipsius agendi potentia, sive existendi vis augetur, vel minuitur, juvatur, vel coercetur. Sed notandum, cum dico, *majorem, vel minorem existendi vim, quam antea*, me non intelligere, quod mens praesentem corporis constitutionem cum praeterita comparat; sed quod idea, quae affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat, quod plus, minusve realitatis revera involvit, quam antea. Et quia essentia mentis in hoc consistit (*per Prop. 11. et 13. p. 2.*), quod sui corporis actualement existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus, sequitur ergo, quod mens ad majorem, minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus, minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur supra dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri, vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis, vel alicujus ejus partis formaverit, quae plus minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia, et actualis cogitandi potentia ex objecti praestantia aestimatur. Addidi denique, *et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad aliud cogitandum determinatur*, ut praeter laetitiae, et tristitiae naturam, quam prima definitionis pars explicat, cupiditatis etiam naturam exprimerem.

Finis Tertiae Partis.

Tutte le idee che abbiamo dei corpi indicano, infatti, piuttosto lo stato attuale del nostro corpo (*per il cor. 2 della prop. 16 della II parte*) anziché la natura del corpo esterno; ma l'idea che costituisce la forma d'un affetto deve indicare o esprimere lo stato che ha il corpo, o una sua parte, per il fatto che la sua potenza d'agire, ossia la sua forza d'esistere, è accresciuta o diminuita, assecondata o ostacolata. Si deve, però, notare che quando dico: *una forza d'esistere maggiore o minore di quella di prima*, non intendo dire che la mente confronta lo stato presente del corpo con quello passato; ma che l'idea che costituisce la forma dell'affetto afferma del corpo qualche cosa che implica veramente una realtà minore o maggiore di prima. E poiché l'essenza della mente consiste (*per le prop. 11 e 13 della II parte*) nel fatto che essa afferma l'esistenza attuale del suo corpo, e noi per perfezione intendiamo l'essenza stessa della cosa, ne segue, dunque, che la mente passa a una perfezione maggiore o minore, quando le accade di affermare del suo corpo, o di una parte di esso, qualche cosa che implica una realtà maggiore o minore di prima. Quando, pertanto, sopra ho detto che la potenza di pensare della mente è accresciuta o diminuita, non ho voluto intendere altro se non che la mente ha formato del suo corpo, o di una parte di esso, un'idea che esprime una realtà maggiore o minore di quella che aveva affermato del suo corpo. Giacché il valore delle idee e la potenza attuale di pensare si stima dal valore dell'oggetto. Ho aggiunto, infine: *e data la quale idea la mente è determinata a pensare piuttosto questa cosa che quell'altra*, allo scopo di esprimere, oltre alla natura della letizia e della tristezza, che è spiegata dalla prima parte della definizione, anche la natura della cupidità.

Fine della terza parte.

PRAEFATIO

Humanam impotentiam in moderandis, et coërcendis affectibus *servitutem* voco; homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae, in cuius potestate ita est, ut saepe coactus sit, quamquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi. Hujus rei causam, et quid praeterea affectus boni, vel mali habent, in hac Parte demonstrare proposui. Sed antequam incipiam, pauca de *perfectione*, et *imperfectione*, deque *bono*, et *malo* praefari lubet.

Qui rem aliquam facere constituit, eamque perfecit, rem suam *perfectam* esse, non tantum ipse, sed etiam unusquisque, qui mentem Auctoris illius operis, et scopum recte noverit, aut se novisse crediderit, dicet. Ex. gr. si quis aliquod opus (quod suppono nondum esse peractum) viderit, noveritque scopum Auctoris illius operis esse domum aedificare, is domum imperfectam esse dicet, et contra perfectam, simulatque opus ad finem, quem ejus Auctor eidem dare constituerat, perductum viderit. Verum si quis opus aliquod videt, cujus simile nunquam viderat, nec mentem opificis novit, is sane scire non poterit,

PREFAZIONE

Chiamo *schiavitù* l'impotenza dell'uomo a moderare e a reprimere gli affetti; giacché l'uomo sottoposto agli affetti non è padrone di sé, ma in balia della fortuna, al cui potere è così soggetto che spesso è costretto a fare il peggio, benché veda il meglio. Io mi sono proposto in questa parte di dimostrare la causa di tale fatto, e, inoltre, che cosa gli affetti abbiano di buono o di cattivo. Ma prima d'incominciare, voglio premettere alcune osservazioni sulla *perfezione* e sull'*imperfessione*, sul *bene* e sul *male*.

Chi ha stabilito di fare una cosa e l'ha portata a compimento, dirà che la cosa è *perfetta*; e lo dirà non solo egli stesso, ma pure chiunque avrà conosciuto, o avrà creduto di conoscere rettamente, il pensiero e lo scopo dell'autore di tale opera. Per esempio, se qualcuno avrà visto un'opera (che suppongo non ancora compiuta), e avrà conosciuto che lo scopo dell'autore di quell'opera è edificare una casa, costui dirà che la casa è imperfetta, o la dirà, invece, perfetta, appena avrà visto che l'opera è stata portata sino alla forma finale che il suo autore si era proposto di darle. Ma se qualcuno vede un'opera, senza che ne abbia mai visto una simile, e senza conoscere il pensiero dell'artefice, costui, certamente, non potrà sapere

opusne illud perfectum, an imperfectum sit. Atque haec videtur *prima* fuisse horum vocabulorum *significatio*. Sed postquam homines ideas universales formare, et domuum, aedificiorum, turrium, etc. exemplaria excogitare, et alia rerum exemplaria aliis praeferre inceperunt, factum est, ut unusquisque id *perfectum* vocaret, quod cum universali idea, quam ejusmodi rei formaverat, videret convenire, et id contra *imperfectum*, quod cum conceptu suo exemplari minus convenire videret, quanquam ex opificis sententia consummatum plane esset. Nec alia videtur esse ratio, cur res naturales etiam, quae scilicet humana manu non sunt factae, *perfectas*, aut *imperfectas* vulgo appellent; solent namque homines tam rerum naturalium, quam artificialium ideas formare universales, quas rerum veluti exemplaria habent, et quas naturam (quam nihil nisi alicujus finis causa agere existimant) intueri credunt, si bique exemplaria proponere. Cum itaque aliquid in natura fieri vident, quod cum conceptu exemplari, quod rei ejusmodi habent, minus convenit, ipsam naturam tum defecisse, vel peccavisse, remque illam imperfectam reliquisse credunt. Videmus itaque homines consuevisse, res naturales *perfectas*, aut *imperfectas* vocare magis ex praejudicio, quam ex earum vera cognitione. Ostendimus enim in Primae Partis Appendice naturam propter finem non agere; aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agere ostendimus (*Prop. 16. p. 1.*). Ratio igitur, seu causa, cur Deus, seu Natura agit, et cur existit, una, eademque est. Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existendi, sic et agendi principium, vel finem habet nullum. Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicujus rei veluti principium, seu causa primaria consideratur.

se tale opera sia perfetta o imperfetta. E questo sembra sia stato il *significato primitivo* di questi vocaboli. Ma dopo che gli uomini incominciarono a formare idee universali e a escogitare modelli di case, di edifici, di torri ecc., e a preferire ad altri certi modelli di cose, accadde che ciascuno chiamasse *perfetto* ciò che vedeva accordarsi coll'idea universale ch'egli aveva formato di una cosa siffatta, e, al contrario, *imperfetto* ciò che vedeva accordarsi meno col modello da lui concepito, sebbene, secondo l'opinione dell'artefice, l'opera fosse stata del tutto portata a compimento. Né sembra sia diversa la ragione per cui le cose naturali, cioè quelle che non sono state fatte dalla mano dell'uomo, siano chiamate comunemente *perfette* o *imperfette*; gli uomini, infatti, sogliono formare, tanto delle cose naturali quanto delle cose artificiali, idee universali che ritengono modelli delle cose e che credono che la natura (che stimano non faccia nulla se non in vista d'un fine) stia a guardare e si proponga come modelli. Quando, dunque, vedono accadere nella natura qualche cosa che s'accorda poco col modello preconcelto che essi hanno di una tale cosa, allora credono che la natura stessa si sia trovata in difetto o che abbia peccato, e che abbia lasciato imperfetta quella cosa. Vediamo, quindi, che gli uomini sono abituati a chiamare *perfette* o *imperfette* le cose naturali più per pregiudizio che per una vera conoscenza di queste cose. Abbiamo mostrato, infatti, nell'appendice della prima parte che la natura non agisce per un fine, perché quell'essere eterno e infinito, che chiamiamo Dio o natura, agisce con la medesima necessità con cui esiste. Abbiamo mostrato, infatti (*nella prop. 16 della 1 parte*), che agisce con la medesima necessità di natura con cui esiste. La ragione, dunque, o la causa, per la quale Dio, ossia la natura, agisce, e per la quale esiste è una sola e medesima. Come, dunque, egli non esiste per alcun fine, così anche non agisce per alcun fine; ma come la sua esistenza non ha alcun principio né alcun fine, così non ne ha la sua azione. La causa cosiddetta finale, infatti, non è se non lo stesso appetito umano, in quanto è considerato come il principio o la causa primaria d'una cosa.

Ex. gr. cum dicimus habitationem causam fuisse finalem hujus, aut illius domus, nihil tum sane intelligimus aliud, quam quod homo ex eo, quod vitae domesticae commoda imaginatus est, appetitum habuit aedificandi domum. Quare habitatio, quatenus ut finalis causa consideratur, nihil est praeter hunc singularem appetitum, qui revera causa est efficiens, quae ut prima consideratur, quia homines suorum appetituum causas communiter ignorant. Sunt namque, ut jam saepe dixi, suarum quidem actionum, et appetituum conscii, sed ignari causarum, a quibus ad aliquid appetendum determinantur. Quod praeterea vulgo ajunt, naturam aliquando deficere, vel peccare, resque imperfectas producere, inter commenta numero, de quibus in Appendice Partis Primae egi. *Perfectio* igitur, et *imperfectio* revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem speciei, aut generis individua ad invicem comparamus: et hac de causa supra (*Defin. 6. p. 2.*) dixi me per realitatem, et perfectionem idem intelligere; solemus enim omnia naturae individua ad unum genus, quod generalissimum appellatur, revocare; nempe ad notionem entis, quae ad omnia absolute naturae individua pertinet. Quatenus itaque naturae individua ad hoc genus revocamus, et ad invicem comparamus, et alia plus entitatis, seu realitatis, quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis *perfectiora* esse dicimus; et quatenus iisdem aliquid tribuimus, quod negationem involvit, ut terminus, finis, impotentia, etc., eatenus ipsa *imperfecta* appellamus, quia nostram mentem non aequè afficiunt, ac illa, quae perfecta vocamus, et non quod ipsis aliquid, quod suum sit, deficiat, vel quod natura peccaverit. Nihil enim naturae alicujus rei competit, nisi id quod ex necessitate naturae causae efficientis sequitur; et quicquid ex necessitate naturae causae efficientis sequitur, id necessario fit.

Per esempio, quando diciamo che l'abitazione è stata la causa finale di questa o di quella casa, allora certamente non intendiamo altro se non che l'uomo, avendo immaginato i vantaggi della vita domestica, ha avuto l'appetito di costruire una casa. Quindi l'abitazione, in quanto è considerata come causa finale, non è altro che questo appetito singolare, il quale, in realtà, è causa efficiente, la quale è considerata come causa prima perché gli uomini ignorano comunemente le cause dei loro appetiti. Essi, infatti, come spesso ho detto, sono consapevoli delle loro azioni e dei loro appetiti, ma ignari delle cause da cui sono determinati ad appetire qualche cosa. Quanto a ciò, poi, che si dice comunemente, che la natura qualche volta sia in difetto o che pecchi, e che talvolta produca cose imperfette, io lo annovero tra le finzioni di cui ho trattato nell'appendice della prima parte. La *perfezione* e l'*imperfezione* sono, dunque, in realtà, soltanto modi di pensare, cioè nozioni che sogliamo formare perché confrontiamo tra di loro individui della medesima specie o del medesimo genere: e per questa ragione ho detto sopra (*def. 6 della II parte*) che io intendo per realtà e perfezione la medesima cosa. Siamo soliti, infatti, ridurre tutti gl'individui della natura a un solo genere, che chiamiamo generalissimo; cioè alla nozione di ente, che appartiene assolutamente a tutti gl'individui della natura. In quanto, dunque, riduciamo gl'individui della natura a questo genere, e li confrontiamo tra di loro, e scopriamo che gli uni hanno maggiore entità o realtà degli altri, in tanto diciamo che essi sono *più perfetti* gli uni degli altri; e in quanto attribuiamo a essi qualche cosa che implica negazione, come limite, fine, impotenza ecc., in tanto li chiamiamo *imperfetti*, perché non impressionano la nostra mente nello stesso modo di quelli che chiamiamo perfetti, e non perché manchi loro qualche cosa che a essi spetti, o perché la natura abbia peccato. Niente, infatti, appartiene alla natura d'una cosa, se non ciò che segue dalla necessità della natura della causa efficiente; e tutto ciò che segue dalla necessità della natura della causa efficiente accade necessariamente.

Bonum, et *malum* quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una, eademque res potest eodem tempore bona, et mala, et etiam indifferens esse. Ex. gr. musica bona est melancholico, mala lugenti; surdo autem neque bona, neque mala. Verum, quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus, nobis ex usu erit, haec eadem vocabula eo, quo dixi, sensu retinere. Per *bonum* itaque in seqq. intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus; per *malum* autem id, quod certo scimus impedire, quominus idem exemplar referamus. Deinde homines *perfectiores*, aut *imperfectiores* dicemus, quatenus ad hoc idem exemplar magis, aut minus accedunt. Nam apprimè notandum est, cum dico, aliquem a minore ad majorem perfectionem transire, et contra, me non intelligere, quod ex una essentia, seu forma in aliam mutatur. Equus namque ex. gr. tam destruitur, si in hominem, quam si in insectum mutetur: sed quod ejus agendi potentiam, quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri, vel minui concipimus. Denique per *perfectionem* in genere realitatem, uti dixi, intelligam, hoc est, rei cujuscumque essentiam, quatenus certo modo existit, et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione. Nam nulla res singularis potest ideo dici perfectior, quia plus temporis in existendo perseveravit; quippe rerum duratio ex earum essentia determinari nequit; quandoquidem rerum essentia nullum certum, et determinatum existendi tempus involvit; sed res quaecunque, sive ea perfectior sit, sive minus, eadem vi, qua existere incipit, semper in existendo perseverare poterit, ita ut omnes hac in re aequales sint.

Per quel che riguarda il *bene* e il *male*, neanch'essi indicano qualcosa di positivo nelle cose, in sé cioè considerate, ed essi non sono altro se non modi del pensare, o nozioni che formiamo perché confrontiamo le cose tra di loro. Una sola e medesima cosa, infatti, può essere nello stesso tempo buona e cattiva, e anche indifferente. Per esempio, la musica è buona per il melanconico, cattiva per l'afflitto, e per il sordo non è né buona né cattiva. Tuttavia, benché le cose stiano così, dobbiamo conservare questi vocaboli. Poiché, infatti, desideriamo formare l'idea dell'uomo come un modello della natura umana, ci sarà utile conservare questi medesimi vocaboli nel senso che ho detto. Per *buono*, dunque, intenderò in seguito ciò che sappiamo con certezza essere un mezzo di avvicinarci sempre più al modello che ci proponiamo della natura umana; per *cattivo*, invece, ciò che con certezza sappiamo ci impedisce di riprodurre tale modello. Diremo, poi, *più perfetti* o *più imperfetti* gli uomini, secondo che si avvicinano più o meno a questo stesso modello. Si deve, infatti, notare soprattutto che quando dico che uno passa da una perfezione minore a una perfezione maggiore, e viceversa, non intendo dire che costui si muti da un'essenza o forma in un'altra, giacché il cavallo, per esempio, si distrugge tanto se si muta in un uomo, quanto se si muta in un insetto; ma intendo dire che noi pensiamo che la potenza d'agire di tale individuo, in quanto è intesa come la sua natura, aumenta o diminuisce. Infine, per *perfezione* in generale intenderò, come ho detto, la realtà, cioè l'essenza d'una cosa qualunque in quanto esiste e opera in una certa maniera, senza tenere alcun conto della sua durata. Nessuna cosa singola, infatti, si può dire più perfetta di un'altra perché ha perseverato nell'esistenza per un tempo più lungo, giacché la durata delle cose non si può determinare dalla loro essenza; l'essenza delle cose, infatti, non implica alcun tempo certo e determinato di esistenza; ma qualunque cosa, sia più o meno perfetta, potrà sempre perseverare nell'esistenza con la medesima forza con cui incomincia a esistere, sicché, in questo, tutte sono uguali.

bonum, quod sibi appetit, reliquis etiam ut sit, cupiat. Ad quod accedit id, quod in *Schol. Prop. 50. hujus Partis*, et aliis in locis notavimus, quod scilicet vir fortis hoc apprime consideret, nempe quod omnia ex necessitate divinae naturae sequantur, ac proinde quicquid molestum, et malum esse cogitat, et quicquid praeterea impium, horrendum, injustum, et turpe videtur, ex eo oritur, quod res ipsas perturbate, mutilate, et confuse concipit; et hac de causa apprime conatur res, ut in se sunt, concipere, et verae cognitionis impedimenta amovere, ut sunt odium, ira, invidia, irrisio, superbia, et reliqua hujusmodi, quae in praecedentibus notavimus; atque adeo, quantum potest, conatur, uti diximus, bene agere, et lactari. Quousque autem humana virtus ad haec consequenda se extendat, et quid possit, in sequenti Parte demonstrabo.

APPENDIX

Quae in hac Parte de recta vivendi ratione tradidi, non sunt ita disposita, ut uno aspectu videri possint; sed disperse a me demonstrata sunt, prout scilicet unum ex alio facilius deducere potuerim. Eadem igitur hic recolligere, et ad summa capita redigere proposui.

Caput I

Omnes nostri conatus, seu cupiditates ex necessitate nostrae naturae ita sequuntur, ut, vel per ipsam solam, tanquam per proximam suam causam possint intelligi, vel quatenus naturae sumus pars, quae per se, absque aliis individuis non potest adaequate concipi.

Caput II

Cupiditates, quae ex nostra natura ita sequuntur, ut per ipsam solam possint intelligi, sunt illae, quae ad mentem referuntur, quatenus haec ideis adaequatis constare concipitur; reliquae vero cupiditates ad mentem non referuntur,

desidera anche per gli altri il bene che appetisce per sé. A ciò si aggiunge quel che abbiamo osservato nello *scol. della prop. 50 di questa parte* e in altri luoghi, cioè che l'uomo forte considera principalmente che tutto segue dalla necessità della natura divina; e che quindi tutto ciò che egli pensa essere molesto e cattivo, e inoltre tutto ciò che gli sembra empio, orrendo, ingiusto e turpe, nasce dal fatto che egli concepisce le cose in modo turbato, mutilato e confuso; e per questa causa egli si sforza anzitutto di concepire le cose come sono in se stesse, e di allontanare tutti gli ostacoli alla vera conoscenza, come l'odio, l'ira, l'invidia, l'irrisione, la superbia e altre cose siffatte che abbiamo notato precedentemente; e perciò, per quanto può, si sforza, come abbiamo detto, di agire bene e di essere lieto. Sino a qual punto, poi, la virtù umana arrivi a conseguire queste cose, e che cosa essa possa, lo dimostrerò nella parte seguente.

APPENDICE

Le cose che ho esposto in questa parte sulla retta maniera di vivere non sono state disposte in modo da poter essere viste con un solo sguardo, ma sono state da me dimostrate qua e là, secondo che abbia potuto dedurre più facilmente l'una cosa dall'altra. Mi sono dunque proposto di riunirle qui e di riassumerle per sommi capi.

Capitolo I

Tutti i nostri sforzi, ossia tutte le nostre cupidità, seguono dalla necessità della nostra natura in modo che si possano conoscere o solo per mezzo di essa come loro causa prossima, o in quanto noi siamo una parte della natura, che non si può concepire adeguatamente di per sé senza gli altri individui.

Capitolo 2

Le cupidità che seguono dalla nostra natura in modo da poter essere conosciute solo per mezzo di essa sono quelle che si riferiscono alla mente, in quanto questa è concepita come composta d'idee adeguate; ma le altre cupidità non si riferiscono alla mente

nisi quatenus res inadaequate concipit, et quarum vis, et incrementum non humana, sed rerum, quae extra nos sunt, potentia definiri debet; et ideo illae recte *actiones*, hae autem *passiones* vocantur; illae namque nostram potentiam semper indicant, et hae contra nostram impotentiam, et mutilatam cognitionem.

Caput III

Nostrae actiones, hoc est, cupiditates illae, quae hominis potentia, seu ratione definiuntur, semper bonae sunt; reliquae autem tam bonae, quam malae possunt esse.

Caput IV

In vita itaque apprime utile est, intellectum, seu rationem, quantum possumus, perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas, seu beatitudo consistit; quippe *beatitudo* nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur: at intellectum perficere nihil etiam aliud est, quam Deum Deique attributa, et actiones, quae ex ipsius naturae necessitate consequuntur, intelligere. Quare hominis, qui ratione ducitur, finis ultimus, hoc est, summa cupiditas, qua reliquas omnes moderari studet, est illa, qua fertur ad se, resque omnes, quae sub ipsius intelligentiam cadere possunt, adaequate concipiendum.

Caput V

Nulla igitur *vita rationalis* est sine intelligentia, et res eatenus tantum bonae sunt, quatenus hominem juvant, ut mentis vita fruatur, quae *intelligentia* definitur. Quae autem contra impediunt, quominus homo rationem perficere, et rationali vita frui possit, eas solummodo malas esse dicimus.

se non in quanto essa concepisce le cose in modo inadeguato, e la loro forza e il loro incremento si devono definire non mediante la potenza dell'uomo, ma mediante la potenza delle cose che sono fuori di noi; e perciò quelle si chiamano giustamente *azioni*, queste invece *passioni*: quelle, infatti, indicano sempre la nostra potenza, e queste, al contrario, la nostra impotenza e una conoscenza mutilata.

Capitolo 3

Le nostre azioni, cioè quelle cupidità che si definiscono mediante la potenza dell'uomo, ossia mediante la potenza della ragione, sono sempre buone; le altre, invece, possono essere tanto buone quanto cattive.

Capitolo 4

Nella vita, dunque, è anzitutto utile perfezionare l'intelletto o la ragione, per quanto possiamo, e in questo soltanto consiste la suprema felicità dell'uomo, ossia la beatitudine; giacché la *beatitudine* non è altro se non la stessa acquiescenza dell'animo che deriva dalla conoscenza intuitiva di Dio; ora, perfezionare l'intelletto non è altro che conoscere Dio e gli attributi di Dio e le azioni che seguono dalla necessità della sua natura. Quindi il fine ultimo dell'uomo che è guidato dalla ragione, cioè la cupidità suprema mediante la quale egli si sforza di governare tutte le altre cupidità, è quella che lo porta a concepire adeguatamente sé e tutte le cose che possono essere oggetto della sua conoscenza chiara e distinta.

Capitolo 5

Non vi è, dunque, *vita razionale* senza intelligenza; e le cose sono buone solo in quanto aiutano l'uomo a godere della vita della mente, che è definita dalla *intelligenza*. Invece noi chiamiamo cattive solo quelle cose che impediscono che l'uomo perfezioni la sua ragione e goda della vita razionale.

Caput VI

Sed quia omnia illa, quorum homo efficiens est causa, necessario bona sunt, nihil ergo mali homini evenire potest, nisi a causis externis; nempe quatenus pars est totius naturae, cujus legibus humana natura obtemperare, et cui infinitis modis pene sese accommodare cogitur.

Caput VII

Nec fieri potest, ut homo non sit naturae pars, et communem ejus ordinem non sequatur; sed si inter talia individua versetur, quae cum ipsius hominis natura conveniunt, eo ipso hominis agendi potentia juvabitur, et fovebitur. At si contra inter talia sit, quae cum ipsius natura minime conveniunt, vix absque magna ipsius mutatione iisdem sese accommodare poterit.

Caput VIII

Quicquid in rerum natura datur, quod judicamus *malum* esse, sive posse impedire, quominus existere, et vita rationali frui queamus, id a nobis removeere ea via, quae securior videtur, licet, et quicquid contra datur, quod judicamus *bonum*, sive *utile* esse ad nostrum esse conservandum, et vita rationali fruendum, id ad nostrum usum capere, et eo quocunque modo uti nobis licet; et absolute id unicuique summo naturae jure facere licet, quod ad ipsius utilitatem conferre judicat.

Caput IX

Nihil magis cum natura alicujus rei convenire potest, quam reliqua ejusdem speciei individua; adeoque (*per Cap. 7.*) nihil homini ad suum esse conservandum, et vita rationali fruendum utilius datur, quam *homo, qui ratione ducitur*. Deinde quia inter res singulares nihil novimus, quod homine, qui ratione ducitur, sit praestantius, nulla ergo re magis potest unusquisque ostendere, quantum arte, et ingenio valeat, quam

Capitolo 6

Ma poiché tutto ciò di cui l'uomo è causa efficiente è necessariamente buono, nessun male, dunque, può accadere se non da parte delle cause esterne; cioè in quanto egli è una parte di tutta la natura, alle cui leggi la natura umana deve obbedire e alla quale essa è costretta ad adattarsi quasi in modi infiniti.

Capitolo 7

È impossibile che l'uomo non sia una parte della natura e non ne segua l'ordine comune; ma se egli vive tra individui che s'accordano con la sua natura, per ciò stesso la sua potenza d'agire sarà assecondata e alimentata. Se, invece, vive tra individui che non s'accordano affatto con la sua natura, difficilmente potrà adattarsi a essi senza suo grande cambiamento.

Capitolo 8

Tutto ciò che nella natura noi giudichiamo essere *cattivo* o capace d'impedirci di esistere e di godere della vita razionale ci è lecito allontanarlo per la via che ci sembra più sicura; e tutto ciò, invece, che giudichiamo *buono*, ossia *utile*, alla conservazione del nostro essere e al godimento della vita razionale ci è lecito prenderlo per il nostro uso e servircene in qualunque modo; e, assolutamente parlando, a ciascuno è lecito, per supremo diritto di natura, far ciò che giudica contribuire alla sua utilità.

Capitolo 9

Nulla può accordarsi maggiormente con la natura di una cosa se non gli altri individui della medesima specie; e perciò (*per il cap. 7.*) non vi è nulla di più utile all'uomo per la conservazione del suo essere e per il godimento della vita razionale se non *l'uomo che è guidato dalla ragione*. Inoltre, poiché tra le cose singole nulla conosciamo che sia più eccellente dell'uomo guidato dalla ragione, in nulla dunque ciascuno può mostrare maggiormente quanto valga per abilità e per ingegno quanto

in hominibus ita educandis, ut tandem ex proprio rationis imperio vivant.

Caput x

Quatenus homines invidia, aut aliquo odii affectu in se invicem feruntur, eatenus invicem contrarii sunt, et consequenter eo magis timendi, quo plus possunt, quam reliqua naturae individua.

Caput xi

Animi tamen non armis, sed *amore*, et *generositate* vincuntur.

Caput xii

Hominibus apprime utile est, *consuetudines* jungere, seseque iis vinculis astringere, quibus aptius de se omnibus unum efficiant, et absolute ea agere, quae firmandis amicitiiis inserviunt.

Caput xiii

Sed ad haec *ars*, et *vigilantia* requiritur. Sunt enim homines varii (nam rari sunt, qui ex rationis praescripto vivunt), et tamen plerumque invidi, et magis ad vindictam, quam ad misericordiam proclives. Unumquemque igitur ex ipsius ingenio ferre, et sese continere, ne eorum affectus imitetur, singularis animi potentiae opus est. At qui contra homines carpere, et vitia potius exprobrare, quam virtutes docere, et hominum animos non firmare, sed frangere norunt, ii, et sibi, et reliquis molesti sunt; unde multi prae nimia scilicet animi impatientia, falsoque religionis studio, inter bruta potius, quam inter homines vivere maluerunt; ut pueri, vel adolescentes, qui parentum jurgia aequo animo ferre nequeunt, militatum confugiunt, et incommoda belli, et imperium tyrannidis

nell'educare gli uomini in modo che vivano finalmente sotto il dominio proprio della ragione.

Capitolo 10

In quanto gli uomini sono spinti gli uni contro gli altri dall'invidia o da qualche affetto di odio, in tanto essi sono contrari gli uni agli altri, e quindi sono tanto più da temere in quanto essi possono più degli altri individui della natura.

Capitolo 11

Tuttavia gli animi si vincono non con le armi, ma con l'*amore* e con la *generosità*.

Capitolo 12

Agli uomini è anzitutto utile stringere relazioni d'*amicizia* e legarsi tra di loro con quei legami coi quali possano meglio formare, tutti insieme, un'unità e, in generale, far ciò che serve a consolidare le amicizie.

Capitolo 13

Ma a ciò si richiede *abilità* e *vigilanza*. Gli uomini sono, infatti, mutevoli (giacché sono rari quelli che vivono secondo il precetto della ragione), e tuttavia perlopiù invidiosi e inclini più alla vendetta che alla misericordia. È dunque necessaria una singolare potenza d'animo per sopportare ciascuno di essi secondo la sua maniera di sentire e per trattenersi dall'imitarne gli affetti. Quelli, invece, che sanno solo censurare gli uomini e biasimare i vizi piuttosto che insegnare le virtù, e spezzare ma non rafforzare gli animi degli uomini, costoro sono molesti a sé e agli altri; per la qual cosa, cioè per l'eccessiva impazienza del loro animo e per un falso amore della religione, molti hanno preferito vivere piuttosto tra le bestie che tra gli uomini, come quei fanciulli o quegli adolescenti che, non potendo sopportare di buon animo i rimproveri dei loro genitori, si rifugiano nel servizio militare e preferiscono i disagi della guerra e il dominio d'un tiranno

prae domesticis commodis, et paternis admonitionibus eligunt, et quidvis oneris sibi imponi patiuntur, dummodo parentes ulciscantur.

Caput XIV

Quamvis igitur homines omnia plerumque ex sua libidine moderentur, ex eorum tamen *communi societate* multo plura commoda, quam damna sequuntur. Quare satius est eorum injurias aequo animo ferre, et studium iis adhibere, quae concordiae, et amicitiae conciliandae inserviunt.

Caput XV

Quae *concordiam* gignunt sunt illa, quae ad *justitiam*, *aequitatem*, et *honestatem* referuntur. Nam homines praeter id, quod injustum, et iniquum est, etiam aegre ferunt, quod turpe habetur, sive quod aliquis receptos civitatis mores aspernatur. Amori autem conciliando illa apprime necessaria sunt, quae ad *religionem*, et *pietatem* spectant. De quibus vide *Schol. 1. et 2. Prop. 37. et Schol. Prop. 46. et Schol. Prop. 73. p. 4.*

Caput XVI

Solet praeterea concordia ex metu plerumque gigni, sed sine fide. Adde, quod metus ex animi impotentia oritur, et propterea ad rationis usum non pertinet; ut nec commiseratio, quamvis pietatis speciem prae se ferre videatur.

Caput XVII

Vincuntur praeterea homines etiam largitate, praecipue ii, qui non habent unde comparare possint illa, quae ad vitam sustentandam necessaria sunt. Attamen unicuique indigenti auxilium ferre, vires, et utilitatem viri privati longe superat. Divitiae namque viri privati longe impares sunt ad id suppeditandum. Unius praeterea viri facultas limitatior est, quam

ai comodi domestici e alle ammonizioni paterne, e si fanno imporre qualunque peso, pur di vendicarsi dei genitori.

Capitolo 14

Sebbene, dunque, gli uomini regolino tutto perlopiù secondo il loro capriccio, tuttavia dalla loro *società comune* seguono più vantaggi che danni. Quindi è meglio sopportare di buon animo le loro offese e dedicare il proprio zelo a quelle cose che contribuiscono ad apportare concordia e amicizia.

Capitolo 15

Le cose che generano *concordia* sono quelle che si riferiscono alla *giustizia*, all'*equità* e all'*onestà*. Gli uomini, infatti, oltre a ciò che è ingiusto e iniquo, sopportano male anche ciò che è ritenuto turpe, ossia che qualcuno dispreggi le usanze ricevute nello Stato. Ora, per guadagnarsi amore, sono anzitutto necessarie le cose che si riferiscono alla *religione* e alla *moralità*. Intorno a esse vedi gli *scol. 1 e 2 della prop. 37*, lo *scol. della prop. 46* e lo *scol. della prop. 73 della IV parte*.

Capitolo 16

La concordia suole, inoltre, essere generata perlopiù dalla paura, ma senza buona fede. Si aggiunga che la paura nasce da impotenza d'animo, e perciò non appartiene all'uso della ragione, come non vi appartiene neanche la commiserazione, benché questa mostri esteriormente l'apparenza della moralità.

Capitolo 17

Gli uomini, inoltre, si vincono pure con la liberalità, specialmente quelli che non hanno i mezzi con cui poter procacciarsi ciò che è necessario al sostentamento della vita. Tuttavia portar aiuto a ogni indigente supera di gran lunga le forze e l'utilità d'un uomo privato, perché le ricchezze d'un uomo privato sono di gran lunga impari a provvedervi. Inoltre le facoltà di un solo uomo sono troppo limitate perché

ut omnes sibi possit amicitia jungere; quare *pauperum cura* integrae societati incumbit, et ad communem tantum utilitatem spectat.

Caput XVIII

In beneficiis accipiendis, et gratia referenda alia prorsus debet esse cura, de qua vide *Schol. Prop. 70. et Schol. Prop. 71. p. 4.*

Caput XIX

Amor praeterea meretricius, hoc est generandi libido, quae ex forma oritur, et absolute omnis amor, qui aliam causam praeter animi libertatem agnoscit, facile in odium transit, nisi, quod pejus est, species delirii sit, atque tum magis discordia, quam concordia fovetur. *Vide Schol. Prop. 31. p. 3.*

Caput XX

Ad *matrimonium* quod attinet, certum est, ipsum cum ratione convenire, si cupiditas miscendi corpora non ex sola forma, sed etiam ex amore liberos procreandi, et sapienter educandi, ingeneretur; et praeterea, si utriusque, viri scilicet, et feminae, amor non solam formam, sed animi praecipue libertatem pro causa habeat.

Caput XXI

Gignit praeterea adulatio concordiam, sed foedo servitutis crimine, vel perfidia; nulli quippe magis adulatione capiuntur, quam superbi, qui primi esse volunt, nec sunt.

Caput XXII

Abjectioni falsa pietatis, et religionis species inest. Et quamvis abjectio superbiae sit contraria, est tamen abjectus superbo proximus. *Vide Schol. Prop. 57. p. 4.*

egli possa farsi l'amico di tutti; perciò la *cura dei poveri* incombe a tutta la società e riguarda l'interesse comune.

Capitolo 18

Nell'accettar benefici e nel dimostrar gratitudine la nostra cura dev'essere del tutto diversa; su ciò vedi lo *scol. della prop. 70* e lo *scol. della prop. 71 della IV parte.*

Capitolo 19

Inoltre l'amore meretricio, cioè la libidine di generare che nasce dalla bellezza, e, in generale, ogni amore che riconosca una causa diversa dalla libertà dell'animo, si cambia facilmente in odio; a meno che non sia, il che è peggio, una specie di delirio, e allora si alimenta più la discordia che la concordia. *Vedi lo scol. della prop. 31 della III parte.*

Capitolo 20

Per quel che riguarda il *matrimonio*, è certo che esso s'accorda con la ragione se la cupidità dell'unione dei corpi non è generata soltanto dalla bellezza, ma anche dall'amore di procreare figli e di educarli saviamente; e inoltre se l'amore dell'uno e dell'altra, cioè dell'uomo e della donna, ha per causa non la sola bellezza, ma principalmente la libertà dell'animo.

Capitolo 21

La concordia è, inoltre, generata dall'adulazione, ma per turpe delitto di servilismo, o per perfidia; nessuno, infatti, si fa sedurre dall'adulazione più che i superbi, i quali vogliono essere i primi, e non lo sono.

Capitolo 22

L'abiezione ha una falsa apparenza di moralità e di religione. E benché l'abiezione sia contraria alla superbia, tuttavia l'abietto è vicinissimo al superbo. *Vedi lo scol. della prop. 57 della IV parte.*

Caput XXIII

Confert praeterea concordiae *pudor* in iis tantum, quae celari non possunt. Deinde, quia ipse pudor species est tristitiae, ad rationis usum non spectat.

Caput XXIV

Ceteri tristitiae erga homines affectus directe iustitiae, aequitatis, honestatis, pietatis, et religioni opponuntur, et quamvis indignatio aequitatis speciem prae se ferre videatur, ibi tamen *sine lege vivitur*, ubi unicuique de factis alterius iudicium ferre, et suum, vel alterius jus vindicare licet.

Caput XXV

Modestia, hoc est, cupiditas hominibus placendi, quae ex ratione determinatur, ad pietatem (*ut in Schol. I. Prop. 37. p. 4. diximus*) refertur. Sed si ex affectu oriatur, ambitio est, si-ve cupiditas, qua homines falsa pietatis imagine plerumque discordias, et seditiones concitant. Nam qui reliquos consilio, aut re juvare cupit, ut simul summo fruatur bono, is apprime studebit, eorum sibi amorem conciliare; non autem eos in admirationem traducere, ut disciplina ex ipso habeat vocabulum, nec ullas absolute invidiae causas dare. In communibus deinde colloquiis cavebit hominum vitia referre, et de humana impotentia non nisi parce loqui curabit: at largiter de humana virtute, seu potentia, et qua via possit perfici, ut sic homines non ex metu, aut aversione, sed solo laetitiae affectu moti, ex rationis praescripto, quantum in se est, contentur vivere.

Capitolo 23

Alla concordia contribuisce inoltre la *vergogna* solo in quelle cose che non si possono nascondere. D'altra parte, poiché la vergogna è una specie di tristezza, essa non riguarda l'uso della ragione.

Capitolo 24

Gli altri affetti di tristezza rivolti contro gli uomini si oppongono direttamente alla giustizia, all'equità, all'onestà, alla moralità e alla religione; e benché sembri che l'indignazione presenti esteriormente l'apparenza dell'equità, tuttavia *si vive senza legge* là dove a ciascuno è lecito giudicare i fatti altrui, e rivendicare il proprio o l'altrui diritto.

Capitolo 25

La *modestia*, cioè la cupidità di piacere agli uomini, se è determinata dalla ragione, appartiene alla moralità (*come è detto nello scol. I della prop. 37 della IV parte*). Ma se nasce da un affetto, è ambizione, ossia è una cupidità per la quale gli uomini, sotto una falsa apparenza di moralità, eccitano perlopiù discordie e sedizioni. Chi desidera, infatti, aiutare gli altri col consiglio o col fatto per godere insieme del sommo bene, costui si preoccuperà anzitutto di conciliarsi il loro amore, e non di suscitare la loro ammirazione affinché una dottrina porti il suo nome, né, in generale, di dare alcun motivo d'invidia. Egli si guarderà nelle conversazioni di riferire i vizi degli uomini, e si curerà di non parlare dell'impotenza umana se non parsimoniosamente; parlerà, invece, più ampiamente della virtù, ossia della potenza umana, e della via per la quale essa può essere portata a perfezione; affinché così gli uomini si sforzino di vivere, per quanto dipende da loro, secondo il precetto della ragione, non per paura o per avversione, ma spinti soltanto da un affetto di letizia.

Caput XXVI

Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cujus mente gaudere, et quod nobis amicitia, aut aliquo consuetudinis genere jungere possumus; adeoque quicquid in rerum natura extra homines datur, id nostrae utilitatis ratio conservare non postulat, sed pro ejus vario usu conservare, destruere, vel quocunque modo ad nostrum usum adaptare nos docet.

Caput XXVII

Utilitas, quam ex rebus, quae extra nos sunt, capimus, est praeter experientiam, et cognitionem, quam acquirimus ex eo, quod easdem observamus, et ex his formis in alias mutamus, praecipua corporis conservatio; et hac ratione res illae imprimis utiles sunt, quae corpus ita alere, et nutrire possunt, ut ejus omnes partes officio suo recte fungi queant. Nam quo corpus aptius est, ut pluribus modis possit affici, et corpora externa pluribus modis afficere, eo mens ad cogitandum est aptior (*vide Prop. 38. et 39. p. 4.*). At hujus notae perpauca in natura esse videntur; quare ad corpus, ut requiritur, nutriendum necesse est multis naturae diversae alimentis uti. Quippe humanum corpus ex plurimis diversae naturae partibus componitur, quae continuo alimento indigent, et vario, ut totum corpus ad omnia, quae ex ipsius natura sequi possunt, aequae aptum sit, et consequenter ut mens etiam aequae apta sit ad plura concipiendum.

Caput XXVIII

Ad haec autem comparandum vix uniuscujusque vires sufficerent, nisi homines operas mutuas traderent. Verum omnium rerum compendium *pecunia* attulit, unde factum, ut ejus imago mentem vulgi maxime occupare soleat; quia

Capitolo 26

Oltre agli uomini, noi non conosciamo nella natura alcuna cosa singola la cui mente possa darci gaudio e con cui noi possiamo unirvi in amicizia o in qualche altro genere di consuetudine; e perciò tutto quello che, oltre agli uomini, vi è nella natura, la considerazione della nostra utilità non richiede di conservarlo, ma c'insegna, a seconda del suo vario uso, a conservarlo, a distruggerlo o ad adattarlo al nostro uso in qualunque modo.

Capitolo 27

L'utilità che ricaviamo dalle cose che sono fuori di noi, oltre all'esperienza e alla conoscenza che acquistiamo quando osserviamo le cose e le mutiamo da una forma in un'altra, è principalmente la conservazione del corpo; e per questa ragione sono soprattutto utili le cose che possono alimentare e nutrire il corpo in modo che tutte le sue parti possano adempiere bene il loro ufficio. Quanto più, infatti, il corpo è atto a essere affetto in più modi e a modificare in moltissimi modi i corpi esterni, tanto più la mente è atta a pensare (*vedi le prop. 38 e 39 della IV parte*). Ma, a quel che pare, vi sono pochissime cose di questa specie nella natura; quindi per nutrire il corpo come si richiede è necessario servirsi di molti alimenti di natura diversa. Il corpo umano, infatti, si compone di moltissime parti di natura diversa che hanno bisogno di un continuo e vario nutrimento, affinché tutto il corpo sia ugualmente atto a tutto ciò che può seguire dalla sua natura, e di conseguenza anche la mente sia ugualmente atta a concepire più cose.

Capitolo 28

Per procurarsi, però, queste cose, le forze di ciascuno difficilmente basterebbero, se gli uomini non si prestassero un aiuto reciproco. Il *denaro* ha apportato un vero compendio di tutte le cose; onde è accaduto che la sua immagine soglia occupare in sommo grado la mente del volgo, perché la gente volgar

vix ullam laetitiae speciem imaginari possunt, nisi concomitante nummorum idea, tanquam causa.

Caput XXIX

Sed hoc vitium eorum tantum est, qui non ex indigentia, nec propter necessitates nummos quaerunt; sed quia lucris artes didicerunt, quibus se magnifice efferunt. Caeterum corpus ex consuetudine pascunt; sed parce, quia tantum de suis bonis se perdere credunt, quantum sui corporis conservationi impendunt. At qui verum nummorum usum norunt, et divitiarum modum ex sola indigentia moderantur, paucis contenti vivunt.

Caput XXX

Cum igitur res illae sint bonae, quae corporis partes juvant, ut suo officio fungantur, et laetitia in eo consistat, quod hominis potentia, quatenus mente, et corpore constat, juvatur, vel augetur, sunt ergo illa omnia, quae laetitiam afferunt, *bona*. Attamen, quoniam contra non eum in finem res agunt, ut nos laetitia afficiant, nec earum agendi potentia ex nostra utilitate temperatur, et denique, quoniam laetitia plerumque ad unam corporis partem potissimum refertur, habent ergo plerumque laetitiae affectus (nisi ratio, et vigilantia adsit), et consequenter cupiditates, etiam quae ex iisdem generantur, excessum; ad quod accedit, quod ex affectu id primum habeamus, quod in praesentia suave est, nec futura aequali animi affectu aestimare possumus. *Vide Schol. Prop. 44. et Schol. Prop. 60. p. 4.*

Caput XXXI

At superstitio id contra videtur statuere bonum esse, quod tristitiam, et id contra malum, quod laetitiam affert. Sed,

non può immaginare alcuna specie di letizia se non con l'accompagnamento dell'idea della moneta come causa.

Capitolo 29

Però questo è un vizio soltanto in quelli che vanno in cerca di denaro non per bisogno né a causa delle necessità della vita, ma perché hanno appreso le arti del lucro delle quali vanno tanto superbi. Del resto essi nutrono il loro corpo secondo la consuetudine, ma parsimoniosamente, perché credono di perdere tanta parte dei loro beni quanta ne spendono per la conservazione del corpo. Ma quelli che conoscono il vero uso della moneta e regolano la misura della ricchezza solo sul bisogno vivono contenti di poco.

Capitolo 30

Poiché, dunque, sono buone quelle cose che aiutano le parti del corpo ad adempiere il loro ufficio, e poiché la letizia consiste nel fatto che la potenza dell'uomo, in quanto è composto di mente e di corpo, è assecondata o accresciuta, sono dunque *buone* tutte quelle cose che comportano letizia. Tuttavia, poiché, d'altra parte, le cose non agiscono allo scopo di arrecarci letizia, e la loro potenza d'agire non è regolata sulla nostra utilità, e, infine, poiché la letizia si riferisce perlopiù principalissimamente a una sola parte del corpo, per queste ragioni gli affetti di letizia (a meno che non intervengano la ragione e la vigilanza), e quindi anche le cupidità che nascono da tali affetti, hanno perlopiù un eccesso; a ciò si aggiunge che noi, sotto l'impero d'un affetto, stimiamo come la cosa più importante ciò che è attualmente piacevole e non siamo in grado di apprezzare le cose future con un uguale affetto di animo. *Vedi lo scol. della prop. 44 e lo scol. della prop. 60 della IV parte.*

Capitolo 31

La superstizione, al contrario, sembra ammettere che sia buono ciò che apporta tristezza, e cattivo invece ciò che apporta letizia.

ut jam diximus (*vide Schol. 2. Prop. 45. p. 4.*), nemo, nisi invidus, mea impotentia, et incommodo delectatur. Nam quo majori laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, et consequenter eo magis de natura divina participamus; nec laetitia unquam mala esse potest, quam nostrae utilitatis vera ratio moderatur. At qui contra metu ducitur, et bonum, ut malum vitet, agit, is ratione non ducitur.

Caput XXXII

Sed humana potentia admodum limitata est, et a potentia causarum externarum infinite superatur; atque adeo potestatem absolutam non habemus, res, quae extra nos sunt, ad nostrum usum aptandi. Attamen ea, quae nobis eveniunt contra id, quod nostrae utilitatis ratio postulat, aequo animo feremus, si conscii simus nos functos nostro officio fuisse, et potentiam, quam habemus, non potuisse se eo usque extendere, ut eadem vitare possemus, nosque partem totius naturae esse, cujus ordinem sequimur. Quod si clare, et distincte intelligamus, pars illa nostri, quae *intelligentia* definitur, hoc est, pars melior nostri, in eo plane acquiescet, et in ea acquiescentia perseverare conabitur. Nam, quatenus intelligimus, nihil appetere, nisi id, quod necessarium est, nec absolute, nisi in veris acquiescere possumus; adeoque, quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit.

Finis Quartae Partis.

Ma, come già abbiamo detto (*vedi lo scol. 2 della prop. 45 della IV parte*), nessuno, a meno che non sia un invidioso, prova piacere della mia impotenza e del mio disagio. Quanto maggiore, infatti, è la letizia da cui siamo affetti, tanto maggiore è la perfezione a cui passiamo, e, conseguentemente, tanto più partecipiamo della natura divina; né può mai essere cattiva una letizia che è regolata da una giusta considerazione della nostra utilità. Chi, invece, è guidato dalla paura, e fa il bene per evitare il male, costui non è guidato dalla ragione.

Capitolo 32

Ma la potenza dell'uomo è assai limitata, ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne, e quindi noi non abbiamo un potere assoluto di adattare al nostro uso le cose che sono fuori di noi. Tuttavia sopporteremo con animo tranquillo gli avvenimenti contrari a ciò che è richiesto dalla considerazione della nostra utilità, se siamo consapevoli che abbiamo fatto il nostro dovere, che la nostra potenza non poteva estendersi sino al punto da poterli evitare, e che siamo una parte di tutta la natura, il cui ordine noi seguiamo. Se comprendiamo questo chiaramente e distintamente, quella parte di noi che è definita dalla *intelligenza*, cioè la parte migliore di noi, l'accetterà con piena soddisfazione e si sforzerà di perseverare in questa soddisfazione. In quanto, infatti, comprendiamo, noi non possiamo appetire se non ciò che è necessario, né, in generale, trovar soddisfazione se non nel vero; e perciò, nella misura in cui comprendiamo ciò rettamente, lo sforzo della parte migliore di noi si accorda con l'ordine di tutta la natura.

Fine della quarta parte.

Ethices Pars Quinta

De potentia intellectus, seu de libertate humana

PRAEFATIO

Transeo tandem ad *alteram Ethices partem*, quae est de *modo, sive via, quae ad libertatem ducit*. In hac ergo de *potentia rationis* agam ostendens quid ipsa ratio in affectus possit, et deinde, quid *mentis libertas* seu *beatitudo* sit, ex quibus videbimus, quantum sapiens potior sit ignaro. Quomodo autem, et qua via debeat intellectus perfici, et qua deinde arte corpus sit curandum, ut possit suo officio recte fungi, huc non pertinet; hoc enim ad *medicinam*, illud autem ad *logicam* spectat. Hic igitur, ut dixi, de sola mentis seu rationis potentia agam, et ante omnia, quantum, et quale imperium in affectus habeat, ad eosdem coërcendum, et moderandum, ostendam. Nam nos in ipsos imperium absolutum non habere, jam supra demonstravimus. *Stoici* tamen putarunt, eosdem a nostra voluntate absolute pendere, nosque iis absolute imperare posse. Attamen ab experientia reclamante, non vero ex suis principiis coacti sunt fateri, usum, et studium non parvum requiri ad eosdem coërcendum, et moderandum;

Quinta parte dell'Etica

La potenza dell'intelletto, ossia la libertà umana

PREFAZIONE

Passo finalmente all'*altra parte dell'Etica* che tratta della *maniera o della via che conduce alla libertà*. In questa parte, dunque, io tratterò della *potenza della ragione*, mostrando qual potere abbia la ragione stessa sugli affetti e che cosa sia la *libertà della mente* ossia la *beatitudine*; da ciò vedremo quanto il sapiente superi in potenza l'ignorante. In qual modo e per qual via l'intelletto debba essere portato alla perfezione, e inoltre con quale arte il corpo debba essere curato per poter adempiere rettamente il suo ufficio sono però questioni che non appartengono a questa trattazione: la seconda, infatti, spetta alla *medicina* e la prima alla *logica*. Qui, dunque, come ho detto, tratterò soltanto della potenza della mente ossia della ragione, e anzitutto mostrerò quanto e quale dominio essa abbia sugli affetti per frenarli e per governarli. Abbiamo, infatti, sopra già dimostrato che noi non abbiamo su di essi un dominio assoluto. Gli *stoici*, tuttavia, hanno creduto che essi dipendano assolutamente dalla nostra volontà e che noi possiamo comandare loro assolutamente. Ma dalle proteste dell'esperienza, e non già dai loro principi, sono stati costretti a confessare che per frenare e per governare gli affetti si richiedono un esercizio e una fatica non piccoli;

quod quidam exemplo duorum canum (si recte memini), unius scilicet domestici, alterius venatici, conatus est ostendere; nempe quia usu efficere tandem potuit, ut domesticus venari, venaticus contra a leporibus sectandis abstinere assuesceret. Huic opinioni non parum favet *Cartesius*. Nam statuit animam, seu mentem unitam praecipue esse cuidam parti cerebri, glandulae scilicet pineali dictae, cujus ope mens motus omnes, qui in corpore excitantur, et objecta externa sentit, quamque mens eo solo, quod vult, varie movere potest. Hanc glandulam in medio cerebri ita suspensam esse statuit, ut minimo spirituum animalium motu possit moveri. Deinde statuit, quod haec glans tot variis modis in medio cerebro suspendatur, quot variis modis spiritus animales in eandem impingunt, et quod praeterea tot varia vestigia in eadem imprimantur, quot varia objecta externa ipsos spiritus animales versus eandem propellunt, unde fit, ut si glans postea ab animae voluntate, illam diversimode movente, hoc, aut illo modo suspendatur, quo semel fuit suspensa a spiritibus, hoc, aut illo modo agitata, tum ipsa glans ipsos spiritus animales eodem modo propellet, et determinabit, ac antea a simili glandulae suspensione repulsi fuerant. Praeterea statuit, unamquamque mentis voluntatem natura esse unitam certo cuidam glandis motui. Ex. gr. si quis voluntatem habet objectum remotum intuendi, haec voluntas efficiet, ut pupilla dilatetur; sed si de sola dilatanda pupilla cogitet, nihil proderit ejus rei habere voluntatem, quia natura non junxit motum glandis, qui inservit impellendis spiritibus versus nervum opticum modo conveniente dilatandae, vel contrahendae pupillae cum voluntate eandem dilatandi, vel contrahendi; sed demum cum voluntate intuendi objecta remota, vel proxima. Denique statuit, quod, etsi unusquisque motus

e ciò qualcuno si sforzò di mostrare con l'esempio dei due cani (se ben ricordo), uno cioè domestico, e l'altro da caccia; egli, infatti, poté finalmente ottenere con l'esercizio che il cane domestico si abituasse a cacciare, e il cane da caccia, al contrario, si abituasse ad astenersi dall'inseguire le lepri. A questa opinione è non poco favorevole *Cartesio*. Egli, infatti, ammette che l'anima, ossia la mente, è unita principalmente a una certa parte del cervello, cioè alla ghiandola detta pineale; per il suo mezzo la mente sente tutti i movimenti eccitati nel corpo e gli oggetti esterni, e questa ghiandola la mente la può muovere in modi diversi per il solo fatto che vuole. Questa piccola ghiandola, secondo lui, è sospesa in mezzo al cervello, in modo che possa essere mossa dal più piccolo movimento degli spiriti animali. *Cartesio* ammette inoltre che questa ghiandola, sospesa in mezzo al cervello, vi assume tante posizioni diverse quanti sono i modi diversi in cui gli spiriti animali urtano contro di essa, e inoltre che in essa s'imprimono tante tracce diverse quanti sono i diversi oggetti esterni che spingono verso di essa gli stessi spiriti animali, donde viene che se la ghiandola più tardi, per volontà dell'anima che la muove variamente, occupa questa o quella posizione che ha occupato una volta sotto l'azione degli spiriti animali, agitati in questo o in quel modo, allora essa li spingerà e li determinerà nello stesso modo in cui erano stati respinti prima quando la ghiandola occupava la medesima posizione. Egli afferma inoltre che ogni singola volontà della mente è unita per natura a un certo movimento della ghiandola. Per esempio, se uno ha la volontà di guardare un oggetto lontano, questa volontà farà sì che la pupilla si dilati; ma se egli ha solo il pensiero di dilatare la pupilla, non gioverà a nulla averne la volontà, perché la natura non ha unito il movimento della ghiandola, che serve a spingere gli spiriti animali verso il nervo ottico nel modo adatto a dilatare o a contrarre la pupilla, con la volontà di dilatarla o di contrarla, ma solo con la volontà di guardare gli oggetti lontani o vicini. Egli ammette infine che, sebbene ciascuno dei movimenti

hujus glandulae videatur connexus esse per naturam singulis ex nostris cogitationibus ab initio nostrae vitae, aliis tamen per habitum possunt jungi, quod probare conatur *art. 50. p. I. de Pass. animae*. Ex his concludit, nullam esse tam imbecillem animam, quae non possit, cum bene dirigatur, acquirere potestatem absolutam in suas passiones. Nam haec, ut ab eo definiuntur, sunt *perceptiones, aut sensus, aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque N. B. producuntur, conservantur, et corroborantur, per aliquem motum spirituum* (*vide art. 27. p. I. Pass. animae*). At quandoquidem cuilibet voluntati possumus jungere motum quemcunque glandis, et consequenter spirituum; et determinatio voluntatis a sola nostra potestate pendet; si igitur nostram voluntatem certis, et firmis judiciis, secundum quae nostrae vitae actiones dirigere volumus, determinemus, et motus passionum, quas habere volumus, hisce judiciis jungamus, imperium acquiremus absolutum in nostras passiones. Haec est clarissimi hujus viri sententia (quantum ex ipsius verbis conjicio), quam ego vix credidissem a tanto viro prolatam esse, si minus acuta fuisset. Profecto mirari satis non possum, quod vir philosophus, qui firmiter statuerat, nihil deducere, nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare, nisi quod clare, et distincte perciperet, et qui toties scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obscuras voluerint explicare, Hypothesin sumat omni occulta qualitate occultiore. Quid quaeso, per mentis, et corporis unionem intelligit? quem, inquam, clarum, et distinctum conceptum habet cogitationis arctissime unitae cuidam quantitatis portiunculae? Vellem sane, ut hanc unionem per proximam suam causam explicuisset. Sed ille mentem a corpore adeo distinctam conceperat,

di questa ghiandola sembri essere stato connesso per natura, sin dall'inizio della nostra vita, con ciascuno dei nostri pensieri, tuttavia questi movimenti possono, mediante l'abitudine, essere uniti con altri pensieri; e ciò egli si sforza di provare nell'*art. 50 della 1 parte delle «Passioni dell'anima»*. Da ciò egli conclude che non vi è alcuna anima tanto debole la quale non possa, quando è ben diretta, acquistare un potere assoluto sulle sue passioni. Queste, infatti, così come sono da lui definite, sono *percezioni, o sentimenti, o commozioni dell'anima, che si riferiscono a essa in modo speciale e che* (nota bene) *sono prodotte, conservate e corroborate da qualche movimento degli spiriti* (*vedi l'art. 27 della 1 parte delle «Passioni dell'anima»*). Poiché però a una volontà qualsiasi possiamo unire un movimento qualsiasi della ghiandola e, conseguentemente, degli spiriti; e poiché la determinazione della volontà dipende solo dal nostro potere; se, dunque, noi determiniamo la nostra volontà mediante giudizi certi e saldi secondo cui vogliamo dirigere le azioni della nostra vita, e se congiungiamo con questi giudizi i movimenti delle passioni che vogliamo avere, noi acquisteremo un dominio assoluto sulle nostre passioni. Tale è l'opinione di quest'uomo chiarissimo (per quanto posso congetturare dalle sue parole), e io difficilmente avrei creduto che fosse stata sostenuta da un uomo così grande, se fosse stata meno acuta. Certo, non posso stupirmi abbastanza che questo filosofo, il quale aveva fermamente stabilito di non dedurre nulla se non da principi per sé noti, e di non affermar nulla che egli non percepisce chiaramente e distintamente, e il quale tante volte aveva rimproverato gli scolastici di aver voluto spiegare le cose oscure mediante qualità occulte, ammetta un'ipotesi più occulta di qualunque qualità occulta. Che cosa, di grazia, egli intende per unione della mente e del corpo? quale concetto chiaro e distinto egli ha, dico, di un pensiero unito strettamente con una certa porzioncella dell'estensione? Vorrei proprio che avesse spiegato quest'unione per mezzo della sua causa prossima. Egli aveva però concepito la mente tanto distinta dal corpo,

ut nec hujus unionis, nec ipsius mentis ullam singularem causam assignare potuerit; sed necesse ipsi fuerit, ad causam totius universi, hoc est, ad Deum recurrere. Deinde pervelim scire, quot motus gradus potest glandulae isti pineali mens tribuere, et quanta cum vi eandem suspensam tenere potest. Nam nescio, an haec glans tardius, vel celerius a mente circumagatur, quam a spiritibus animalibus, et an motus passionum, quos firmis iudiciis arcte junximus, non possint ab iisdem iterum a causis corporeis disjungi, ex quo sequeretur, ut, quamvis mens firmiter proposuerit contra pericula ire, atque huic decreto motus audaciae junxerit, viso tamen periculo, glans ita suspendatur, ut mens non, nisi de fuga, possit cogitare; et sane, cum nulla detur ratio voluntatis ad motum, nulla etiam datur comparatio inter mentis, et corporis potentiam, seu vires; et consequenter hujus vires nequaquam viribus illius determinari possunt. His adde, quod nec haec glans ita in medio cerebro sita reperiatur, ut tam facile, totque modis circumagi possit, et quod non omnes nervi ad cavitates usque cerebri protendantur. Denique omnia, quae de voluntate, ejusque libertate asserit, omitto, quandoquidem haec falsa esse, satis superque ostenderim. Igitur quia mentis potentia, ut supra ostendi, sola intelligentia definitur, affectuum remedia, quae omnes experiri quidem, sed non accurate observare, nec distincte videre credo, sola mentis cognitione determinabimus, et ex eadem illa omnia, quae ad ipsius beatitudinem spectant, deducemus.

che non ha potuto assegnare nessuna causa singolare né di questa unione, né della stessa mente; ma gli è stato necessario ricorrere alla causa di tutto l'universo, cioè a Dio. Vorrei poi sapere quanti gradi di movimento la mente può imprimere a codesta ghiandola pineale e con quanta forza può tenerla sospesa. Giacché non so se questa ghiandola sia portata in giro qua e là più lentamente o più velocemente dalla mente che dagli spiriti animali, e se i movimenti delle passioni, che abbiano congiunto strettamente con saldi giudizi, non possano esserne separati da cause corporee, dal che seguirebbe che, sebbene la mente si sia proposta fermamente di andare incontro ai pericoli e abbia unito a questo decreto il movimento d'audacia, tuttavia alla vista del pericolo la ghiandola rimanga sospesa in modo che la mente non possa pensare se non alla fuga; e certamente, poiché non vi è nessuna comune misura tra la volontà e il movimento, non vi è nemmeno nessun confronto tra la potenza, ossia le forze, della mente e quelle del corpo; e quindi le forze del corpo non possono per nulla essere determinate dalle forze della mente. A ciò si aggiunga, da una parte, che questa ghiandola non si trova situata nel mezzo del cervello in modo tale da poter essere girata qua e là tanto facilmente e in tanti modi, e, d'altra parte, che non tutti i nervi si prolungano sino alle cavità del cervello. Tralascio, infine, tutto ciò che Cartesio afferma sulla volontà e sulla sua libertà, giacché ne ho mostrato abbastanza e sovrabbondantemente la falsità. Poiché, dunque, la potenza della mente, come sopra ho mostrato, è definita soltanto dalla sua intelligenza, noi determineremo solo in base alla conoscenza posseduta dalla mente i rimedi degli affetti, rimedi che, come credo, tutti conoscono per esperienza, ma che non osservano accuratamente né vedono distintamente, e da tale conoscenza dedurremo tutto ciò che riguarda la beatitudine della mente stessa.

PROPOSITIO XLII

Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus; sed contra, quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus.

Demonstratio

Beatitudo in amore erga Deum consistit (*per Prop. 36. hujus, et ejus Schol.*), qui quidem amor ex tertio cognitionis genere oritur (*per Coroll. Prop. 32. hujus*), atque adeo hic amor (*per Prop. 59. et 3. p. 3.*) ad mentem, quatenus agit, referri debet; ac proinde (*per Defin. 8. p. 4.*) ipsa virtus est, quod erat primum. Deinde quo mens hoc amore divino, seu beatitudine magis gaudet, eo plus intelligit (*per Prop. 32. hujus*), hoc est (*per Coroll. Prop. 3. hujus*), eo majorem in affectus habet potentiam, et (*per Prop. 38. hujus*) eo minus ab affectibus, qui mali sunt, patitur; atque adeo ex eo, quod mens hoc amore divino, seu beatitudine gaudet, potestatem habet libidines coërcendi; et quia humana potentia ad coërcendos affectus in solo intellectu consistit, ergo nemo beatitudine gaudet, quia affectus coërcuit; sed contra potestas libidines coërcendi ex ipsa beatitudine oritur. *Q. e. d.*

Scholium

His omnia, quae de mentis in affectus potentia, quaeque de mentis libertate ostendere volueram, absolvi. Ex quibus apparet, quantum sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. Ignarus enim, praeterquam quod a causis externis, multis modis agitur, nec unquam vera animi acquiescentia

PROPOSIZIONE 42

La beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa; e noi non ne godiamo perché reprimiamo le nostre voglie; ma, viceversa, perché ne godiamo, possiamo reprimere le nostre voglie.

Dimostrazione

La beatitudine consiste nell'amore verso Dio (*per la prop. 36 di questa parte e per il suo scol.*), e questo amore nasce dal terzo genere di conoscenza (*per il cor. della prop. 32 di questa parte*); e perciò quest'amore (*per le prop. 59 e 3 della III parte*) deve riferirsi alla mente in quanto è attiva; e quindi (*per la def. 8 della IV parte*) esso è la virtù stessa; questo era il primo punto. In secondo luogo, quanto più la mente gode di quest'amore divino ossia della beatitudine, tanto più essa conosce (*per la prop. 32 di questa parte*), cioè (*per il cor. della prop. 3 di questa parte*) tanto maggiore è la potenza che ha sugli affetti, e tanto meno (*per la prop. 38 di questa parte*) essa patisce dagli affetti che sono cattivi; e quindi, per il fatto che la mente gode di quest'amore divino, ossia della beatitudine, ha il potere di reprimere le proprie voglie. E poiché la potenza umana di reprimere gli affetti consiste soltanto nell'intelletto, di conseguenza nessuno gode della beatitudine perché ha represso i suoi affetti; ma, al contrario, il potere di reprimere le proprie voglie nasce dalla stessa beatitudine. *C. d. d.*

Scolio

Con ciò ho finito tutto quello che mi ero proposto di mostrare intorno alla potenza della mente sugli affetti e intorno alla libertà della mente. Da ciò risulta chiaro quanto grande sia la potenza del sapiente, e quanto egli sia superiore all'ignorante che è condotto dal solo appetito sensibile. L'ignorante, infatti, oltre a essere sballottato qua e là in molti modi dalle cause esterne, e senza conquistare mai una vera soddisfazione

potitur, vivit praeterea sui, et Dei, et rerum quasi inscius, et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit. Cum contra sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur; sed sui, et Dei, et rerum aeterna quadam, necessitate conscius, nunquam esse desinit; sed semper vera animi acquiescentia potitur. Si jam via, quam ad haec ducere ostendi, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus in promptu esset, et sine magno labore reperiri posset, ut ab omnibus fere negligeretur? Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt.

Finis.

dell'animo, vive quasi inconsapevole di sé e di Dio e delle cose, e appena cessa di patire, cessa pure di essere. Il sapiente, invece, in quanto è considerato come tale, difficilmente è turbato nel suo animo, ma, essendo consapevole di sé e di Dio e delle cose per una certa eterna necessità, non cessa mai di essere, ma possiede sempre la vera soddisfazione dell'animo. Se, ora, la via che ho mostrato condurre a questa meta sembra difficilissima, tuttavia essa può essere trovata. E senza dubbio dev'essere difficile ciò che si trova così raramente. Come mai, infatti, potrebbe accadere, se la salvezza fosse a portata di mano, e si potesse trovare senza grande fatica, che essa fosse trascurata quasi da tutti? Ma tutte le cose sublimi sono tanto difficili quanto rare.

Fine.